



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

P

# Temporalidad y espacio en la cosmovisión Chorote Montaraz. Vol. 1

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

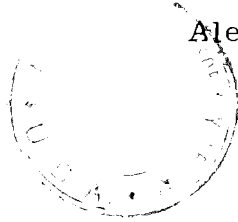
043  
S573  
1

043  
S573  
1

TEMPORALIDAD Y ESPACIO  
EN LA COSMOVISION CHOROTE MONTARAZ

por

Alejandra Siffredi



- Licenciada en Ciencias Antropológicas, U. B. A., 1965
- Profesora ordinaria adjunta de Etnografía Americana, U. B. A., 1970
- Investigadora independiente del C. O. N. I. C. E. T., 1980

Trabajo presentado al Departamento de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras de la U. B. A. en cumplimiento de los requisitos para aspirar al título de Doctora en Filosofía y Letras.

Consejero de Tesis: Dr. Juan Alberto Vellard

Universidad de Buenos Aires

1982

## INDICE GENERAL

### T O M O I

#### TEMPORALIDAD Y ESPACIO EN LA COSMOVISION CHOROTE MONTARAZ

*Indice general* 1-10

#### PRIMERA PARTE: INTRODUCCION

Cap. I: Panorama etnográfico del Gran Chaco 1

1.1. Clasificación lingüística y étnica (2). 1.2. Antropodinamia precolombina (4). 1.3. Tipos somáticos (5). 1.4. Tipos culturales (6).

Cap. II: Los Chorote: Ensayo de sistematización lingüística y étnica 16

Cap. III: Los Chorote: bosquejo etnohistórico 18

3.1. Antropodinamia precolombina, Siglo XVI (18). 3.2. Siglos XVII y XVIII (20). 3.3. Siglo XIX (27). 3.4. Siglo XX (39).

Cap. IV: Los Chorote montaraces (Iowúxua): panorama etnográfico. 44

4.1. Territorio y medio ambiente (44). 4.2. Patrón de asentamiento (47). 4.3. Vestimenta y ornamentos (49). 4.4. Subsistencia (51). 4.4.1. Recolección (56). 4.4.2. Horticultura (58). 4.4.3. Caza (59). 4.4.4. Pesca (62). 4.4.5. Animales domésticos (63). 4.5. Otras actividades (64). 4.6. Organización social y política (65). 4.7. Relaciones interétnicas (69). 4.8. Ciclo vital (71). 4.9. Religión (80). 4.10. Shamanismo (82).

Cap. V: Consideraciones metodológicas 85

5.1. Los materiales de base (85). 5.1.1. Los informantes y traductores (86). 5.1.2. La transcripción de los materiales (90). 5.1.3. La notación empleada (91). 5.2. Análisis y exposición de los materiales (92). 5.3. Metodología empleada (95).

## SEGUNDA PARTE: LA NARRATIVA MITICA Y LAS NOCIONES DE TEMPORALIDAD

### Cap. VI: Mito y tiempo primordial 99

6.1. La cronología mítica iowúxua (99). 6.2. La clasificación de las especies narrativas (107). 6.3. Relaciones entre el mito y los sueños (112). 6.4. Ideas de metamorfosis y cambio ontológico (116).

### Cap. VII: El Ciclo de Wéla y el mito de Katés 120

7.1. Descripción del Ciclo de Wéla (122). 7.2. El mito de Katés (125). 7.3. Signos que definen la potencia de Wéla y la de Katés (127). 7.4. Dimensión temporal de ambas narrativas. Rito y práctica cultural (133).

### Cap. VIII: Tséxmataki 147

8.1. El personaje y el estado en la narrativa (148). 8.2. Signos que definen la personalidad numinosa de Tséxmataki (156). 8.3. La dimensión temporal de las acciones de Tséxmataki. Consecuencias sobre el mundo (160). 8.4. El estado tséxmataki y sus proyecciones en el complejo shamánico (165).

### Cap. IX: El Ciclo de Ahóusa 178

9.1. El personaje protagónico (178). 9.2. Descripción del Ciclo (184). 9.3. Signos que definen la personalidad numinosa de los coprotagonistas (188). 9.4. Dimensión temporal de las acciones de Ahóusa. Consecuencias sobre el mundo (192).

### Cap. X: El Ciclo de Miyóki 198

10.1. El personaje protagónico (198). 10.2. Descripción y análisis del Ciclo (201). 10.3. Algunos sentidos ligados al fuego y a las cenizas (208).

### Cap. XI: El Ciclo de Kíxwet 214

11.1. Signos que definen la personalidad numinosa de Kíxwet (215). 11.2. El desorden fáctico del ciclo de Kíxwet (218). 11.3. Principios ordenadores del Cielo (220). 11.4. Dimensión temporal de las acciones de Kíxwet. Consecuencias sobre el mundo (221).

Cap. XII: <u>Wóiki</u>	228
12.1. Descripción de la narrativa (229). 12.2. Signos que definen la potencia de <u>Wáki</u> (234). 12.3. Dimensión temporal de las acciones de <u>Wóiki</u> (249).	

Cap. XIII: <u>La clausura del tiempo primordial y la escisión ontológica</u>	243
13.1. Algunos indicadores de conformación de las diversas identidades (244). 13.2. Signos y símbolos de la escisión ontológica (246).	

J  
T O M O 11

J  
TERCERA PARTE: LAS NOCIONES COSMOLOGICAS

Cap. XIV: <u>La estructura del universo</u>	255
---	-----

Cap. XV: <u>El mundo celeste</u>	266
15.1. Ambito de las lagunas celestes (aves acuáticas) (271). 15.2. Ambito de rapaces y carroñeras (279). 15.3. Ambito de Sol y Luna (282).	

Cap. XVI: <u>El mundo subterráneo</u>	289
16.1. La idea de Thlamó (289). 16.2. Profundidades ctónicas (292). 16.3. Señores y especies animales vinculados al <u>yi ah-nati</u> (307). 16.4. Profundidades acuáticas (312).	

Cap. XVII: <u>La superficie terrestre</u>	318
17.1. Conformación de ámbitos que integran la superficie terrestre (318). 17.2. La selva, las presas y la miel: Señores de las especies animales (324). 17.3. Asociaciones del jaguar con el shamán (332). 17.4. Especies vegetales extraordinarias (337). Hierofanías femeninas vinculadas a los cerros (344).	

√	CUARTA PARTE: CORRELACIONES Y CONCLUSIONES FINALES	
√	Cap. XVIII: <u>Correlaciones mítico-religiosas de los lowúxua con otros grupos vecinos.</u>	346
	18. 1. Correlaciones mítico-religiosas entre los <u>lowúxua</u> y los Chané-Chiriguano (346). 18. 2. Algunas correlaciones mítico-religiosas entre los <u>lowúxua</u> y los Toba occidentales, Mataco y Chulupí (349).	
√	Cap. XIX: <u>Conclusiones finales</u>	352
	19. 1. El sentido de las homologías expresivas en la captación témporo-espacial (352). 19. 2. La idea de mediación (354). 19. 3. La analogía entre lo animal y lo humano (357). 19. 4. Otros recursos mito-lógicos de la mentalidad chorote (359). 19. 5. La dialéctica entre lo húmedo y lo seco (362). 19. 6. Algunas claves del <u>ethos</u> chorote (365).	
√	BIBLIOGRAFIA	370
√	APENDICE I: GLOSARIO	380

T O M O   I I I

√	APENDICE II: FUENTES NARRATIVAS	+
	<u>Índice v. III</u>	í-vii
√	I. La mitología de lo edénico	1
√	II. La mitología del peligro	28
√	III. La mitología de los transformadores	101
√	IV. Otras narraciones cosmológicas y cataclismáticas	167
√	V. Otras narraciones etiológicas	189
√	VI. Narraciones shamánicas	225
√	VII. Otras teofanías, personalidades potentes y entidades demoníacas	269

PRIMERA PARTE

INTRODUCCION

## CAPITULO I

### Panorama etnográfico del Gran Chaco

El Gran Chaco constituye un área cultural típicamente metamórfica ya sea desde el ángulo lingüístico, somático o cultural, a la par de muchas otras del doble continente, como la de la Meseta del Columbia, la de California o la del Alto Xingú.

No obstante, a diferencia de las dos primeras que muestran características de arrinconamiento periférico, tanto por su posición respecto de la masa continental como -y en parte a consecuencia de ello- por haber quedado al margen de las principales vías de desplazamiento de las corrientes poblatorias, el Gran Chaco se destaca como área de arrinconamiento de enclave debido a su ubicación en el centro de Sudamérica.

Limita al Oeste con los primeros contrafuertes andinos; al Norte, con los últimos desprendimientos del planalto brasileño y con las sierras de San José y San Carlos al Sur de Chiquitos; al Este, con los ríos Paraguay y Paraná; al Sur, concluye en el río Salado y a los pies de las sierras de Córdoba y de Guayasán.

Esta posición de encrucijada -a la par de cuanto ocurre en el área de las Praderas en América del Norte- se vincula indudablemente de manera muy estrecha con la complejidad de su cuadro etnográfico, lingüístico y



somático. Mientras que las áreas metamórficas de arrinconamiento periférico del occidente norteamericano cristalizaron en buena parte su panorama cultural, permaneciendo al margen de los sucesivos desarrollos que se dieron al Este de las Rocallosas durante el período histórico, el Gran Chaco al iniciarse la Conquista hispana dio muestras de gran dinamismo por ser escenario de una serie de desplazamientos de etnias asentadas en el ámbito. Los mismos según Susnik (1972: 85) se vieron en buena parte motivados por los que se dieron en la periferia del área en tiempos precolombinos.

### 1.1. Clasificación lingüística y étnica

Desde la perspectiva lingüística, la heterogeneidad del área chaqueña se manifiesta por la presencia de siete familias independientes, ateniéndonos a la clasificación empleada por Métraux (1946, I: 214 y sig.) e indudablemente basada en Mason.

Clasificaciones posteriores intentaron reducir aquel número. Mason (1950, VI), mediante la propuesta de una gran entidad lingüística llamada "macroguaicurú" que reuniría las familias lingüísticas mataca y guaicurú -hasta entonces consideradas independientes- lo hace a seis.

A su vez la clasificación provisoria de Greenberg (1956) de lenguas indígenas sudamericanas, incluye en su familia macroguaicurú -a la que ubica dentro del stock macro-pano- a las familias chaqueñas mataca, guaicurú, lule-vilela y mascoi, otorgándoles jerarquía de subfamilias; fuera del área

chaqueña agrega la subfamilia mosetene, difundida en Bolivia oriental. En cambio, la familia chaqueña zamuca es incluida por Greenberg en el stock ecuatorial junto a las familias arawak y tupí-guaraní, respectivamente representadas en el Chaco y su periferia por los Chané-Guaná y Chiriguano.

La clasificación étnica del área se basa convencionalmente en la de orden lingüístico, por lo cual adoptaremos este criterio, siguiendo a Métraux (1946, I: 214 y sig.). A efectos de sintetizar mencionaremos principalmente las etnias que aún perviven, indicando también la ubicación general de las mismas.

- Familia lingüística mataka : incluye a los Mataka propios, Chorote, Chulupí y Macá, asentados en forma compacta en la región occidental del Chaco central y boreal austral, alcanzando en éste el curso inferior del Pilcomayo.

- Familia lingüística guaicurú : incluye a los Mocoví, Toba, Pilagá y Mbayá, ubicados en el Chaco oriental boreal, central y austral. En la región occidental próxima al alto Pilcomayo cabe citar a la nucleación toba occidental.

- Familia lingüística mascoi : la integran los Mascoi propios, Kaskihá, Sapukí, Sanapaná, Angaité y Lengua. La ubicación de dichas etnias corresponde a la región meridional del Chaco boreal oriental.

- Familia lingüística zamuca : comprende las etnias Ayoreo y Chamacoco en la zona septentrional del Chaco boreal.

- Familia lingüística tupí-guaraní : representada por los Tapiete del alto Pilcomayo y en la periferia del área por los Chiriguano, asentados en las sierras subandinas.

- Familia lingüística arawak : representada por los Chané -cuyo habitat coincide con el de los Chiriguano- y los Guaná del Chaco boreal nororiental.

- Familia lingüística lule-vilela : localizada durante los siglos XVII y XVIII en el Chaco austral occidental, sus representantes homónimos han prácticamente desaparecido en el transcurso de la última centuria.

## 1.2. Antropodinamia precolombina

Respecto al poblamiento inicial del Gran Chaco es conveniente tener en cuenta que es de seguro bastante más tardío que el de otras áreas sudamericanas. Tal demora se debió a que la desecación holocénica, posterior a los periodos húmedos del pleistoceno final, se produjo luego de que el fenómeno se hubiera completado en la zona pampeana. En consecuencia, el Chaco perduró bajo la forma de un amplio lago y de pantanos inhabitables hasta el 7mo. o 6to. milenio a.C. Por lo tanto, la llegada de poblaciones aborígenes -asentadas en Patagonia desde el 12mo. milenio antes del presente- sólo pudo veri

ficarse mucho más tarde en el Chaco. Esto permite afirmar, como también lo demuestran la evidencia etnográfica y la somática, que todas las etnias del área tienen un origen alóctono bastante reciente.

Una de las últimas contribuciones a la antropodinamia chaqueña (Susnik, 1972) plantea que en tiempos precolombinos el ingreso de poblaciones habría seguido determinados rumbos y vías de acceso, basándose fundamentalmente en las redes fluviales. Con una orientación de Norte a Sur y desplazándose a lo largo de la región subandina habrían alcanzado sus asentos históricos en el Chaco occidental los representantes de las familias lingüísticas lule-vilela, mataca, zamuca y arawak (chané). En cambio, desde la región patagónica se habrían difundido hacia el Chaco oriental los integrantes de las familias guaicurú y mascoi.

Hacia fines de la época prehispánica se encontraban instalados en el Gran Chaco casi todos los prototipos étnicos que, individualmente, habían conferido su carácter peculiar a otras regiones aledañas. Vale decir, horticultores amazónicos, agricultores subandinos y cazadores patagónico-pampeanos.

### 1.3. Tipos somáticos

Desde la perspectiva somática, la heterogeneidad del área se manifiesta por la presencia en la misma de al menos cuatro tipos raciales:

- Amazónido, de estatura mediana a baja, braquioides, representado por

los Chiriguano, Chané y Guaná (Susnik, 1970: 94).

- Huárpido, principalmente distribuido en el Chaco occidental y representado por los Lule-Vilela (Susnik, 1972: 88).

- Láguido, concentrado en la zona occidental y más adaptado a la vida de monte, cuyos representantes actuales serían los Ayoreo y los Chorote (Vellard, 1975).

- Pámpido, más adaptado a las planicies abiertas, ubicado en la zona occidental y oriental, comprendiendo a los Mataco, Toba y Pilagá (Vellard, 1975).

Los tipos somáticos permiten asimismo dilucidar los rumbos migratorios de las oleadas que poblaron el Chaco. Así, por ejemplo, la proveniencia de los Toba y Pilagá se vincula al área patagónico-pampeana, mientras que la de los Ayoreo y Chorote apunta hacia el área del planalto brasileño por hallarse en la misma los restantes láguidos.

#### 1.4. Tipos culturales

Desde la perspectiva etnográfica, la heterogeneidad del área se pone de manifiesto por la presencia de al menos tres tipos de culturas aborígenes diferentes.

- Culturas amazónicas : representadas por los Chané-Guaná (Arawak) y Chiriguano (Tupí-Guaraní). Su horizonte cultural es el de los horticultores neolíticos; su modo de vida sedentario tiene por base el cultivo por roza del maíz, batata, yuca, algodón, tabaco y mandioca.

La penetración de los primeros al área no habría sido impulsada por motivos de conquista bélica -como en el caso de los Chiriguano- sino que habría obedecido a las presiones de quienes -como los Mbayá- mostraban móviles expansionistas (Susnik, 1970: 86 y sig.).

Los Chiriguano arribaron al ámbito subandino en diversas oleadas proto-históricas e históricas que atravesaron el Chaco desde el Paraguay oriental, asiento más compacto de los Guaraní.

Si bien tanto los Chané-Guaná como los Chiriguano comparten un horizonte cultural común, entre los primeros parece haber primado el interés agrícola, mientras que entre los segundos sobresalió el complejo guerra-canibalismo, frecuentemente orientado hacia los Chané.

Además de haber subordinado a éstos, los Chiriguano se impusieron a los Tapiete -probablemente de origen mataco-, quienes experimentaron una notable guaranitización en el plano lingüístico y algo menor en el cultural, a la par de servirles por su ubicación como barrera de eventuales ataques de los belicosos Ayoreo y Toba occidentales.

- Culturas andinizadas: representadas por las etnias de la familia lingüística lule-vilela, hoy extinguidas. Testimonian la irradiación hacia el Chaco

de corrientes procedentes de las altas culturas andinas, proceso denotado también -aunque en menor grado- en algunos rasgos de la cultura material y de la religiosidad de los grupos más arcaicos (Mataco, Chorote, Tobà).

- "Chaquenses típicos": suelen incluirse las etnias de las familias lingüísticas mataca, guaicurú, mascoi y zamuca. Dicha categoría se construyó sobre la base de dos indicadores fundamentales: la economía de subsistencia y el nomadismo (Imbelloni, 1958: 320). En efecto, se asigna a este tipo cultural un modo de vida protolítico, centrado en la caza, pesca y recolección de frutos y miel silvestre, adscribiendo el cultivo a influencias amazónicas y an dinas neolíticas. Palavecino e Imbelloni sustentaron la hipótesis de la homogeneidad cultural de esta capa más antigua de poblaciones del área, atribuyéndola a un viejo proceso de adaptación a los recursos del medio.

Nosotros apreciamos que pese a la relativa semejanza de los "Chaquenses típicos" en el presente, son perceptibles aún una serie de diferencias que dan cuenta de la diversidad originaria de sus componentes (Cordeu, Siffredi, 1970: 9-11). Por un lado creemos advertir una tradición cazadora-esteparia, manifiesta en las etnias de las familias lingüísticas guaicurú y mascoi, de origen patagónico-pampeano. Por el otro, de cazadores-recolectores, representada por las etnias de la familia lingüística mataca.

Las diferencias entre ambas tradiciones se dan en distintos planos. En el somático, Vellard (1975) comprobó la presencia de caracteres lápidos entre los Chorote. En el plano de la lengua, Tovar (1961: 35-43) sostuvo so-

bre bases glotocronológicas la mayor antigüedad lingüística de la familia mataca respecto de la guaicurú. En cuanto a la organización social, los grupos guaicurú y mascoi mostraron mayores tendencias a fortalecerla que las etnias maticas. Asimismo aquéllos aceptaron abiertamente los estímulos favorables a la formación del complejo ecuestre, aparejando el énfasis en las actividades bélicas y el enriquecimiento de la cultura material de acuerdo a las necesidades de éstas, la ganadería y la equitación. Las etnias maticas, en cambio, se revelaron más conservativas, aceptando escasas innovaciones de esa naturaleza.

Por último, las etnias de la familia lingüística zamuca parecen integrar una tercer tradición. Es probable que en la constitución de la misma haya influido la tradición cazadora-plantadora especialmente representada por los Gé del Planalto brasileño. Entre otros rasgos, comparten con éstos la descendencia unilineal, una marcada economía biestacional acompañada por una doble morfología social y, en el caso de los Chamacoco, ciertos principios de división dual. Dichos elementos no se hallan nítidamente presentes en la cultura de las etnias de las familias lingüísticas mataca, guaicurú ni mascoi. Por otra parte, desde la perspectiva somática, la afinidad de los Gé con los Ayoreo queda demostrada por integrar ambos el tipo láguido (Vellard, 1975).

A nuestro juicio los "Chaquenses típicos" serían el resultado final de un proceso de aculturación cumplido en el área y aún no concluido, y que por en de no ha alcanzado a eliminar las diferencias originarias entre tradiciones cazadoras-esteparias, cazadoras-recolectoras y cazadoras-plantadoras.



## CAPITULO II

### Los Chorote: Ensayo de Sistematización Lingüística y Etnica

Ya hemos visto que la lengua chorote ha sido clasificada junto a la mataca, chulupí y macá en una misma familia (Tovar, 1964: 221), denominada mataca. La afinidad entre dichas lenguas -exceptuando la última- ya había sido denotada por los primeros misioneros y etnógrafos que tuvieron contacto con los Chorote (Giannecchini, 1896; Lehmann-Nitsche, 1910/11; Nordenskiöld, 1912; Hunt, 1915).

En un orden de parentesco genealógico creciente han sido señaladas las relaciones de las lenguas de la familia mataca con las de la guaicurú, lule-vilela, mascoi y mosetene, a las que Greenberg (1956) propone agrupar en una gran entidad lingüística llamada macroguaicurú. Por otra parte Tovar (1966: 238), mediante la aplicación del método léxico-estadístico y del tipológico de Greenberg al mataco, chorote, toba, maipure (arawak) y pano, detecta un porcentaje significativo de semejanzas tipológicas y léxicas de los dos primeros con el maipure. Basándose en ello propone considerar la inclusión del mataco y chorote en la familia lingüística arawak: "Al menos la influencia arahuaca parece haber sido grande sobre estas tribus pre-agrícolas del Chaco. La influencia sobre el chorote sería más intensa, a juzgar por el léxico". (Tovar, 1966: 238)

En un orden clasificatorio decreciente, procuraremos ahora establecer la relación entre los dialectos chorote y las unidades constitutivas de la

etnia, partiendo de la premisa que la mayor congruencia cultural se apoya en la comunidad lingüística.

El problema de la dialectología chorote no está aún definitivamente resuelto, hallándose abocada al mismo la Dra. Gerzenstein tras haber realizado un exhaustivo estudio de uno de los dialectos (1978). Ya Lehmann-Nitsche (1910/11: 113) advierte la existencia de dos especies algo diferentes, cuya denominación y correspondencia con determinadas divisiones étnicas no pudo averiguar, designándolas convencionalmente Chorote A y Chorote B. Hunt (1915: 179) se refiere a las mismas, respectivamente en términos de Dialecto No. 1 y Dialecto No. 2, centrando su gramática y vocabulario en el primero, mientras que del otro sólo proporciona un escueto vocabulario, formulando las siguientes opiniones acerca de las relaciones entre ambos: "I regret not having secured more words of the second dialect of the Choroti, which in some respects is more primitive than the dialect specially studied, but which in any case is a simple dialectal difference and does not offer the varied changes of the Suhin or Towothli".

Por nuestra parte en una ocasión anterior señalamos la correspondencia entre dichos dialectos y las unidades culturales Ioxuáha y Iowúxua (Siffredi, 1973: 72). No obstante, ulteriores investigaciones de campo nos persuadieron de la existencia de por lo menos tres dialectos y otras tantas unidades culturales, cuyo rango es el de subculturas:

<u>Subcultura</u>	<u>Dialecto</u>
- <u>Ioxuáha propia</u>	<u>Chorote A</u> de Lehmann-Nitsche; <u>Dialecto No. 1</u> de Hunt; variedad analizada por Gerzenstein.
- <u>Iowúxua</u>	<u>Chorote B</u> de Lehmann-Nitsche; <u>Dialecto No. 2</u> de Hunt.
- <u>Xuikfna wó</u>	<u>Dialecto No. 3.</u>

Los Ioxuáha propios en función de su ubicación ribereña también son llamados téwak thléle, lit. "río su morador"; a su vez los Chulupf los designan Eklenxúi; con anterioridad a la Guerra del Chaco ocupaban la margen izquierda del Pilcomayo; actualmente residen sobre la margen opuesta en La Merced, La Gracia, La Paz y La Bolsa.

Hemos podido identificar los siguientes subgrupos Ioxuáha propios, definidos en función del sector costanero que ocupaban:

- Noótiniuk o "arribeños", localizados sobre la margen izquierda del Pilcomayo, hacia los 21º40' de latitud sur.
- Ikiówex thléle, lit. "medio su morador", situados sobre la misma margen, hacia los 22º de latitud sur.
- Isiém thléle, lit. "abajo su morador" o abajeños, cuya distribución se hallaba a continuación de los anteriores hacia el S.E.

Los Iowúxua y Xuikfna wó por tener su habitat tradicional en el hinterland del Pilcomayo son calificados de thlimnál thléle, lit. "monte su morador". Los Chulupf denominan a ambos Manxuf. La mayor parte de los Iowúxua habita en las antedichas localidades de la margen derecha, per-

maneciendo todavía algunos en su territorio tribal de la margen opuesta, en la zona de influencia de Pedro P. Peña. El grueso de los Xuikfna wó o Norteños, en cambio, se halla en la región de Misión Santa Rosa y Strongest, al norte de Pedro P. Peña.

Hemos podido identificar los siguientes subgrupos Iowúxua, definidos en función del ámbito del interior en el que se asentaban:

- Thlawaa thléle, lit. "laguna su morador", cuyo radio de dispersión oscilaba entre las cañadas y lagunas situadas inmediatamente al norte de Pedro P. Peña.
- Xué thléle o "campo su morador"; ubicábanse en proximidad de los ojos de agua rodeados por palmas, característicos también de la antedicha región.

En el plano de la organización social estas tres unidades culturales y dialectales coincidían con las de tipo tribal, cada una de ellas representada por un naáki wux o gran jefe, cuya investidura se centraba especialmente en el liderazgo de las hostilidades. A su vez cada tribu estaba integrada por un número variable de bandas localizadas, encabezadas por su respectivo naáki o jefe. Cabe notar que nuestra discriminación de tres unidades tribales, basada en informaciones transmitidas por los más ancianos, se corresponde con la que efectuara Karsten (1932: 43-44) -en términos de "subtribus"- en circunstancias de mayor integración sociopolítica.

Asimismo del diccionario de Hunt (1915) puede extraerse idéntico núme-

ro de agrupaciones tribales, a saber Yófuaha, Yowúfuasi y Asówa; la correspondencia de las primeras con las denominaciones de Ioxuáha e Iowúxua -recabadas por nosotros- resulta evidente.

En líneas generales se puede postular entonces la coincidencia de las unidades culturales y lingüísticas chorote con las unidades sociales de tipo tribu, como lo sustentara Braunstein (1979: 10) para la totalidad de las etnias chaqueñas.

Una vez constatada la heterogeneidad cultural y lingüística de dichas unidades, decidimos ceñir nuestro estudio a la Iowúxua; los términos y expresiones indígenas transcritos en el texto corresponden también a dicho dialecto.

Los integrantes de las tres unidades se autodenominan Ioxuáha, gentilicio cuya etimología no hemos podido aclarar; Hunt (1915: 171) argumenta que probablemente signifique "gente de la paloma", derivado de óxuo = paloma; Karsten (1932: 23) señala la oscuridad de su etimología, sugiriendo que el sentido podría ser el de "nuestra propia gente". Choroti es la denominación que les dieron los Chiriguano, cuya variante "Chorote" es empleada por los blancos de la región (Nordenskiöld, 1912: 25); asimismo en la literatura etnográfica se los conoce bajo ambas formas.

Resumiendo nuestra argumentación, la unidad mayor es la etnia a la que podemos denominar Ioxuáha; es inexacto otorgarle rango de tribu como lo hace Karsten (1932: 43-44), ya que dicha agrupación involucra cierto criterio de unificación de sus componentes, hecho que no se ha registrado entre los

Chorote. Antes bien, las relaciones entre éstas eran francamente antagónicas, como también pudo comprobarlo Karsten. A su vez la etnia está integrada por tres entidades menores -Ioxuáha propia, Iowúxua y Xuikína wó- a las que en virtud de cierta congruencia política y conciencia de territorialidad podemos denominar tribus, caracterizadas por una subcultura y un dialecto propios.

Las diferencias culturales más marcadas se perciben entre las tribus montaraces (Iowúxua y Xuikína wó) y la ribereña (Ioxuáha propia), como también lo advirtiera Karsten (1932: 18). En principio, las mismas se vinculan con las modalidades inherentes a los respectivos ámbitos ecológicos y con las dimensiones y características de las formas de asociación en cada caso. De ese modo, los primeros constituían bandas localizadas con un número escaso de individuos, comúnmente dos o tres familias compuestas. Se ceñían a la zona árida del hinterland chaqueño, en la que nomadizaban asiduamente. Integraban sus principales recursos la recolección de frutos silvestres y miel, la horticultura de subsistencia, la cría de ganado menor y la caza, por cierto bastante escasa. Asimismo su conservatismo es mucho mayor por haber ingresado a la situación de contacto más tardíamente, como lo señalaremos al trazar el panorama etnohistórico. Los Ioxuáha propios los consideran más "pobres" en cuanto a tecnología y recursos y más apegados a las formas tradicionales de vida.

Bajo estos aspectos comunes se advierten algunas semejanzas entre ambos núcleos montaraces. Las condiciones ecológicas más favorables del

habitat iowúxua, surcado por cañadas de aguas permanentes, determinaban una mayor abundancia de recursos vegetales y animales, como así también suelos más aptos para el cultivo. No en vano Hunt (1915: 170) y Karsten (1932: 19) constataron que la mitad de la población chorote total se hallaba en dicho habitat. Por otra parte, durante la estación seca, algunas bandas iowúxua se desplazaban a la ribera del Pilcomayo, teniendo así acceso a la pesca. En cambio, los Xuikfna wó, de atenernos a lo observado por Karsten (1932: 19), carecían de esta posibilidad en virtud de que el litoral más próximo era controlado por los Ioxuáha propios, siendo las relaciones entre ambos antagónicas.

Estos a su vez han integrado la pesca, las técnicas de conservación del producto y las normas míticas de regulación -aspectos que parecen obedecer a influencias de los Mataco costaneros- a las actividades cazadoras-recolectoras y a la horticultura de subsistencia. La pesca ha permitido la formación de bandas localizadas más numerosas, con mayor tendencia al sedentarismo y con lazos sociales más jerárquicos y firmes. No obstante, cabe notar que tanto éstos como informantes iowúxua coinciden en señalar la relativa novedad del habitat fluvial actual y la proveniencia de ambas tribus de la región interior del Chaco boreal, próxima al Pilcomayo. La siguiente observación de Hunt (1915: 173) confirma lo anterior: "Though their habitat is a river bank the Choroti cannot be termed a "river Indian"... on the contrary, he is a "child of the forest".

Actualmente conviven en los emplazamientos del Pilcomayo argentino ya mencionados, representantes de ambas tribus. Sin embargo se advierte claramente -sobre todo en La Merced- la permanencia del sentimiento de identidad y solidaridad tribal, revelado en el fenómeno espacial de la vecindad -ya que los Iowúxua tienden a agruparse en un sector de la aldea y los Ioxuáha propios en otro- y sus concomitantes sociológicos: la reciprocidad y el don de alimentos y otros bienes.

La asunción de la identidad chorote respecto a otras etnias se organiza en relación a dos términos, cuyos contenidos son respectivamente un sentido de "nosotros inclusivo" y otro del "nosotros exclusivo". El primero, sam (= nosotros) comprende indistintamente a los Ioxuáha y a alguna parcialidad chulupí; tanto los Mataco como las restantes etnias vecinas son excluidos. Tal situación obedece a viejos lazos de afinidad con los primeros, atestigüados por alianzas matrimoniales y bélicas.

El segundo, sam kata (= nosotros mismos), en cambio, se restringe rigurosamente a las tres tribus chorote.



## CAPITULO III

### Los Chorote: Bosquejo Etnohistórico

#### 3.1. Antropodinamia precolombina; siglo XVI

Desarrollaremos en este acápite las hipótesis acerca del habitat precolombino de los Chorote y de los desplazamientos que habrían ocurrido en dicho período.

Canals Frau (1953: 318, 333) sostiene que el protohabitat de los Chorote y Mataco no sería el históricamente conocido en el Chaco central occidental: "Su procedencia ha de haber sido el norte o el este, posiblemente la misma área en que todavía viven sus congéneres Ashluslay y Maccáes". El desplazamiento habría ocurrido en la segunda mitad del siglo XVI, vinculándose con el gran movimiento de pueblos que se produjo a raíz de la instalación de los Chiriguano en la zona pedemontana boliviana.

Los elementos de prueba que da este autor en sustento de su hipótesis son por una parte que la región del Chaco occidental actualmente poblada por Mataco y Chorote, en el momento del Descubrimiento lo estaba principalmente por los Lule; por el otro, que las fuentes históricas del siglo XVI no mencionan a las etnias mataco-mataguayas en dicha región. En efecto, es sabido que bajo la denominación de "Matagua" recién aparecen ubicados allí en la Relación del P. Diego de Torres de 1603 (Kersten, 1968: 84).

En una línea argumental que muestra algunas coincidencias con la de Canals Frau, Susnik (1972: 98) sostiene que las etnias de la familia lingüística mataco-mataguaya tienen un origen extrachaqueño: "Su dispersión hacia el Chaco inicióse desde el antiguo habitat del Río Guapay norteño". Desde esta región de llanos del oriente boliviano y a consecuencia de las migraciones chané rumbo al Sur, aquellas etnias se habrían ido desplazando a lo largo de la zona subandina hacia el Pilcomayo, prosiguiendo algunas hacia el Bermejo en razón de la llegada de los Chiriguano a los contrafuertes andinos. Este segundo movimiento habría ocurrido a comienzos del siglo XVI, implicando la penetración mataco-mataguaya en territorios ocupados para ese entonces por las etnias de la familia lingüística lule-vilela.

Por nuestra parte, también nos inclinamos por asignar a los Chorote una proveniencia norteña, fuera de los límites del Gran Chaco. Fundamos esta hipótesis en argumentos somatológicos, ateniéndonos a los resultados alcanzados por el Dr. Vellard (1976: 555-562). Dicho investigador constató la presencia de dos tipos somáticos diferenciados entre los Chorote, acercándose el predominante al tipo pámpido representado por los Toba y Pilagá y el menos numeroso al láguido. Por otro lado, detectó características lagoides en forma más homogénea y acentuada entre los Ayoreo del Chaco boreal occidental. Creemos que tales indicios permiten atribuir a ambos con cierta seguridad una proveniencia extrachaqueña que los vincularía a los restantes láguidos situados hacia el Noreste (etnias gé y algunos grupos ñambikwara).

### 3.2. Siglos XVII y XVIII

Las fuentes del siglo XVI no permiten identificar a los Chorote, salvo en la cartografía referida a fines de ese siglo. Las de los siglos XVII y XVIII, fundamentalmente jesuíticas, proporcionan algunos datos acerca de la ubicación, de las alianzas interétnicas y de las relaciones con los blancos, conteniendo no obstante escasísimas referencias etnográficas.

En el período en cuestión, cuatro son las denominaciones que pueden atribuirse a los Chorote: la de Palomos, la de Chorotfes, la de Xolota y la de Abuchetas. Los primeros son clasificados por Camaño (1931: 332) como una "parcialidad" de la "nación mataguaya", mientras que Jolis (1972: 252) los incluye en la "nación toba". A pesar de que en la nomenclatura de ambos jesuitas el término "nación" connota la idea de conjunto de tribus con ciertas afinidades lingüísticas, la contradicción entre ambos es notoria. Creemos que Jolis no fue consecuente con el empleo del criterio lingüístico, guiándose más bien por el de ciertas alianzas políticas entre los Palomo y Mocoví, como veremos luego.

El primero en sugerir la posibilidad de identificar a los antiguos Palomo con los Chorote fue Hunt (1915: XXVI). Lo hizo basándose en el hecho de que la denominación "Yófuaha" que los Chorote se dan a sí mismos derivaría de "ófu" que equivale a "paloma". (1)

---

(1) Nuestros informantes no han podido aclarar la etimología de dicho gentilicio.

También en base a argumentos etimológicos, Susnik efectúa tal identificación, la que le permite esbozar los desplazamientos ocurridos durante el siglo XVII (1972: 99).

En la cartografía jesuítica de la primer mitad de dicho siglo, que refleja la situación étnica a fines del anterior, los Palomo aparecen ubicados sobre la margen derecha del Bermejo superior, próximos al paralelo 23º (ver mapa No. 1).

Una de las primeras noticias acerca de estos indígenas los señala como cómplices de los Pintadillos o Labradillos (seguramente Chiriguanos) en la matanza de los PP. Osorio y Ripario, cuando éstos en el año 1639, se disponían a evangelizarlos (Lozano, 1941: 177). El mapa histórico de 1760 (Furlong, 1936: No. XXXII) consigna el sitio de la muerte de dichos padres sobre el paralelo 23º en las proximidades de la zona pedemontana andina, lo que permite inferir que en 1639 los Palomo se mantenían en la región que habitaban a fines del siglo anterior.

Luego del episodio de la matanza, Lozano (1941: 179) alude a que ante reiteradas apariciones del P. Osorio a los Palomo incitándolos a la conversión, éstos, por temor a que de no concretarla les sobrevendría algún castigo, se dirigieron subrepticamente a Humahuaca para solicitar que un predicador regresara a su territorio. La empresa no pudo cumplirse porque los Mataguayos -cuyas tierras debían atravesar los misioneros para alcanzar a los Palomo- recelosos de que tras los conversores penetrasen fuerzas militares, se opusieron a ella.

Durante la segunda mitad del siglo XVII se da un desplazamiento de los Palomo hacia la margen derecha del Bermejo inferior, instalándose en territorios de los Lule y Vilela. Si se compara el mapa del P. Ernot de 1632 con el del P. Machoni de 1732 (ver mapas No. I y II), tomando como punto de referencia Concepción del Bermejo -ya que el trazado de la red hidrográfica es más incierto- resulta harto evidente el corrimiento de los Palomo en dirección Sudeste.

En el material mitográfico recabado por nosotros existen narraciones que aluden a una migración de parte de los Chorote hacia el Sur, hasta cruzar un "mar grande" -posiblemente el Bermejo-, allende el cual terminaron por establecerse. La misma había sido impulsada por un cataclismo ígneo (ver R. 59).

La concordancia de la orientación espacial y del marco temporal del mismo con el desplazamiento de parte de los Toba occidentales y Mocoví (Roitman, 1980, Ms.), a consecuencia de las expediciones punitivas de los españoles a partir de 1670, permite inferir que el de los Palomo obedeció a causas análogas. Debe también tenerse en cuenta la existencia de lazos de alianza entre éstos y los Mocoví -constatables en Lozano (1941: 229, 328)-, los que deben haber coadyuvado una conducta común.

Lozano (1941: 204) refiere expresamente que la expedición realizada por la Gobernación del Tucumán en 1671 penetró profundamente al Chaco occidental, desplazándose Bermejo abajo sobre ambos márgenes y provocando el repliegue de las etnias de la región hacia territorio vilela. Respecto de los

Palomo en particular el mismo autor relata que un cacique y su familia -seguramente una banda- se avino a vivir en paz con los españoles de Esteco a fin de lograr la restitución de su esposa que había sido apresada durante dicha expedición. A raíz de este hecho y otros similares que denotaban una buena disposición de los indios, el Gobernador Peredo creó en el año 1672 la reducción de S. Francisco Javier, sobre el Salado, próxima a Esteco, la que encomendó a los Jesuitas: "... se agregaron algunos otros voluntarios no sólo Palomos y Mocovíes, sino Tobas y de otras parcialidades, que llegarían a cuatrocientas almas" (Lozano, 1941: 209). La campaña punitiva del año siguiente incrementó notablemente la población indígena de Esteco y de San Francisco Javier, por lo cual la mayor parte fue sometida al régimen de Encomienda.

Hacia fines del siglo XVII, según el testimonio de algunos Mataguayos (Lozano, 1941: 79), los Palomo habían sido diezmados por una etnia de características míticas, denominada por aquéllos Cullus. Por su parte Lozano (1941: 83), refiriéndose a comienzos del siglo XVIII sostiene: "... los Palomos, que casi se han acabado". Que tal hecho haya ocurrido y de haber sido así, los motivos del mismo, no pueden establecerse fehacientemente en base a los datos disponibles. Lo comprobable es que la denominación Palomo va esfumándose a lo largo del siglo XVIII, tanto en las fuentes escritas como en la cartografía. En efecto, Camaño (1931: 332) y Jolis (1972: 252) se limitan a mencionarlos. Lozano refiere que hacia 1710 una india palomo evangelizada en Tarija y que posteriormente se había unido a un cacique mocoví que hostigaba la frontera salteña, fue apresada por los españoles, a quienes sirvió de intérprete

en la pacificación de los Chunupí y de los escasos Malbalá que aún permanecían en el Bermejo.

En cuanto a la denominación "Chorotfes" -inequívocamente identificable con la de Chorote- aparece por vez primera en la relación de Lozano (1941: 218-219), de la expedición punitiva de 1673. Las fuerzas de Tarija -que debían sumarse a las de la Gobernación del Tucumán- a órdenes del Sargento Mayor Diego Marín de Armenta y Zárate "al llegar a sus primeros sitios del Chaco, se encontraron un trozo de indios tobas, chorotfes y mocovfes, que iban de retirada rehusando dar obediencia al gobernador de Tucumán; con ellos tuvieron un fuerte combate, en que apresaron los Tarijeños a once infieles, y mandó el jefe hacer justicia a uno de ellos, indio bien principal... Apresóles también algunas cabalgaduras, y varias alhajas de las que habían apresado a los españoles. Mejoraron de sitio para su alojamiento, cuando esa misma noche les asaltó fuerza de gente, cuyo caudillo era Crisoe, indio belicosísimo, Toba de nación... caudillo a quien voluntarios se sujetaban Mocovfes, Tobas y Chorotfes, y aún era respetado por las demás naciones de todo el Chaco, porque había hecho la más cruda guerra a las fronteras de la provincia del Tucumán con sucesos ventajosos".

Para extraer el máximo de elementos a partir de estos datos, es preciso fijar el marco espacial del encuentro entre ambas fuerzas, lo que es factible en base a la reconstrucción del itinerario de la Expedición. Habiendo salido de Tarija, la misma debió seguir el rumbo del Sudeste a lo largo de la margen

derecha del Pilcomayo, dado que una vez superados los combates y apresado al cacique Crisoe, éste sirvió de guía en el descenso de dicho río (Lozano, 1941: 219). La indicación de que el encuentro ocurrió poco después de haber penetrado a la región chaqueña, señala que el mismo debió producirse en la vecindad de los territorios ocupados por los Toba occidentales desde el siglo XVI y por los Chorote a partir del siglo XVIII. No obstante, la fuente aclara explícitamente que los indios se hallaban en ese ámbito por un corrimiento debido al ingreso de las fuerzas del Gobernador del Tucumán, don Angelo de Peredo, al Bermejo. Esto significa que hacia 1673 los Chorote tenían sus asientos en el Bermejo y que la presión de las expediciones punitivas los hacía alcanzar el Pilcomayo medio, aliados a los Toba y Mocoví en sus conocidas correrías. El hecho de que con estos últimos se repita la modalidad de alianza que señaláramos para el mismo período respecto de los Palomo, es una prueba más de que éstos son Chorote.

Ahora bien, la expansión de los "Chorotfes y Palomos" hacia el N.E. y S.E., como bien lo señala Kersten para las etnias mataco-mataguayas orientales (1968: 85), no debe interpretarse como síntoma de haber incorporado el complejo ecuestre, sino como consecuencia de la presión ejercitada por los Tobas y Mocovfes, a quienes terminaron por aliarse, hostigando con su ayuda las etnias mataco-mataguayas occidentales y la frontera del Tucumán.

Por último, bajo la denominación Xolotas, sin duda una forma alternativa de "Chorotfes" (Métraux, 1946, I: 235), Lozano proporciona un listado de 18



de sus bandas, permitiéndonos asimismo localizarlos a partir de la afirmación de que eran vecinos inmediatos de los Agoyas y que hacia el Este confinaban con los Toba. En 1628 los Agoyas habitaban la región del alto Bermejo (Lozano, 1941: 172), próximos al paralelo 23<sup>o</sup>. Es también sugestivo que en el mapa de América meridional de Milliet de Saint Adolphe del año 1863 (Ramos Jiménez, 1934), basado en la cartografía jesuítica del 1700, los Xolotas sean consignados sobre la margen izquierda del alto Bermejo, próximos al paralelo 23<sup>o</sup>.

Estos elementos nos permiten inferir que los fugitivos "Chorotfes" hallados por la expedición Armenta y Zárate en el Pilcomayo medio, tenían sus asientos en el alto Bermejo.

En la cartografía y en las fuentes jesuíticas referidas a mediados del siglo XVIII aparece una última denominación atribuible a Chorote: es la de "Abuchetas", identificada por Hunt (1915: 171) con Wichitás, término que según el distinguido lingüista es empleado por los Mataco Vejoz para designar a los Chorote. Tanto la filiación lingüística como la ubicación asignadas por los Jesuitas a los Abuchetas parecen confirmar lo sustentado por Hunt. En efecto, en su sistematización de las "Naciones" del Gran Chaco, el P. Camaño (1931: 332-3) los clasifica como una "parcialidad" de la "nación mataguaya", basándose en una relación del P. Juan Nicolás, quien había tenido contacto directo con los Abuchetas tras haber victimado éstos al P. Castañares en 1774. El P. Nicolás asigna a una de sus bandas una población de unos 1000

individuos (cifra que Camaño sugiere que tal vez haya sido de 100) agrupados en "tres rancherías en las Juntas del Vermejo o Río de Tarija con el de Jujuy" (Camaño, 1931: 333). En el mapa etnográfico de 1789 del P. Camaño -que refleja la situación étnica a mediados del siglo XVIII- (Jolis, 1972, ver mapa No. III) aparecen situados a lo largo de la margen izquierda del Bermejo entre los 22º y 23º de latitud sur, próximos a los Hueshuos, identificados como Mataco-vejoz (Métraux, 1946, I: 235). La confluencia de los ríos antedichos corresponde en el mencionado mapa al paralelo 23º; asimismo el mapa histórico de autor anónimo de 1760 (Furlong, 1936: No. XXXII) consigna en la misma ubicación el sitio de la muerte del P. Castañares.

En síntesis, creemos que las de Palomos, Chorotfes, Xolotas y Abuchetas son denominaciones alternativas de una única etnia -la chorote- que se ha mantenido durante el período estudiado en las cabeceras del Bermejo, sobre el paralelo 23º, con desprendimiento de un sector hacia el curso medio de dicho río. Una parte del mismo pasó a constituir la categoría de "indios mansos" cuando aceptó el traslado a Esteco. En cambio, el otro sector, integrado por "indios bravos", a partir de su hábitat del alto Bermejo habría incursionado hacia el N.E. y S.E., frecuentemente aliado a los Toba occidentales y Mocoví.

### 3.3. Siglo XIX

Se produce un hiato de casi cien años en la información acerca de los Chorote, para reencontrarlos en 1844, ya definitivamente asentados sobre el

Pilcomayo medio. Tal carencia creemos poder vincularla a que los focos de interés pacificador y evangelizador se hallaban fuera de la región que habitaron hasta mediados del siglo XVIII. En efecto, entre 1750 y 1850 los indios del curso superior del Bermejo -Mataco en su mayoría- ofrecieron escasa resistencia al avance colonizador; el objetivo primordial era entonces acceder y dominar el curso medio de dicho río -lo que se hacía desde Salta- para contener los avances de los Toba y Mocoví (Burucúa, 1973-74, IV) allí asentados. Por otra parte, las referencias de la segunda mitad del siglo XVIII (De Angelis, VIII) a los indios de la región del alto Bermejo no incluyen a los Chorote, por lo cual no sería aventurado suponer que la migración definitiva al Pilcomayo superior debió producirse en dicho período. Que la zona les era conocida desde antaño queda en claro por haberlos hallado circunstancialmente allí en 1673 la expedición Armenta y Zárate. Los motivos de tal desplazamiento parecen vincularse a que los Chorote en tanto "indios bravos" se refugiaron en ese ámbito ignoto para conservar su independencia: "En la zona del Pilcomayo Superior, hacia el Norte, se habían retirado las tribus más rebeldes a la civilización, tobas y chiriguano, corridas por las sucesivas expediciones militares, pero que desde tales puntos incursionaban en son de malón hacia el Sur..." (Rodríguez, 1927:139). No es casual que los vecinos de los Chorote del Pilcomayo fuesen los Toba occidentales, sus antiguos aliados, junto a quienes los veremos perpetrar algunos ataques en la segunda mitad del siglo XIX.

En este período los datos relativos a nuestros indios se vinculan a las

expediciones de reconocimiento del Pilcomayo efectuadas desde territorio boliviano. En 1844, la que estuvo al mando del teniente de marina Van Nivel, alcanzó el paraje de Cabayú Repotí, a partir del cual comenzaron las hostilidades de los indios desde ambas orillas del Pilcomayo. En el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX dicho paraje fue adquiriendo fama de "capital de tribus salvajes" (Paz Guillén, 1886: 27); constituía el punto de reunión de las tribus libres de la región, considerando allí cuestiones de paz o guerra (Storm, 1892: 20).

Debido a dichas hostilidades, la expedición debió avanzar por tierra sobre la zona de bañados sita al S.E. de Cabayú Repotí, en la cual por noticias algo posteriores sabemos que iniciaba el territorio de los Chorote abajeños. Empero, las referencias geográficas proporcionadas por el Informe (van Nivel, 1845) son imprecisas, impidiendo ubicarlo con exactitud. Se consignan las denominaciones de los grupos étnicos hallados, la población total del área y la actitud hostil de la misma: "... además del hambre, la sed y la fatiga han tenido que pelear con doce naciones de bárbaros: á saber los Tobas, Matacos, Notenfs, Chorotés, Guisneis, Tapietés, Calacalas, Pelus, Opás, Octoyás, Norotés y Tobas de la Laguna Grande, es decir, con mas de ochenta mil indios..." La población total fue sin duda exagerada, ya que parece dudoso que un contingente de 58 hombres hubiese podido resistir victoriosamente a tantos enemigos. La opinión boliviana se mostró sorprendida, llegando a instruir una indagatoria judicial a la plana mayor de la expedición. De la misma sur-

gen algunos hechos que explican la actitud hostil de los indios; en efecto, los imputados declararon haber infligido frecuentes castigos corporales a Yumay, cacique general de los Toba, como así también a representantes de otras etnias de la región, a raíz de los cuales comenzó la inquina de los indios.

Esta fue en aumento cuando, tras los ataques ocurridos en Cabayú Repotí, la plana mayor pasó a prisión disimulada a sus dos guías, el toba Yumay y el matakato Girey (Paz, 1936: 90-92).

En 1863 efectuó un reconocimiento del Pilcomayo medio el P. José Giannelli, conversor de las misiones franciscanas de Bolivia, designado a tal efecto "Pacificador de las tribus salvajes de las márgenes del Pilcomayo"; lo acompañaron cincuenta soldados bolivianos (Storm, 1892: 13). Dos móviles principales guiaron la ejecución del proyecto. Por un lado, las expectativas de reconquistar a los Toba y Matakato-Noctén que habían huido de la Misión de S. Francisco Solano y de evangelizar a las tribus libres del Pilcomayo medio. En efecto, a partir de la creación de dicha Misión en 1860, varias etnias se habían mostrado propicias a la catequesis: "Los chorotis... salieron espontáneamente de sus bosques; y en tropas entraban ya en Tarairí, ya en S. Francisco, manifestando simpatías para los misioneros y deseos de tenerlos en su país (Comajuncosa y Corrado, 1884: 410). Por otro lado, posibilitar la expansión de los colonos de Caiza y Caraparí hacia el Este, lo que se logró por breve tiempo mediante la erección del fortín de Bella Esperanza, destinado a contener los avances de los indios (Paz, 1936: 100). En cambio, el propósito de misionar

a los Chorote, nunca pudo ser concretado por los Padres Franciscanos.

Debemos al P. Giannelli una ubicación bastante precisa del habitat chorote abajeño y del de las etnias vecinas. Para la época se extendía a lo largo de la margen izquierda del Pilcomayo, entre el sitio en que concluían los bañados de Cabayú Repotí (22°10') y Piquirenda (22°50'), limitando en el primer paraje con territorio toba y en el segundo con el de los Mataco-Guisnay, quienes también habitaban la margen opuesta (Giannelli, 1875).

Asimismo el P. Giannelli nos permite entrever los respectivos niveles de aculturación de los Chorote y Mataco-Guisnay asentados sobre la margen derecha del Pilcomayo. Mientras éstos tenían vestimenta de paño manufacturado que obtenían en una hacienda cercana a la que solían ir a trabajar, aquéllos se presentaban "armados de flechas y lanzas, los rostros y brazos pintados de carbón, las cabezas cubiertas con plumas, los pechos con cotas de cuero; todo indicaba sus disposiciones hostiles" (Corrado, 1884: 420).

En cuanto a las actitudes de los Chorote ante los expedicionarios, muestran una ambivalencia notoria, pudiéndose las referenciar como tendencialmente hostiles hacia la tropa y tendencialmente amistosas hacia el Misionero. En efecto, al acceder a la primer aldea chorote, situada a orillas de la laguna de Ypasitapacú, fueron recibidos en pie de guerra, actitud que trocaron de inmediato en regocijo al percibir que el P. Giannelli se dirigía a ellos con afecto: "Desprendióse entonces de en medio de aquella turba alborozada una larga fila de mujeres que rodeó al Padre; y dos de ellas, aferrando las bridas de la montura, le hicieron dar tres vueltas al rededor del pueblo, siguiéndole las demás

con bailes y cantos- Luego lo hicieron sentar en el mejor asiento que tenían en la plaza (el tronco de un viejo algarrobo), y todas ellas, una por una, depositaron á sus piés el mas rico presente que su pobreza les permitía, un pez soasado. Tal fué el recibimiento, con que honraron los chorotis al primer mensajero de la Cruz, que entrara á su pueblo" (Corrado, 1884: 422-423). Tras una permanencia de tres días en territorio chorote, lá inquietud de los indios fue en aumento, presentándose en grupos armados cada vez mayores. La tropa atemorizada se amotinó en Piquirenda, debiendo el P. Giannelli poner fin a la expedición, si bien su intención era continuarla. Su parecer acerca de los Chorote no coincidía con el de la tropa, según resulta de esta evaluación: "En Piquirenda termina el territorio de los Chorotis y comienzan los Guisnay, mas al Norte los Chanes o Tapuy y pasando el Pilcomayo, los Matacos. Todos éstos pueden incorporarse a la vida civilizada, menos los Tobas, incorregibles asesinos y ladrones, a quiénes se les debe dispersar" (Giannelli, 1875).

Los motivos de la actitud hostil de los Chorote se aclaran en la relación autógrafa del P. Giannelli, fuente utilizada por el P. Corrado (1884: 420-421). El cacique chorote Caamán, que se había desempeñado como guía de la expedición, les dió a entender que los indios creían que la tropa boliviana planeaba perseguirlos hasta el Paraguay. Fundaban la sospecha en la supuesta alianza de ésta con ciertos criollos salteños que poco antes habían efectuado unas correrías en territorio chorote.

En 1882 intentó descender el Pilcomayo el naturalista francés J. Crevaux con un total de 15 personas en un ataque liderado por los Toba (Storm, 1892:14).

El informe del Prefecto de las misiones franciscanas, Fray Doroteo Giannecchini (en Paz, 1936: 130-140), aclara los motivos de la matanza y el papel que les cupo a los Chorote. Poco antes del inicio de la expedición los pobladores de Caiza efectuaron una batida contra los Toba para castigar sus últimos robos de ganado, dando muerte a unos doce y cautiverio a siete. El P. Gianneccchini previno a Crevaux que los parientes de las víctimas vengarían en su persona y en la de sus colaboradores aquellas muertes, en cumplimiento de su código de normas. Se infiere que a la sazón los Toba, Chorote y Mataco-Noctén actuaban al unísono, ya que Crevaux y el P. Gianneccchini enviaron a una Toba "como mensajera de paz ante su padre Caligagae y otros Capitanes tobas, Chorotis y Noctenes" a fin de que los visitaran en la Misión de San Francisco Solano para persuadirlos de los propósitos pacíficos de la expedición.

No habiendo concurrido los indios en el lapso acordado con la mensajera, la expedición zarpó y aguas abajo de Cabayú Repotí, sobre la margen izquierda del Pilcomayo, o sea en pleno territorio chorote, fue victimada. Sabemos por el testimonio del único supérstite que el ataque fue planeado y liderado por los Toba; empero el sitio en que ocurrió y las relaciones de alianza con los Chorote, hacen sospechar con fundamento de que también hayan participado éstos, como además lo asegura von Rosen (1904: 11): "... The Chorotes and Toba tribes had in the most friendly and peaceful manner carried on barter with the Crevaux expedition, until, at a preconcerted sign, they took out their clubs and began the massacre, which ended in the annihilation of the expedition".

La expedición que sucesivamente establece contacto con los Chorote es la



de Campos-Thouar, la primera que atraviesa el Chaco desde Tarija hasta Asunción, en el año 1883.

La misma encontró a los Chorote en un territorio muy diferente al que ocupaban en 1863; tenía inicio a los 22°51' de latitud sur, extendiéndose a lo largo de la margen izquierda del Pilcomayo hasta aproximadamente los 23°30', donde confinaba con territorio chulupí (Paz Guillén, 1886: 37-46). Tal desplazamiento hacia el Sudeste implica que en época de Campos los Chorote ocuparon tierras que en 1863 pertenecían a los Mataco-Guisnay, los que en efecto veinte años más tarde aparecen exclusivamente confinados a la margen derecha del Pilcomayo.

Ahora bien, dado que según el P. de Nino (1912: 76, 320) cuyas observaciones comprenden el período 1893-1911, la posición de los Chorote vuelve a centrarse como en 1863 alrededor del paralelo 22°, resulta evidente que el desplazamiento hacia el paralelo 23° ha sido circunstancial y de duración limitada. A nuestro entender los factores que deben haberlo producido son la hostilidad tradicional con los Mataco-Guisnay que a la sazón habrían experimentado algún revés de parte de los Chorote y el temor a represalias de los blancos por haber participado de la matanza de los integrantes de la expedición Crevaux.

En cuanto a las actitudes de los Chorote frente a los expedicionarios de 1883, muestran, como en ocasiones anteriores, una notoria ambivalencia. En el encuentro inicial, junto a algunos Toba, se manifestaron abiertamente hostiles, intimándolos a que regresaran. No obstante, terminaron por permitir el acceso a su territorio en virtud del despliegue en guerrilla de la tropa (Paz Guillén, 1886: 38) y de la mediación de los hijos del cacique general guis-

nay Siromé, los cuales se desempeñaban como baqueanos de la expedición (Storm, 1892: 20). "Los Chorotis bajaron sus flechas y pasaron en gran número a nuestro campamento para sellar las paces. M. Thouar los obsequió con tabaco que fumaban con delicia en sus pipas de caña y tendidos en el suelo cuan largos eran. Aquel desenlace se debía a los valientes hijos de Siromé que fueron invitados aquella noche para tomar aloja en su toldería; pero nunca más volvieron los pobres muchachos, asesinados por el delito de habernos guiado a sus lares" (Campos, en Paz, 1936: 159).

La muerte de los hijos de Siromé es un hecho de particular interés, en cuanto revela el cuadro de situación de las relaciones interétnicas en el Pilcomayo. Los motivos de la misma superan ampliamente la "traición" aludida por Campos, englobando la enemistad tradicional entre Guisnay y Chorote, actitudes opuestas ante la colonización, la evangelización y, en síntesis, ante la preservación de la propia identidad cultural. Vimos que ya en 1863 algunos Guisnay concurrían a trabajar a las haciendas de la región del Itiyuro. En 1881 Siromé se mostró abiertamente a favor de la colonización del Pilcomayo, invitando los pobladores criollos del Itiyuro a establecerse en las tierras de su aldea, sita sobre la margen derecha del Pilcomayo, frente a territorio chorote. El avance sobre dichas tierras, en el que los criollos también habrían de contar con el apoyo de los misioneros franciscanos, hubiese forzado a los Chorote y a sus vecinos Toba y Chulupí a entrar en una constante alianza con los "blancos" o en caso contrario a abandonar sus tierras (Corrado, 1884: 408). El proyecto no habría de cumplirse en lo inmediato, empero el ingreso a habitat chorote de la expedición de 1883, guiada por los hi-

jos de Siromé, es probable que fuera interpretado como signo de concreción de aquél.

Otros detalles de la actuación de Siromé, aportados por un integrante de la mencionada expedición, confirman que era una figura odiada por las "tribus libres" del Pilcomayo, haciéndonos comprender la venganza sobre sus hijos: "Supimos con placer que el noble cacique hacía el mejor uso de su autoridad y de la posición de sus dominios, que tienen comunicación directa con Tonono, Itiyuro y Yacuiba... enviando á dichos puntos á sus subalternos á dar cuenta de los robos y asaltos proyectados por los Tobas. La tribu de Sirome puede, pues, reputarse como un pueblo aliado, destinado a desempeñar un papel importante en el paso de la civilización á esas regiones dominadas hoy por la barbarie. Esos salvajes, cediendo á su buen natural, y quizá también el pequeño roce con los pueblos que hemos mencionado, simpatizan con los civilizados y es sensible que deje de utilizarse por mas tiempo tan nobles aspiraciones" (Paz Guillén, 1886: 30-31).

Volviendo al cruce sucesivo de la expedición de 1883 por territorio chorote no se registran mayores incidentes con los indios, quiénes o huían al paso de la misma abandonando sus tolderías, a veces incendiadas, o hacían amagos de ataque, retrocediendo al percibir la superioridad numérica de la tropa. Entre éstos se consigna como modalidad característica del encuentro inicial el "japa-peo": "... gritos que no parecían de seres humanos ... acompañados por una batahola de pitos, trompetas de cuerno y porongo ... y otros instrumentos de viento" (Paz Guillén, 1886:44).

Superados tales amagos, los Chorote asumían en ocasiones una actitud amis-

tosa con los expedicionarios; son signos de la misma el intercambio de presentes, los convites de aloja, la devolución de algunos caballos extraviados y el ofrecimiento del cacique Catuilik para que acamparan en su tolderfa (Paz Guillén, 1886: 37-46).

El balance de la actuación chorote en la segunda mitad del siglo XIX los revela como un pueblo que defiende su identidad étnica, mostrándose a diferencia de sus vecinos y enemigos matabo-guisnay- poco próclive a la colonización. Las sucesivas expediciones al Pilcomayo debieron "pactar las paces" para penetrar a sus territorios, lo que demuestra que retenían su soberanía sobre los mismos. Las acciones violentas, en las que frecuentemente se aliaban a los Toba, revelan el deseo de salvaguardar la propia independencia frente al blanco. La belicosidad chorote, a no ser a través de los datos que recabamos en la encuesta etnográfica, era un hecho poco conocido. Sin pretender equipararla a la de los Toba, creemos haber aportado nuevos elementos a través de este bosquejo etnohistórico.

La actitud chorote hacia la evangelización es ambivalente, implicando tanto cierta aceptación -concurencia esporádica a las misiones franciscanas, buen recibimiento del P. Giannelli en 1863- como rechazo abierto. Tal es el caso de su participación en el ataque liderado por los Toba libres contra los de la misión de San Francisco Solano en 1869 (Corrado, 1884: 440).

A fines del siglo XIX las relaciones del gobierno boliviano y de los colonos con los indios del Pilcomayo eran todavía muy conflictivas. Los Tapiete y Toba proseguían constituyendo una amenaza para los centros de población fronterizos del Chaco occidental, como Caiza y la región de Itiyuro. Los Chorote,

resguardados en su habitat por ambos, proseguían su vida tribal. Es en virtud de tal situación que según Vaca Guzmán (1887: 97-107) planteaba la aceptación de la soberanía indígena dentro de la del Estado boliviano que el mismo proponía ponerle término procediendo a la conquista militar del Territorio, en base al modelo implementado por el Gral. Roca en la Campaña del Desierto.

La información referida a este período permite asimismo fijar dos núcleos chorote diferenciados, los que en base a nuestro material podemos denominar "abajeño" y "arribeño", sitios ambos sobre la margen izquierda del Pilcomayo. El primero entre el paralelo 22º y Fortín Guachalla; el segundo "Frente á la colonia Crevaux, en la margen izquierda al norte... Esos Chorotis viven en tribu aparte sí, pero se hallan emparentados y en continua relación con los Noctenes" (Lafone Quevedo, 1896: 4).

Del cotejo de los itinerarios de las cuatro expediciones que en el período estudiado tomaron contacto con los Chorote, se desprende que a excepción de la de Crevaux (1882), las restantes lo hicieron con los "abajeños".

Fueron los "arribeños", denominados por nuestros informantes Noótiniuk, los que por su posición experimentaron más rápidamente los efectos de la desintegración cultural. Hacia fines de siglo se verificaron dos hechos que aceleraron dicho proceso. Un sector cruzó el Pilcomayo, estableciéndose en la zona de influencia de Caiza, donde fue hallado por Von Rosen en 1901. Por otro lado, comenzaron a concurrir como braceros a los ingenios azucareros salteños y jujeños.

No obstante, la evaluación del nivel aculturativo efectuada por el etnógrafo

sueco es terminante: "... the Chorote Indians ... are practically unaffected by any civilization, and are therefore very suitable as a type of a nomad Chaco people" (von Rosen, 1904: 3).

El mayor aislamiento de los "abajеños" posibilitó la retención de su independencia tribal por un período más prolongado, aunque ya hacia fines del siglo XIX mostraban cierta aceptación de los productos manufacturados, como géneros y tabaco, obtenidos de los expedicionarios que accedían a sus tierras (Paz Guillén, 1886: 38).

#### 3.4. Siglo XX

Nos limitaremos a reseñar los eventos que en forma más directa condujeron a la desintegración parcial de los "abajеños", por pertenecer a este núcleo los Chorote por nosotros estudiados.

Sin que el Gobierno boliviano diera cumplimiento al ya mencionado proyecto de conquista militar del Chaco (Vaca Guzmán, 1887) a comienzos de siglo el gobernador del Territorio, Dr. Trigo, logró la pacificación de la población indígena asentada sobre la margen izquierda del Pilcomayo medio. Lo hizo mediante el buen trato y los regalos, apelando al castigo tan sólo ante situaciones graves (Nordenskiöld, 1912: 126). De ahí en más la respuesta indígena, en particular la chorote, fue tendencialmente amistosa como puede percibirse ya en 1906 en ocasión de la dilatada expedición Herrmann-Trigo al Pilcomayo medio (Herrmann, 1908: 124); y sucesivamente en las efectuadas por

Nordenskiöld, Karsten y Hunt. En 1911 Karsten (1932: 15) decía de los "abajefios": "These Indians are now what the Bolivians call indios mansos (tame Indians) and there is no danger for a white man in visiting them".

En simultaneidad con la acción pacificadora se fue concretando el viejo proyecto de colonización del Pilcomayo por pobladores de Caiza, dedicados a la ganadería extensiva y con un patrón de asentamiento disperso (Vacano, 1925: 141). Según Karsten (1932: 15) la relación de los Chorote con los pocos colonos no era conflictiva. No obstante, el Lic. Terán nos transmitió que criollos formoseros de origen salteño le informaron que para esa época los Chorote efectuaban malones en procura y con obtención de cautivas sobre la zona de influencia de Ing. Juárez.

Asimismo, la situación de "indios mansos" aparejó el inicio del trabajo periódico de los "abajefios", sobre todo los jóvenes, en estancias e ingenios azucareros, regresando a sus territorios durante el verano (Lehmann Nitsche, 1907: 53-54; Hunt, 1915: 172). Obtuvieron así armas de fuego, cuchillos, machetes, vestimenta occidental y alimentos manufacturados. Ya hacia 1910 Hunt (1915: 172) observó que una gran parte de los hombres jóvenes había suplantado la vestimenta tradicional; asimismo se habían producido modificaciones en la dieta, incorporando harina y productos derivados. Dicho lingüista transmite la imagen de deterioro cultural de los Chorote asentados a lo largo del Pilcomayo, contraponiéndola a la de conservatismo de los Lengua, Chulupí y Maká. No obstante los indicadores de ese deterioro son bastante externos e insuficientes para probarlo, sobre todo teniendo en cuenta que la imagen que nos brindan los etnó-

grafos que observaron contemporáneamente a nuestros indios es de un conservatismo mucho mayor (Nordenskiöld, 1912; Karsten, 1932).

De todas maneras conviene tener presentes dos gradientes de aculturación de los "abajenos": más alto el de los ribereños, cuya situación de contacto era para entonces mayor y más bajo el de los grupos asentados en el hinterland, que denominaremos convencionalmente "montaraces": Tous les Chorotis qui vivent le long du Rio Pilcomayo sont depuis quelques années en rapports avec les blancs qui ont colonisé leur pays. A quelques milles du fleuve, cependant, ils vivent complètement indépendants, et le territoire qu'ils habitent est inexploré" (Nordenskiöld, 1912: 125).

El habitat de los "abajenos" a comienzos del siglo XX se extendía sobre la margen izquierda del Pilcomayo entre los 22° y 22°30' de latitud sur, o sea entre Fortín d'Orbigny y Fortín Guachalla (actualmente Pedro P. Peña). Tanto Nordenskiöld (1912) como Hunt (1915: 170) y Karsten (1932: 15) coinciden en asignarles dicha ubicación, que corresponde en bastante medida a la fijada en 1863 por el P. Giannelli.

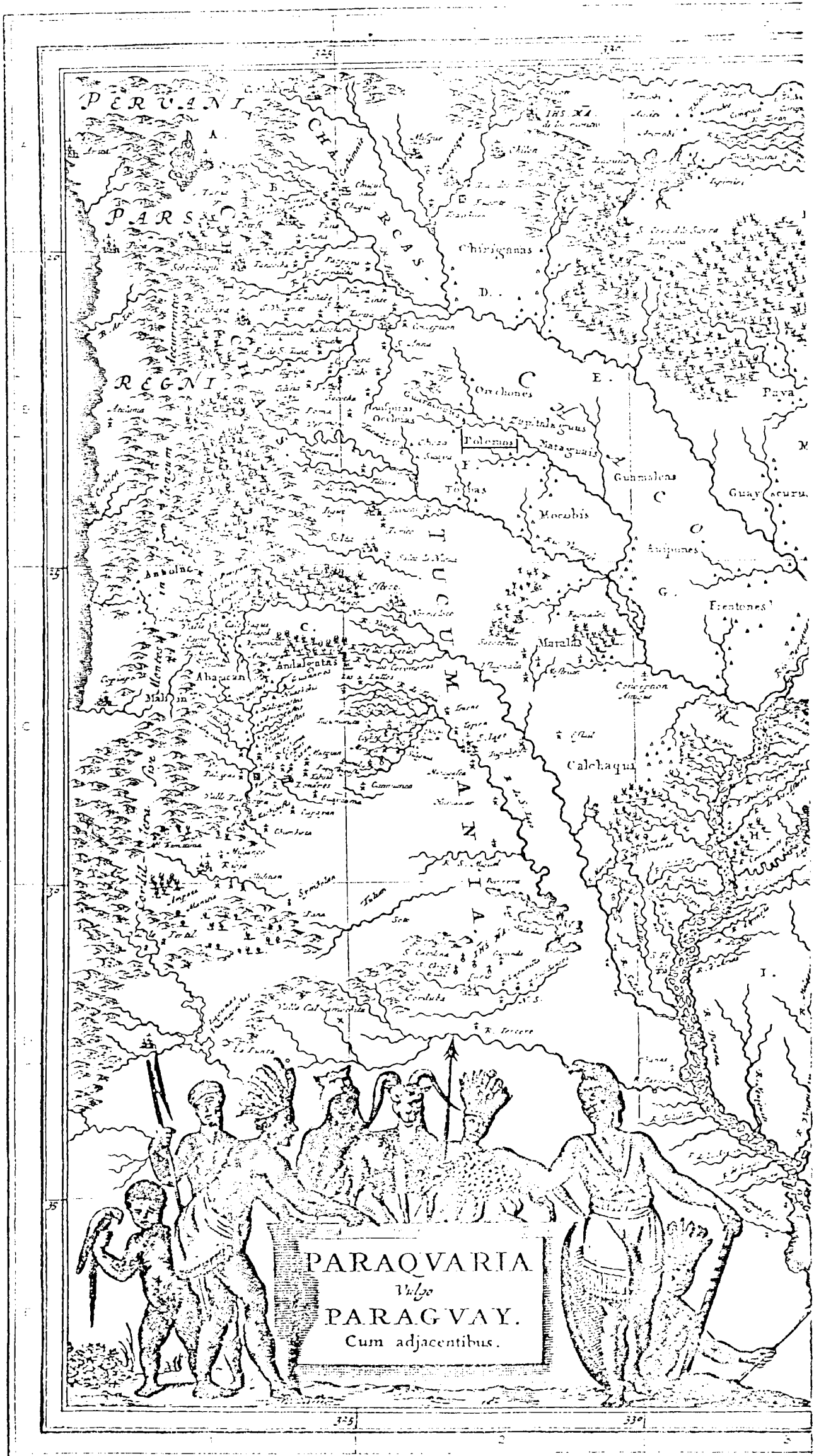
El traslado a la margen derecha del Pilcomayo, frente a los territorios ocupados tradicionalmente y que como hemos visto pertenecían a los Mataco-Guisnay, obedeció a varias circunstancias. En primer lugar, la disponibilidad del nuevo habitat a expensas de la derrota de los Guisnay, quienes, según nuestros informantes fueron dispersados, retrocediendo algunos hasta Aguaray. Lo hicieron ante el avance de los Chulupí aliados a los Chorote, bajo el mando del cacique chulupí Awétiam y de Atamó; éste era jefe de una de las tribus

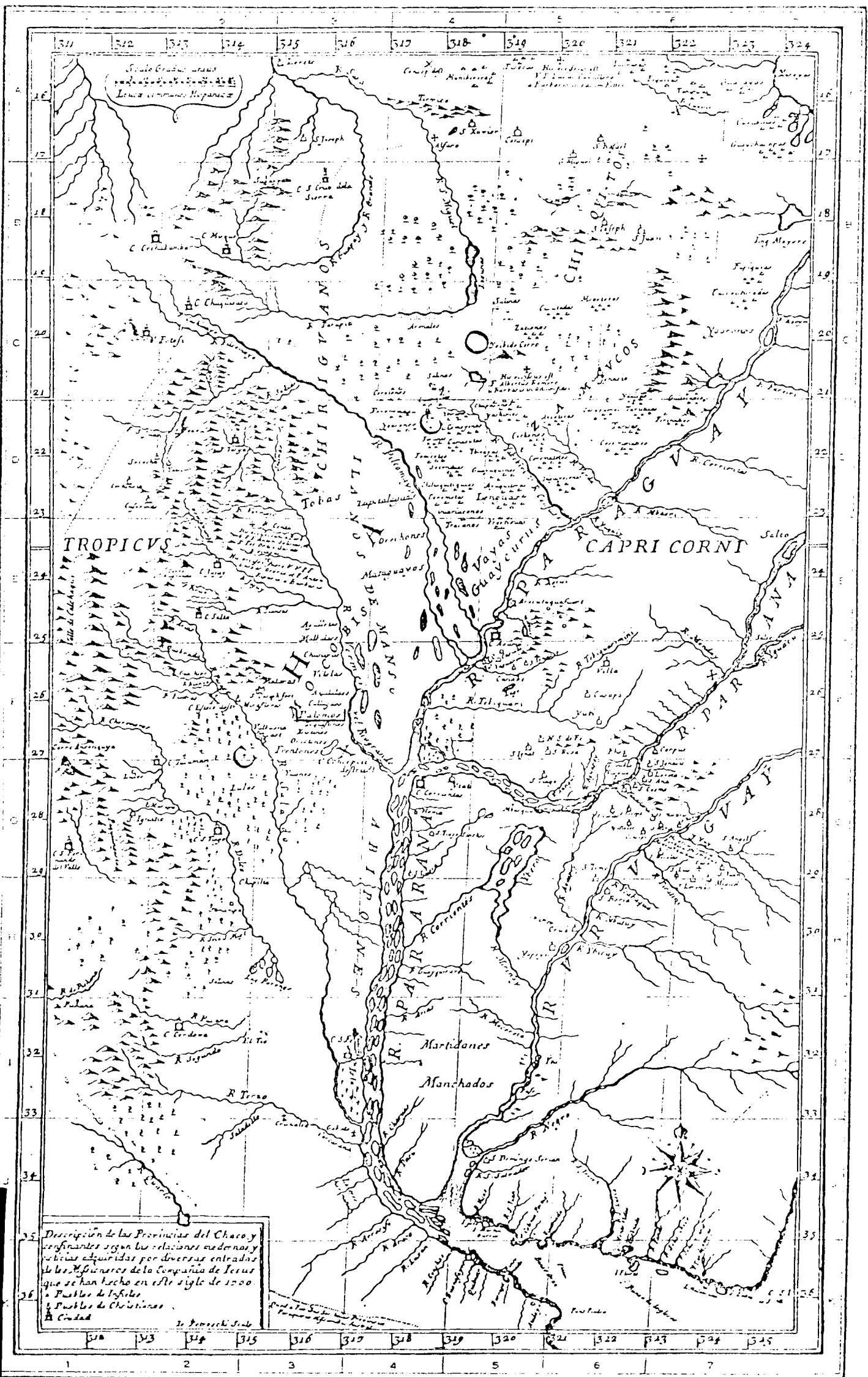


hacia 1910; Nordenskiöld basándose en Trigo la estimó en 4000 personas (1912: 130); Hunt (1915: 170) en 2500, apreciando que la mitad se hallaba concentrada a lo largo de un cañadón de aguas permanentes en las cercanías de Fortín Guachalla (probablemente Cañada Mil); Karsten (1932: 19) considera excesiva la cifra dada por el primero, estimándola en poco más de 2000 individuos.

Teniendo en cuenta que, como ya señalamos, Hunt se refiere casi exclusivamente a los núcleos asentados en proximidad del Pilcomayo, que Karsten reconoció una sola aldea del interior y que Trigo, en cambio, efectuó la prospección más abarcativa de los núcleos tanto ribereños como montaraces, creemos que la estimativa de Nordenskiöld es la que más se aproxima a lo que debió ser la población chorote de entonces.

Hacia 1970, sobre la base de cifras recabadas personalmente y de las del Censo Indígena Nacional, la población chorote radicada en territorio argentino era de unos 800 individuos. Contemporáneamente la que había sido reconocida en forma directa o indirecta en el Chaco paraguayo era de unos 700 individuos, permaneciendo una parte de la misma sin identificar (Chase Sardi, 1972: 29). No disponemos de datos numéricos sobre la población chorote que habita en el Chaco boliviano.

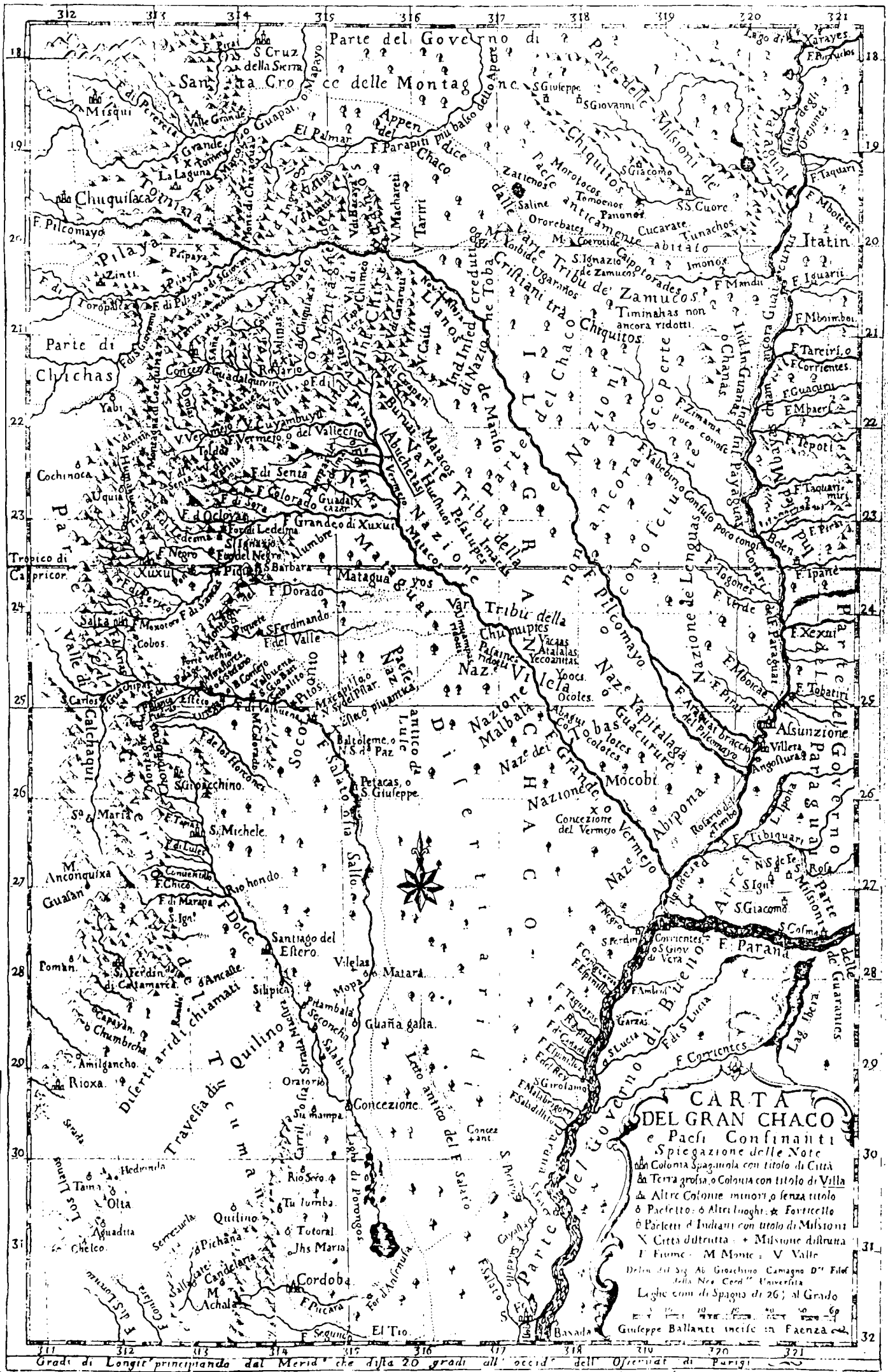




Descripción de las Provincias del Chaco y  
confines según las relaciones modernas y  
reales adquiridas por diversas entradas  
de los Oficiares de la Compañía de Jesús  
que se han hecho en este siglo de 1700

□ Pueblo de Indios  
○ Pueblo de Christianos  
● Ciudad

Isidoro de Sola



Gradi di Longit. principando dal Merid. che dista 20 gradi all' occid. dell' Osservat. di Parigi

## CAPITULO IV

### Los Chorote Montaraces (Iowúxua): Panorama Etnográfico

Esta descripción básicamente sincrónica se centra en la cultura tradicional, pudiéndonosela cronologizar idealmente en el momento anterior a la Guerra del Chaco. Optamos por esta alternativa a fin de poder cotejar nuestros datos con los de otros etnógrafos cuya labor se desarrolló en aquel período; la problemática diacrónica fue expuesta en el bosquejo etnohistórico.

#### 4.1. Territorio y medio ambiente

El habitat tradicional de los Iowúxua, virtualmente centrado en la intersección del meridiano 62° con el paralelo 22°, está incluido en un centro secundario de baja pluviosidad (alrededor de 400 mm anuales) que existe en esa región del Chaco paraguayo. Según la clasificación estacional de Troll (1965) el clima corresponde a la zona tropical; es de la variedad seco-lluvioso, con una estación seca que dura entre 5 y 7½ meses (Morello, 1973: 20). La precipitación anual se concentra entre noviembre y marzo, mostrando una marcada distribución estacional.

El tipo de vegetación predominante es el bosque xerófilo caducifolio con un estrato herbáceo de gramíneas; numerosas cactáceas y bromeliáceas; árboles con cortezas verdes, troncos y raíces suculentas; espinosidad muy alta (Cabrera

y Willink, 1973: 72). Tales características morfológicas y funcionales se vinculan al largo período de sequía.

Desde el punto de vista zoogeográfico, impera la fauna típica de la provincia chaqueña occidental según ha sido descrita por Cabrera y Willink (1973).

Desde la perspectiva etnogeográfica iowúxua se discriminan espacios a los que se asocian distintas formas de integración de las especies vegetales y, correlativamente, la residencia del hombre y de ciertas especies animales. Estos son:

- áxliyi (= descampado) o kisf (= campo): se lo califica como un ámbito abierto, desprovisto de cubierta vegetal, aunque acotado por la presencia de arbustos distanciados. La fauna predominante se limita a las tres especies de pecaríes y a la vizcacha, siendo potencialmente habitable por el hombre en forma semipermanente.

- hót (= pastizal): es asimismo calificado como un ámbito abierto, con suelo arenoso apto para el cultivo, cubierta de pastos altos y bajos, arbustos, ajf silvestre (= atés) -utilizado como condimento-. El "oculto" (= wáshina, Ctenomys sp.), sumamente importante en la alimentación chorote, habita allí en forma exclusiva; también se hallan sin tal carácter otros roedores comestibles, el ñandú y el zorrino. El asentamiento del hombre en el hót es sólo temporario, adoptando la forma de campamento centrado en la cacería del oculto y del ñandú o en las tareas agrícolas (siembra y cosecha).

- xué (= parque): se define por la presencia de comunidades arbóreas separadas entre sí y sin arbustos intermedios, vale decir la típica vegetación

de parque chaqueño. Las variedades más frecuentes son algarrobo blanco y negro, tusco, tasi, molle, mistol, palma, etc. Sus condiciones de buena visibilidad están ligadas a la facilidad de orientación, practicándose allí la cacería del ñandú y la recolección de frutos silvestres y miel. Los animales del monte no se detienen en el xué, atravesándolo tan sólo en procura de agua, cuya presencia en forma de lagunas es característica. En cuanto al asentamiento humano, constituía un ambiente alternativo, pero con la característica de considerársele accesible a diversas bandas que lo ocupaban transitoriamente. Las bandas de la parcialidad Xué thléle tenían ciertas prioridades sobre el usufructo de los recursos.

- thlimnál (= monte): se define por la presencia de vegetación cerrada y alta, implicando para el lowúxua visibilidad escasa y riesgo de extraviarse. El dosel está constituido por quebracho blanco y colorado, palo santo, mistol, algarrobo blanco y negro, palo borracho, guayacán, etc. En el estrato inferior predominan las bromeliáceas espinosas, numerosas cactáceas y gramíneas. En cuanto a vida animal, es este ámbito el que alberga la mayor variedad: pecaríes, carnívoros, cérvidos, armadillos, algunos monos, el oso hormiguero, el oso melero y el tápir, entre otros. Para el hombre lowúxua constituía un lugar de campamento temporario, destinado a la caza y recolección de miel. En cambio la mujer lowúxki acudía rara vez al monte en procura de los recursos vegetales que le ofrecía, entre otros motivos por asignarle los hombres escasas dotes de orientación.

#### 4.2. Patrón de asentamiento

Durante la estación lluviosa, los lowóxua se agrupaban en bandas localizadas (= issí wet) que oscilaban entre 30 y 60 individuos emparentados, verificándose mayores tendencias a la concentración y al sedentarismo. A la inversa, durante el resto del año se tendía a la desconcentración de la población que residía habitualmente en cada aldea y a desplazamientos más prolongados y continuos, orientados por la recolección de miel, la caza y la pesca en la costa del Pilcomayo. Estas unidades demográficas temporarias son denominadas hiwit (= campamento) y en ocasiones estaban compuestas únicamente por hombres.

Las aldeas de la estación lluviosa se implantaban en proximidad de cañadas, lagunas y ojos de agua, por arriba del nivel inundable y en terreno descampado o desmontado (= áxliyi). Según Karsten (1932: 33) una aldea chorote comprendía entre 6 y 12 chozas, lo que guarda cierta correspondencia con las cifras totales antes mencionadas.

Las viviendas solían disponerse en círculo, con las aberturas de acceso orientadas hacia la plazoleta central; constituía ésta el lugar de reunión para los eventos antedichos, amén de una suerte de corral para los reducidos rebaños de chivas y ovejas poseídos por los indios.

La choza del naáki (= jefe) se ubicaba en el centro (= i-kiówe) de la plazoleta o bien sobre el camino de acceso a la aldea. La primer alternativa constituye la concreción espacial de la situación de "cabezante" propia del naáki, mientras que la localización periférica -vista por algunos informantes como más reciente- obedece a la prioridad que debía tener en el trato con los que



se aproximaran a la aldea. De ser un extraño y especialmente un blanco, el jefe podía evitar así una práctica de rigor entre los Chorote: darle muerte por percibir en él las notas de lo demoníaco.

Las chozas de los aiéulis se implantaban hacia el exterior del círculo de viviendas y detrás del camino de acceso a la aldea. Tal disposición se vincula con la protección que podían ofrecer a sus habitantes, pudiendo captar y evitar la irrupción subrepticia de aiéulis de otras tolдерfias, a quienes se atribuye principalmente la práctica del daño.

En cuanto a los tipos de vivienda, el más frecuente era el cupular hemisférico -denominado siéwo-, cuyas dimensiones podían alcanzar hasta 10 metros de diámetro, con estructura de ramas implantadas en círculo y arqueadas en la parte superior hacia adentro, formando bóveda; la cubierta de pasto, hojas de palma o ramas de arbustos solía tener intersticios por los que penetraba la lluvia. Palavecino (1928: 191-193) ha descrito otros dos tipos: el cupular compuesto, que a diferencia del anterior presenta una planta ovalada y el de techo plano y planta oval. Todos ellos solían albergar una familia compuesta matrilocal, cuyo límite máximo era de unos doce individuos; contaban con una única abertura de unos 90 cm de altura que podía cerrarse con una puerta de cañas o con un cuero. La habitación utilizada en los campamentos temporarios poseía una estructura similar al tipo cupular hemisférico, aunque más endeble y de dimensiones menores.

En el interior de las viviendas, los recipientes de cuero, de calabaza y las armas se colgaban de las ramas de la estructura junto a las redes portaobjetos.

En cambio los recipientes de alfarería solían apoyarse en el suelo. A manera de cama y asiento se utilizaban cueros de chiva u oveja, actualmente reemplazados por catres de tiento.

#### 4.3. Vestimenta y ornamentos

La vestimenta de las mujeres consistía en una falda de cuero de corzuela que alcanzaba las rodillas; la de los hombres en un chiripá del mismo material; ambas prendas podían confeccionarse con bolsas de fibra de chaguar caídas en desuso, constituyendo entonces un signo de pobreza y de inhabilidad para la caza. A manera de calzado usaban ojotas con suela de cuero de corzuela o anta y tiras de cordel de chaguar. Asimismo los hombres usaban mantas tejidas en lana en las que dominaba el color rojo; éstas jugaban un importante papel en la cacería de la corzuela, ya que los indios afirman que esa tonalidad inmoviliza al animal.

En ocasión de los bailes nocturnos de carácter marcadamente sexual, hombres y mujeres jóvenes se adornaban con collares de conchillas y mostacillas; se aplicaban pintura facial preponderantemente roja extraída del urucú, siendo el motivo dominante el de círculos en las mejillas, rodeados por líneas negras (Palavecino, 1928: 204) e idéntico color en la implantación de las cejas, cuidadosamente depiladas. Aparte del valor estético asignado a la pintura, consideraban que ejercía una atracción mágica sobre el sexo opuesto. Los hombres jóvenes se colocaban también bandas frontales en lana o cuero en las que se insertaban plumas de avestruz y tobilleras de las mismas plumas "c consideradas como un poderoso anulador del cansancio durante la danza y la marcha" (Palavecino, 1928:

207).

Con motivo de la lucha cuerpo a cuerpo entre dos jóvenes, llamada póm wit wóma, además de los mencionados adornos plumarios, ambos adversarios utilizaban varias hileras de cuentas en bandolera, cintos con trozos de metal y pintura facial preponderantemente negra.

Nordenskiöld (1912: 74) observó que los hombres adultos se volvían muy descuidados en su arreglo, aplicándose pintura facial tan sólo para la guerra. El color dominante de ésta es el negro, como en la lucha antedicha. Tanto para la guerra como para la caza, los hombres utilizaban los adornos plumarios descriptos.

El tatuaje facial era común a ambos sexos, practicándose desde la pubertad mediante espigas de cactáceas e introduciendo en las heridas ceniza a manera de materia colorante. Respecto a la función del tatuaje y de la pintura facial, Nordenskiöld la considera básicamente estética, mientras que Karsten mágica, asignando a ambos un valor protector del individuo. Por su parte Palavecino (1928: 204) les confiere ambas funciones, pero basándose en la diferencia de permanencia del tatuaje y de la pintura, les otorga respectivamente una función protectora permanente u ocasional, vinculada ésta a estados críticos transitorios como menarca, duelo, guerra, etc.

Por último, en los lóbulos auriculares los hombres introducían cilindros de madera de tamaño creciente. La perforación del lóbulo tenía lugar en la pubertad sin que se asociara a ceremonia de iniciación alguna.

#### 4.4. Subsistencia

A la par de la mayoría de las etnias chaqueñas, los Iowúxua carecían de un alimento básico. La subsistencia resultaba de la explotación cíclica de los recursos que les brindaba su habitat y de la horticultura y ganadería a escala reducida. Han sido principalmente recolectores y horticultores, acudiendo sólo en forma secundaria a la caza y pesca.

Las formas de asociación y las actividades de subsistencia parecen haberse organizado sobre dos ejes principales, de acuerdo a las variaciones estacionales determinadas por la marcada estacionalidad de las lluvias. Uno estaba signado por la dispersión de los miembros de cada banda en pequeños grupos, coincidente con la estación seca; durante la misma se practicaba la caza ocasional, la recolección de frutos silvestres remanentes como la tusca y el tasi -cuya fructificación inicia en el verano tardío-, de palmitos, bromeliáceas comestibles y miel. Asimismo algunos Iowúxua se trasladaban a la vera del Pilcomayo para proveerse de pescado; se desecaba y ahumaba una parte del mismo a efectos de su conservación y transporte a las aldeas del hinterland. Más esporádicamente concurrían a las comunidades chiriguanas de la región pedemontana a fin de obtener algunas cuotas del excedente agrario. Lo hacían entre los meses de mayo y junio, coincidiendo con la gran cosecha del maíz de los Chiriguano (De Nino, 1912: 71) y con un período de carestía en el habitat iowúxua. El trabajo en los ingenios azucareros se verificaba también en la estación seca, regresando a sus aldeas con las primeras lluvias.

El otro eje corresponde al reagrupamiento de cada banda en su aldea al finalizar dicha estación. Se daba entonces inicio al ciclo agrícola con el desmonte, deshierbe y quema de los campos de cultivo a efectos de emprender las siembras. Generalmente éstas se realizaban con las primeras lluvias hacia fines de octubre, aunque también podían hacerse hasta febrero. Las cosechas tendían a coincidir con el verano tardío, extendiéndose la del anco hasta el mes de mayo.

La alternancia entre el vagabundeo en la estación seca y el mayor sedentarismo en la lluviosa es confirmado por Nordenskiöld (1912: 29), quien tuvo oportunidad de observar a los Chorote en ambos períodos: "... pendant la saison sèche, beaucoup d'Indiens se dirigent vers le Pilcomayo pour s'y livrer à la pêche, et reviennent ensuite reprendre possession de leur ancien emplacement lors de la saison des pluies".

El nahkáp, denominación del período que corresponde a la maduración de la mayoría de los frutos silvestres -comprendiendo los meses de noviembre y diciembre- daba lugar a intensas tareas de recolección, molienda y almacenamiento. Asimismo se cazaban sistemáticamente los grandes saurios (Tupinambis rufescens y teguixin), los cuales debido a la abundancia de frutos -su alimento básico (Gallardo, 1979: 303)-, a la sazón se hallan gordos.

Este período estaba signado por la abundancia y la mayor concentración social, llevándose a cabo visitas intergrupales, festines de bebida, alianzas matrimoniales y bélicas, ceremonias de iniciación femenina, etc.

Inversamente el thlóp, denominación del período estacional que abarca los meses de julio y agosto, era un absoluto tiempo de escasez, marcado por la

fragmentación en grupos familiares reducidos que nomadizaban intensamente en procura de animales del monte, los que también se dispersaban. En contraposición al nahkáp que marca la renovación de los bienes constituyendo el inicio del ciclo anual, al ihlóp -fin de ese ciclo- se le asocia una vivencia de desgaste y de agotamiento de los vegetales, los animales y los hombres. En efecto, el lowáxua establece un paralelismo entre escasez de alimentos, enflaquecimiento de los animales de caza y muerte de los ancianos por hambre.

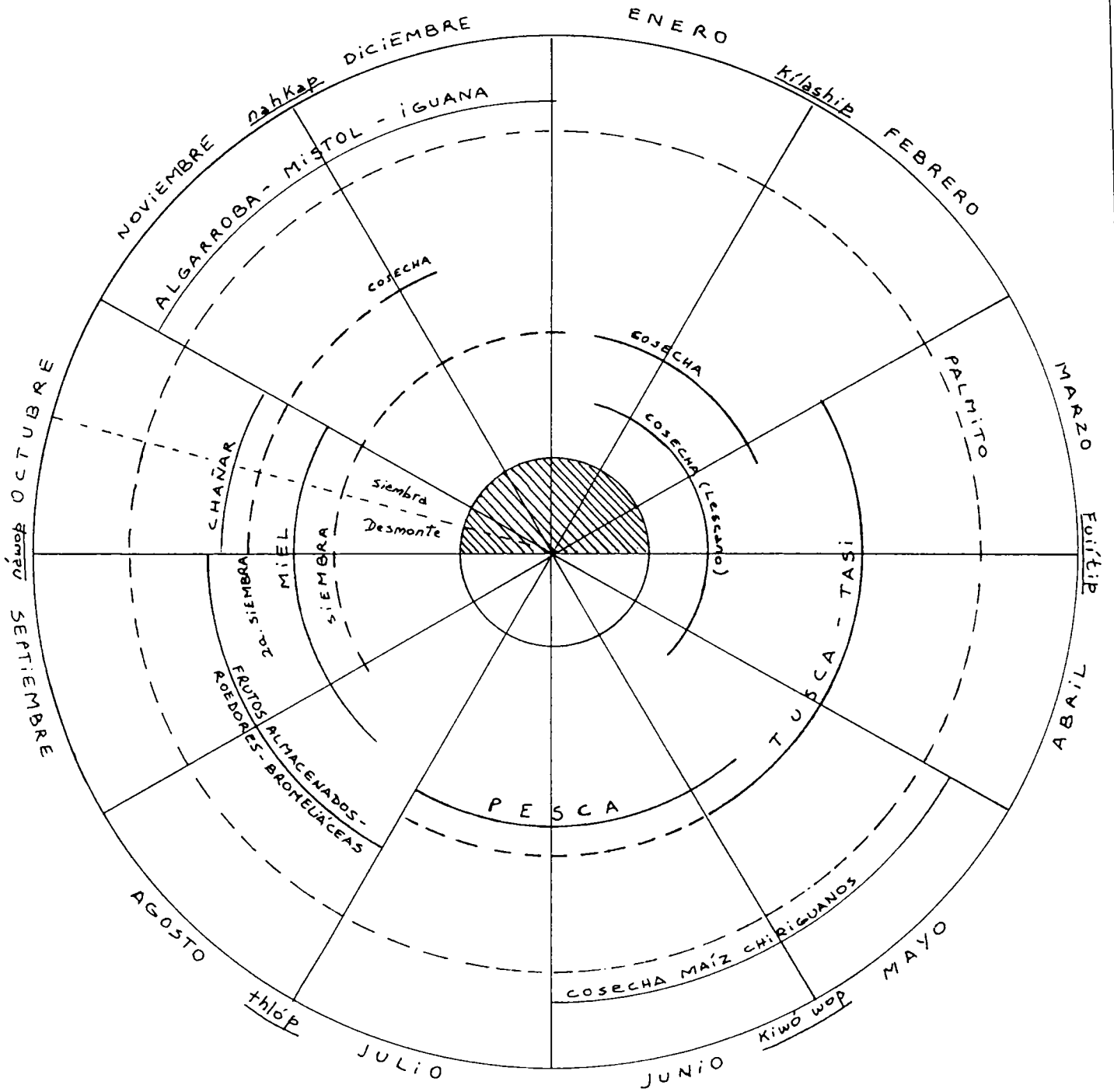
Antes de describir sintéticamente las principales actividades de subsistencia, vamos en forma sucesiva la periodización estacional lowáxua en relación a las mismas. Esta se organiza en torno al ciclo anual de los vegetales silvestres y cultivados, dando cabida secundaria al ciclo vital animal. La tendencia a periodizar sobre la base de momentos concretos como la floración o la fructificación no sólo refleja la incorporación de fenómenos claramente perceptibles y por ende aptos para establecer los distintos umbrales estacionales, sino que también demuestra el rol primordial que desempeñaban los vegetales en la subsistencia lowáxua


1 - Nov. -Dic. : Nahkáp

Maduración y cosecha de la mayoría de los frutos silvestres comestibles.

2 - Ene. -Feb. : kílashíp

La denominación deriva de kílaik (= quebracho colorado) y connota la floración de la especie. Como actividad primaba la cosecha de plantas cultivadas.



 Estación lluviosa

- 3 - Mar. -Abr. : Fuiftip de fuit (= helada); la caída de las primeras heladas anunciaba el fin de la cosecha ya que éstas quemaban los cultivos.
- 4 - May. -Jun. : Kiwówop período de fructificación de vegetales silvestres considerados no comestibles, exceptuando las tuscas y tasis remanentes. Se subsistía con los productos vegetales almacenados y se emprendían los traslados y menciones.
- 5 - Jul. -Ago. : Thlóp denominación derivada de thló (= semilla) aludiendo a que durante este período sólo restan las semillas de la cosecha del kflaship, destinadas a la futura siembra. Se agotaba la reserva de productos almacenados, siendo el de mayor carestía.
- 6 - Set. -Oct. : Nawóp de náwo (= flor), alude a la floración de los vegetales silvestres, vinculada con la posibilidad de obtener miel, con la renovación vegetal -recordemos que prevalece el bosque xerófilo caducifolio- que alcanza el clímax en el nahkáp y con la siembra. Los animales de caza que en el thlóp se dis



persan, comienzan a agruparse nuevamente, brindando así otro recurso.

#### 4.4.1. Recolección

La recolección de miel y cera constituía una tarea casi exclusivamente masculina, exceptuando el caso de alguna viuda que debía realizarla en circunstancias de penuria. Se consumía miel de más de una decena de especies apícolas que anidan en los troncos de los árboles, en panales que cuelgan de las ramas y en el suelo; empleábanse estribos y cuerdas de fibra de bromeliáceas para alcanzar los panales altos, hachas de palo santo para perforar los troncos y palo cavador para extraer los panales subterráneos. Los recipientes destinados a contener el producto eran bolsas confeccionadas con un cuero entero de conejo salvaje.

La miel constituía un alimento importante durante el período estacional de la floración -llamado nawóp, de náwo = flor-, marcado por la escasez de otros recursos. Se la consumía en estado natural o fermentada, como hidromiel. La cera era principalmente utilizada a modo de barniz para las flechas y como enduido (Nordenskiöld, 1912: 49).

La recolección de vegetales silvestres era de primordial importancia en la subsistencia iowúxua dado que, como también lo señalara Karsten (1932: 38), en su habitat del hinterland la caza era escasa y la horticultura tenía ciertos límites.

El utilaje consistía en el palo cavador, destinado a extraer raíces, tubérculos y palmitos; una vara larga rematada en forma de gancho en el extremo distal para

para sujetar las ramas altas con frutos; una vara corta rematada en forma de horqueta y un serrucho de madera, respectivamente empleados para sujetar y cortar las bromeliáceas espinosas. Las bolsas grandes de su fibra servían para guardar los vegetales y transportarlos a la aldea.

Estos eran recolectados por un grupo de mujeres, si bien el producto era obtenido individualmente y guardado por cada mujer en su bolsa. Cada una conservaba luego una parte del mismo para su núcleo familiar, distribuyendo el resto a otros parientes, a los vecinos y a las mujeres que por diversos impedimentos no habían emprendido la tarea. Correspondía a los vegetales una forma de distribución bastante generosa y desinteresada, tanto por la relativa amplitud de la gama de receptores, como por la imprecisión en fijar los términos y el plazo de retorno. Otro tanto puede afirmarse de los frutos empleados en la preparación de bebidas fermentadas, los que eran recolectados y procesados en forma colectiva por las mujeres y cuyos destinatarios eran todos los hombres de la aldea, amén de los visitantes que acudieran desde otras.

La preparación y conservación de vegetales silvestres formaba parte de la economía previsora para los períodos de carestía, incumbiendo a las mujeres. Contaban con morteros cilíndricos y manos de madera para la molienda de la algarroba; también hacía las veces de mortero un hoyo practicado en la tierra; el almacenamiento se realizaba en trojas sobreelevadas construídas por las mujeres.

#### 4. 4. 2. Horticultura

El cultivo parece haber tenido una importancia algo desigual entre los Iowúxua, pudiéndose fijar un caudal mayor para las bandas de la parcialidad Thlawáa thléle debido a condiciones ecológicas más favorables en relación a las de la parcialidad Xué thléle. Cultivaban varias especies de maíz, mandioca amarga, zapallo, calabazas para recipientes, anco, sandía, porotos, batata, y tabaco.

La totalidad de los procedimientos comprendidos en el laboreo (preparación del terreno, siembra, deshierbe, etc.) estaban exclusivamente a cargo de los hombres, a excepción de la cosecha, tarea que recaía en las mujeres en tanto estrechamente vinculada a la distribución del producto, que también incumbía a ellas. En tal sentido nuestras observaciones concuerdan con las de Palavecino (1928: 188) y Nordenskiöld (1912: 48), salvo en lo atinente a la siembra que según este autor podía ser emprendida por ambos sexos, como también lo afirma Karsten (1932: 50).

Para labrar la tierra empleaban palas de madera dura en forma de remo, las que otrora sugiere Nordenskiöld (1912: 44) que podrían haber servido para impulsar embarcaciones, si bien a comienzos de siglo los Chorote desconocían todo tipo de éstas.

La elección del terreno competía a un anciano, reconocido por todos como "horticultor sabio"; secundado por algunos hombres de la aldea, procedía al eventual desmonte y a la quema de los pastos; seguidamente delimitaba mediante postes o con una marca en los árboles su parcela y la de quienes habían colaborado.

Las parcelas tenían extensión reducida, solían estar dispersas a cierta distancia de la aldea y eran cultivadas individualmente. Carecían de cerco o bien contaban con uno sumamente precario, consistente en ramas y hojas apiladas. Los vegetales se agrupaban por sectores de acuerdo a la respectiva especie, tamaño y duración del período de crecimiento.

Los productos de la cosecha pertenecían a quien los había cultivado. Cabe la salvedad que la inmediata obligación de compartir las primicias de cada especie con toda la aldea, así como otras prestaciones subsiguientes (Siffredi, 1975: 50-56), revelan la precariedad de la noción de propiedad, ya que los bienes obtenidos eran disfrutados distribuyéndolos.

En la distribución de primicias los dadores y receptores iban alternándose y sucediéndose a medida que iban fructificando sus respectivos sembrados. A la amplitud de bienes y de la gama de receptores involucrados en aquélla se contraponen la que se observaba en ocasión de las cosechas subsiguientes a las de las primicias, cuando los vegetales remanentes eran ya muy escasos. Estos recorrían entonces un trayecto mucho más reducido, observando los dadores las normas del parentesco próximo y de la contigüidad espacial.

#### 4.4.3. Caza

Para los lowúxua la cacería era una fuente de alimentos secundaria respecto a la recolección y a la horticultura debido a la relativa escasez de animales. Constituía el pasatiempo favorito de los hombres, ya que de ningún modo

era concebida como "trabajo", calificando en cambio de tal a las tareas agrícolas. Las mujeres cazaban los animales de tamaño reducido que pudieran presentarse incidentalmente a su paso (armadillos pequeños, vizcachas y demás roedores).

Los hombres partían antes del amanecer, ya sea solos o en grupos reducidos y acompañados casi siempre por sus perros, regresando a partir del mediodía, según los resultados. Asimismo solían realizar campamentos de varios días para capturar ocutos, ñandúes o pecaríes.

Para ultimar a éstos utilizaban prevalentemente la maza y contaban con el auxilio de sus perros, mientras que para el resto de los animales usaban arco y flechas; también conocían trampas de pozo y de lazo. En cuanto a las técnicas, practicaban la cacería al acecho, instalándose frecuentemente en los sitios donde los animales iban a abastecerse de agua o en la proximidad de sus cuevas, siendo éste el caso del ocutto; la cacería con señuelo vivo, y, con disfraz vegetal (Karsten, 1932: 39). Empleaban esta estratagema a fin de poder acercarse al ñandú, dado que se lo halla en zonas con vegetación de parque chaqueño (= xué) donde el cazador podría ser fácilmente advertido. También la corzuela era apresada en el xué; para distraer al animal mientras el cazador se acercaba, éste levantaba una manta roja -tonalidad que según ya señalamos inmovilizaría al animal-, desplazándose contra el viento a fin de que no percibiera su presencia por el olfato.

Para cazar la iguana en su cueva introducían brasas a fin de calentar el agua allí depositada, lo que hacía salir al animal; cuando llovía las vizcachas eran forzadas a salir de sus cuevas practicando unas canaletas que conducían

el agua al interior de las mismas.

Dejando de lado las interdicciones alimentarias circunstanciales y las que se vinculan con los grupos de edad, podían ser comidos todos los animales excepto el zorro, la comadreja, el ciervo de los pantanos y el piche ciego. No sólo consumían la carne -asada o hervida-, sino también el hígado, el corazón, los sesos, los intestinos y la grasa. La carne más apreciada era la de corzuela, mientras que la de los carnívoros sólo era consumida en casos de extrema necesidad, valorizando sí sus cueros.

La circulación de los bienes de caza asumía distintas modalidades según el tamaño de las especies, el número de piezas capturado y las restricciones de orden mítico. Así, por ejemplo, el anta, el ñandú y los pecaríes tendían a ser distribuidos a todos los integrantes de la aldea, incluyendo carne, menudos, cuero y plumas. En cambio, la corzuela, la iguana, los ocultos, etc. circulaban siguiendo las normas de parentesco y de buena vecindad ya aludidas, tanto en razón de su tamaño sensiblemente menor, como debido a que la captura de un número elevado de piezas era poco frecuente.

El matador debía observar una serie de reglas atinentes a la cesión de las piezas cobradas; en el caso del anta debía guardar para sí el esternón, el caracú del cuarto delantero y un trozo pequeño de lomo; la cabeza completa debía ofrecérsela al jefe y al shamán le daba a elegir los trozos preferidos, distribuyendo equitativamente el resto a los demás hombres de la aldea. Las normas de rango eran observadas por el matador en relación a casi todas las piezas cobradas, como así también la prescripción relativa al cuidado de los huesos de éstas.

#### 4.4.4. Pesca

Esta actividad que como vimos implicaba el desplazamiento a orillas del Pilcomayo, era emprendida esporádicamente por los lowúxua, siendo muchos los individuos que no participaban de la misma. En efecto, nuestros informantes manifestaron en reiteradas oportunidades la vivencia alejada de sus experiencias respecto del río.

Actualmente, durante la estación apropiada, la pesca les brinda su principal fuente de alimentos y de ingresos, ya que el producto es comercializado, abasteciendo mediante camiones frigoríficos los mercados del Noroeste argentino y de la región boliviana limítrofe.

La pesca es practicada por los hombres, mediante las técnicas usuales de las tribus del Pilcomayo medio tal como han sido descritas por Nordenskiöld (1912: 40-45), entre otros. Utilizan dos tipos de redes confeccionadas con fibra de bromeliáceas: la de tijera (= i-liúxshana) que demanda la inmersión del pescador, queda confinada a los jóvenes y adultos; la de bolsa (= nahák) es empleada por los niños y los ancianos en zonas playas, permaneciendo de pie. La pesca colectiva cuenta con un puntero, encargado de dirigirla, y con dos equipos respectivamente constituidos por individuos munidos con redes de tijera y de bolsa. Estos se despliegan en una hilera, formando una barrera transversal al río en una zona playa, mientras que los otros se zambullen en una profunda, haciendo converger los peces que no atrapan hacia dicha barrera. Seguidamente los integrantes del primer equipo se desplazan aguas abajo, manteniendo un

ritmo de movimiento bastante rápido y prosiguiendo al mismo tiempo la operación.

Cuentan con una maza pequeña para matar los peces y con una aguja de madera provista de una cuerda, respectivamente destinadas a enhebrar el pescado por los ojos y a ser arrollada alrededor de la cintura, quedando las presas cobradas colgando.

#### 4.4.5. Animales domésticos

En el pasado la ganadería parece haber tenido relativa importancia; en efecto, los diarios de las expediciones que a partir de 1863 surcaron territorio chorote contienen referencias a la abundancia de lanares y caprinos (Paz Guillén, 1886: 39). Más tarde Nordenskiöld (1912: 50) constató que poseían grandes rebaños de éstos, escasos caballos y numerosas gallinas.

Según Karsten (1932: 94) el ganado era poseído por familias individuales, discriminando el de cada una mediante marcas. Según nos dijeron éstas se practicaban en las orejas, a la usanza de los criollos.

Actualmente sólo disponen de contadas chivas y gallinas, consideradas como propiedad de las mujeres de la casa -esposas e hijas-, quienes jamás las ofrecen voluntariamente -ni siquiera en épocas de escasez de otros alimentos- debido al particular afecto que sienten por ellas.



#### 4.5. Otras actividades

La división sexual del trabajo es tan acentuada en la elaboración de manufacturas y otras actividades como en las de subsistencia. Sin embargo, como bien observó Nordenskiöld (1912: 84), cada sexo no fabricaba todo lo que empleaba.

Además de construir las chozas y las trojas, las mujeres hacían vasijas de cerámica a rodete (botijos para agua y ollas) y procesaban mediante retorcido la fibra de bromeliáceas; con ésta tejían bolsas de diferentes tamaños para ambos sexos, camisetas que hacían las veces de coraza para los hombres, amén de destinarla a cuerdas y cordeles, incluso los que eran empleados por los hombres para tejer las redes de pesca. También hilaban y tejían la lana, confeccionando mantas y bolsas. Las actividades domésticas como el acarreo de agua y leña, cocinar, preparar bebidas fermentadas y cuidar de los niños eran labores femeninas, como asimismo el transporte de la carga durante los traslados de campamento.

Los hombres fabricaban objetos de madera como palas para el cultivo, palos cavadores, horquetas, hachas, arcos, flechas, mazas, morteros con sus majaderos, peines, así como recipientes de calabaza decorados con líneas incisas o pirograbadas, y, los adornos plumarios.

El trabajo del cuero, destinado principalmente a cintos, vinchas, ojotas y vestimenta, incumbía a ambos sexos.

Nordenskiöld (1912: 101) apreció que los Chorote conferían un particular valor estético a la cerámica, el tejido y las calabazas grabadas.

#### 4. 6. Organización social y política

Hemos ya señalado que la unidad social más comprensiva de la etnia chorote es la tribu, discriminando tres de tales entidades -Ioxuáha propia, Iowúxua y Xuikfna wó -, coincidentes con las divisiones culturales y dialectales. Cada una se vinculaba a un ámbito regional bastante definido, correspondiéndoles en orden sucesivo la costa del Pilcomayo, el hinterland surcado por cañadas y el hinterland árido.

La integración tribal no resultaba tanto de la territorialidad como de la endogamia -ya que las reglas matrimoniales tendían a prescribir el matrimonio en el seno del propio conjunto tribal-, del faccionalismo que oponía a las tres tribus e, inversamente, de una cierta integración política a nivel de cada una.

En cuanto a la endogamia tribal, debemos aclarar que tenía una rigidez relativa, no siendo incompatible con algunos matrimonios intertribales e interétnicos -especialmente con los Tapiete y Chulupí-, al menos en el transcurso de este siglo.

Respecto al faccionalismo, Karsten (1932: 19) subrayó las relaciones antagónicas que se daban entre la tribu ribereña y las del interior, atribuyéndolas a la competitividad sobre la región costanera. No obstante, no debemos caer en el error de imaginarnos tres unidades tribales en permanentes e insuperables conflictos, ya que la conciencia de una común identidad étnica también aparejaba ciertas formas de reciprocidad. De tal manera, durante el período de caza algunas bandas ioxuáha propias podían concertar el usufructo del territorio de ciertas bandas

iowúxua y, a la inversa, éstas podían hacerlo con el de aquéllas durante la época de pesca.

En cuanto a la integración política en el seno de cada tribu, procedían principalmente de la institución del jefe tribal o naáki wux, cuya representatividad de cada una se reducía a los casos de guerra y posteriormente a los trabajos en los ingenios azucareros. Era elegido entre los jefes de banda (= naáki) por sus aptitudes bélicas destacándose su condición de matador, el coraje y la astucia, constituyendo su arquetipo el héroe mítico Carancho (= Ahóusa).

También contribuían a la integración tribal las reuniones periódicas casi siempre coincidentes con el nahkáp -la estación de mayor concentración social-, en las que varias bandas efectuaban festines de bebida, bailes, la iniciación femenina y la concertación de alianzas matrimoniales y bélicas.

En orden decreciente respecto a la tribu, la unidad social en que se agrupaban los Chorote era la banda localizada (= issí wet). Las bandas iowúxua oscilaban entre 30 y 60 individuos emparentados, pudiéndoselas también definir como familias extensas. La exogamia era la regla matrimonial imperante a este nivel.

Poseían territorios de caza y de implantación de aldeas y campamentos mejor delimitados que los de recolección, ya que parece haber habido una precaria noción de propiedad y uso de los mismos, primando un convenio de reciprocidad entre las diversas bandas iowúxua. Por ejemplo, dos bandas asentadas en sendos xué (= par que chaqueño), si la cosecha de vegetales silvestres había sido abundante en uno y escasa en el otro, las mujeres de éste podían ir a recolectar al xué prolífico, restableciendo el equilibrio de las prestaciones en sucesivos períodos estacionales (Siffredi, 1975: 66).

El máximo de relaciones solidarias se daba en el seno de la propia banda, según lo demuestran la circulación amplia de los productos de la cosecha y de la caza, amén de la constante ayuda mutua en las actividades de subsistencia y en la fabricación de utensilios.

La jefatura de cada banda recaía en un naáki, concebido como cabeza de la misma. Tal situación tenía un correlato espacial en la ubicación de su choza en el centro de la plaza circundada por las demás viviendas y otro que hacía al don y a la distribución de bienes. Respecto del don, vimos que los cazadores debían entregarle la cabeza del animal apresado; en cuanto a la distribución de bienes, siendo la generosidad otro atributo esencial del naáki, debía demostrarla entregando sus alimentos. También se vinculan a su condición de "cabezante" la representación de sus secuaces a través de la palabra y el requisito del talento oratorio, revelado en las exhortaciones regulares a acatar las costumbres (Siffredi, 1973: 89).

Este modelo de jefatura no se funda más en el consenso que en la coerción; tanto el naáki como el naáki wux carecían de ingerencia en la organización de las actividades de subsistencia -que incumbía a cada familia compuesta- ni daban órdenes fuera del ámbito de la guerra.

La jefatura tendía a ser hereditaria, transmitiéndose de padre a hijo o de hermano mayor a hermano menor, siempre que tuvieran las aptitudes requeridas.

Concluyendo el retroceso sectorial, la banda estaba a su vez integrada por familias compuestas, cuya norma de residencia dominante era la uxorilocal. Compartían así una misma choza o chozas vecinas una mujer con su esposo, sus hijos

solteros, hijas, yernos y nietos.

La organización de las actividades de subsistencia recae en la familia compuesta, asumiendo el principio de autoridad el suegro. Las relaciones en el seno de la familia revelan una línea de clivaje entre agnatos y afines, perceptible en los múltiples nexos solidarios que unen a los primeros en contraposición a una mayor fluidez de los mismos entre afines, claramente denotada en las relaciones entre cuñados y entre suegro y yerno. Así éste tenía la obligación de distribuir los productos de su cosecha y otros bienes a su suegro y a los hermanos de su esposa, quienes adquirían prioridad respecto a cualquier otro integrante de la aldea. Otras prestaciones incluían el desempeño de actividades de subsistencia y la elaboración de utensilios. La retribución del suegro si bien ocurría, no asumía carácter de obligatoriedad, pudiéndose observar a partir de la asimetría de las prestaciones entre agnatos y afines que las relaciones globales en el seno de la familia compuesta no reposan sobre el principio de reciprocidad. Ello marca una orientación contrapuesta a la naturaleza de las relaciones a nivel de la banda, las que como vimos estaban signadas por la máxima solidaridad.

En cuanto a las reglas de descendencia, los Chorote se ciñen al modelo bilateral; las terminologías de parentesco iowúxua y ioxuáha no muestran indicios de bifurcación que diferencien la nomenclatura de la línea paterna respecto de la materna. No obstante, en el marco de las relaciones consideradas incestuosas, la prohibición expresa recae en el conjunto de parientes maternos denominado ikái xuénthli -traducible por "los que provienen del mismo útero"-, sin condenar con el mismo énfasis las uniones con individuos de la rama paterna en grados de parentesco

equivalentes. Es posible, como lo plantea Braunstein (1979) que tal situación se vincule con la pauta de residencia imperante.

La hipótesis del matrilinealismo, fervientemente sustentada por Karsten y de la cual nos hicimos eco en la etapa inicial de nuestra investigación (Siffredi, 1973: 97), ha sido desechada con argumentos convincentes por Braunstein (1979: 14-21).

En cuanto a la clasificación del sistema de parentesco chorote, corresponde al tipo hawaiano de Murdock (1949), con el que comparte la indistinción terminológica entre primos y hermanos de Ego, caracterizándose por la amplitud de sus principios clasificatorios; la diferenciación de cinco niveles generacionales -dos ascendentes y dos descendentes respecto de Ego-, entre otras propiedades comunes.

#### 4.7. Relaciones interétnicas

Bajo este acápite describiremos sumariamente las relaciones hostiles, de alianza e intercambio con otros grupos étnicos. Los iowúxua identifican y denominan a los siguientes: Tapiete (= Inxuéinak), diferenciados de los Chiriguano-Chané a quienes denominan indistintamente Iñóna, Toba (= Iothlóx), Mataco (= Hótiñuk), Ayoreo (= Tsirakúa), Chulupí (= Athluthlay) y Lengua (= Manthlé).

Los mismos pueden agruparse en dos categorías, incluyendo una a aquéllos que tenían relaciones amistosas con los Iowúxua (Chulupí, Tapiete, Lengua y Chiriguano-Chané) y otra a aquéllos que como los Mataco-Guisnay y los Ayoreo eran sus enemigos. El intercambio de bienes y las alianzas matrimoniales se restringían rigurosamente a la primer categoría.

Con los Chulupí y Tapiete tenían innegables lazos de afinidad, testimoniados por la concertación de alianzas matrimoniales y bélicas. Respecto de las primeras, las genealogías de los ancianos muestran con cierta frecuencia uniones mixtas de esa naturaleza en la generación de sus padres. Que los Chulupí eran aliados de los Chorote en las hostilidades contra los Mataco-Guisnay queda probado por el reconocimiento de los primeros del cacique chulupí Atamó como jefe de guerra, según lo constatará también Nordenskiöld (1912: 113). Hoy día la convivencia armónica de representantes de aquellas etnias en la localidad de La Bolsa revela asimismo la prosecución de una vieja afinidad.

El intercambio de bienes involucraba además de los Tapiete y Chulupí a los Lengua y Chiriguano-Chané. Es denominado éheke tótaxai (= cambiar con otro), connotando el hecho de dar y recibir inmediatamente bienes cuyo valor se fija de acuerdo a una escala aproximada, ajustable mediante el regateo. Son ajenos al éheke tótaxai los significados y vínculos personales atinentes a las formas de reciprocidad en el seno de la banda o de la tribu, pudiéndoselo asimilar a un intercambio mercantil rudimentario o trueque (Siffredi, 1975: 66).

En las aldeas iowáxua los Tapiete ofrecían fajas etnográficas a cambio de camisas u otras ropas obtenidas en los ingenios; los términos aproximados de equivalencia entre ambos bienes eran de una faja por dos camisas. El equivalente de un pequeño trozo de pintura de urucú -sumamente valorado por no hallarse la planta en el habitat chorote- podía llegar a ser una manta grande de lana (Nordenskiöld, 1912: 122).

El intercambio con los Lengua también solía llevarse a cabo en las aldeas

lowóxua, involucrando de una parte collares de conchilla y de la otra mantas de lana o animales domésticos.

El trueque con los Chulupí se realizaba en ocasión de visitas recíprocas, recibiendo de éstos collares de conchilla de fabricación lengua a cambio de ovejas; los términos de equivalencia eran de uno a uno (Karsten, 1932: 99). Asimismo los lowóxua proveían a los Chulupí del urucú que obtenían de los Chiriguano-Chané y Tapiete (Nordenskiöld, 1912: 122).

En cuanto a las prestaciones de los Chiriguano-Chané, que ocurrían en ocasión del traslado de los lowóxua a sus aldeas, son percibidas por algunos de nuestros informantes como éheke tótaxai y por otros como a-wéxnam (= don). En el primer caso implicaban la cesión de algunas cuotas del excedente agrario a cambio de pescado desecado o mano de obra para levantar la cosecha. En el segundo, la transferencia de dichas cuotas es captada como un don que no obligaba a los lowóxua a contraprestación alguna; siguiendo el propio canon entendían el gesto de los Chiriguano como la obligación de ayudar a los que tienen menos por parte de los que tienen más. No es difícil imaginar que esta perspectiva asimétrica de los significados económicos conllevara una relación inestable entre ambas etnias.

#### 4. 8. Ciclo vital

Durante la totalidad del embarazo, el puerperio, los períodos menstruales y el duelo por viudez, la mujer lowóxki debía recurrir a una dieta exclusivamente



vegetal; tanto la miel como la carne animal y de pescado le estaban vedadas. Durante la última fase de la gestación y el puerperio, el padre debía abstenerse de las actividades de caza y recolección de miel. Debía evitar sobre todo la búsqueda del producto de las especies apícolas más agresivas a fin de evitar la ceguera del hijo; la cacería del ñandú le estaba vedada en la convicción que de practicarla, la respiración agitada del animal se reproduciría en el hijo. La mayor parte de los tabúes alimenticios y de caza durante la gestación y el puerperio reposan sobre un mecanismo analógico, por el cual ciertas peculiaridades físicas o de comportamiento del animal ingerido o cazado habrán de manifestarse bajo forma de "enfermedad" en el niño.

Tal creencia posee su correlato en la imposición del nombre, siendo recurrente la nominación del hijo que incluye al animal cazado en infracción por el padre, seguido por la forma pasiva del verbo matar; por ejemplo Kasókchi ilánek = "el que fue muerto por el armadillo". Subsidiariamente ello prueba que esas restricciones no se observaban muy estrictamente.

Existe un motivo no siempre consciente y de alcance más general que el anterior, ya que es aplicable a la prohibición de comer carne en cualquiera de las fases críticas de la vida femenina arriba enunciadas. Este es el temor a convertirse en el personaje mítico que encarna el canibalismo -Tséxmataki- o simplemente en asumir su rasgo definitorio.

El nacimiento se llevaba a cabo en la vivienda con la asistencia de la madre de la parturienta o de una hermana de aquélla, quienes enterraban cuidadosamente la placenta y bañaban al niño. El cordón umbilical, que según Karsten (1932: 71)

representa la vida del mismo, se guardaba hasta tanto se cicatrizara la herida del ombligo; durante ese lapso el padre permanecía acostado y ayunaba, mientras que la madre se reintegraba a sus tareas habituales.

Las diversas restricciones observadas por ambos padres durante la gestación y el puerperio se fundan en la idea de una conexión íntima entre ellos y el niño, nexo que se torna aún más estrecho entre éste y su padre, ya que los Iowúxua conciben a la mujer como mero continente del feto en virtud de desconocer su capacidad generadora, la que queda confinada al padre. La práctica de la *couvade* en sentido estricto y las restantes restricciones masculinas tienen su razón de ser en este conjunto de ideas, como así también la frecuente ejecución de abortos o infanticidios por parte de mujeres abandonadas.

El infanticidio, según Karsten (1932: 50), se practicaba además con los deformes y gemelos, alternativa ésta que fue negada por nuestros informantes. La otra obedecía a la creencia que constituyen la encarnación de teofanías ambiguas -Thlamó hos- y que en tanto tales podían ser portadores de la enfermedad y la muerte.

La imposición del nombre se concretaba a partir del primer año de vida, ya sea mediante el mecanismo antedicho o por transmisión del nombre de los abuelos, siguiendo la paridad de los sexos. La acción de nominar define al ser y permite su ubicación dentro del cuadro parental y social, comportando una noción de nombre-esencia. La misma se connota a través de la expresión tiwóx thlei: cubrir, rodear, envolver con el nombre, y también "dar el nombre". En breve, la idea subyacente es la de circunscribir al ser y protegerlo mediante aquél. De ahí que los Iowúxua tengan cierta resistencia en decir su nombre y lo reemplacen por apodos.

Discriminan cuatro grupos de edad que guardan cierta relación con las generaciones ascendentes y descendentes en el plano del parentesco; a tal respecto vimos que Ego distingue nomenclatoriamente las de sus abuelos, padres, hijos y nietos. La inclusión en el primer grupo de edad implica haber alcanzado el status de persona (= i. ñó), lo cual apareja ciertos derechos y obligaciones. Los términos de referencia que corresponden a dichos grupos son los siguientes:

1. Thlósek po, lit. "discernimiento tiene", derivado de thlóse (= meollo), designa a los que están comprendidos entre los ocho años aproximadamente y el inicio de la pubertad. La pertenencia a este grupo la expresan en función de la relativa autonomía del niño, que se traduce en la posibilidad de cazar animales pequeños, pescar con red de bolsa, etc. Es esencial que el niño haya adquirido la capacidad de recortarse a sí mismo de un grupo parental hasta entonces indiferenciado, y, recíprocamente, la de reconocer a cada uno de sus miembros observando las reglas de reciprocidad que definen su participación en dicho grupo. Así, mediante la entrega de los primeros bienes alimentarios obtenidos por sí mismo a sus parientes, dará muestras de su nuevo estado y del comienzo de su inserción consciente dentro del grupo.

2. Iék (= muchacho); thlósa (= muchacha). La pertenencia a este grupo de edad coincide con el paso a la pubertad, marcado por la iniciación en el caso de las mujeres y la perforación de los lóbulos auriculares en el de los varones. Estos, en su decurso vital, iban introduciendo cilindros de madera de tamaño creciente, registrándose por ende una notable distensión del lóbulo en los ancianos (von Rosen, 1904: 5).

La iniciación femenina incluía la reclusión de la púber en la choza familiar desde la primer menarca hasta la siguiente. Además de ingerir únicamente al anochecer pequeñas cantidades de productos vegetales y agua -estándole vedada la carne por los motivos expuestos-, debía tejer para sí una gran bolsa de recolección que constituía el símbolo de su futura condición de madre. El ayuno y el trabajo eran concebidos como pruebas para un buen desempeño y un fortalecimiento en la vida adulta, sobre todo en circunstancias de carestía. Se esperaba de la mujer que trabajara sin descanso en la recolección y elaboración de vegetales silvestres, dando absoluta primacía a sus hijos en el consumo de alimentos. Las normas le eran inculcadas durante el encierro por la madre, quien consideraba motivo de vergüenza llegar a tener una hija ociosa o angurriente. Precisamente estos defectos y la irascibilidad eran los que en la vida adulta legitimaban para el hombre el abandono de su esposa.

Otra restricción que pesaba sobre la púber -aunque extensiva a los sucesivos períodos menstruales en virtud de vincularse a la idea de la impureza de la sangre- era la de acercarse a los ámbitos acuáticos; de hacerlo, las serpientes míticas que allí habitan provocarían diversas catástrofes.

Karsten (1932: 83-84) ha descripto la danza circular llevada a cabo al anochecer por las mujeres fuera de la choza del encierro, pero en presencia de la púber, en la que empleaban la sonaja de pezuñas, instrumento de uso estrictamente femenino. Tras la danza, la joven debía regresar a su choza y se le cubría la cara y el cuerpo a fin de evitar -según dicho autor- que los "malos espíritus" (= Thlamó hos) penetraran por alguno de los orificios. De ocurrir esto podrían provocarle la enfermedad

y aún la muerte o un embarazo mágico, haciéndole alumbrar seres defectuosos que deberían ser objeto de infanticidio.

Otros ritos asociados a la pubertad femenina, en virtud de la analogía de los mismos con los que se efectuaban durante el nahkáp a fin de acrecentar y apresurar la cosecha de vegetales silvestres y en general de promover la fertilidad vegetal y humana, es probable que persiguieran objetivos idénticos. Refuerza esta presunción el hecho que la teofanía que se vincula tanto a la menarca -signo de la posibilidad de renovación humana- como con la continuidad del ciclo vegetal, es Wéla (= Luna).

Una vez superado el encierro, la púber iniciaba una vida sexual sumamente permisiva hasta constituir, con el consentimiento de sus padres, una pareja estable. La sanción plena de esta unión ocurría con el nacimiento del primer hijo. La licencia sexual de los jóvenes y la concertación de alianzas matrimoniales solían coincidir con el nahkáp, vinculándose a la renovación general que el lowúxua atribuye a esta estación por excelencia.

3. iéen (= hombre adulto); ahówet (= mujer adulta). Para ambos el pasaje a este grupo de edad suele coincidir con el nacimiento del primer hijo. En el caso del hombre, incluye al que se halla en la fase de apogeo de la fuerza vital. Anteriormente era el que participaba plenamente de la guerra y de los festines de bebida; ahora es el que puede realizar trabajos pesados o que requieran mayor destreza, siendo éste el caso de los punteros de pesca.

La mujer que ingresaba a este grupo de edad debía desempeñarse sin tregua

en las actividades inherentes a su sexo. Su situación en esta etapa ha sido finamente captada por Nordenskiöld (1912: 81) mediante contraposición con la anterior, marcada por el amor libre: "Quand la fille Choroti se marie, elle entre dans la troisième période de sa vie, celle du travail...".

4. Kihl/a (= anciano/a): la sensible declinación de la fuerza vital y el correlativo acrecentamiento de capacidades y poderes shamánicos hace que el individuo en esta etapa se sitúe en una condición intermedia entre la humana y la sobrehumana, asumiendo cierta ambivalencia.

A nivel parental se da una reunificación generacional entre "abuelos" y "nietos", traducida en actividades compartidas -la pesca, por ejemplo- y en la transmisión de dichas capacidades y poderes a sus nietos. A su vez éstos, cumplen con carácter de obligatoriedad las prestaciones alimentarias y de cuidado a aquéllos.

Karsten (1932: 44) ya había notado que todo anciano chorote detentaba ciertos poderes "mágicos" que se acrecentaban con la edad, lo que generaba cierta ambivalencia en la percepción de la ancianidad.

Tal ambivalencia reproduce la que es inherente al modelo shamánico chorote que incluye tanto la capacidad de dañar como la de curar, suscitando por ende actitudes encontradas de temor y aprecio. Hacen a éstas el reconocimiento de una mayor "sabiduría" de los ancianos, traducida en el relevante papel que desempeñaban en la guerra y en la jefatura. En cambio, debemos remitir a actitudes de temor fundadas en el acontecer mítico y no en motivos meramente económicos -como lo había planteado Nordenskiöld (1912: 33-34)- las prácticas de matanza e incineración de

algunos ancianos. La legitimación de las mismas provenía de la percepción de signos que denotaban la conversión del sujeto en el personaje mítico que encarna el canibalismo, Tséxmataki. Respondían a la necesidad de interrumpir el acontecer mítico, en la creencia que de no truncar la vida del anciano se asistiría a una nueva génesis del terrible personaje.

Describiremos por último las creencias y prácticas relativas a la muerte, haciendo la salvedad que el tema es tratado en profundidad en un acápite sucesivo (Cap. XVI.2).

La conciencia mítica chorote asimila los muertos (= iélis) a las teofanías ambiguas denominadas Thlamó hos, primando hacia ellos un sentimiento de temor.

Su ámbito es el plano subterráneo, donde prosiguen una existencia paralela a la de los vivos, aunque inversa, debido a la alteridad respecto del plano terrestre de las relaciones entre día y noche y, en consecuencia, entre el período de actividad y el de sueño. De ese modo, la actuación de los muertos en relación a los vivos es confinada a la noche, rasgo que comparten con los restantes Thlamó hos.

En lo que hace a las ideas en torno a un reino de los muertos, nuestras conclusiones divergen con las de Karsten (1932: 190), quien niega enfáticamente la existencia de tales ideas: "None of the more primitive Indians, neither the Choroti, nor the Mataco, nor de Ashluslay, have developed ideas about a hades...".

Desde la perspectiva de la figura, los muertos comparten con los demás Thlamó hos la tendencia a la indefinición y a la fluctuación; este rasgo se vincula a la posibilidad de convertirse en diversos entes.

La caracterización global del muerto se integra en un haz de significados que incluye las siguientes connotaciones: prevalentemente nefasto, subterráneo, nocturno, cambiante, velado.

La forma habitual de inhumación consistía en el entierro del cadáver en posición genu-pectoral en una fosa poco profunda, que se solía cubrir con ramas y pasto. La incineración sólo era practicada con aquellos ancianos que por los motivos antedichos eran objeto de una muerte violenta; su sentido, como en el mito, era el de aniquilar la potencial peligrosidad de esos seres.

La incineración de las pertenencias del muerto, incluyendo la vivienda -extensiva a veces a las que conformaban la aldea- formaba parte de las actitudes precautorias contra la ambigüedad asignada a los muertos, que suele traducirse en la atracción de los vivientes a su esfera. El tabú temporario que pesaba otrora sobre el nombre del muerto (Karsten, 1932: 76) y actualmente el agregado al mismo de la voz masá (= cadáver) poseen un sentido análogo.

Las prescripciones que involucran el fuego, a las que debe agregarse la que pesa sobre los deudos, quienes deben encender fogones y permanecer sentados junto a los mismos, persiguen además la purificación y fortalecimiento de los supértites.

No está ausente la otra faz de los ritos fúnebres, la que involucra la participación con el muerto por vía del pesar generado en el sentimiento de pérdida. Tal es el caso del llanto ritual, del que inicialmente participaba toda la comunidad y más tarde sólo los deudos más próximos, o, el del reconocimiento de cada uno de los sitios frecuentados por el cónyuge muerto.



Los deudos se aplicaban pintura facial negra, empleada también en la guerra y en la lucha cuerpo a cuerpo. Las viudas observaban las restricciones alimentarias comunes al período menstrual y se cortaban el cabello.

#### 4.9. Religión

Debido a que este trabajo se centra en las ideas religiosas, a efectos de no sobrecargar la exposición con repeticiones inútiles, nos limitaremos en este acápite introductorio a un inventario de las principales formas religiosas, señalando cómo fueron afectadas por las ideas cristianas.

La bipolarización entre lo divino y lo diabólico, inducida por la evangelización, es transformada por la conciencia chorote en una estratificación de las formas religiosas. Una secuencia global de las mismas permite hallar en la cúspide a seres más o menos influenciados por la idea del Dios cristiano.

Tal es el caso de Sinná, "nuestro padre", antiguo dios del cielo, bastante alejado de las experiencias y vicisitudes de la vida del hombre. A veces Sinná aparece vinculado en calidad de esposo a Sét, "nuestra madre", en cuyo caso uno asume el carácter de protector de los hombres y la otra de las mujeres, sobre todo en lo que atañe a la esfera de actividades propia de cada sexo. A diferencia de cuando se registra la creencia en Sinná, la que se centra en la pareja revela un nexo más estrecho entre la deidad y los sujetos, testimoniado por las invocaciones que le dirigen al disponerse a emprender alguna tarea (R. 118). El atributo de la creatividad

les es ajeno, asignándoles sí la instauración de los principios vitales en los hombres; éstos son el alma núcleo (= thlékiuk), el alma imagen (= insákal) y el alma sombra (= ipéliuk).

También la acentuación de los rasgos demiúrgicos de Kíxwet en detrimento de los de trickster, efectuada por algunos informantes, acercaría esta figura mítica que analizamos más adelante a la cúspide. Nos referimos en particular a la acción creadora que se le asigna en este texto sincrético, no siendo tal atributo inherente a la representación chorote del alto dios (Sinná y Set):

"Los iñól tepih (= antepasados remotos) conocieron una persona que se llamaba Kíxwet. Era Dios. Kíxwet formó la tierra, este mundo, todo el espacio que vemos: las estrellas y todas las cosas que vemos en este mundo. Nosotros creíamos que él había formado los peces, el río, los animales, los árboles y los frutos.

"Cuando los iñól tepih vieron a Kíxwet en el mundo tepih (= remoto), creyeron que tenían Padre y dijeron: -Ah, es este Kíxwet el que formó nuestro cuerpo! Pero cuando llegó el Evangelio nos dimos cuenta que el que había hecho todo esto era Dios y no Kíxwet, porque éste era de los iñól tepih". (Kasókchi i-lánek - Felipe González).

En el nivel más bajo hallamos a seres más o menos diabólicos, agrupables en la categoría genérica Thlamó hos que abarca entre otros a los Thlamó hos propios, los muertos, Xuitiel, Tséxmataki, Kilái (= Sol), Kilái i-lés (= Hijos del Sol), a los señores de las especies animales y de algunos vegetales. En la religión arcaica estos seres aparecen dotados de cierta ambigüedad, la que puede sintetizarse en la capacidad de generar tanto bienestar y curación, como daño y enfermedad. A consecuencia de la acción evangelizadora, los indios recalcan la

dimensión demoníaca a expensas de los aspectos positivos que también poseen.

En la amplia franja del centro podemos ubicar a seres tanto francamente benéficos, como más o menos ambiguos, escasamente afectados por la enseñanza misional y que protagonizan extensos ciclos míticos. Mencionemos entre otros a Wéla, el demiurgo y Ahóusa, el salvador, como portadores de potencia benéfica; Kíxwet resume en su actuar la duplicidad de demiurgo y trickster; Wóiki presenta la misma duplicidad, aunque prevalecen en él las notas del trickster.

#### 4.10. Shamanismo

En la sociedad chorote no parece haber habido una diferenciación tajante entre shamanes (= aiéulis) y ancianos (= kihílas), ya que todo anciano independientemente de haber sido o no iniciado como aiéu, poseía capacidades mágicas. El uso indistinto de uno u otro término en el lenguaje cotidiano y en el mito también muestra esta situación.

La intensidad de dichas capacidades es proporcional al número de auxiliares (= inxuélai) detentados y a la edad, acreditándose a los mayores un plus: "Sólo hay un médico con poder, el más viejo" (Romero). También Karsten (1932: 44), en circunstancias de menor desintegración cultural, había notado estos hechos.

No obstante, el término aiéu, derivado de aié (= yaguar), en virtud de la bravura e indeterminación conferidos al animal y al shamán, define una categoría específica de sujetos que ejercen a la vez prácticas de curación y daño. A imagen de su arquetipo, las teofanías thlamó, responsables de la revelación y otorgamien-

to de poderes, también el aiéu presenta esa dualidad. Ahora bien, la curación y otras prácticas fastas suelen orientarse hacia la comunidad del shamán, mientras que las nefastas hacia otras. La capacidad de hacer daño va desde provocar diversas "enfermedades" y la muerte hasta desencadenar calamidades de todo orden: sequía, hambruna, incendios.

El Iowúxua espera del aiéu de su aldea ayuda en cualquier circunstancia crítica. Tal ayuda está en relación directa con las capacidades del aiéu, el número y potencia de sus auxiliares y la variedad de especialidades shamánicas que detenten. Es así como durante la época de siembra el aiéu deberá ir en búsqueda de las lluvias y calmar los vientos; deberá facilitar el apresamiento de los animales del monte, manteniendo alejados a aquéllos que como el yaguar son fuertemente temidos; y, si sobreviene alguna enfermedad, deberá aplacarla. En breve, la gama de actividades y situaciones en las que el shamán puede potencialmente proteger a su gente cubre todos los dominios de la cultura.

Una somera alusión a las capacidades terapéuticas del aiéu demanda una previa referencia a las nociones de salud y enfermedad. La primera es definida a partir de la plenitud vital del sujeto, vale decir el hombre con los atributos esenciales que hacen a su condición de viviente; son éstos el cuerpo (= naxués) como sostén y receptáculo del pensamiento (= itálkiunaie), del alma núcleo (= thlékiuk), del alma imagen (= insákal) y del alma sombra (= ipéliuk). La pérdida o sustracción por un aiéu de cualesquiera de ellos implica un cambio de estado que se traduce en enfermedad (= inlaié). Asimismo ésta puede sobrevenir a raíz del envío e intromisión en el cuerpo de un agente nocivo, concebido como auxiliar de un shamán.

La terapia es algo diferente en uno y otro caso, a la par que el cambio de estado que resulta de una pérdida o sustracción es considerado -salvo excepciones- como más pernicioso para el afectado que el que resulta de la intromisión.

En ambos casos la curación se abre con el reconocimiento de las diversas partes del cuerpo del paciente, con la ayuda de los auxiliares del shamán. Una vez identificada la causa, de faltar un principio vital, el alma imagen del shamán emprende su búsqueda mediante el vuelo extático; el canto desempeña un papel fundamental en la localización, la cual una vez ocurrida desemboca en la restitución al cuerpo del afectado mediante el soplo y masajes.

De haber intromisión, el aiéu dialogará con el intruso hasta descubrir la identidad de su dueño; estará entonces en condiciones de apropiárselo, lo que hace mediante succión. El afectado retornará así al estado de salud y el terapeuta contará con un nuevo auxiliar, logrado a expensas del shamán-dañador.

## CAPITULO V

### Consideraciones metodológicas

#### 5.1. Los materiales de base

Las fuentes utilizadas provienen exclusivamente de individuos que se identifican como Iowúxua . La mayor parte de las mismas procede de tres investigaciones de campo realizadas en las localidades de La Merced, La Paz y La Gracia del Chaco salteño, durante los meses de Julio-Agosto de 1970 y septiembre-octubre de 1972 y 1977. Tanto la labor de campo como la posterior elaboración de los materiales recabados fueron auspiciadas por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, organismo al cual pertenecemos en calidad de miembro de la Carrera del Investigador Científico desde 1970.

Nos basamos asimismo en algunos textos relatados por el anciano Centawó al Dr. Edgardo J. Cordeu en oportunidad de la prospección etnográfica del Chaco central, realizada en 1969 por el Instituto de Antropología de la Universidad de Buenos Aires bajo la dirección del Dr. Marcelo Bormida. Fundamenta tal inclusión la sabiduría de Centawó y la circunstancia de su muerte, ocurrida con anterioridad a nuestro primer contacto con los Chorote.

Las técnicas de relevamiento de datos por nosotros empleadas consistie-

ron en la observación directa, el estudio de casos y, fundamentalmente, la entrevista en profundidad con informantes-clave. Estos fueron seleccionados por su edad, sexo, status y conocimiento de las tradiciones religiosas, míticas y shamánicas, avalado por la comunidad. En casi todos los casos contamos con la ayuda de un traductor, elegido por su conocimiento del chorote y del español y por su disposición a aclarar los aspectos filológicos y metafóricos del discurso, requisitos imprescindibles para acceder a la comprensión de los sentidos indirectos.

Tras un entrenamiento y ajuste entre informante, traductor e investigador, el primero desglosaba el tema en tramos breves y el segundo los vertía de inmediato al español con la mayor fidelidad posible. Los materiales recogidos en nuestro primer trabajo de campo fueron registrados magnetofónicamente en la totalidad de lo expresado por ambos, a efectos de controlar la calidad de las traducciones en investigaciones sucesivas. En ocasión de éstas registramos en forma completa la información traducida y secuencias salteadas de lo expresado por el relator en chorote, a fin de someterlas a ulteriores controles de traducción. Al término de cada exposición o segmento de la misma, fijado por el propio informante, requerimos las aclaraciones y ampliaciones consideradas pertinentes, las que también registramos magnetofónicamente.

#### 5.1.1. Los informantes y traductores

1. Kasókchi ilánek : designación que alude al que ha sido muerto por un armadillo, pertenecía al subgrupo thlawaa thléle . Tenía unos 65 años en 1972, oportunidad en que trabajó con nosotros en Misión La Paz, falleciendo poco después. Su sabiduría, en particular en lo referente a las tradiciones míticas, lo ubica entre los informantes de mayor jerarquía. Excelente y vivaz narrador, acompañaba sus relatos con el gesto y la imitación del lenguaje de los animales. Paciente, memorioso e inteligente, fue el que nos dio la posibilidad de acceder a la cosmovisión chorote.

2. Aió o Chivato, de alrededor de 70 años en 1977. Sagaz, con gran capacidad analítica, infatigable en las entrevistas, mostró siempre buena disposición y un gran sentido del humor. Colaboró con nosotros en 1977, en Misión La Paz. Se cualifica como shamán de dotes muy inferiores a las de los "antiguos"; no obstante sus datos shamánicos son invalorable, así como sus conocimientos de la mitología más estrictamente ligada a su condición. Es también un profundo sabedor de etnozología, habiéndonos proporcionado elementos capitales para la tarea de exégesis mítica.

3. Kíki o Cotorra, de unos 75 años en 1970, también fallecida en la actualidad. Hija de padres iowúxua, pertenecía al subgrupo thlawaa thléle y vivía en La Merced. Contaba con buenos conocimientos acerca del ciclo vital y de la narrativa. Su condición de anciana ciega la hacía proclive a participar casi ex-



clusivamente de la cultura tradicional, brindándonos nostálgicamente muchas de sus horas.

4. Centawó respondía al apodo de Talók o Ciego en virtud de serlo. Tendría unos 75 años en 1969 y vivía en La Merced. Otros informantes lo identificaron luego de su muerte como Iowúxua. Sus conocimientos mitográficos eran notables.

5. Axúés pa, designación que alude al que tiene cuerpo erguido, respondía al apodo de Obispo por su porte solemne. También fallecido en la actualidad, tenía unos 70 años en 1970, oportunidad en que nos proporcionó algunas narraciones shamánicas y míticas. Pertenecía al subgrupo thlawaa thléle y residía en La Merced.

6. José Romero, de unos 58 años en 1970; hijo de padres iowúxua, se identifica como thlawaa thléle. Shamán de cierto prestigio en La Merced, colaboró con nosotros escasamente.

7. Máki, de unos 50 años en 1972, hija de padre áthluthlay o chulupí y madre iowúxki (fem. de iowúxua), se identifica como thlawaa thléle y habita en Misión La Paz. Le adjudican grandes dotes como matrona y es buena conocedora de la cultura femenina. Sus aptitudes como narradora son bastante deficientes, en parte por su carácter expeditivo y también por ignorancia.

8. Póm ilánek, designación que alude al que ha sido muerto por el tambor, tenía alrededor de 60 años en 1977. Hijo de padre inxuéinak o tapiete y madre iowúxki, pertenece al subgrupo thlawaa thléle y habita en Misión La Paz. En tanto shamán, los conocimientos propios de su condición son destacables, mientras que los de las tradiciones míticas no exceden un nivel meramente enunciativo con fuerte arraigo en el saber empírico.

9. Domingo, cuyo nombre indígena desconocemos, es del subgrupo xué thléle, reside en La Gracia y tenía unos 60 años en 1972. Shamán, colaboró con nosotros esporádicamente en cuestiones vinculadas al complejo shamánico.

Merece destacar que el rol prevalente en tanto informantes les cupo a Kasókchi ilánek y a Aió, así como el de traductor a Felipe González. Con esta salvedad, la nómina de traductores que sigue excluye a quienes actuaron como tales ocasionalmente o a título de prueba.:

1. Felipe González o Kalís, de 27 años en 1972, fue nuestro traductor permanente durante las expediciones de 1972 y 1977. A consecuencia de sus estudios en la Escuela Bíblica de Embarcación ha alcanzado la jerarquía de Pastor chorote en la Misión Anglicana de La Paz. De padre hótiñuk o matabo y madre iowúxki, domina la lengua materna y algo menos el español. Pese a su edad, muestra verdadero interés y respeto por la cultura tribal; inteligente, comprendió que nuestra finalidad más que orientada a la descripción de datos culturales, lo estaba a la problemática del sentido. Colaboró espontáneamente en el análisis morfológico

y semántico de vocablos y expresiones capitales para la comprensión de los significados míticos. Fue señalando la dificultad de traducción de algunos por su carácter polisémico, desplegándolos entonces sobre varios niveles, de acuerdo a la mayor o menor proximidad al significante. A su infatigable concurso y bondad debemos en buena parte los resultados alcanzados.

2. Juan Lescano respondía al nombre indígena de Nókona o Yarará, impuesto en virtud de que su madre fue mordida por esa serpiente durante la gestación. Era el cacique de La Merced Grande y contaba con 58 años en 1970. Hijo de padres ioxúaha o chorote ribereños, poseía un conocimiento aceptable de los tres dialectos chorote y del castellano. Colaboró con nosotros en ocasión del trabajo de campo realizado en 1970.

3. Tito Martínez contaba con unos 25 años en 1969 y vivía en La Merced. Se desempeñó como traductor del Dr. Edgardo J. Cordeu en las entrevistas con Centawó, dando muestras de un notable dominio del español y del chorote. Se identifica como Ioxuáha.

#### 5.1.2. La transcripción de los materiales

Las informaciones han sido expresadas por los traductores en el castellano rural del Noroeste argentino, impregnado de giros regionales y renuente a las distinciones de género, número, modo y tiempo verbal del español. En la transcripción de los textos suprimimos en parte los primeros y unificamos los

restantes, eliminando también las repeticiones innecesarias y las muletillas del traductor. En tal sentido no se trata de transcripciones absolutamente literales. En cambio, respetamos al máximo las escenas, secuencia narrativa, tramas y descripciones de personajes tal como las expusiera el informante.

Un signo = precede las aclaraciones realizadas respecto de los giros idiomáticos regionales ineludibles, la traducción de términos y expresiones chorote al español o a la inversa. En los tres casos la información pertinente se consigna entre paréntesis.

Las fuentes narrativas y las relaciones de algunas experiencias extáticas o místicas fueron agrupadas en el Apéndice I con una numeración correlativa, precedida por el signo R. A lo largo del texto se citan entre paréntesis.

En cambio, las informaciones indígenas de otra naturaleza -casos, descripciones de teofanías, ritos, costumbres, etc. - se intercalan en el texto a fin de ilustrar la argumentación.

### 5.1.3. La notación empleada

La transcripción de los términos chorote es apenas aproximada y puede adolecer de muchas fallas. Se emplea la doble notación para indicar vocales largas (Vg. naaki). En algunas ocasiones se utiliza la comilla simple intercalada para señalar oclusión (Vg. i'ñó); k corresponde a la oclusiva velar sorda; x a la fricativa laríngea sorda; h a la fricativa velar sorda; thl a la lateral dental sonora articulada simultáneamente con una fricativa velar sorda; ts a la

africada dento-alveolar sorda; y, w, a la semiconsonante posterior abocinada sonora (Vg. Iowúxua ) (1).

## 5. 2. Análisis y exposición de los materiales

El objetivo del presente trabajo consiste en la reconstrucción de la cosmovisión Iowúxua a partir de dos categorías fundamentales: la de temporalidad mítica y la de espacio calificado.

Creemos que ambas categorías son capitales para expresar el conjunto de valores, creencias y normas de los Iowúxua. En efecto, a través de aquéllas se puede dar cuenta de otros conceptos y dimensiones mitológicas, shamánicas y sociales, cuyo ensamblaje refleja su particular percepción y ordenamiento de la realidad.

La categoría de temporalidad ha sido enfocada desde la perspectiva de los procesos ontofánicos mentados por los relatos míticos, conducentes a la constitución de la realidad tal como es percibida e interpretada por los Iowúxua.

Tales procesos, los cuales desde nuestra óptica adquieren carácter de "cosmogónicos" fueron abordados a partir de fuentes casi exclusivamente míticas, mediante el análisis de los principales ciclos. Nuestra idea de "procesos cosmogónicos" debe ser aclarada. Entendemos por tales no sólo a los que

---

(1) La descripción de los signos enunciados se basa en parte en Gerzenstein (1978: 32-45). Lamentablemente la publicación de su trabajo fue posterior a la transcripción de los textos que figuran en el Apéndice I. En virtud de la extensión de los mismos optamos por mantener la notación allí empleada.

aluden en sentido estricto a la constitución del "mundo", sino a todos aquellos que de uno u otro modo delinean el establecimiento de la naturaleza y propiedades de los diversos órdenes de lo real y sus respectivos sentidos. A tal respecto concedimos especial énfasis a cómo se figura la separación de la modalidad del ser humana de la teofánica y a la consiguiente instauración de la práctica religiosa.

El aborde de la categoría de espacio procura dar cuenta de la representación chorote del mundo actual por la vía del esclarecimiento de sus cuadros cosmológicos. Desarrollamos así las cualidades y sentidos vinculados a las direcciones, planos cósmicos, ámbitos que integran a estos últimos, como asimismo las esferas del ser inherentes a cada uno de ellos.

Esta problemática fue expuesta en base a fuentes principalmente shamánicas y míticas. Entre aquéllas se destacan los ritos extáticos de ascensión y descenso, los cuales, mediante las peregrinaciones del shamán a diversos estratos del "cosmos", dan cuenta de las propiedades de éste. A nuestros propósitos nos resultaron significativas aquéllas que, como observó ajustadamente De Martino (1958: 108), transmiten visiones plasmadas sobre temas mítico-religiosos tradicionales. En virtud de ello nos impusimos como requisitos metódicos 1) corroborar la vigencia y alcance del saber shamánico del mundo en el conocimiento colectivo -como lo hiciera ejemplarmente para los Desana, Reichel-Dolmatoff (1968: 193 y sig.)-; 2) hacer lugar a los diferentes grados de actividad y comprensión religiosas desplegados ya por el hombre común (= iñó)

el sabio (xuála) o el shamán (aiéu).

Como consecuencia de ellos y de los límites impuestos al presente trabajo, dejamos de lado el tratamiento de ciertos desarrollos cosmológicos estrictamente shamánicos -tal por ejemplo, el conjunto de estratos asociados a determinados colores- que carecen de significación a nivel del conocimiento colectivo.

En la medida en que nos lo permitió la actual desarticulación del sistema global de la religiosidad -sobre todo perceptible en el marco ritual-, el saber mítico y el shamánico fueron cotejados con otros modos de conocimiento y expresión que también se refieren a lo sagrado, tales como normas, tabúes, prescripciones, prácticas rituales, y, además con la dimensión del saber "empírico" que deviene al margen de áquel.

El mito es, a nuestro juicio, el modo privilegiado a través del cual las sociedades arcaicas concretan la intuición de sí y del mundo. De ahí que constituya el foco de nuestro trabajo. La integración ya sea del individuo o la comunidad en su "universo" es una preocupación religiosa característica, explícitamente expresada por los Iowúxua y, en definitiva, nuestra meta tiende a la recuperación de la misma.

La labor emprendida puede sintetizarse con el tratamiento sucesivo de dos cuestiones suscitadas por la observación de que la arquitectura chorote del mundo actual testimonia que los tiempos originarios del nacimiento de éste y la conformación de sus entes no han desaparecido del todo, sino que subsis-

ten en la trama misma del orden vigente de las cosas.

Esto nos condujo a preguntarnos: 1º) ¿cómo han nacido, pues, el "mundo" y sus entes para los Iowúxua? Cuestión que desarrollamos en la segunda parte del trabajo acerca de la narrativa mítica y las nociones de temporalidad. 2º) ¿Cómo se articulan esos entes en el espacio cósmico? Cuestión que examinamos en la tercera parte, referida a las nociones cosmológicas.

### 5.3. Metodología empleada

El tratamiento de la temática expuesta se plantea en dos etapas de aproximación sucesiva: una fenomenológica y otra hermenéutica.

En la primera, (Bormida, 1976) realizamos la descripción objetiva de los ciclos míticos, de algunos ritos, prácticas y creencias Iowúxua, como asimismo la caracterización de los escenarios y personajes míticos, y, de las deidades. En cuanto a la de estos últimos, se consideraron entre otros rasgos taxonómicos la figura, acciones, cualidad de potencia, actitudes morales, temperamento y atributos intelectuales.

Esta perspectiva metódica que entronca con la de los fenomenólogos de la cultura -cuya "comunidad de supuestos" ha sido lúcidamente planteada por Riani (1979: 20-25)-, tiende a circunscribirse a la segunda parte de nuestro trabajo. La hemos aplicado en forma crítica, reconociendo que tiene el indiscutible mérito de permitir una captación más objetiva del dato cultural, pero



considerando también las limitaciones que implica, ya que el investigador responde necesariamente a su propio marco normativo y debe además apoyarse en referentes empíricos que no pueden ser captados por la simple intuición eidética.

En una segunda etapa tendimos a superar la intuición eidética en procura de una exégesis hermenéutica, la que se cumple sobre todo en la tercera parte del trabajo. Esta actitud metódica la comparten etnólogos de muy diversas corrientes teóricas. Baste citar entre otros a Evans-Pritchard y Lienhardt, V. Turner y Douglas, Griaule y Calame-Griaule, Fernández y Dougherty (1981).

Cordeu (1979) ha explicitado los supuestos básicos comunes a todos ellos, en referencia a un modelo hermenéutico de análisis mítico. En síntesis implican: el reconocimiento por el etnólogo que dicho análisis importa la comprensión de sentidos transliterales que no son espontáneos sino intencionales; la consideración que el mito es discurso y como tal presenta una polisemia que es preciso develar; un acercamiento a la actitud hermenéutica desarrollada en filosofía por Ricoeur, perceptible en la valoración del rol del intelecto en la tarea de desciframiento de los sentidos indirectos y los principios en que se fundan. Para la concreción de ésta, es esencial el concurso del comentario y la reflexión indígenas, acuciadas oportunamente por el etnólogo. Ello supone un cambio de actitud de Occidente ante las culturas indígenas: el reconocimiento que también sus representantes poseen el don de curiosidad y capacidad-

des especulativas. En tal sentido resulta altamente significativa la reivindicación de las mismas hecha hace ya treinta años por Griaule (1951: 21): "los que con tanta desenvoltura, llamamos "primitivos", también se plantean la cuestión del conocimiento de sí mismos y del mundo".

Otro requisito metódico -empleado entre otros por el mismo Griaule, Calame-Griaule (1965) y Reichel-Dolmatoff (1968)- consiste en deslindar diferentes grados de comprensión simbólica en el seno de la sociedad estudiada. Griaule (1951: 15), basándose en expresiones bambara traza la distinción entre un "conocimiento ligero" del mito y otro "profundo", únicamente accesible a los iniciados. Para éstos el mito constituye una fabulación intencional de ideas rectoras que no pueden ponerse a nivel de los no iniciados en cualquier circunstancia; oculta enunciados claros y un simbolismo coherente que sólo los iniciados están en condiciones de descifrar. En nuestro caso pueden aplicarse observaciones similares al saber del hombre común y al que es propio de los ancianos y shamanes.

La labor exégetica emprendida se basa en la determinación de los roles funcionales cumplidos por el discurso mítico, el shamánico y sus reflejos culturales (ritos, creencias, prácticas) en la denotación de los significados fundamentales de la cosmovisión íowúxua. Dicha labor se realiza a través de:

a. El análisis morfológico y semántico de los vocablos y locuciones indígenas referentes a los aspectos de la cosmovisión estudiados (especies narrativas, nociones de temporalidad y espacio).

- b. La determinación de la significación de los rasgos y atributos de las teofanías y personajes míticos (clases figura, acciones, rol semántico de la tontería, minusvalía, plusvalía, etc.).
- c. La caracterización de los valores simbólicos ligados a la temporalidad mítica, planos cosmológicos, orientaciones, vientos, especies animales y vegetales, etc.
- d. El análisis de los significados inherentes al ordenamiento del espacio cósmico: umbrales, espacios intermedios, disposición de los entes y organización sensorial que los caracteriza.
- e. La determinación de la vinculación y alcance de los símbolos elucidados a nivel de algunas dimensiones culturales: categorización del espacio y el tiempo, rasgos del complejo shamánico, reglas de apropiación de bienes, etc.



SEGUNDA PARTE

LA NARRATIVA MITICA

Y LAS NOCIONES DE TEMPORALIDAD

expresión thlómas apáh tepíh para indicar la idea de "días remotos", esto es, la de época de los orígenes. Por contraposición se refiere a la actual en términos de thlómas nahakí o "días de ahora".

La denominación de las tres primeras etapas incluye el término apáh -calificativo de los objetos antiguos, deslucidos, deteriorados por la acción del tiempo-; en cada caso se lo modifica con el agregado de otros que indican la mayor o menor distancia temporal.

Thlómas apáh tepíh y apáh tepíh -expresiones que usan intercambiablemente- designan al tiempo y a la calidad asociada con los orígenes, al par que iñól tepíh indica los antepasados remotos, situados generacionalmente más allá de los bisabuelos de Ego. El ámbito semántico de ambas expresiones enfatiza la inaprensibilidad inmediata de los seres y cosas de aquel tiempo, los que se presentan al chorote como una visión oscura, un sueño, un recuerdo de algo muy lejano en los cuales se esfuma el contorno de sus contenidos.

Cuando se relata un mito, el narrador casi siempre comienza con la locución apáh tepíh, repetida una o más veces. En ese contexto la conjunción de apáh con tepíh -enclítico que marca el tiempo remoto en el discurso (1)- puede asimilarse al concepto de "érase una vez" de los cuentos maravillosos. Por otra parte el enunciado de los títulos dados por los relato

---

(1) Según comunicación personal de Nicholas Drayson de la Univ. de Oxford.

res indígenas a las diversas unidades míticas comprende el nombre del protagonista principal seguido por dicho enclítico. De tal manera Wóiki tepíh designa a la temática centrada en el engañador Zorro, diferenciándose así de una eventual referencia al animal del presente.

Dos precisiones empleadas por el hablante -el determinativo pá y el enclítico tepíh - al referirse a los seres y cosas del tiempo de los orígenes (= apáh tepíh) expresan su inaprensibilidad y desvaimiento general. Pá indica personas u objetos que el hablante no percibió visualmente y que sólo conoce por referencia. El agregado de tepíh amplía ese "desconocimiento" con la idea de lejanía temporal. De tal manera pa iñó tepíh evoca al ser indiferenciado cuya figura oscila entre la animal y la humana, percibido por la vía de los mitos como integrante de la humanidad primordial. Pa thlónie tepíh -"el color remoto"- en el contexto del mito que refiere el origen del color de las aves, alude a la tonalidad desvaída e indiferenciada de los hombres-pájaros de otrora -los cuales, se dice, eran grises-. Cuando tras la narración de un mito se pregunta el nombre de algún personaje secundario, la respuesta pa thléi tepíh o "el nombre remoto" adquiere el sentido de aquél que sobrepasa el recuerdo y no es conocible.

Las locuciones apáh tetsipé e iñól tetsipé designan respectivamente a la etapa de la "caída" y a los antepasados situados generacionalmente más allá de los abuelos de Ego. Tetsipé alude a aquéllo que se halla cubierto, guardado, escondido o encerrado. En esta época se cumplen los acontecimientos que

señalan el fin del tiempo mítico, al par de asentar la condición actual de la humanidad. En términos generales se caracteriza por la escisión de la realidad hasta entonces indiferenciada en las distintas categorías de seres y cosas que conforman el orden actual.

"Apáh tepíh es tiempo de todos los animales humanos; Wéla también es de ese tiempo porque todo lo que vemos ahora era como humano. Ese tiempo es como visión (= ixuélik) nomás y no lo conocemos perfectamente; nosotros no vimos nada (tañewa = pasa de la mente). En ese tiempo hablaban muchas cosas y vivían malas cosas en el mundo... era de gente distinta de nosotros. Tenían pinta (= aspecto) como las personas, pero no muy clara. Su voz tampoco era muy clara. Todos los animales del monte y todas las aves fueron como personas antes. Después, cuando se formaron las personas como nosotros empezó otro tiempo, apáh tetsipé. Entonces ahí terminaron todas las cosas, los animales y las aves que antes hablaban. Cuando se transformaron en las aves que vemos ahora, se volaron y empezaron a cantar. Los que se cambiaron en animales del monte, se escaparon a sus lugares en el monte". (Kasókchi i-lánek )

La reflexión indígena sintetiza en forma admirable las notas esenciales de los dos regímenes de temporalidad y existencia míticos, expresando además la referencia con la humanidad del presente.

Desde la perspectiva del sujeto remarca la imagen borrosa del apáh tepíh; se le presenta como una visión cuyos contenidos no puede aprehender por la vía sensible. Desde la del objeto, la fluidez indiferenciada de las figuras englobaba

la identidad común de todos los seres y la inconciencia casi general de su condición de potencia. La naturaleza animal, la humana y la divina no estaban separadas; quiénes más tarde habrían de integrarlas se comunicaban con un mismo lenguaje y vivían todos juntos. En cambio en el apáh tetsipé se realiza la disyunción y el mundo adopta su actual configuración. Desde entonces los animales se separaron de los hombres para refugiarse en el monte; las deidades también se alejaron para establecerse ya en el cielo ya en las profundidades. Con esta separación de los entes que se reparten por el Universo, también desaparece el lenguaje común originario.

En lo atinente a su cualificación, el apáh tepñh manifiesta tanto algunos rasgos que definen al tiempo y la condición edénicas como otros, más abundantes, que apuntan a circunscribir un tiempo y una condición angustiante. Si ambos se integran en la dimensión de "proceso" -esto es, considerando el conjunto de etapas-, pueden fijarse dos tendencias generales. Una delinea el pasaje de una situación de facilidad a otra de dificultad, en cuyo caso la idea de "caída" es aplicable en sentido literal. La otra invierte los términos del pasaje. Ilustra la primera la mitología centrada en Wéla -cuya temporalización acabamos de sintetizar-, amén de los temas de la vida perdurable o de la inexistencia de venenos de origen vegetal y animal. La tendencia inversa queda atestiguada por la indeterminación numinosa de muchos seres del apáh tepñh, representada mediante los signos del canibalismo, el asesinato, la violación y otros excesos. Las acciones tesmofóricas de diversas personalidades míticas, entre las cuales sobresalen Kíxwet y Ahóusa, señalan la supresión o sino cierta regulación de



lo indeterminado. Tales modalidades se constituyen en el apáh tetsipé, proyectándose hacia el tiempo actual.

De todas maneras, recordemos que en la cosmovisión chorote las etapas "cronológicas" constituyen a la vez etapas ontológicas, vale decir modos de ser presentes también hoy. La metatemporalidad de ciertos seres y eventos míticos así lo prueba (1): la persistencia del carácter numinoso de Tséxmataki en los sujetos que experimentan la posesión por la deidad (Cap. VIII. 4); la de las apetencias canibálicas que caracterizaban a ésta, dirigidas desde su ascenso al cielo hacia Wéla. La persistencia de la amenaza que ellas importan para la prosecución de la existencia humana y del orden del mundo tiende a neutralizarse mediante la acción ritual, con la potencia del gesto y las plegarias dirigidas a Wéla (Cap. VII. 4).

La locución ha apáh traducida por "de pronto será viejo" (2) se emplea como calificativo de los frutos y personas que han alcanzado la madurez. En tanto época, thlómas-ha-apáh refiere el pasado próximo o tiempo de la tradición, al par que iñól ha apáh alude a la generación de los padres de Ego, incluyendo también la de éste si es anciano. El dominio conceptual de sendas expresiones incluye aquellos hechos y seres cuya distancia temporal con el sujeto es percibida como reducida, posibilitando por ende el contacto directo entre

---

(1) El concepto de metatemporalidad -introducido al campo etnológico por Ernesto De Martino (1960)- alude a la permanencia "concreta" de los orígenes en el presente.

(2) Coincidentemente Gerzenstein (1978: 93) ha documentado el prefijo xa- con el significado de "realización futura".

ambos: "Escuchamos oscuro al apáh tepñh; en cambio al ha apáh lo escuchamos fácil. No es tiempo como visión. Es tiempo de los ancianos de nuestra época. Sam-tés (= nuestra palabra) son historias de humanos, de cosas que vimos, no de cosas espirituales como los cuentos. Solamente cuentos hay en esos tiempos de antes". (Kasókchi i-lánek)

Mediante la contraposición del tiempo de los orígenes al de la tradición y la de sus correspondientes especies narrativas -el mito y el "sucedido"-, la reflexión indígena traduce lúcidamente el distinto grado de accesibilidad de la experiencia a los contenidos de unas y otras.

Finalmente las locuciones thlómas-nahakí e iñól nahakí aluden respectivamente a la época y a la modalidad de existencia actuales, situadas en la generación de los hijos de Ego. Nahakí indica simultáneamente los conceptos de "aquí" y "ahora" (1); trátase por ende de una categoría que traduce la unidad lugar-tiempo. La existencia de tal categoría contribuyó a afianzar una de nuestras hipótesis de trabajo, cuyo campo de aplicación desarrollaremos a lo largo del mismo. Ella es que para la cosmovisión chorote el análisis de las concepciones del tiempo quedaría incompleto si se las considerase abstrayendo de las concepciones del espacio.

La locución iñól inkié u "hombres nuevos" se emplea en forma intercambiable con iñól nahakí. Sin embargo, el ámbito semántico de aquélla es algo dis

-

---

(1) Agradezco a la Dra. Ana Gerzenstein haberme transmitido ese doble significado en cuanto al naka del Dialecto No. 1.

tinto, pudiéndoselo homologar al de iñól ha apáh. En efecto, ambas expresiones cualifican a las respectivas modalidades de existencia mediante una analogía con ciertas etapas del ciclo vital. La juventud evocada por lo inkié y la madurez por lo ha apáh. Para los Iowúxua la madurez significa un acercamiento a la sabiduría y a la potencia, cuyo despliegue máximo hacen coincidir con la ancianidad. En cambio, vinculan a la juventud la ignorancia y una potencia mucho menor. Proyectando estos atributos a los niveles generacionales, se advierte sobre todo en cuanto al saber y las capacidades shamánicas que la generación del Ho.Ego, los concibe mucho más limitados respecto a los que confiere a la suya o a la de sus padres: la de los aiéulis wúx o "grandes shamanes".

## 6.2. La clasificación de las especies narrativas.

Nuestros informantes pudieron discriminar tres especies narrativas: sam-tés o "nuestra palabra"; aiéulis-i-ka-tés o "shamanes su palabra"; inam-tés-tepíh o "de ellos palabra remota", locución empleada en forma intercambiable con ixuél-tepíh o "cuento remoto". Cada una de ellas puede asimilarse a nuestras categorías convencionales de "sucedido", "relato shamánico" y "relato mítico", respectivamente.

Según el alcance de la información recabada, la taxonomía indígena de las mismas importa tres criterios principales: el nivel temporal en el que ocurrieron los sucesos relatados, el escenario que los enmarca y el grado de "sacralidad" o "profaneidad" de los mismos. La presencia o no de referencias etio

lógicas constituye, en cambio, un criterio accesorio. Es oportuno volver a notar que dichas referencias más que "explicar" el origen de los diferentes entes, apuntan a "destacar" cada ente en particular respecto a otros y remitirlos así a una común estructura de sentido (Cordeu y Siffredi, 1978: 185).

El vocablo tés, presente en la denominación de las tres especies narrativas, significa al mismo tiempo: palabra, fundamento y comienzo. Los indios vinculan las dos últimas acepciones a tronco (= tésuk) y raíz (= xuetés). Veremos ahora cómo se interrelacionan en cada caso la idea de "palabra" con la de "fundamento o comienzo".

Al igual que la narrativa shamánica las especies aludidas como sam-tés refieren sucesos y prácticas que los Iowúxua entroncan con el comienzo del régimen de temporalidad y existencia actual.

Asimismo el escenario que enmarca los sucesos de ambas es el espacio cósmico constituido por los tres niveles que desde la escisión ontológica integran el "mundo" del presente. No obstante, en virtud de las capacidades extáticas propias del shamán, en un caso priman las menciones a ámbitos teofánicos -cielo, profundidades-, mientras que en el otro prevalece el escenario accesible a la experiencia común.

Limitándonos a los sam-tés, admiten ser clasificados como tendencialmente profanos los relatos de las hostilidades interétnicas -fechables en las primeras décadas de este siglo (Cap. III. 4)- o de la vida indígena en los ingenios azucareros. Los primeros tienen especial interés, en tanto arrojan bastante

luz sobre el ethos chorote. Lejos de ser gestas bélicas que ensalzan las virtudes heroicas, las capacidades tácticas o el perfil carismático de los protagonistas chorote, enfatizan esos rasgos en quienes fueron sus aliados preferenciales o circunstanciales. Uno es el caso de los Chulupí y el otro el de los Toba, respectivamente idealizados en sus célebres jefes Atamó y Taikolik.

En cambio, entran en el orbe de la sacralidad los relatos referidos a experiencias místicas asequibles al común de los hombres y que pueden o no prefigurar el acceso a la condición shamánica. Entre otras, la posesión por Tséxmataki (R. 15, 16, 17), el viaje al país de los muertos (R. 57) o el contacto con éstos.

Las especies narrativas denominadas aiéulis i-ka tés tienden hacia el polo de la sacralidad. Dan cuenta del inicio de los ritos y la parafernalia shamánicos, del origen de las bebidas fermentadas y la embriaguez (R. 65, 66), del de ciertos vegetales venenosos (R. 70, 71) y la obtención de poderes para neutralizar sus efectos letales.

Incluyen asimismo los relatos de luchas extáticas que en su carácter de salvadores emprendieron los shamanes contra diversos seres terribles (R. 76-82). Tales luchas son isomorfas con las gestas protagonizadas por el héroe Carancho en las postrimerías de la era mítica y son concebidas como reactualización de éstas. No obstante, se hallan desprovistas de los sentidos que el héroe imprime al ser y al existir del mundo actual.

La locución inam-tés-tepíh se emplea para los relatos míticos, cuyos

eventos se sitúan en la etapa inicial y final del tiempo originario. En correspondencia con ambas etapas, los sucesos referidos se enmarcan ya en un espacio precósmico, ya en otro protocósmico; entendiéndose por tal al que se va conformando a través del proceso de la escisión ontológica hasta desembocar en el espacio cósmico.

Superando el nivel literal de aquella locución, vemos que asocia otros matices de significado, sugeridos por la reflexión indígena: "Inam-tés solo, es como habladuría, chisme, dicho por otros; pero, inam-tés-tepíh es palabra de antes que llega hasta hoy, palabra justa. Por ejemplo, Wéla dijo: -Sean las plantas! Y existieron las plantas. Y Wéla se ocupa hasta el día de hoy con las plantas. Eso es inam-tés-tepíh. Así llamamos a todas las historias de antes". (Felipe González)

Esos matices son el de mensaje fundador, perdurable y que es motivo de creencia; a este respecto es sumamente gráfica la contraposición que Felipe González establece entre el "mito" y la "habladuría".

Otro matiz de significado derivado de los anteriores connota la categoría etnológica de "palabra potente". Creemos que ella refleja con propiedad la actitud chorote hacia los seres, escenarios y sucesos míticos. En efecto, la predicación de Tséxmataki, Wéla, Miyóki o de las víctimas de Ahóusa instituye diversas modalidades del orden actual; en cada caso es una palabra creadora en un momento y vigente para siempre. En tal sentido, el mito no es lo que los hombres refieren de una época, sino el mensaje que reciben de ella; en tér

minos semánticos no es estilo indirecto sino directo.

Respecto a la tendencia hacia la "sacralidad" o "profaneidad" de los sucesos míticos, la temática pertinente -expuesta en esta segunda parte del trabajo- admite ser dispuesta en un gradiente cuyo polo inicial estaría representado por la que se centra en Wéla y Tséxmataki y el final por la que se focaliza en Miyóki. Si bien ésta no se halla desprovista de ciertas notas sacras, se detiene a menudo en diversos aspectos del saber empírico. Hacia el centro del eje figurarían los ciclos de Kíxwet, Ahóusa y Wóiki.

Debe entenderse que sólo pretendemos fijar tendencias sugeridas por los informantes, siendo incuestionable el carácter potente atribuido a los relatos míticos en su conjunto. El mismo se asocia -al par del término i-tóksi referido a la "potencia generalizada"- con la cualidad de perdurables: "¿Por qué se sigue contando hasta el día de hoy inam-tés-tepíh? Porque hay poder (= i-tóksi) adentro; por eso siguen y siguen y no pueden contarse de cualquier manera". (Aió)

Estrechamente vinculado al tema de la potencia de tales relatos se halla el de su eficacia, entendida en términos de los efectos asignados por los Iowúxua ya al recitado, ya al recuerdo de las acciones paradigmáticas. Si bien la información recabada es bastante escasa, puede establecerse una distinción basada en el tipo de eficacia.

La de tipo benéfico se asocia con el recitado del ciclo de Wéla o con el recuerdo de ciertos episodios del de Ahóusa. Así, ante la crisis de fe que en

ocasiones experimentan los shamanes noveles, la narración de las acciones fundantes de la teofanía proferida por uno anciano, posee el efecto de hacerse-la superar: "Cuando los aiéulis nos reunimos, a veces discutimos nuestro trabajo porque no confiamos en lo que estamos haciendo, sobre todo los nuevos. Entonces siempre hay un viejo que se acuerda de contar Wéla-tepíh. Ahí ya nos viene la esperanza otra vez para seguir esta tarea tan difícil. Siempre nos apoyan esas historias de lo que pasaba en el mundo de antes". (Aió)

El recuerdo de las vicisitudes de Ahóusa en procura del fuego, bien otra ra incompartido (R. 193) y que resulta imprescindible para la extracción de muchas clases de miel, impulsa al recolector frustrado y exhausto a proseguir con éxito su tarea.

La eficacia de tipo maléfico puede ilustrarse con el mito del Joven deglutido por la boa acuática (R. 27, 28). Se considera peligroso recitarlo, particularmente durante la estación seca, en la convicción que podría producir la desecación de las aguas lacustres mentada en el mito.

### 6. 3. Relaciones entre el mito y los sueños

Ixuél tepíh, otra locución empleada por los Iowúxua para designar al relato mítico, posee resonancias muy ricas y sugestivas. Se la traduce por "cuento remoto" o "proclama remota". El morfema xuél integra también los vocablos: a-xuélei, al que dieron las acepciones de decir, contar, proclamar y avisar; si-xuélien, traducido por "soñar" o más ajustadamente "me sueña",



indicando que en la experiencia onírica el sujeto se convierte en objeto; ixuélik significa sueño y visión, empleándose para designar al espíritu auxiliar del shamán.

Vale decir que el morfema xuél reunifica una gama de instancias y experiencias cuyo común denominador está dado por la sacralidad de las mismas: el mito como narración potente y por lo mismo perdurable, referida a seres y eventos paradigmáticos; la captación de los seres y cosas del thlómas apáh tepih -etapa inicial de la era mítica- en términos de una visión oscura; los sueños y la actividad onírica; las visiones; los auxiliares shamánicos. Paralelamente las acciones de narrar, proclamar, advertir y soñar -también aludidas con el morfema xuél - refieren experiencias que se presentan solidarias a la conciencia iowúxua.

De tal modo un shamán nos definió su percepción del mundo celeste durante el vuelo extático en términos análogos a la que se tiene acerca de los seres y escenarios del thlómas apáh tepih: "Esa tierra de arriba parece que es un sueño nomás. No es clara para ver. Cuando la miro parece borrosa, como una visión nomás". (Aió)

El espíritu auxiliar suele comunicarse con su aiéu a través de los sueños, advirtiéndole y anticipándole los sucesos que pueden llegar a afectar a éste y a la comunidad: "Cuando sueño (= si-xuélien, lit. me sueña) mi demonio me trae noticias, me está aclarando y avisando lo que va a pasar. Por eso le decimos ixuélik, el que avisa" (Aió). Las acepciones de "proclama" y "pro-

clamar" aparecen en su rol de pregonero, ya que simultáneamente el ixuélik es quien debe proferir en voz alta el mensaje que le fuera transmitido por su aiéu, a fin de ser escuchado por las teofanías.

A los iñól tepíh (= antepasados remotos) se les confieren roles similares. Se cumplen por intermedio de su mensaje potente y certero ínsito en los relatos míticos, mensaje que también adquiere los significados de advertencia y anticipación: "Cuando una chica cuece la botija que hizo por primera vez y se le rompe en el fuego, si le pregunta a la madre por qué se le rompió, ella le dice: -Porque ixuél tepíh, así dijeron los iñól tepíh; así avisaron que Ud. no servirá nunca para hacer barro (= alfarería). Entonces a los cuentos, donde los antiguos nos avisan muchas cosas, los nombramos ixuél tepíh" (Póm i-lánek).

El nexo entre esta concepción del mito y la de los sueños se presenta en forma inmediata. Si bien no hemos realizado un estudio sistemático de los diversos tipos de sueños en función de las claves de interpretación iowúxua, estamos en condiciones de afirmar que los de los ancianos y shamanes poseen el carácter potente, admonitorio y simbólico de los relatos míticos. La "creatividad", en el sentido de aptitud transformadora de la existencia, es también común a ambos.

Véanse si no los efectos que los jóvenes atribuían a los sueños de aquellos. Estaban persuadidos de los riesgos y del fracaso de cualquier batida de caza o de recolección de miel emprendidas sin que antes un anciano o un shamán percibiera en sueños ciertos signos favorables. Por ejemplo, la visión de un

tronco arañado por el tamandúa indica la abundancia de miel y la buena disposición de las teofanías que regulan la extracción del producto.

Ante situaciones de crisis como las planteadas por desaparición o muerte inexplicable de ciertos sujetos, la actividad onírica del shamán apunta a develar los motivos y causantes de las mismas; obrando en consecuencia transforma en orden el caos que conspiraba contra la prosecución normal de la existencia.

Tanto en el caso de los Iowúxua y muchos otros pueblos etnográficos -siendo el más conocido el de los aborígenes australianos (Elkin, 1967: 247-250)- como en la tradición griega antigua (Lanternari, 1974: 151) no es casual que los sueños se identifiquen con el mito y la época de los orígenes. Como ya vimos es en esta época creativa y sacra por excelencia, en la cual de la realidad informe surgió la precisión de las formas actuales.

En tal sentido ciertos sueños se presentan como "creativos", en tanto soñar significa para el sujeto sumergirse en la creatividad de los orígenes y abreviar en ella virtudes y garantías. Esta es la situación del shamán que a través de reiteradas recitaciones del ciclo mítico de Wéla y de la meditación sobre los actos plasmadores de la teofanía, procura que ella se le manifieste por la vía onírica y lo haga partícipe de su potencia. Al par de la actividad onírica centrada en otras personalidades míticas, ella significa para el individuo renovar la unión con el tiempo primordial, sus seres y eventos.

Los espíritus auxiliares del shamán admiten ser integrados al mismo haz de sentidos. La indeterminación de figura y comportamientos que los ca-

racteriza hace que se los equipare explícitamente con los seres del apáh tepíh. Por otro lado son ellos quienes junto a su aiéu instituyen el nexo entre los hombres y las deidades, alejadas desde las postrimerías de aquel tiempo a los confines del "universo".

En síntesis, la identificación entre los sueños y el mito se expresa de manera inmediata mediante el empleo de una raíz morfé mica común a la designación de ambos. El mito, relato de acontecimientos situados en la época de los orígenes, constituye el fundamento de sentido de la realidad y de la forma de vida actuales. Tanto el recitado de alguno de ellos como los sueños shamánicos centrados en ciertas personalidades míticas, poseen la virtud de renovar la unión con aquella época, sus seres y eventos. En esas circunstancias la actividad onírica y la idea de "creación" se unifican.

#### 6.4. Ideas de metamorfosis y cambio ontológico

Dado que el cambio ontológico desempeña un papel nodal como mediador entre dos modalidades de temporalidad y existencia -la primordial y la actual-, es preciso que nos detengamos brevemente en la expresión indígena de dicha idea, como así también en la de metamorfosis. Aclaremos que mientras por cambio ontológico entenderemos una alteración a la vez de forma y de esencia de un ente dado, por metamorfosis o transformación entenderemos un cambio circunscripto básicamente a la forma del mismo.

La noción indígena que refiere el cambio ontológico es la de iwít wóin, traducida por los Chorote por "se hizo como...", "se cambió en...", "se transformó en...". A fin de precisarla, veamos algunos contextos en que se la emplea.

Respecto de las Cotorras que Kíxwet hizo descender del cielo, confiriéndoles condición de mujeres para que los hombres primigenios tuvieran esposas, se dice iwít wóin iñóki (lit. se hicieron personas), connotando el mito dicho cambio en el pasaje de aquéllas al ámbito humano, en el abandono del nido por la vivienda, en el pasaje del habla murmurada e inexpresiva de la cotorras al habla marcada y expresiva de los hombres y, naturalmente, en la asunción de figura humana.

En cuanto al proceso experimentado por los seres terribles del tiempo primordial -humanos-, que una vez exterminados por Carancho adquieren condición de aves, es también aludido en términos de iwít wóin.

Otro contexto en que se lo emplea es con referencia a los cítricos que resultan de un injerto, operación que no es visualizada por el Chorote como tal, sino como un iwít wóin: "De una planta de naranja los cristianos saben hacer salir fruta de mandarina, pero después ya sigue como planta de mandarina y el fruto ya es diferente, tiene otro gusto. Entonces decimos "iwít wóin mandarina", porque la naranja se cambió en mandarina y ya no vuelve atrás..." (Kasókchi i-láneq - Felipe González).

También del hombre común que pasa a ser aiéu (= shamán), se dice

iwít wóin aiéu, con la intención expresiva de recalcar que asume una nueva con dición, bien diferente de la de aquél. Y del que ha muerto se predica iwít wóin thlamó, precisando que ha pasado a formar parte de una categoría ontológica irreductible a la humana, la de los thlamó hos, teofanías signadas por su indeterminación numinosa, con intencionalidad prevalentemente nefasta respecto de los hombres: "Si la hija habla del padre que ha muerto, la madre le dice que no hay que nombrarlo porque ya no es persona y se pierde. Su padre iwít wóin thlamó -se transformó como thlamó- así que ya no es hombre en estos días. Ha dejado su cuerpo". (Aió - Felipe González).

El iwít wóin apunta a señalar un simultáneo y radical cambio de forma y de esencia, pareciendo asumir el carácter de definitivo e irreversible.

Empero, otras expresiones tienden más bien a denotar un mero cambio de forma, el cual parece asociar el carácter de temporario y reversible. Iwít tátam, traducida por "colocar adentro", connota la acción típicamente shamáni ca del llamamiento de un auxiliar que el shamán en circunstancias difíciles hace penetrar en su cuerpo, asumiendo entonces la forma del mismo y una vez su perada la dificultad retorna a la humana. Esta idea, da cuenta de una alteración de la forma ya por intromisión de un ente (R. 18), ya por mediación de un elemento transformador, como el fuego. Del mismo modo, aunque en sentido inverso al primero, iúxiam axuéna y táhlam axuéna, traducidas por "entra en el ave" y "deja el ave o sale del ave" son empleadas para describir la acción del shamán que al ingresar en dicho ente-auxiliar asume el aspecto del ave en cues-

ción y que al salir de la misma retorna a la forma humana. Así, un aiéu nos decía que se tornaba invulnerable a las balas de los "blancos" al penetrar y por ende transformarse en uno de sus auxiliares pájaros, lo cual desorientaba a sus perseguidores.

Iúxiam es además la expresión utilizada toda vez que se alude a las continuas y fluídas metamorfosis del héroe humano Kíxwet, cuando, en su faz de burlador-burlado y para disimular una de sus tantas fechorías, asume la figura de un animal o de un vegetal.

El mito en ocasiones (Tséxmataki : R. 14, Kiésta : R. 20) concatena metamorfosis con cambio ontológico. Cuando esto ocurre la primera aparece como fase preliminar que constituye un desarrollo incompleto del segundo. Así, la primer conversión de Kiésta por la cual asume la figura de un ave diminuta, sólo implica adoptar la misma a manera de un disfraz, sin desmedro de la intencionalidad y el accionar que lo definían. A este cambio meramente formal (= iúxiam) se contrapone uno esencial (= iwít wóin), denotado por una alteración de su intencionalidad.

## CAPITULO VII

### El Ciclo de Wéla y el mito de Katés

En sentido estricto la narrativa de Wéla comprende el ciclo homónimo (R. 1 a 8), aunque en virtud de la similitud del mensaje mítico capital -muerte y renovación vegetal y humana- con el que incluye la temática de Katés (R. 9 y 10), también engloba a ésta. Por ello creímos oportuno tratar a ambas en forma conjunta.

Wéla (= Luna) es la deidad que a través de la creación de la tierra se vincula a la fecundidad y a la renovación, tanto vegetal como humana. Los mitos lo describen como un ser humano de bella apariencia masculina, provisto de enormes genitales -signo de su potencialidad generadora- y que en el tiempo primordial residía en la tierra que él creara. Desde su alejamiento al cielo (R. 4), sólo los aiéulis pueden percibirlo con esa figura. En cambio, la humanidad común detecta apenas "su poder brillante"; es decir, el astro, figurado como una emanación lumínica del ser o como una linterna (= katés) que porta en su camino.

En cuanto a las acepciones del término katés, en sentido amplio designa éste a cualquiera de los cuerpos celestes -exceptuando la luna y el sol (= kilái)-, y también la luz proveniente de una linterna o antorcha. Strictu sensu denota una figura mítica femenina, representada como joven y bella e identifica-



da con el "Lucero vespertino" (1).

Los nexos explícitos entre Wéla y Katés son formulados en términos genéticos (R. 9) -padre - hija mayor (2)- y, en términos de potencia del mismo signo -benéfica-, aunque de diferente grado; esto último se traduce en el papel de Katés como intermediaria ante los hombres (R. 9 y 10) y defensora de Wéla cuando es objeto de la devoración por Tséxmataki (eclipses de luna).

Varios episodios del ciclo de Wéla (R. 1, 2, 3) se organizan sobre la base del principio dualista, propio de la narrativa de los gemelos de las parejas antagónicas. De tal manera, la actuación de Wéla u ocasionalmente la de Ithlió (= Quirquincho, Tolypeutes matacus) -signadas siempre por su buena intención respecto a los hombres- están acompañadas por la de otro ser que hace las veces de contrapunto. Tal es el caso de la esposa de Wéla, quien desempeña los roles de incrédula o ignorante, dudando de la potencia de la deidad o mostrando un total desconocimiento de las acciones que ésta planea emprender.

---

(1) El "Lucero matutino" es denominado Katés thlét, o sea "Madre de Katés", representada como esposa de Wéla. Desde el punto de vista astronómico ello implica que los Iowúxua perciben a Venus como dos cuerpos celestes diferentes, idea traducida también por nuestra denominación vulgar del planeta como Lucero matutino y vespertino.

(2) En la narrativa chorote la polaridad Ha., Ho., Hna., Hno. menores / Ha., Ho., Hna., Hno. mayores, expresa a menudo el plus de potencia o de sagacidad inherentes al segundo término del contraste.

O sucesivamente, el de Wóiki (= Zorro, Cerdocyon thous), el trickster, que asume un definido rol de antagonista, alterando el orden impuesto por Wéla y seguido al pie de la letra por Ithlió.

La contraposición entre Wéla y Wóiki alcanza también a sus atributos: sabiduría y generosidad en un caso; y, tontería y egoísmo en el otro.

La narrativa de Katés presenta características similares, mostrando la dualidad entre dos modalidades del ser -la divina y la humana- y dos ámbitos -el celeste y el terrestre-, que en definitiva reflejan una polaridad capital del "mundo" iowúxua.

#### 7.1. Descripción del Ciclo de Wéla

En el episodio inicial del Ciclo (R. 1), Wéla planea conformar la superficie terrestre (= ahnát) pese a la duda de su esposa. Por entonces, la capa de la tierra era sólo polvo desleído. Lo logra demarcando un ámbito reducido cuadrangular, arrojando encima su saliva -que posee poderes fertilizantes- y nombrándolo ahnát. Al ver esta obra, la esposa cree; aunque vuelve a dudar cuando Wéla le manifiesta su certeza de que habrá de ser poblada por gente.

La tierra fértil así creada va extendiéndose por el poder de Wéla, quien planea entonces introducir la horticultura. Su esposa manifiesta al principio un total desconocimiento de la misma; empero, una vez que comprueba la bondad de los vegetales -cuyo crecimiento rápido a manos de Wéla recalca su potencia a la vez que expresa una situación de facilidad- la aprueba.

La siembra consecutiva de todas las especies cultivadas que hoy conocen los Iowúxua , configura una circunstancia de abundancia en torno a Wéla.

En el episodio siguiente (R. 2), Wéla revela a Ithlió -representante de la humanidad primigenia y hambrienta- su potencia desplegada en las propiedades de los frutos que le ofrece. Los mismos, ingeridos en cantidades mínimas, sacian de golpe y, mediando la intervención de Wéla , se reconstituyen en el acto con sólo preservar la cáscara. Por la vía de esta recomposición del fruto, la teofanía garantiza metafóricamente la inmutabilidad de la renovación periódica de las especies vegetales vehiculizada de ahí en más por la simiente.

Acto seguido (R. 3), la unión de Ithlió con la hija mayor de Wéla, atestigua su "sabiduría", que resplandecería plenamente en la inmediatez de la cosecha de los vegetales que sembró observando las normas impuestas por Wéla y en la ejemplaridad que aún hoy confieren los indios a sus acciones.

Esta cualidad, que reaparece asociada a Ithlió en otro contexto narrativo (R. 39), es vinculada explícitamente a su condición de primer "hombre" que entró en contacto con la potencia de Wéla, que obró en él en virtud de su acatamiento de los mandatos de la teofanía.

En cambio, la irrupción de Wóiki (R. 3) conlleva comportamientos y acciones contrapuestos a los de Ithlió. Se expresan en los temas del robo de la cosecha de éste, de su unión con la hija menor de Wéla, de sus reiterados actos de desobediencia y engaño a la deidad, de su obscenidad y glotonería, y en suma, de su "tontería".

La actuación de Wóiki interrumpe la simultaneidad de la cosecha con la siembra y altera el paisaje creado por la teofanía; el que se diversifica desde la homogeneidad primordial de la superficie terrestre, hasta los distintos espacios de asociación vegetal que discriminan los Chorote en su habitat.

El mito expresa así un aspecto de la escisión ontológica acaecida a fines de aquel tiempo; aspecto que se sintetiza en una oposición capital: la que se da entre suelo y vegetación fértiles y suelo y vegetación áridos.

Otros relatos del ciclo (R. 4 y 5) connotan asimismo la escisión, describiendo el alejamiento de Wéla, su esposa y su cuñada al cielo, donde adoptarán la forma visible de cuerpos celestes. Tal ascensión, vinculada a la degradación vegetal de la superficie terrestre por el cataclismo ígneo, se correlaciona con la conformación de ahnát issitépe (= "tierra que está arriba", cielo) por obra de Wéla; y además, con la renovación vegetal que produce en aquélla mediante el envío de lluvias y semillas (R. 4).

La disyunción entre los hombres y la teofanía, significada a través del alejamiento de ésta, queda compensada así por el enlace entre ambos órdenes del ser y entre sendos planos cosmológicos mediante la lluvia y la simiente.

Dicho enlace está garantizado asimismo por la mediación de los aiéulis, ilustrada en una de sus manifestaciones por R. 8. Allí se reiteran en forma ampliada los temas de R. 2, centrados en la revelación de la regeneración periódica de los vegetales. Además Wéla puntualiza la diferencia entre silvestres y cultivados, indicando al aiéu que, a fin de preservar la continuidad del ciclo

vegetal, las semillas de éstos deberán ser guardadas, mientras que las de aquéllos serán enviadas por él.

Si bien ambos relatos (R. 2 y R. 8) poseen una misma forma y trasuntan mensajes míticos semejantes, responden a dos momentos distintos de la articulación de los eventos del Ciclo y de la cronología mítica chorote. El primero corresponde a la presencia de Wéla en la tierra, traducida en la accesibilidad de la humanidad primigenia al orden vegetal prodigioso que él estableció en el apáh tepih. El segundo se vincula a su presencia en el cielo tras la "caída" y la escisión ontológica acaecidas en el apáh tetsipé y que son denotadas por las acciones de Wóiki (R. 3) y el cataclismo ígneo (R. 4). A partir de entonces, el acceso a la teofanía queda restringido a ciertos individuos (R. 8).

## 7.2. El mito de Katés

Retomando lo dicho, esta temática (R. 9 y 10) desarrolla la dualidad entre dos planos del universo iowúxua -el celeste y el terrestre- y dos modalidades del ser: la divina y la humana, representadas respectivamente por Katés y por el joven terrenal y la parentela del mismo. Esta queda individualizada a través de su madre y su hermana menor.

En cuanto a la progresión del relato, ambas versiones muestran una con junción inicial en el descenso de Katés y su unión con el joven, una disyunción creciente a causa del trato descomedido dado a la protagonista por la parentela de éste, y una disyunción final con el retorno de Katés al cielo.

En la situación inicial, un joven, despreciado y maltratado por las mujeres terrestres, contemplando las estrellas -mujeres celestes- se enamora de Katés.

La característica fascinante de la potencia de Katés se va perfilando en la sucesión del relato, ya a través de su hermosura, ya mostrándose bajo figuras diferentes -estrella, ave o mujer-, ya apareciéndose únicamente al joven y ocultándose de la parentela, en virtud de su ritmo de actividad inverso al de los hombres, o, recluyéndose en una calabaza. Ya dejando testimonio de su presencia en las cuentas multicolores que constituían su orina, entretejidas en una bella bolsa que dejó a medio hacer, o, realizando sus requerimientos a la parentela del joven por intermedio de éste.

Su madre y sucesivamente su hermana menor hacen de contrapunto al actuar de Katés mediante el desempeño del rol de "incrédulas", asimilable al asumido por la esposa de Wéla o por Wóiki en el Ciclo anteriormente descrito.

El desacato a la norma impuesta por Katés, quien es arrojada intencionalmente al suelo por la hermana menor del joven, provoca un castigo instantáneo explicitado por la muerte de toda la parentela del mismo y la desecación de los vegetales. Sin embargo este castigo es compensado por la misma teofanía con la resurrección de los muertos y la renovación de las plantas, cosa que logra soplando tierra sobre los cadáveres (R. 9 y 10) y las plantas secas (R. 9) o arrojando su saliva en las manos de la culpable (R. 10), tras lo cual regresa a su habitat celeste.

Las propiedades revitalizantes de la saliva nos remiten a Wéla, quien

con ella crea la tierra fértil (R. 1). La de ambos asocia así un poder fertilizador y de crecimiento, ante todo para las plantas y para la tierra. Asimismo la potencia vivificante de la tierra soplada por Katés sobre los cadáveres adquiere sentido a partir de la fecundación del elemento por obra de Wéla (R. 1).

El episodio del viaje al cielo, protagonizado por el esposo terrenal de Katés (R. 9), desarrolla varios temas. El de su devoración por obra de los cuervos y caranchos conlleva nuevamente el despliegue de los poderes reconstitutivos de Katés. En efecto, logra volverlo a la vida recomponiendo los trozos del cadáver y soplándole tierra encima.

El de la minusvalía del esposo -contrapuesta al rasgo inverso en Katés-, insinuado desde el inicio del relato cuando llora quejosamente por haber extrañado una flecha, reaparece en su inanidad ante aquellas aves, a pesar de que la teofanía lo previniera sobre la peligrosidad de las mismas.

Finalmente, los temas específicamente cosmológicos serán tratados en la tercera parte del trabajo.

### 7. 3. Signos que definen la potencia de Wéla y la de Katés

Los signos que definen la potencia de Wéla se disponen a lo largo del itinerario narrativo en una serie de pruebas que articulan a modo de tiempos fuertes el conjunto del Ciclo. Las mismas -en paralelo con las pruebas cumplidas por el héroe del cuento maravilloso (Propp, 1977: 107 y sig.)- van marcando la cualificación, realización y reconocimiento del protagonista.

La cualificación se muestra bajo forma del pacto que hace con su esposa, una verdadera confrontación entre ambos, que se resuelve en la revelación y reconocimiento de la potencia de Wéla una vez ejecutada su "promesa" (creación de la tierra, introducción de la horticultura, R.1). Paralelamente tales actos confirman al sujeto su propia potencia: "... yo puedo hacer las cosas, yo soy todopoderoso..." (R. 1).

La aptitud de Wéla se muestra como "aquéllo que hace ser": el gesto de su mano, su saliva y su acción nominadora hacen que ahnát sea; "el poder de su palabra" hace que las plantas cultivadas existan en todas partes (R. 1).

En los episodios sucesivos (R. 3 a R. 8) las pruebas de la potencia de Wéla se multiplican ante diversos coprotagonistas, aparejando el reconocimiento cada vez más amplio de los otros. Un testimonio transtemporal de la misma, perceptible para los hombres del presente, lo constituye el árbol a través del cual Wéla ascendió al cielo (R. 4), el único que sobrevivió al cataclismo ígneo.

Analicemos ahora los signos de la potencia de ambas teofanías vinculados a la idea de renovación de la vida vegetal y humana. Desde esta perspectiva Wéla y Katés poseen los atributos esenciales de las divinidades de la fecundidad, tal como han sido establecidos por Eliade (1967: 125). Ellos son: la capacidad de reproducir la vida y aumentarla; la "fuerza", traducida en sus reservas vitales ilimitadas; la "actualidad religiosa", o sea su presencia en el ritual.

Referido a Katés el primero aparece en su regeneración de los muertos y de los vegetales secos (R. 9 y 10); en cuanto a Wéla, en la reconstitución del fruto, ya a través de la cáscara o de la semilla (R. 2 y R. 8); en la de su cuerpo



devorado por Tséxmataki a partir de su propia sustancia; en la renovación de la vegetación degradada por el cataclismo ígneo, mediante el envío de lluvias y simiente (R. 4); en la multiplicación de ésta (R. 3); en la reconstitución del cuerpo del hombre feo (R. 6 y R.7), etc.

El despliegue de reservas vitales ilimitadas constituye un claro atributo de Wéla, denotado entre otros casos por el otorgamiento de ixuéie (1) (= poder-fuerza) al hombre terrenal (R. 7) y por la creencia shamánica en su propia regeneración tras ser devorado por Tséxmataki.

El plus de "fuerza" de Katés es expresado míticamente en el enfrentamiento exitoso con Tséxmataki, salvando así a Wéla: "Cuando a veces Tséxmataki quiere comer a Wéla (=eclipse de luna), lo atropella y entonces sale sangre sobre la luna. Cuando Wéla está sangrando mucho ya llega a defenderlo Katés, su hija mayor. Ella agarra a Tséxmataki y la garrotea. Ya entonces se retira de encima de Wéla y él vuelve a hacer su cuerpo de nuevo, aunque quede un pedacito nomás" (Noóte - Juan Lescano)

La actualidad religiosa de Wéla parece haberse manifestado en las festividades que tenían lugar durante la estación de madurez de los frutos silvestres

---

(1) Los vocablos ixuéie e itóksi refieren la idea de potencia generalizada. Entre sí ofrecen algunas diferencias de modalidad y no de esencia. El primero, sin negar sus vínculos con lo insólito, denota más bien la manifestación sensible de la potencia evidenciada en la fuerza física extraordinaria. Al respecto téngase en cuenta que uno de los sentidos directos de ixuéie es "mano derecha". Itóksi, en cambio, apunta más a describir el carácter numinoso de las manifestaciones que califica (Cordeu y Siffredi, 1978: 167-169).

(= nahkáp), destinadas según Karsten (1932) a promover la fertilidad vegetal y humana. En ellas, la licencia sexual, la embriaguez y otros elementos orgiásticos se vinculaban según dicho autor a posibilitar la renovación de la vida. Los sentidos de dichas prácticas ya se encontraban bastante desarticulados a comienzos de siglo y en el transcurso de nuestras investigaciones nos fue imposible obtener datos que permitieran reconstruirlos.

En cambio, recabamos información más explícita respecto al rito que se llevaba a cabo durante los eclipses de luna; el mismo resalta la actualidad religiosa de Wéla a través de las plegarias que le dirigían los Iowúxua, manifestándole su "sentimiento del estado de criatura": "Cuando se ve que queda un pedacito de luna, colorado, eso quiere decir que Tséxmataki ha comido a Wéla. Entonces los aiéulis que sabemos qué le está pasando, tenemos que avisarle a la gente: -Miren, Wéla tiene mucho peligro! Tséxmataki lo está comiendo!

"La gente cree que está descansando en algún lugar, pero cuando oye esto se aflige mucho.

"Entonces les decimos a las mujeres: -Si Uds. tienen mortero con palo, golpeen adentro del mortero para que Wéla escuche su ruido. Y al golpear repitan siempre:

"Padre Luna, esfuérzate, esfuérzate!

"Escucha mi mortero!

"Pobrecita de mí si no fueras a existir más.

"Si tú mueres, ¿qué voy a meter en mi mortero en los días que vengan?

"Si tú mueres, no va a haber más frutos.

"Padre Luna, esfuérzate!

"Porque si no, yo no voy a moler más comida.

"Solamente tú me das esta comida!

"Por eso yo uso este mortero.

"Porque tú nos das frutos y semillas para moler.

"Esto quiere decir que las mujeres todavía quieren y necesitan ayuda de Wéla, que él se esfuerce y que ellas recuerdan que él siempre da alimento.

"Cuando Wéla escucha este pedido, dirá: -Ah, mis hijos, pobrecitos... siguen acordándose de mí! Esos son mis hijos que me apoyan. Tienen miedo que vaya a morir y que no vaya a dar más alimentos donde ellos viven. Entonces yo voy a esforzarme!

"Pero también él sabe lo que puede hacer. Se hace nomás el que va a perder con Tséxmataki, pero no va a perder nunca. Los que sabemos /los aiéulis/, tenemos certeza que es así. El nunca va a morir porque es hombre muy inteligente y muy poderoso. Entonces no va a morir, aunque la gente lo crea. Nosotros sabemos también que Wéla puede volver a hacerse de nuevo.

"Al escuchar las palabras de las mujeres, Wéla ya se puede esforzar. Se apura más. Inmediatamente se escuchan muchos morteros por todas partes. Eso era costumbre. Después de un rato Wéla ya se agranda más.

"Y nosotros que somos aiéulis siempre nos reímos porque sabemos que aunque Wéla no escuche el ruido de los morteros, igual él va a volver a hacerse de nuevo. Gozamos por nuestro naáki wux (= jefe grande) porque la gente

crea que va a morir. En cambio nosotros no lo creemos. Aunque Tséxmataki lo coma, va a vivir de nuevo. Por eso nos reímos". (Aió - Felipe González)

La intuición centrada en Wéla y en Katés en tanto fuentes de energía, de vida y de regeneración, hizo que la conciencia mítica chorote articulara una verdadera red de relaciones entre una gran variedad de fenómenos.

Vemos así que el simbolismo de la renovación de los hombres y las plantas muertas a manos de Katés recorre un mismo plano que el de la recomposición del marido devorado (R. 9); el de la renovación de los frutos por obra de Wéla (R. 2 y 8); el de la reconstitución de sí mismo tras la devoración por Tséxmataki; y, el de la renovación y otorgamiento de ixuéje al joven feo e impotente (R. 6 y 7).

Podemos expresar así dichas articulaciones intencionales de sentido:

Wéla - lluvia - fertilidad - simiente - mujer - agotamiento y renovación periódica de los vegetales - renovación y fortalecimiento de los hombres - muertes y regeneraciones recurrentes de Wéla.

Katés - muerte y regeneración de los hombres - destrucción y renovación de los vegetales.

Las ideas dominantes en el seno de tales articulaciones son la de devenir realizado mediante la sucesión de los contrarios y la de complementareidad de los mismos. Entre otras polaridades podemos señalar las siguientes:

polvo desleído (= tierra estéril) /	tierra fértil (R. 1)
destrucción vegetal /	renovación vegetal (R. 4)
agotamiento vegetal /	renovación vegetal (R. 8, 9, 10)
escasez /	abundancia
muerte /	reproducción (R. 9 y 10)

Si extendemos la mirada a las relaciones de Wéla con otras teofanías, vemos que se organizan en base al mismo proceso de complementareidad de contrarios.

Tséxmataki representa la muerte a través de la devoración de Wéla; la sequía y la escasez, en tanto controla el acceso de los shamanes a las lagunas celestes cuando se dirigen allí en busca de lluvia (Cap. XV.1). En cambio Wéla, la regeneración tras ser devorado, la fertilidad y abundancia mediante su envío de lluvias y semillas.

Kilái (= Sol) que como Tséxmataki es una teofanía thlamó, se vincula a la sequía y al calor, asignándosele el envío de emisarios que interceptan la lluvia. Wéla, en cambio, promueve la fertilidad.

#### 7.4. Dimensión temporal de ambas narrativas. Rito y práctica cultural.

En este acápite analizaremos la actuación de Wéla en las diversas etapas de la cronología mítica chorote; su actividad creadora mediante la cual produce parte de lo que es y establece un orden normativo en la relación del hombre

con el mundo vegetal; la ejemplaridad de sus acciones y las de los coprotagonistas míticos para los hombres del presente; la actitud religiosa del individuo hacia la teofanía, esencialmente consistente en conservar la conciencia del origen divino del mundo vegetal a través del rito y la práctica cultural.

Como ya vimos (Cap. VI. 1) es una propiedad general de la cronología mítica chorote que las etapas de la misma muestren una marcada cualitatividad, expresando siempre la intuición de distintas formas del ser fundadas en los nexos que se establecen entre los sujetos y las teofanías. En el caso que nos ocupa, los iñól tepíh (= hombres remotos) (1) que actuaron en el umbral inicial del tiempo primordial (= apáh tepíh) se sitúan a la par de la conformación por Wéla de la tierra como superficie homogéneamente fértil, de su creación de un orden vegetal prodigioso que sólo incluía pastizales y plantas cultivadas, las cuales fructificaban inmediatamente tras la siembra sin mediar el esfuerzo del hombre. En cambio, los iñól tetsipé (= hombres escondidos) (2) que actuaron en las postrimerías de aquel tiempo (= apáh tetsipé), se vinculan explícitamente (R. 3) a la intervención de Wóiki; ésta pondrá fin a la "facilidad" de los vegetales cultivados, fundando sus propiedades actuales.

En cuanto a la instauración de un orden normativo por obra de Wéla y de Katés, describiremos las reglas impuestas, el sentido de las mismas y las

---

(1) Antepasados referidos generacionalmente a los bisabuelos de Ego.

(2) Antepasados referidos generacionalmente a los abuelos de Ego.

consecuencias acarreadas por su infracción.

Entre las normas establecidas por Wéla sobresalen la del buen uso de las semillas mediante la preservación de una parte, a fin de asegurar la continuidad del ciclo vegetal; la de no mirar hacia atrás hasta no haber agotado la simiente que se está sembrando -vinculada en el mito al crecimiento y fructificación inmediatos de las especies una vez completada la siembra- y la de no robar la cosecha ajena.

Por su parte Katés, como ya refiriéramos, también prescribe normas que deben ser acatadas.

Todas estas reglas poseen un mismo sentido: el de que el incumplimiento intencional de las mismas configura un acto de desobediencia a la teofanía que conlleva una alteración del orden establecido.

Es así como el mito de Katés (R. 9 y 10) remite la interrupción de la vida perdurable -atributo de los iñól tepíh- a la acción de arrojar al suelo la ca labaza que la contenía. Paralelamente a la muerte de la humanidad infractora, el actuar de ésta produce la desecación de las plantas, seguida por la reconstitución de ambas a manos de Katés. Tales acontecimientos expresan simbólicamente la conformación de una modalidad del ser diferente, regida por la "muerte" y la reproducción. Desde la perspectiva temporal tal modalidad puede vincularse a la desobediencia de aquella humanidad que la proyecta hacia los hombres del presente.

Las normas impuestas por Wéla encuentran en Wóiki a su gran infractor.

Su mal uso de las semillas destinadas a la siembra -a las que comió ávidamente en vez de plantarlas- y el robo de los frutos de Ithlió, acarrean la transformación de los vegetales cultivados en silvestres; además, la diversificación de la superficie terrestre, que "era puro hótai" (= pastizales), en los ámbitos de monte alto (= thlimnál), monte bajo (= álsa) y monte ralo (= kisí) que conforman el habitat chorote actual; asimismo, la interrupción de la simultaneidad de la cosecha y la siembra, de ahora en más mediadas por un prolongado lapso de crecimiento y el esfuerzo del hombre; y, finalmente, las cosechas fallidas.

Vemos así que el mito acota dos aspectos de la escisión ontológica acaecida en el apáh tetsipé. Uno, la separación de los ámbitos terrestres, los que se diferencian según el tipo de cubierta vegetal. Otro, la ruptura de la temporalidad anual homogénea -denotada por la simultaneidad de las fases del ciclo agrícola- en intervalos marcados por el desmonte, la siembra, el crecimiento y la cosecha. El mito hace esto describiendo el pasaje de lo indiferenciado del apáh tepíh a la precisión de las diferencias actuales. Los referentes de este proceso se organizan en forma bastante peculiar, pues se invierte el acontecer histórico, mediante la asignación al apáh tepíh de tan sólo vegetales de cultivo, mientras que los silvestres hacen su aparición en el apáh tetsipé.

En cuanto a la cualificación general de estas etapas tal como se presentan en el ciclo de Wéla, si bien la inicial recalca los caracteres edénicos y la final los de la caída a través de las acciones culposas de Wóiki, creemos oportuno escindir el problema de los recursos narrativos del que hace al verdadero mensaje



mítico.

A partir de la existencia actual, cuya fundamentación transcurre en el apáh tetsipé y en la cual se centra el interés mítico chorote, a menudo éste trata, en pro de la técnica narrativa, de poner en el apáh tepíh un estado de cosas distinto, frecuentemente opuesto.

Es por ello que la comprensión cabal de los mensajes míticos fundados en la intuición de las etapas del tiempo como modalidades distintivas del ser, se logrará mediante la integración de los signos -extraídos de la totalidad del corpus mítico estudiado- que denoten procesos semejantes a pesar de apelar a recursos narrativos diferentes. Veremos así que tanto una situación "edénica" como otra "terrible" en el apáh tepíh, a pesar de indicar sentidos aparentemente contrapuestos, expresan un mismo proceso de constitución del orden actual (Cap. XIII).

En la temática en cuestión hace a la esencia de Wéla la garantía de la existencia -traducida en abundancia, generosidad, etc. - irradiada por su actuar. De la misma manera, la situación inversa se refleja a partir de la indeterminación numinosa de otros seres del apáh tepíh (R. 11 a 30), vivenciados como terribles. Sin embargo, consideramos que el modo en que se expresan esas situaciones polares es un medio narrativo que tiende a resaltar la constitución del orden actual a partir de una proyección de circunstancias opuestas hacia el apáh tepíh.

En el caso que nos ocupa, que la situación edénica se manifieste a partir

de la presencia de plantas cultivadas en el principio del tiempo o a través de una disponibilidad inagotable de vegetales silvestres, no alteraría la esencia del mensaje mítico, pues lo que se quiere remarcar es la existencia de un mundo edénico que es inherente al actuar mismo de la teofanía y su estrecha vinculación con la renovación vegetal. Y aquéllos serían sólo los recursos narrativos que, por oposición al régimen actual -siembra con esfuerzo, madurez de los vegetales restringida a ciertas épocas del ciclo anual-, lo expresan.

Si retomamos, ahora en forma ampliada, la idea de "proceso" que se despliega a lo largo del Ciclo, veremos que el pasaje -ora gradual, ora repentin- de la indiferenciación primordial a la diferenciación actual nos conduce a un nudo del mensaje mítico.

Wéla comienza su acción en la inconciencia de su propia potencia (R. 1); la va reconociendo a medida que crea su obra, hasta que el reconocimiento de los demás confluye en una diferenciación de la potencia en divina y humana, esto es a distintas modalidades del ser. Paralelamente, por obra de Wéla y Wóiki, lo circundante va constituyéndose de manera similar, hasta ser lo que es: el polvo desleído del comienzo va convirtiéndose en tierra homogéneamente fértil, de la cual van surgiendo en forma permanente tan sólo vegetales de cultivo, los cuales van extendiéndose a medida que lo hace la tierra; sucesivamente y en forma repentina (desobediencia de Wóiki) ocurre la diversificación de los ámbitos terrestres, y con ella la de los vegetales en silvestres y cultivados. Estos a su vez pasan a ser disponibles únicamente en forma periódica.

La esencia del mensaje mítico transmitida por el Ciclo radicaría entonces en remarcar las vías de constitución del orden actualmente vigente en distintos contextos ya sea la conformación de ámbitos terrestres diversificados o de la conducta humana en dos dimensiones: la que responde a la normatividad impuesta por la teofanía y aquélla que establece la diferenciación entre la modalidad humana y la divina.

A fin de acceder a estas cuestiones, plantearemos en primer término la ejemplaridad conferida a las acciones de los protagonistas del ciclo; y, en segundo lugar, cómo se proyectan hacia las generaciones sucesivas las ideas de culpa y castigo emanadas del desacato a las normas impuestas por Wéla y Katés.

La ejemplaridad asume una forma negativa en referencia a Wóiki y otra positiva en cuanto a Wéla e Ithlió, configurando conductas alternativas para el hombre del presente. Vimos que los inól tetsipé se vinculan explícitamente a las infracciones cometidas por el primero. De ahí en más la horticultura demandará esfuerzo, mayor dedicación, dificultades e incertidumbre acerca de los resultados; los inól nahakí (= hombres actuales) se consideran "herederos del mal ejemplo" de Wóiki (R. 3), por atribución a sus antepasados de haber obrado como él. Esto es, consumiendo la casi totalidad de las semillas. En la situación etnográfica ello ocurre particularmente con el maíz, cuyos granos cuando hay carestía se agotan antes de la siembra.

La ejemplaridad de Ithlió en tanto observante riguroso de las normas impuestas por Wéla (R. 3), y por ende la de éste, se traduce a nivel etnográfico en

las prácticas inherentes a las diversas fases del ciclo agrícola y a la circulación de los productos de la cosecha (Siffredi, 1975: 49 y sig.). Asimismo, el rito ejecutado durante los eclipses de luna atestigua el reconocimiento de las acciones fundadoras de Wéla, cuyo recuerdo se vuelca en el gesto de golpear los morteros y en las plegarias que a la sazón le dirigen.

En cuanto a las ideas de culpa y castigo, vemos que infracciones intencionales a la normatividad impuesta por una teofanía, como la de Wóiki respecto a Wéla -asimilables a la de Oxuo, cuya contemporánea iniciación del acto sexual desencadena la primera muerte (R. 64), y, a la de la cuñada de Katés, cuya tropelía provoca la muerte de hombres y plantas (R. 9 y 10)-, asumen un carácter de acciones culposas (= newésine) y generan un castigo inmediato. Sin embargo, ni culpa ni castigo se transmiten a modo de un estigma a las generaciones sucesivas, sino que importan ciertas consecuencias relativas a la implantación de una modalidad del ser humana diferente de la divina y de la de los iñól tepíh. Aparejada a esta idea de castigo aparece la de compensación; lo que nos indica que a pesar de esa escisión, persiste el vínculo entre la teofanía y los sujetos.

Podemos ver a través de dos ejemplos cómo coexisten paralelamente la disyunción y la conjunción. La norma que prohíbe a los iñól tepíh darse vuelta para mirar la siembra antes de haberla concluído, marca la imposibilidad de un ser de participar en la obra de otro cuya potencia es distinta, pues el milagro de la fructificación inmediata sólo admite la acción de Wéla. Asimismo, la imitación de los hombres del presente de la conducta de Wóiki, reproduce una actitud que

quebranta una norma impuesta por la teofanía y, en ese sentido, indica una modalidad del ser diferente.

Sin embargo, este distanciamiento no produce una ruptura en los nexos entre Wéla y la humanidad actual, sino que por el contrario, se mantiene el enlace entre ambos ya sea a través del rito de los morteros, cuya función es reactualizar el vínculo mediante el recuerdo, o a través del conjunto de prácticas agrarias que reiteran lo actuado por Wéla.

Lo antedicho nos lleva a preguntarnos cómo opera la intuición temporal chorote para permitir el enlace entre etapas cualitativamente distintas a través de la comunicación entre Wéla y los sujetos. Para responder a este interrogante analizaremos ciertas actitudes que se manifiestan en la práctica cultural y en el rito de los morteros.

En cuanto a lo primero, la actitud de encubrimiento manifestada por el horticultor cuando entrega a su esposa únicamente un fruto de la cosecha de una determinada especie, reforzada por la minimización verbal de los bienes, le indican a ella que éstos se encuentran en cantidad abundante para ser recolectados y distribuidos a los restantes miembros de la aldea (Siffredi, 1975: 51-52).

Actitudes similares en contextos diferentes responden a un mismo código, interpretado socialmente en idéntico sentido. Aquél se articula en base a la connotación de situaciones cualitativa y cuantitativamente distintas a través de su opuesto. Por ejemplo, el cazador que ha ultimado muchos ñandúes regresará a la aldea a pedir ayuda para transportarlos, simbolizando el suceso mediante la inserción de una pluma de aquéllos en su vincha -situación paralela a la entrega

de un único fruto-. El encubrimiento pautado de los bienes se reforzará con la mención a los demás hombres que ha apresado "pichones" en vez de ejemplares adultos. Forma parte del mismo código expresivo el mitema de la multiplicación inmediata de las semillas a partir de un único par entregado por Wéla (R. 3).

Vemos así que entre el mito y la práctica cultural existe una verdadera relación de retroalimentación, ya que la práctica arroja luz sobre la actitud mítica, la cual de no verse desde esta perspectiva sólo trasuntaría el plus de potencia de la deidad. Recíprocamente, la multiplicación relacionada al don de Wéla -involucrando la idea de potencialidad renovadora de todas las especies en un único par de semillas- confiere significación a lo actuado por los hombres, a la vez que manifiesta la metatemporalidad de Wéla. Esto es la persistencia concreta de hechos del tiempo mítico en el presente.

Planteemos ahora el problema de la intuición de la temporalidad en relación al "rito de los morteros" y al mito que lo enmarca. Siguiendo la clasificación de Cazeneuve (1971: 235 y sig.), aquél sería un rito religioso en tanto confiere "a la condición humana un fundamento distinto del de ella misma", por el cual pasa a formar parte de una realidad trascendente.

El Iowúxua que participa del rito busca la comunicación con Wéla, manifestando una actitud religiosa que se expresa en el reconocimiento de la deidad como hacedora del mundo vegetal, y por ende, como garantizadora de la existencia humana, cuya persistencia se halla, a la sazón, amenazada.

Desde la perspectiva de sus funciones, la principal sería la de influir so-

bre la potencia en beneficio de los hombres -característica definitoria de los "ritos técnicos" (Cazeneuve , ibid.)-. No obstante, también estaría presente la de participación de éstos de la potencia de Wéla, hecho que no desdibuja la función prevalentemente pragmática del ritual.

Los efectos buscados son la persistencia de la deidad -cuya existencia se ve amenazada por Tséxmataki-, la del mundo vegetal -cuya vida es concebida como paralela a la de Wéla-, y en definitiva, la prosecución del orden del mundo mediante la garantía de las exigencias básicas de la vida.

La comunicación con la deidad se establece a través de la plegaria; los sentimientos de respeto y humildad mostrados por las mujeres en la misma, le confieren un significado verdaderamente religioso, el cual expresa que la condición humana no encuentra fundamentación en sí misma sino en lo que la trasciende:

"Padre Luna, esfuérzate, esfuérzate!

"Escucha mi mortero!

"Pobrecita de mí si no fueras a existir más.

"Si tú mueres ¿Qué voy a meter en mi mortero en los días que vengan?

"Si tú mueres, no va a haber más frutos... (Aiío)

Al mismo tiempo se trata de contrarrestar la potencia incondicionada de Tséxmataki, a quien se intenta ahuyentar mediante el ruido, ya sea de los morteros -como en el testimonio transcrito en el acápite anterior-, o de las carabinas -según nos consta de otros-.

El acontecer mítico que enmarca al rito es el combate entre Wéla y Tséx-mataki, en el que ésta intenta devorar a aquél. Empero, tal acontecimiento no queda confinado al tiempo primordial, sino que se repite en cada eclipse de luna y con él, el rito.

Este no constituye una duplicación del mito, pues los participantes, más que representar un combate, asumen el papel de suplicantes. La estimulación de éstos para que Wéla no ceda a su adversaria se debe a la certeza de que la derrota acarrearía la interrupción del devenir normal del mundo, pues Wéla es responsable de la regularidad de los ritmos vegetales y humanos.

Que el acontecer mítico antedicho sea reiterable, y en tal sentido sea una amenaza latente, sólo puede entenderse develando su significación. El tema de la devoración y reconstitución del cuerpo de Wéla constituye no sólo el fundamento de la modalidad del ser de la teofanía, sino también el de la renovación vegetal y humana, la que habiendo sido instaurada por ella participa de sus atributos. La íntima relación entre ambos fenómenos encuentra su expresión metafórica en la idea de que a partir de un mínimo remanente se recompone el todo. En cuanto a la existencia de Wéla y como lo expresa el relato de la devoración: "... él vuelve a hacer su cuerpo de nuevo aunque quede un pedacito nomás". En lo que hace a los frutos, Wéla los forma nuevamente a partir de un trozo de cáscara (R. 4 y 8).

Vimos que el mundo vegetal y el humano se intuyen mediante la idea de devenir operado por sucesión de los contrarios (destrucción vegetal-renovación



muerte-reproducción), y que el soporte de tal devenir es la modalidad de existencia de Wéla. Queda claro, entonces, la amenaza que importan y la angustia que generan los intentos devoradores de Tséxmataki.

No obstante, debemos puntualizar que la creencia en la amenaza de potencial derivación en un escaton, es atribuida en el testimonio del rito (acápite 7.3.) a la humanidad común. Allí se la contrasta con la creencia shamánica que afirma la persistencia de Wéla y su creación más allá de los intentos de Tséxmataki y de la acción ritual.

Tal dualidad desemboca en intuiciones algo diferentes de la temporalidad mito-rito. Desde la perspectiva shamánica, el mito de la devoración lunar se presenta como una "eterna repetición", en tanto plantea en cada eclipse un desarrollo de la acción siempre idéntico y con un desenlace previsto. El rito de los morteros se manifiesta esencialmente como una remisión al tiempo mítico en tanto que arquetipo de reintegración. Vemos así que desde esta óptica, la intuición temporal refleja una imagen cíclica, la del "eterno retorno".

En cambio, para la humanidad común, cada eclipse de luna es un nuevo combate entre Wéla y Tséxmataki, cuyo posible desenlace le plantea tanto la ruptura del orden instaurado por aquélla como la continuidad y renovación del mismo. La incertidumbre que reitera cada eclipse, desencadena en el hombre común un sentimiento angustioso que lo impulsa a elevarse hacia la teofanía. El recuerdo de los hechos de creación emprendidos por ésta en el tiempo primordial -expresado en la plegaria-, reintegran al hombre a ese tiempo. Tal reinte-

gración y la potencialidad regeneradora de Wéla actúan como impulsores del devenir.

De tal manera, si bien cada eclipse plantea la repetición del acontecer mítico, la alternativa de su desenlace queda cada vez abierta; y son el triunfo de Wéla, y la acción ritual los que proyectan o entorpecen el devenir. Es por ello que la intuición temporal de la humanidad común no es la de un "eterno retorno", sino más bien de un "potencial transcurso". Retrospectivamente, el hombre común se enlaza con el tiempo y los eventos míticos a través del rito. Prospectivamente, los proyecta hacia el futuro, pudiendo desembocar tanto en la ruptura del orden fundado por Wéla como en la continuidad y renovación del mismo.

## CAPITULO VIII

### Tséxmataki

Tséxmataki, la figura mítica que encarna el canibalismo, representa la dimensión de lo terrífico, inmanejable e imprevisible del tiempo primordial. Son rasgos tan presentes en la existencia iowúxua que se traducen en la trans-temporalidad de esa figura. En efecto, ella actuó sí en aquel tiempo, pero prosigue haciéndolo bajo la forma de un estado que afecta a ciertos sujetos, implicando una potencialidad constante de presencia. La persistencia vivida de Tséxmataki y la intensidad de los sentimientos que evoca, hacen que en el relato la transición entre el personaje mítico y el estado se torne a veces imperceptible (R. 12 y 14), lo que nos autoriza a definirla como un personaje-estado.

En síntesis, fuera de su actuación en el tiempo primordial, Tséxmataki persiste en la planta del tabaco (R. 11, 13, 14) que surgiera de las cenizas de su cadáver, acercándose desde este ángulo a las deidades dema (Jensen, 1966: 106 y sig.) ya que uno de los roles desempeñados por el tabaco en la cultura chorro es el de bien alimentario, paliativo del hambre en tiempos de escasez. Aparte, persiste como teofanía shamánica ultrapotente e indeterminada; persiste además como ser celeste que retacea la lluvia y devora a la teofanía lunar, vinculándose en esta instancia, según vimos, a los eclipses del astro; Tséxmata-

ki persiste por fin como estado del ser, en cuyo caso representa un modo de posesión que se traduce en la reiteración de los rasgos físicos, comportamientos y acciones del personaje mítico por el poseso (R. 17).

En la clasificación iowúxua de las teofanías, Tséxmataki es incluida en la categoría thlamó, con la que comparte la indeterminación numinosa, la omnipresencia y omniactuación.

Detengámonos brevemente en la etimología y las acepciones del vocablo tséxmataki, ya que aquí se revelan algunos de los rasgos esenciales de la teofanía y su accionar. Por un lado, es la denominación específica de un ser mítico y de una teofanía shamánica; contiene el radical tsé (= panza) que junto al sufijo aumentativo, ta, tax alude a su figura panzona (R. 14), reflejo de su insaciabilidad; ki indica al género femenino, siendo tal el sexo atribuido a la teofanía: "Tséxmataki quiere decir panza muy grande, panzona. Usamos esta palabra para el que come mucho, mucho sin nunca llenarse" (Kasókchi i-lánek - Felipe González). Resulta claro, entonces, que la denominación traduce el rasgo de la insaciabilidad, que es capital en la definición de la teofanía.

Por otro, dicho vocablo o las expresiones tséxmataki po (= tiene tséxmataki) y tséxmataki i-lánek (= muerto, dañado o enfermo de tséxmataki) designan el estado de posesión anteriormente mencionado.

### 8.1. El personaje y el estado en la narrativa

La narrativa en torno a la teofanía se presenta en dos grupos. Uno resalta

su papel en la génesis y el sentido de diversos entes del mundo actual, vinculándose por ende al tema de la escisión ontológica (R. 11, 12, 13, 14). El otro no asocia tales notas, y se ciñe claramente a la constitución y modalidades del estado tséxmataki (R. 15 y 16). De acuerdo a la taxonomía indígena de las especies narrativas, el primer grupo es incluido entre los ixuél tepíh o "mitos", situados en las dos etapas del tiempo primordial; el segundo, en cambio, es incorporado a los sam tés o "sucedidos", vinculados tanto al tiempo de la tradición como al presente (Cap. VI.2)

El primer grupo de relatos se relaciona en forma explícita con el ciclo de Ahóusa (R. 18 a 23, Cap. IX) en el desarrollo del itinerario narrativo, que a partir de varios incidentes que ponen de manifiesto la mala voluntad de los protagonistas para con la humanidad primigenia, desemboca en la matanza e incineración de los mismos a manos de un héroe -Ahóusa, o en el caso de Tséxmataki, un shamán-, y en la generación a partir de las cenizas diversas especies animales y una vegetal del mundo actual.

Pasaremos ahora a desglosar ambos grupos de relatos en torno a Tséxmataki. Dos narraciones del primero describen la génesis del personaje. La remiten a la conversión intencional de hombres con poderes extraordinarios en tal, ora a partir de las cenizas del propio cuerpo incinerado vivo por los coprotagonistas (R. 14); ora actuando sobre el propio cuerpo (R. 12). Poderoso alcance mitopoiético revela aquí la imagen del estiramiento del pene y las uñas, a fin de adquirir algunos de los rasgos que definen a Tséxmataki: cola y uñas largas y filosas.

Ambos protagonistas consideran su conversión como una venganza legítima por haber recibido un trato descomedido, sea como muerte lenta (R. 14) o abandono en una situación de "enfermedad" (R. 12).

Un detalle significativo, es que el mito (R. 12, 14) presente una génesis de la formación de Tséxmataki, siendo el único personaje mítico que se actualiza a través del estado. Dicha génesis, que traduce un cambio ontológico, podría ser tomada como paradigma de la iniciación del shamán, como veremos sucesivamente.

Los relatos del segundo grupo, estructurados en torno a la conocida temática del desanizador de pájaros, tienen por protagonistas a sendas mujeres, cuya conversión en Tséxmataki a diferencia de los casos anteriores aparece como inintencional (R. 15, 16), atribuyéndose en R. 15 a la posesión por la teofanía, provocada por un aiéu en actitud de dañar y traducida en "enfermedad".

El común denominador de estos cuatro actores es que son individuos marginales, y es frecuente que los peligros emanen de esa condición, tanto en el mito (R. 18 a 25) como en la vida. En efecto, la marginalidad se presenta en los cuatro casos como la situación inicial del relato bajo forma de "enfermedad", que comporta un aislamiento buscado o impuesto respecto de los demás (R. 12, 15); bajo la de "embarazo" (R. 16), que en tanto estado transicional y por ende ambiguo, a la par de la iniciación femenina o la viudez conlleva cierta segregación que se manifiesta en las prohibiciones alimentarias y de otra índole; bajo la de practicar el "daño" (R. 14), conducta ésta considerada anormal y esencialmente antisocial cuando se orienta contra individuos de la propia aldea, sancio-

nándosela hasta con la muerte.

Los relatos del primer grupo muestran en forma abierta e inmediata la agresividad y la determinación intencional de hacer el mal por parte del protagonista, quien dirige sus apetencias canibáticas en forma indiscriminada hacia la humanidad primigenia en su conjunto (R. 11, 12, 13, 14). En cambio, en los relatos del segundo grupo los destinatarios inmediatos de aquellos deseos son selectivamente el esposo y los hijos (R. 15, 16).

La impotencia de dicha humanidad ante el peligro se expresa con su huida a grandes distancias y otras precauciones que, como el consumo de leña que no humea (R. 12) o la cobertura del camino de acceso al campamento con trozos de corteza seca (R. 11), respectivamente, dificulta su localización y le permite percibir anticipadamente a quien se acerque.

El tema de los pocos salvados, desarrollado en R. 13, viene a confirmar la inevitabilidad de la amenaza constituída por Tséxmataki para la prosecución de la vida de la humanidad común. En efecto, a diferencia de ésta, el joven que logra librarse de su "abrazo", dispone de poderes extraordinarios. Estos se revelan con el llamamiento de Anguila y Loro en su auxilio, con la conversión del joven en el primero y penetración en el segundo, configurando así circunstancias específicamente shamánicas.

La inclusión de estos personajes en el relato no es casual, ya que en otros contextos narrativos, cumplen funciones expresivas y roles semejantes. Aquí (R. 13), la modalidad de desplazamiento lenta de Loro, no llega a impedirle dar

aviso de la inminente llegada de Tséxmataki; en R. 54 dicha modalidad, aún sien-  
do el último que trepaba al cielo por una cuerda, huyendo de la persecución de  
la ogresa, no le obsta cortar aquélla y desplomar a ésta sobre la tierra. Por  
su parte Anguila, en virtud de la textura resbalosa de su piel, tanto en R. 13 co-  
mo en R. 18 representa el espíritu auxiliar apto para escapar al abrazo de seres  
peligrosos.

Volviendo al tema de la impotencia de la humanidad común que huye ante  
la amenaza de Tséxmataki, el conjunto de relatos (R. 11, 12, 13) asigna el rasgo  
inverso al personaje del aiéu, quien a semejanza de Ahóusa en su Ciclo (Cap.  
IX), asume claros perfiles de salvador (= inxuáietí). No obstante, aunque las  
acciones de ambos presentan analogías, no pueden homologarse, por cuanto la  
cualificación de la potencia de Ahóusa es diferente a la del aiéu. Uno, en tanto  
jefe arquetípico y por ende "matador", promueve el exterminio de los seres pe-  
ligrosos; el otro, obra en el plano de la potencia shamánica, acotado por la dua-  
lidad de las teofanías thlamó, y por ende cuenta con una cualidad de potencia del  
mismo signo que la de Tséxmataki, lo que le permite enfrentarla.

Lo hace deliberadamente, recluyéndose con su perro en una choza de  
postes de quebracho que construyó para eso, cuya solidez la hace invulnerable  
a la fuerza extraordinaria de Tséxmataki (R. 11, 12). Al fin logra abatirla, arro-  
jándole flechas embebidas en cera caliente a los ojos, que son su punto letal  
(R. 11, 12, 13).

La referencia al envío de auxiliares del aiéu para que se cercioren de la



de la muerte de la teofanía (R. 11, 12), muestra, a través de la precaución, el reconocimiento del plus de potencia que el shamán le acredita.

La cola de Tséxmataki, que envía con su perro hasta los sitios más distantes alcanzados por la humanidad fugitiva, confirma a ésta la eliminación del peligro, la aptitud de su aiéu como salvador (R. 11, 12) y la posibilidad de regresar a sus tierras.

El episodio final de R. 11 y R. 13, contrariamente a los precedentes, que atestiguan una disyunción creciente entre Tséxmataki y el aiéu y la humanidad primigenia, conjuga al aiéu con la planta de tabaco surgida de las cenizas de aquélla, y asimismo, con las técnicas de conservación, de consumo del producto y, finalmente, con la sociedad de los hombres. En efecto, entre los Iowúxua, como ya vimos, es ésta la consumidora del bien, aunque su uso se halla principalmente restringido a los shamanes, siendo el vehículo del trance extático.

El secreto y la revelación caracterizan el último episodio de R. 13 y R. 14, en el que el tabaco es entregado por el aiéu a los hombres, desempeñando a partir de entonces -en virtud de sus propiedades potentes- un rol capital en el complejo shamánico. Inicialmente debido a su desconocimiento y la proveniencia de un ser terrífico, el tabaco hace temer al aiéu la acción letal del veneno. De ahí, la precaución de vedarlo a los demás hombres y ensayarlo fumando a solas -lo que remarca nuevamente el desnivel de potencia entre ambos- antes de hacerlos partícipes del bien.

La revelación del mismo por parte del aiéu también comportar el acto de nominarlo, recurso habitual en la mitología chorote para circunscribir inequívocamente la identidad de los entes que el mito va introduciendo en la esfera de la realidad vivida (R. 14). Lo hace mediante la expresión "si-lánai iñéut", que alude a la acción de ser muerto por el tabaco (= iñéut), acota así la especificidad de las propiedades del mismo en el seno del complejo shamánico, ya que fundamenta en el vegetal la práctica del trance extático, asimilada por el Iowúxua a una muerte.

Describiremos ahora los relatos del segundo grupo (R. 15 y 16), para luego exponer algunos significados del mensaje mítico. Los mismos muestran la forma gradual de la constitución del estado tséxmataki, apelando a signos que van develando a los coprotagonistas la identidad del peligro que se está gestando. En R. 15 los primeros indicios están dados por la actitud de aislamiento de la protagonista y por su rechazo del aiéu de la propia toldería que se disponía a curarla.

El testimonio siguiente corrobora que esas actitudes son consideradas como síntomas iniciales de dicho estado: "Cuando empieza la obra de Tséxmataki, la persona se pone cobarde, no quiere arrimarse a los parientes por más que vengan de lejos y si viene a curarla un aiéu pariente (= de su toldería), le tiene más miedo que a ninguno". (Kasókchi i-lánek - Felipe González). Recordemos que la práctica del daño -concretada aquí en posesión- suele atribuirse a un aiéu de otra toldería y que por ende uno de la propia, asociado a la curación,

sea rechazado.

Sucesivamente la ingestión por la protagonista de pichones de cotorra que el marido le arroja desde la copa de un árbol a medida que va desanidándolos, evidencian para éste un comportamiento peligroso y el riesgo de ser la víctima inminente de la voracidad de su esposa (R. 15, 16).

En R. 16 se agrega el motivo de la comida de la sangre de la herida producida por el hacha del marido en un frustrado intento de defensa; y tanto la ingestión de carne animal cruda como la autofagia constituyen signos que anuncian el pasaje a la antropofagia, como también ocurre en el ciclo de Ahóusa (R. 20).

Los signos que revelan a los coprotagonistas la identidad terrible de la protagonista son la cabeza (R. 15) o los testículos (R. 16) del marido, únicos elementos que dejara sin deglutir. Para los Iowúxua la cabeza es la sede del thlósek (= discernimiento) y los genitales masculinos -junto con la sangre- la de la vida. Ambos simbolizan valores antitéticos a los que asocia Tséxmataki. Estos són: sequía, muerte y falta de discernimiento. El último rasgo se enfatiza hasta el punto de tildar de "loco" (= ta thlósek) al que experimenta el estado.

La actitud de los coprotagonistas ante la agresora es de temor, al que reaccionan con un enfrentamiento abierto organizando la matanza (R. 15) o bien con impotencia traducida en huída (R. 16). En este caso son los hijos de ella, quienes tras haber presenciado su iracundia y crueldad con sus hermanas, logran apresarla en una trampa de peso construída con la ayuda de Wóiki, el trickster.

Ambos relatos subrayan su resistencia a Jammucte. En efecto, la ogresa retiene vida aún tras haber sido despedazada a garrotazos u hachazos. Sólo habrá de sucumbir una vez que ella (R. 16) o un aiéu (R. 15) -ser que participa de la potencia ambigua de Tséxmataki- revelen a los accisores que el punto letal reside en el tobillo, sede del corazón de la ogresa.

## 8.2. Signos que definen la personalidad numinosa de Tséxmataki

Los signos que apuntan a remarcar la potencia de la teofanía cumplen una doble función: denotarla y, simultáneamente, ratificar la idoneidad del personaje como foco de sentidos más amplios, como los incluidos en los episodios ligados al fin del tiempo mítico y a la consiguiente escisión ontológica.

El procedimiento significativo utilizado para ello por el mito consiste en "extemporaneizar" los atributos y acciones de la teofanía respecto de la escala con que se los percibe habitualmente.

A nivel de la figura se denota su radical extrañeza en la fluctuación entre lo humano y lo animal, representándose la como un ser feminoide básicamente humano, pero con cola (R. 11, 12, 14) -de yacaré o caballo-, dientes y uñas supradimensionales y filosos (R. 11, 12, 14, 15), ojos rojos (R. 14) e igual coloración en su cuerpo.

Esa fluctuación es propia también de las teofanías thlamó, de cuya naturaleza participa Tséxmataki, y de muchos seres del apáh tepíh. Empero, en éstos es una condición dada; mientras que en Tséxmataki es atribuida a un pro-

ceso, que a través del cambio de forma desemboca en uno ontológico (R. 12, 14) Otros rasgos diferenciales son el grado de invulnerabilidad superior a los demás seres, y el carácter netamente potente de los entes que genera, ya que ellos fundamentan la acción shamánica. Se puede agregar también la proyección trans-temporal de la teofanía en el estado, cosa que no alcanza a los demás seres del tiempo primordial.

Su gigantismo, al que se vincula la producción de temblores de tierra a medida que va desplazándose o cuando cae desplomada tras la derrota (R. 11, 12) -desencadenando un estruendo que se compara al del trueno-, traduce el plus de potencia.

La dimensión "anormal" es uno de los rasgos más característicos de ciertas personalidades míticas del tiempo de los orígenes -Sákiti (R. 25, 26), Kíxwet, entre otros-, como así también de los señores de los animales. Tal carácter es utilizado de continuo para expresar al numen, por contraposición a los tamaños "normales" no potentes (Siffredi, 1976: 149-152). La supradimensionalidad se refiere ora genéricamente a la figura, ora a otros rasgos, como los atributos sexuales en el caso de Kíxwet o el abdomen en el de Tséxmataki.

El abdomen descomunal de ésta traduce en forma inmediata su insaciabilidad caníbal, pero también su capacidad generadora. Sintetiza simbólicamente el desborde propio de sus acciones signadas por el "tremendum" y el carácter fundante de aquéllas que lo están por el "fascinans". Tal carácter se traduce en la mención al vientre de Tséxmataki como receptáculo de los entes que una vez incinerado su cuerpo habrían de convertirse en auxiliares del shamán.

La potencia del personaje también se manifiesta en la ubicación de su punto letal, radicalmente distinta a la de los hombres y que por ende lo hace difícilmente vulnerable. Fijándolo ya en los ojos (R. 11, 12, 13), ya en el tobillo (R. 15, 16) -el de los hombres en la calota y el tórax-, el punto letal se erige en símbolo de la radical otredad de la teofanía y de que ella es un ser per durable.

La configuración de todos estos rasgos tiende a enfatizar en "lo monstruoso" de Tséxmataki la faz tremenda de lo numinoso.

El grito onomatopéyico "Eám, eám" (= comer, comer), denuncia a los coprotagonistas del mito al personaje y su intención (R. 12, 14); para los hombres del presente al poseso (R. 17); y, en un mayor nivel de generalidad, podemos afirmar que para la conciencia mítica chorote es siempre la voz la que da la pauta de pertenencia a una determinada "provincia del ser" (Cap. XIV). De tal manera, el grito terrorífico de Tséxmataki, por la vía del lenguaje "anormal" expresa su radical otredad. Pero además acota la faz del "tremendum", contraponiéndose al "fascinans" ínsito en la predicación de la teofanía, en la cual, a través del legado del tabaco, crea un vínculo con los hombres (R. 14).

La inversión del período de actividad, ya que, en paralelo con el poseso, las teofanías thlamó y el aiéu, Tséxmataki es un ser nocturno (R. 11, 12), muestra la ambigüedad de la potencia que detentan.

Algunas acciones del personaje, como la de tumbar e inmovilizar sus víctimas a distancia o derribar las chozas con sólo tocarlas (R. 12), vienen a ratificar su carácter potente. Dicho rasgo se contrapone a su impotencia frente

a la choza de quebracho construída por el aiéu que habría de ultimarla (R. 11, 12); ambas versiones prosiguen con el mismo tema de la minusvalía de Tséxmataki cuando ésta termina por sucumbir, víctima de su propia tontería. En efecto, pretende llegar hasta el aiéu encerrado en la choza con un engaño: pretexto tener frío y le pide unas brasas; pero, a su vez es engañada por el aiéu, que simula carecer de ellas mientras apronta sus flechas con cera caliente para darle muerte (R. 11). O si no, Tséxmataki espía imprudentemente al aiéu, presentándole así su punto vulnerable como blanco: los ojos (R. 12).

Ambas versiones desembocan en una inversión radical, a través de la cual se revela en toda su plenitud la potencia de la teofanía; su cuerpo incinerado plasma, al liberarlos, diversos entes del mundo: aves y cuadrúpedos terrestres, según R. 12; diversas aves, el vampiro, el mono aullador y los Thlimnál i-wós (= Cuidadores del monte), quienes en lo sucesivo habrían de desempeñarse como auxiliares del shamán; en tanto que sus cenizas generan la planta del tabaco (R. 11).

Vemos así que el mito, contrastando los comportamientos tontos a las actuaciones demiúrgicas de Tséxmataki, la muestra como autora de conductas "anormales", expresando por esta vía la potencia del personaje.

Respecto al canibalismo desmesurado de Tséxmataki, así como a otras prácticas asimiladas a aquél y ejecutadas por el poseso -autofagia, ingestión de carne animal cruda (R. 15, 16)- pareciera que el sentido de los relatos pretende más que exaltar la gravedad de estos actos, enfatizar el rol de actores de conductas consideradas "anormales" dentro del comportamiento habitual.

Así, la mujer-canibal de R. 16 subvierte las normas culturales que especifican el trato afectuoso y permisivo con los hijos, y se muestra iracunda y cruel con ellos; dominada por el furor, extrae los ojos a sus hijas y más tarde las devora. Seguidamente, el relato desemboca en una inversión radical: la ogresa muestra su escasa sagacidad, y se deja atrapar en una trampa que le habían tendido sus hijos con ayuda de Wóiki, el trickster.

La connotación maléfica de la potencia femenina -tema recurrente en la mitología chorote (R. 19, 64)- se expresa en los signos del canibalismo, la autofagia, la ingestión de carne animal cruda, el don de alimento impropio a los coprotagonistas, la iracundia y crueldad para con el marido e hijas que se convierten en víctimas de la ogresa (R. 16).

### 8. 3. La dimensión temporal de las acciones de Tséxmataki. Consecuencias sobre el mundo.

En este acápite analizaremos el rol demiúrgico de la teofanía. Recordemos que el mito vincula la incineración de su cadáver a la génesis de una serie de entes del mundo actual: la planta del tabaco (R. 11, 13, 14); algunas aves y otros seres que en lo sucesivo habrían de desempeñarse como auxiliares shamánicos (R. 11); las aves y los cuadrúpedos terrestres (R. 12).

La predicación de Tséxmataki en ocasión de ser victimada trasluce en toda su magnitud su perfil de verdadera deidad, en el sentido de sus atributos y funciones bien definidos, y por ende no intercambiables con otras entidades reli



giasas: "Cuando la quemaron dejó estas palabras: "-Aunque me quemem, yo seguiré viviendo. Esta planta (iñéut = tabaco) que les dejo representa que yo estoy parada todavía. Ya no estaré en ahnát (= superficie terrestre), pero igual van a quedar mis costumbres. Seguiré siendo Tséxmataki, la que hizo y hará muchas cosas malas en esta tierra y en la de arriba. Aunque ustedes me echen, usarán mi humo; el humo se va, pero existirá en esta planta. No quiero estar más en esta tierra porque ustedes me quieren matar, pero nunca me van a matar completamente. Y ahora me cambio a un lugar lejos de acá (póule = cielo). Les dejo esta planta para que sigan con este ejemplo, para que se den cuenta que todavía estoy vivo aunque crean que he muerto". Por eso nunca se termina esa Tséxmataki" (Aió - Felipe González, R. 14).

Los temas evidentes de la predicación son: la inmortalidad; el legado de la planta de tabaco a los hombres; la consubstanciación de la deidad con la planta; el abandono del ámbito terrestre y el alejamiento al cielo; y, la prosecución de sus comportamientos y acciones en ambos ámbitos.

Desde la perspectiva de los atributos de la deidad, resaltan que ella es omnipresente y omniactuante. Ambos rasgos se manifiestan en la existencia etnográfica con la persistencia de sus comportamientos en el poseso por la teofanía, en los shamanes consagrados a ella y en la creencia que, desde su alejamiento del cielo, atribuye los eclipses a su devoración canibálica de la deidad lunar. Es en ese ámbito donde también la teofanía actúa controlando el acceso de los shamanes que se dirigen a las lagunas celestes en procura de agua de lluvia para los

cultivos (Cap. XV. 1).

La acción de la teofanía en dos planos cósmicos signados por su distinta jerarquía de potencia, el nexo entre ambos y el lazo entre Tséxmataki y los hombres a través del humo del tabaco -vehículo del trance extático del aiéu-, resuelve de esta manera la disyunción inicial establecida por sus comportamientos enteramente desbordados.

Por otra parte, fumar -única forma de consumo del tabaco entre los Iowú-xua-, implica quemarlo. Así se reitera simbólicamente la acción mítica de la incineración de Tséxmataki, cuya consubstanciación con la planta revela pues su sentido más profundo y no casual; esto es, que el fumar asume los caracteres de una ofrenda sacrificial.

Así lo demuestran el uso del tabaco en la horticultura etnográfica y en el complejo shamánico, a través de las propiedades potentes del bien (Siffredi, 1975: 54-56). En la horticultura se lo considera imprescindible tanto para lograr una rápida y abundante cosecha como para transmitir al horticultor el deseo y la fuerza que requieren el laboreo de la tierra. Lo anterior implica el concurso de lluvias suficientes, cuyo control recordamos incumbe a Tséxmataki. En el ideario shamánico, entre otras muchas otras propiedades potentes, el tabaco posee la de elevar el volumen de voz del aiéu cuando se conecta mediante el canto con las teofanías y la de facilitar el desprendimiento de su alma-imagen a fin de emprender el vuelo extático a diversas regiones del cosmos.

Los entes surgidos del interior de Tséxmataki plantean problemas de inter-

pretación. Por un lado, se mencionan las aves y otros seres en su calidad de auxiliares shamánicos (R. 11). Es en esta dimensión que se la califica de Axuénas Thlét (= Madre de las Aves). Pero, el sentido de potencia generadora ínsito en tal referencia, queda aclarado por la reflexión indígena, solicitada tras la narración del relato: "No decimos que Tséxmataki estaba preñada (= siúxni), sino que las aves habitaban en ella (= iwít nénihim) en el apáh tepíh. Por eso, cuando hablamos de las aves y vemos que tienen diferentes trabajos, decimos: -Hizo muy bien la persona que mató a Tséxmataki para que produjera las aves." (Kasókchi i-láneq - Felipe González).

En referencia al shamán, iwít nénihim indica que su cuerpo es un receptáculo de teofanías que en ocasiones "lo habitan", expresando la idea de que el aiéu las posee, a pesar de que ellas también lo poseen. Este sentido es homologable a la condición de Tséxmataki como "condensadora"; condición que puede precisarse en su capacidad de concentrar y regular un alto grado de potencia en su relación con los entes que "habitaban" en su cuerpo. El aspecto de la regulación se concreta en la referencia a los "diferentes trabajos" de las aves -incluída en el testimonio arriba transcripto-, en tanto éstas, en el carácter de auxiliares del shamán, desempeñan roles específicos (R. 86 a 90), remitibles ya a su liberación por la teofanía ya a las acciones de Ahóusa (Cap. IX). Vemos así que el acontecimiento mítico viene a expresar una dimensión de la escisión ontológica acaecida en la etapa final del tiempo primordial.

En definitiva, el sentido de la "potencialidad generadora" de Tséxmataki es enfatizar las aves y otros entes que según R. 11 y R. 12 tuvieron idéntico origen,

desde la óptica del papel que una vez operada dicha escisión habrían de cumplir en el complejo shamánico en calidad de auxiliares del aiéu, según lo atestigua explícitamente uno de aquéllos (R. 11).

Por otro lado, relatos que presentan un origen paralelo de las mismas especies animales, ya en el ciclo de Ahóusa (R. 19, 20, 21, 22) ya en el de Miyóki (R. 50 y 51) no ofrecen contradicción para la conciencia chorote con los de Tséxmataki. En efecto, más que explicar la génesis de dichos entes los tres contextos narrativos apuntan a recortarlos respecto a los demás, recalcar esferas problemáticas de lo real como lo son la relación hombre-animal o shamán-espíritu auxiliar y subrayar la dimensión incondicionada del tiempo primordial.

Los ciclos de Ahóusa y Miyóki tienden a precisarlo desde la doble perspectiva de la diversificación de los entes indiferenciados y de la supresión de la indeterminación numinosa de muchos de ellos, enfocando la constitución de los rasgos y modalidades propios de cada especie del mundo actual. En cambio, en la narrativa de Tséxmataki esos entes son acotados en el nivel de la potencia que trasciende e intervincula las etapas temporales, pudiendo revertir la actuación del ente en el tiempo actual, como ocurre con la práctica del daño shamánico.

Los rasgos demiúrgicos de Tséxmataki, en tanto que fundantes de algunos aspectos de lo real, y que se denotan sobre el cierre de los relatos, coexisten con otros que revelan tan sólo terribilidad e indeterminación, señalados en los episodios precedentes.

Una vez más, en paralelo con la narrativa de Ahóusa y la de Kíxwet, la clave que nos permitirá resolver esta paradoja, es la proyección de ambas moda-

lidades sobre la estructuración de la temporalidad mítica chorote. Vemos así que la indeterminación numinosa del personaje, sin otras consecuencias que la destrucción de la humanidad, tiende a asociarse a la etapa inicial del tiempo primordial (= apáh tepíh), mientras que las conductas "demiúrgicas" transcurren en la etapa final (= apáh tetsipé).

Pero también asistimos a la prosecución de modalidades análogas a las del apáh tepíh, aunque ahora circunscriptas a circunstancias específicas, en especial al complejo shamánico. Son ejemplos de ellas las conductas del poseso, como sujeto de la revelación shamánica o del "daño" practicado por un aiéu (R. 17), y, la ingestión de carne cruda por parte de los shamanes vinculados a la teofanía. De tal manera, Tséxmataki pasa de representar un horror numinoso otro culturalizado.

#### 8. 4. El estado tséxmataki y sus proyecciones en el complejo shamánico

Expondremos en este acápite el fenómeno de la posesión a manos de Tséxmataki. Por posesión entenderemos la invasión de un individuo por una teofanía (Lewis, 1977: 52), definición que corresponde a la ideología chorote, y que a la vez, en virtud de su amplitud, permite anglobar toda la gama de hechos involucrados en la misma.

Las expresiones indígenas que aluden a ella son iwít nénihim (= ser habitado) o iwít tátam (= ser penetrado), que traduce la idea de ser actuado por un agente que se ha introducido en el cuerpo: "Tséxmataki siempre se ubica adentro de

una persona que entonces se pone he es (= no sana), pero para eso siempre usamos iwít nénihim o iwít tátam, porque Tséxmataki se está formando adentro de la persona" (Kasókchi i-lánek - Felipe González). Esta aclaración del traductor acota más precisamente la idea de que: "Para los que escuchamos la Palabra (= el Evangelio), es como si dijéramos que a la persona la poseyó el Diablo".

Por otra parte la locución tséxmataki i-lánek (= muerto, dañado o enfermo de tséxmataki) designa un "estado" experimentado por una determinada persona. El verbo i-lánek (de lán = matar), expresa la interrupción de un estado y el consiguiente acceso a otro; por ejemplo, "ser muerto" en una pelea, "ser dañado" por la acción de un shamán enemigo o "ser enfermado" por Tséxmataki; señalando así la interrupción del estado del viviente o el de salud.

También, la locución iwít wóin Tséxmataki (= se cambió en Tséxmataki) acota al proceso de pasaje del estado humano al estado tséxmataki, que implica una radical conversión del ser por obra de la posesión. El iwít wóin apunta a señalar una alteración de forma y de esencia, esto es, un cambio ontológico: "Cuando Tséxmataki habita adentro de una persona... sigue creciendo y creciendo hasta que hace cambiar el cuerpo de la persona. Esta cambia y cambia hasta que se forma como la misma Tséxmataki. Este cambio (= iwít wóin) le quita el aspecto de persona" (Kasókchi i-lánek - Felipe González, R. 17).

De ahí que el poseso sea aludido en términos de Tséxmataki si es de sexo femenino, Tséxmatax si es hombre, o bien como "el Transformado".

Para el poseso, este estado significa la anulación de las barreras tempo-

ro-espaciales y la identificación con el personaje mítico, o sea, la reiteración de los rasgos y acciones fundamentales del mismo (R. 17).

Los signos del estado implican modificaciones en el aspecto físico, en los sentidos, en el habla y en el comportamiento. A su vez, esas alteraciones se articulan en dos fases sucesivas, y están caracterizadas respectivamente por la postración y por la hiperactividad motora del poseso.

Se hallan expuestos a caer en este estado los individuos de ambos sexos, generalmente a partir de la pubertad. Además, las circunstancias de crisis potencial, como ésta, la menarca, la "couvade", el puerperio, el aborto o la viudez, pueden vincularse al desencadenamiento del mismo.

Veamos un cuadro de los signos presentados por dos hombres. Estos fueron extractados de dos casos referidos respectivamente por Kasókchi i-lánek (R. 17) y Athlu tax.

FASE DE POSTRACION

(Kasókchi i-lánek)

(Athlu tax)

El sujeto permanece acostado, sumido en un estado de debilidad general, y en especial, de carencia de fuerza física.

- |  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| - actitud de aislamiento                                       |                                   |
| - distensión abdominal   | - distensión abdominal            |
| - agrandamiento del cuerpo                                     | - enrojecimiento de los ojos      |
| - crecimiento de uñas y dientes<br>(ocultamiento de las manos) | - proyección de los dientes       |
| - enrojecimiento de los ojos                                   | - agrandamiento de orejas y nariz |
|  | - enrojecimiento del pecho        |

- desecación de la cara
- rechazo de alimento
- ingestión subrepticia de carne cruda
- insensibilidad al fuego
- mayor agudeza visual y capacidad auditiva
- descontrol de la potencia muscular
- (muestras progresivas de fuerza)
- agrandamiento de pies y manos
- crecimiento de uñas
- agrandamiento de cabeza, brazos y piernas
- gran congestión terminal
- mayor agudeza visual y capacidad auditiva
- descontrol de la potencia muscular (muestras progresivas de fuerza)
- deseos de comer a su esposa e hijos
- provoca el acercamiento de cualquier pariente para morderlo

#### FASE DE HIPERACTIVIDAD MOTORA

- insomnio
- inversión del ritmo horario
- desorientación témporo-espacial
- desapariciones cada vez más prolongadas, regresando con lastimaduras.
- trepar a los árboles
- el grito humano es reemplazado por el grito caníbal de Tséxmataki : "Eám, eám" (la matanza del poseso coincidió con signos inusitados de fuerza).
- No llegó a cumplirse por haber ultimado al poseso al dar muestras de apetencias canibáticas

Aparte de la correspondencia evidente de estos signos con los rasgos y ac-



ciones del personaje mítico, debemos señalar que el proceso también traduce el experimentado por aquél (R. 12). En ambos casos, la alteración del aspecto físico precede al despliegue de los comportamientos desbordados (muestras de fuerza inusitada, que invierten la debilidad inicial; agresividad; actitudes canibáticas), pudiendo observarse entonces que la "transformación" es la condición del "cambio ontológico".

Reviste especial interés la homologación metafórica del proceso a un embarazo: "Tséxmataki se va haciendo desde adentro de la persona, y ésta (hombre o mujer) es como si estuviera preñada (= siúxni). Pero no es esto, sino que Tséxmataki se está formando adentro del vientre" (R. 17). En el desarrollo del proceso, los signos progresivos de distensión abdominal y de aumento del tamaño corporal -atribuidos al crecimiento de Tséxmataki en el vientre del poseso-, son correlacionados con la potenciación creciente de la fuerza muscular, la agudeza visual, la capacidad auditiva y la agresividad.

La actitud caníbal de Tséxmataki se vincula a que, una vez instalada en el vientre del sujeto, va aumentando de tamaño a expensas de la carne del mismo, quien experimenta entonces un debilitamiento creciente. En la fase sucesiva el poseso adquiere la fuerza y la hiperactividad motora de la teofanía, y hace suyas sus aptitudes canibáticas sobre quienes lo rodean, incluyendo a sus parientes más próximos.

En ciertos casos, de darse la desaparición del estado mediante la curación shamánica, muchos síntomas manifestados por el poseso son interpretados como signos de vocación shamánica constituyendo también capacidades y poderes espe-

cíficos del aiéu ligado a Tséxmataki.

Así, la coloración roja de los ojos es un rasgo distintivo del personaje mítico (R. 14); y el enrojecimiento de éstos, es un síntoma del estado, que es a la vez un signo de potenciación de la vista del poseso: "... a cualquiera que esté lejos, aunque esté tapado por los árboles, ya lo ve. Muy poderosa tiene la vista a medida que se le enrojecen más los ojos" (R. 17). Idéntico síntoma, provocado en el aiéu por la posesión de Tséxmataki, en el transcurso de la curación, asocia el mismo significado e indica la capacidad de visualizar al "agente patógeno" ínsito en el cuerpo del enfermo: "...la llamo, se coloca atrás mío, me entra ... y entonces, de repente viene una cosa como que enrojece toda la vista. Bien roja! Recién entonces puedo ver adentro a la enfermedad" (Athlu tax - F. González).

Estas experiencias poseen algunas de las notas esenciales de la "iluminación mística" sentida por los shamanes iglulik (Eliade, 1969: 25 y sig.). En ambos casos, una luz interior posibilita la percepción a distancia de entidades visibles e invisibles, así como la visión a través del cuerpo como con rayos X. Se trata, pues, de poderes que implican una especie de clarividencia.

La potenciación de la capacidad auditiva es típica del poseso por Tséxmataki y del aiéu, y les permite captar cuanto ocurre a distancia. Para el aiéu, esta facultad y la de orden visual son fundamentales en el rastreo de las insákalis (= almas-sombra) extraviadas o robadas, y que se hallan en diversos ámbitos cosmológicos. El aiéu provoca su potenciación auditiva fumando cebil mezclado con

tabaco; a su vez el papel de éste en el trance extático nos remite a las acciones "demiúrgicas" del personaje mítico (R. 14).

La ingestión de carne cruda es compartida también por el ser mítico (R. 15 y 16), el poseso y el aiéu vinculado a la teofanía.

Vemos así que la posesión por Tséxmataki asume dos formas: la de un estado concebido como una "enfermedad", que integra la nosología shamánica chorote; y la de una verdadera experiencia religiosa cuando es experimentada por el aiéu.

Desde la perspectiva del sujeto, una implica inintencionalidad ya que es poseído involuntariamente; la otra, en cambio, importa una acción intencional revelada por la búsqueda deliberada de la posesión.

Tal distinción nos permite constatar la presencia entre los Iowúxua de las dos formas de posesión establecidas por Lewis (1977: 62 y sig.); a saber "incontrolada o no solicitada" y "controlada o solicitada". Esta última sería la específica del shamán, quien a diferencia del poseso común ejerce cierto "dominio" sobre la teofanía que encarna, y que se traduce en su control del trance.

Ambas formas pueden darse en sucesión, en cuyo caso integran dos fases del ejercicio shamánico; la "descontrolada" corresponde a la situación inicial de la revelación, y la "controlada", al desempeño pleno de aquel ejercicio.

En cuanto a su etiología, la forma "descontrolada" es atribuida a la acción directa de Tséxmataki o a la mediada por el aiéu, vinculándose entonces a la práctica del daño; en ambas instancias es concebida como "enfermedad".

Como tal, la enfermedad sólo puede ser eliminada mediante la curación por un aiéu que domine a la teofanía, tras lo cual algunos sanados se orientan hacia el ejercicio shamánico. De no cumplirse la terapia -ya sea por resistencia del afectado o por incapacidad del aiéu-, el estado puede culminar con la muerte del poseso o con su ejecución a la imagen del modelo mítico.

La muerte se atribuye al abandono de Tséxmataki del cuerpo del afectado, lo que ocurre cuando ha alcanzado mayor tamaño -equiparado metafóricamente al de un neonato- en el vientre. Esta situación muestra claramente la asimilación del poseído con su poseedor, cuya desposesión lo deja entonces librado al "no ser".

Por otra parte, la "salida" de la teofanía implica la repetición del esquema de la posesión en otros sujetos, indicando la persistencia e inevitabilidad del fenómeno.

La matanza del poseso constituía hasta no hace mucho una práctica legítima. Estaba basada en la convicción de que, de no interrumpir bruscamente el proceso, se asistiría a una nueva génesis del personaje mítico en su dimensión terrífica.

El rito se cumplía tras la comprobación de los signos de conducta canibálica, ya hacia el final de la fase de postración o en la de hiperactividad motora. Las mujeres y los niños eran excluidos, y debían acampar en otro sitio mientras los hombres de la toldería planeaban los detalles y la circunstancia de la occisión. Llegado el momento, sujetaban fuertemente con cuerdas al poseso y le destroza-  
ban a hachazos la cabeza y los ojos (según Athlu tax) o el tobillo (según Kasókchi

i-lánek; R. 17), y después lo incineraban. La divergencia acerca del punto letal refleja la que señalamos en las narraciones míticas (R. 11, 12, 13, 15, 16) reconfirmando que para los Chorote el poseso encarna a la teofanía.

Vimos así, que para esta conciencia, la posesión inintencional por Tséxmataki configura la "explicación" de un tipo de "enfermedad" y también la senda para la asunción del llamamiento shamánico.

En este caso, involucra un simbolismo de muerte y renovación a manos de la teofanía, traducido respectivamente en los trances experimentados por el poseso -habiéndose ya señalado la asimilación del trance a la muerte- y en su obtención de poderes, tanto para ejercer la curación como el daño. Los agentes de estos poderes son teofanías subordinadas a Tséxmataki que entre otros rasgos comparten con ella la modalidad "devoradora": los Thlimnál i-wós (= Cuidadores del Monte, R. 18), Iñoki tok (= Mujer extraña), Iñól hitok (= Hombres extraños; actúan en pareja), Ehéie (= Vampiro, R. 56). Mediante la cesión de alguno de ellos al futuro aiéu, en lo sucesivo habrán de desempeñarse en calidad de auxiliares; vale decir que serán controlados por el aiéu. En cambio, el relativo dominio de Tséxmataki -solamente factible para el aiéu que haya experimentado el estado- marca la culminación de la carrera del shamán. En efecto, sólo el incremento de la potencia que es correlativo al de la edad que se mide por el número y las cualidades de los auxiliares que posee, le garantizará la posibilidad de actuar sobre Tséxmataki.

Lo hará desde la doble perspectiva de la curación y el daño, acciones que reflejan la dualidad de la potencia de la teofanía, orientada según viéramos en el

mito, ya por el signo del "fascinans", ya por el del "tremendum".

De tal manera, el aiéu que ejerce cierto dominio sobre Tséxmataki puede tratar a los que se encuentran afligidos por el estado; pero también puede enviarla, infligiendo así dolencias de posesión a sus adversarios (Ver Cuadro No. 2). En ocasiones, desde la perspectiva del aiéu, su proceder está justificado por el constante reclamo de "carne humana" a que lo somete la teofanía, lo que subsidiariamente muestra que su dominio sobre ella es bastante precario.

Veamos brevemente la dinámica del envío de Tséxmataki como daño por un shamán mal intencionado, y la expulsión de la misma por obra de otro que durante la curación asume un rol **inverso**.

El envío suele ir precedido por la sustracción del insákal (= alma-imagen) del elegido, por obra del mismo aiéu. Logra esto mediante la acción de distintos auxiliares, que como Ehéie (= Vampiro), provocan una disminución del caudal sanguíneo. Según los Iowúxua, la sangre constituye el medio apto -húmedo- para la persistencia del insákal en el cuerpo, mientras que la sequedad facilita su evasión o sustracción. Siendo el insákal un "otro yo", agente de conservación de la fuerza, la salud y la vida, su pérdida apareja el riesgo de ser actuado por otros; de ahí, que el envío de Tséxmataki se concrete en tales circunstancias.

En cambio, la curación a manos de otro aiéu que también domine a la teofanía, invierte obviamente esos pasos: primero deberá expulsarla y luego restituir el insákal al cuerpo del afectado, con lo cual éste retornará al estado de salud: "Primeramente el aiéu que quiere dañar una persona, tiene que llamar

a sus Thlamó hos: -Ustedes vayan a buscar insákal y después me la traen acá...

Cuando se la traen, la llama a Tséxmataki que después de un buen rato llega:

¿Y por qué me llamó? -Usted tiene que ir allá y entrar adentro de ese hombre.

Va a ver, es hombre que no tiene nada: no tiene insákal... Entonces vaya y entre.

-Está bien, dice Tséxmataki y enseguida se va. Cuando llega allá mira a toda la gente para ver si encuentra al que está enfermo, que no tiene alma: -Ah, éste tiene que ser! Y ya entra..."

"Cuando está ya muy grande, el hombre ya se quiere levantar y a cualquiera que se le acerque -a la esposa, a los hijos- ya los quiere morder... Entonces buscan al aiéu que escucharon decir que tiene a Tséxmataki y le explicaron qué pasaba... Cuando toca al enfermo, enseguida dice: -Ah, éste seguro que es Tséxmataki! Entonces ya empieza a llamar su propio Tséxmataki. Cuando llega le pregunta qué necesita. -Ahí adentro éste tiene un Tséxmataki. Usted también podría entrar... Entonces hace que le entre y desde adentro va empujando poco a poco al otro para afuera, hasta que sale por la boca. Entonces también sale el que lo empujó y sigue empujándolo hasta que lo devuelve al aiéu que lo había mandado. Después vuelve junto a su dueño (= el aiéu que cura) y él le dice: -Bueno, vaya nomás, ya ha terminado el trabajo! Ahora yo voy a buscar insákal y se la voy a poner..." (Athlu tax - Felipe González)

Queremos notar que si bien la ausencia del alma-imagen parecería ser la condición de la posesión, esto no es necesariamente siempre así. Por ende, no creemos que la cosmovisión que nos ocupa confirme del todo la interdependen-

cia entre esos fenómenos, postulada por de Heusch (1962) en base a una inferencia lógica. Su argumentación sostiene que la posesión sólo puede ocurrir si, al mismo tiempo, se da una desposesión del yo, como ocurre en la teoría de la pérdida del alma.

Sin pretender agotar esta cuestión, la creencia chorote en la pluralidad de las "almas" y en sus respectivos papeles en las situaciones de trance, voluntario o no, dejan ver que esta problemática es bastante más compleja de lo que postula de Heusch.

Por último, observamos que existiendo shamanes que ejerzan cierto control sobre la teofanía, la dolencia de posesión puede hasta cierto punto ser contenida. Pero se vuelve totalmente inmanejable cuando no se cuenta con ellos, situación bastante común en el presente y que genera angustia. La persistencia del "daño" es atribuida a la liberación de Tséxmataki por el aiéu que se acerca al fin de su vida; tras ello el aiéu muere, lo que muestra que verdaderamente encarna a la teofanía y es poseído por ella a pesar de controlarla.

Recíprocamente, la conversión de ésta en "espíritu libre" la torna totalmente inmanejable, volviéndose extremadamente peligrosa para los hombres; se produce así una "cadena de daños" en la cual la posesión de uno culmina con su muerte, coincidente con la salida de la teofanía de su cuerpo; la repetición del esquema ad infinitum indica persistencia e inevitabilidad: "Cuando para el aiéu que tiene a Tséxmataki ya es tiempo de morir, se la pone a una persona de otro lugar, sabiendo que este poder todavía va a seguir comiendo a la gente que



no lo quería, mientras que él esté enterrado. Cuando Tséxmataki sale de esa persona, la persona muere y entonces se mete en otra y también la come. Y así, va a ir donde quiera, matando a mucha gente, Y no hay cómo hacer; no hay cómo hacerle perder la vida y si alguien la mata, siempre vuelve". (Kasókchi i-lánek - Felipe González).

## CUADRO Nº 2

### POSESION POR TSEXMATAKI

#### Fase Primaria

(inintencional, incontrolada)

Estado tséxmataki (enfermedad)

culmina con: - la muerte del poseso

- la occisión del poseso

- la curación del poseso —————> algunos se vuelven shamanes que una

vez logrado cierto dominio sobre Tséxmataki ejercen:

- la curación de los afectados por el estado, mediante la expulsión de Tséxmataki.

- el daño, provocando el estado mediante el envío de Tséxmataki.

#### Fase Secundaria

(intencional, controlada)

## CAPITULO IX

### El ciclo de Ahóusa

#### 9.1. El personaje protagónico

Antes de analizar la problemática planteada por este ciclo mítico, tendremos en cuenta la representación indígena del personaje protagónico y los signos que definen su potencia.

Cuando en la encuesta etnográfica se inquiriere por Ahóusa (= Carancho, Polyborus plancus), de inmediato los indios recalcan en él al vencedor de buena parte de los seres inquietantes que daban una impronta angustiosa al tiempo primordial. Es también el que hizo del fuego un bien compartido, al quitárselo a los pocos seres que en el apáh tepíh disponían del mismo en forma mezquina. De acuerdo a una versión única se le asigna además el don irrestricto de los peces, de los dos tipos de redes y la enseñanza de las técnicas de pesca (R. 75). No obstante, las acciones en torno a la liberación de las aguas contenidas, el trazado del río y el don irrestricto de los peces son atribuidas con mayor frecuencia a Kíxwet en su faz de tsmóforo (Cap. XI, 3).

En cuanto a la figura, la de Ahóusa es descripta como básicamente humana, aunque en ocasiones aluda el mito a que espiaba debajo de su ala o a que se quemó las plumas de la nuca, denotando así la fluidez de la figura y la indistin-

ción de los seres del apáh tepñh. La asunción de diferentes apariencias, tan frecuente en Kíxwet cuando sus acciones se circunscriben a las del burlador-burlado, no es un rasgo frecuente en Ahóusa.

En lo que hace a su personalidad, si bien los indios niegan que fuera shamán, en la narrativa del Ciclo se advierten ciertas actitudes y capacidades de corte shamánico. Así, antes de emprender una acción redentora, medita durante la noche cómo habrá de lograrla al par de tocar el pim-pim (= tambor, R. 21), instrumento cuyo uso se halla circunscripto al shamán.

En uno de los relatos (R. 23), cuando la humanidad primigenia advierte su impotencia ante un peligro, se dice: "Y ahí le mandaron noticia a Ahóusa, porque Ahóusa era el más capo de todos (= naáki wúx) y salvador (= inxuáiet) también". Esto nos conduce a dos calificaciones que los Chorote aplican reiteradamente al héroe: la de naáki wúx y la de inxuáiet, estrechamente ligadas entre sí.

Ya vimos (Cap. IV, 6), que el naáki wúx era el jefe tribal, elegido entre los jefes de banda (= naákis) por sus aptitudes bélicas. Los Iowúxua destacan su condición de matador (= kalánkieta) en defensa de sus secuaces y también su capacidad de discernimiento, sabiduría y astucia. El paradigma explícito de estas cualidades lo constituye Ahóusa.

Cabe preguntarse cuál es el procedimiento simbólico que hace que el carancho, un falcónido depredador y carroñero, encarne al Salvador y que éste a su vez sea el modelo de la jefatura arcaica.

A nivel metafórico los indios lo expresan por contraposición de la especie (Polyborus plancus) que indiferentemente come presas vivas o muertas a los bui

tres, con hábitos carroñeros más marcados, por lo cual se los considera menos arrojados y potentes. Y también en virtud de ser el caracara que por su aspecto y porte solemne más les recuerda a las verdaderas rapaces. Una de las versiones del mito de la Mujer-Estrella (R. 9) ilustra claramente la captación de los caranchos celestes como peligrosos, en tanto exterminadores de los hombres que irrumpen en su ámbito. Además, la prioridad de aquéllos sobre los buitres.

A un nivel transmetafórico debemos recurrir a la ideología chorote acerca de la guerra y la jefatura para acercarnos a una comprensión más acabada del fenómeno. Ya señalamos que el arrojo es una cualidad valorada, aunque puesta en práctica en forma relativa; que nuestros indios reconocen sin ambagos la superioridad bélica y la valentía de los Toba occidentales y de los Chulupí, idealizados en los grandes jefes que actuaron durante las primeras décadas de siglo (Cap. VI, 2). En cuanto a los propios jefes, los visualizan en condiciones algo inferiores y en los hechos parecen haber tenido una actitud bastante pragmática ante la guerra. Dejaban en manos de los otros -en especial de los Chulupí que junto a los Tapiete eran sus aliados preferenciales- la iniciativa del ataque frontal. Empero no dejaban de reclamar e incluso aventajarlos en la repartición del botín.

Este proceder es parangonable al del Polyborus plancus respecto de las verdaderas rapaces y de los buitres. Los zoólogos han descrito a la especie como muy oportunista, habiendo observado que a veces, en verdaderos alardes de piratería, arrebatada comida a otras rapaces o a los buitres (Rodríguez de la Fuente, 1979, T. 10: 213).

Por nuestra parte creemos que el Salvador, el jefe tribal y el ave se asocian en base a los rasgos comunes del oportunismo y la astucia. Ahora bien, la capacidad de engaño, el ser iúskilan (= pícaro, astuto), es un atributo valorado por los Chorote tanto en algunos de sus caciques actuales como en muchos de sus seres míticos, y constituye un indicio de poder. Dos casos polares son el de Ahóusa y el del burlador Wóiki; distinguen la modalidad astuta de ambos según los respectivos fines: el desinterés signa los de uno y el egoísmo los del otro (Cap. XII, 2).

Las nociones que dan cuenta de otras cualidades esenciales de Ahóusa, y por ende de las del naáki wúx, son la de thlósek y la de xuála, traducida ésta por sabio, y sabiduría: "Ahóusa es xuála, tiene buena ciencia, sapiencia para defender a la gente; por eso le damos nombre ixié saká naáki (= lit. "verdadero nuestro jefe)" (Felipe González).

De thlósek nos dieron varias acepciones, como la de habilidad, capacidad, inteligencia, etc. Extensos análisis contextuales nos persuadieron que la traducción más fiel al matiz peculiar de la idea de thlósek es "discernimiento". La manifestación de este atributo en Ahóusa se advierte siempre que percibe la diferencia que existe entre el comportamiento adecuado de la humanidad primigenia y el disruptivo, castigando en consecuencia a quienes dan muestras del segundo. En una de las últimas versiones del mito del Pierna Aguzada, cuando nos llamó la atención la reiterada aparición en todas ellas del tema del reconocimiento del personaje por parte de Ahóusa por declarar aquél "Yo soy el que Uds. han dejado solo en el campamento" (R. 20), preguntamos cómo había hecho el héroe

para identificarlo, a lo que se nos dijo: "porque él thlósek pó", es decir tiene discernimiento.

Veamos ahora las notas de Ahóusa en tanto salvador: "Ahóusa es capo para buscar manera de poder solucionar las cosas: él es el que siempre le da salvación a la gente. Si a la gente le hace falta fuego, él le consigue fuego. Si la gente está en peligro por tanta cosa mala que había en el apáh tepíh, como la Mujer-Ehéie, él está para defenderla de ella. Por todo eso le decimos inxuáiet (= salvador)". (Kasókchi i-láneek - Felipe González).

Resulta claro entonces que Ahóusa es inxuáiet no sólo en tanto dador de bienes culturales sino también como exterminador de los seres primigenios terribles, que una vez incinerados asumen la condición de aves del mundo actual, o que con su muerte dan sentido a ciertas propiedades de los entes de éste. Aún más, salvo en el caso de la Mujer-Ehéie, Ahóusa invierte el signo de la potencia de aquellos seres que pasan de representar peligros y amenazas para los hombres a proporcionarles su ayuda y socorrerlos.

En una oportunidad anterior, al enfocar el universo de la reciprocidad chorrote, señalamos que inxuáiet posee además las acepciones de regalo, regalar, aludiendo a la acción de dar sin esperar recibir nada a cambio, involucrando tanto la acción como los bienes que son objeto de este tipo de don claras connotaciones de potencia. Así, por ejemplo, inxuáiet se aplica a la recompensa que se debe al shamán luego de sus intervenciones, al otorgamiento por los ancianos de ciertas capacidades de corte shamánico a los jóvenes, al don de bienes manufacturados particularmente apetecidos por los indios, tales como radios, tocadiscos, carabinas, etc. "El sentido prístino del término enmarca aquellos

nexos en los cuales, ya sea por la calidad de las acciones o por la naturaleza del bien involucrado, la distancia y las capacidades respectivas entre el dador y el receptor son máximas. En efecto, no es necesario recalcar "la potencia" ejercitada por el tesmóforo (Ahóusa) en sus acciones, en relación con "la impotencia" de la humanidad primigenia respecto de las carencias y males que la afectaban y que el tesmóforo supera". (Siffredi, 1975: 42-43).

Ahora bien, los atributos y cualidades expuestos no son sino manifestaciones de la potencia que afecta al sujeto; el sumarse de los mismos no sólo apunta a destacar la carga de potencia inherente a Ahóusa, sino que también revela la calidad de la intención para con el mundo de los hombres. Toda vez que en la narrativa del Ciclo se alude a que Ahóusa es poderoso o tiene poder, eso se expresa en términos de itóksi pó, lit. "poder tiene". Itóksi es la potencia generalizada y altamente indiferenciada, de cualquier ente que manifieste algún rasgo insólito, amén de la cualidad de aquellos personajes míticos que se caracterizan por su sobreactuar respecto a los demás. De ahí, que en Ahóusa sea el signo del ser con aptitudes extraordinarias.

No sólo reconoce el itóksi de Ahóusa esa humanidad primigenia que reclama su ayuda, sino también los seres malignos. Así, por ejemplo, una vez que el héroe logra destruir el "horno" con el cual la Mujer-Hornero aplastaba a la gente, aquélla advierte su impotencia ante la sola presencia de Ahóusa: "Se acabó para mí, ya lo he visto a Ahóusa", murmura (R. 22). Del Pierna-Aguzada antropófago se dice: "Kiésta también sabía que Ahóusa tiene mucha habilidad y mucho poder" (R. 20).

Una de las concreciones de la potencia del héroe se revela en el tema de la recomposición y animación por la palabra; acciones que ejerciera sobre el joven que había sido deglutido por la pareja de Cuidadores del Monte (R. 18).

A nivel del discurso mítico, muchos son los recursos e imágenes, a veces intencionalmente contrapuestos, destinados a expresar simbólicamente la potencia de Ahóusa. Ya sea sobreactuando sus atributos y acciones, según vimos hasta ahora. Ya mostrándolo inoperante e impotente, como ocurre en el episodio del origen de las serpientes (R. 19). Allí éstas lo engañan ocultándole sus colmillos y así le impiden la extracción del veneno. Ello confirma una nota clave de la intuición chorote del numen; ésta es, el carácter paradójico.

## 9.2. Descripción del Ciclo

En el conjunto de narraciones examinadas (R. 18 a 25) intervienen como protagonistas un ser dañino y Ahóusa; y además, en calidad de coprotagonista espectadora, la humanidad primigenia "benévola", en ocasiones identificada con algún personaje particular. Tal es el caso de Miyóki en R. 19 o de Káhopo en R. 20.

A todos aquellos seres se les asigna un "instrumento" concreto y específico del cual se valen para ejercer el mal: a Kiésta (= Calandria, Mimus saturninus) la pierna aguzada; a Kioí (= Le chucita de hoyo, Steotyto cunicularia) el hoyo con tapa; a Sáti (= Hornero, Furnarius rufus) el "horno" supradimensional; a Atá (Cuervo, Coragyps atratus), la piedra asesina; a Ehéie (= Vampiro, Desmodus



rotundus), las víboras; a Sákiti (= Aguila harpía, Harpia harpyja), fuertes uñas; a los Thlimnál i-wós (= Cuidadores del Monte), las mazas de palo santo. Estos "instrumentos" están tan consustanciados con el ser que en muchos casos la destrucción de los mismos por obra de Ahóusa trae aparejada la de su poseedor quien cae en una total inanidad.

Tres relatos (R. 18, 19, 20) se detienen en la descripción de la génesis del embravecimiento de aquellos seres -por entonces humanos-, atribuyéndola a diversas infracciones a las normas culturales, ora por parte del protagonista, ora por los coprotagonistas. Kiésta (R. 20), descrito como un varón hermoso, se comporta agresivamente con los demás hombres de su toldería y compite continuamente a través del canto para sobresalir y atraer así a las mujeres. Y precisamente, el comportamiento adecuado proscribía el trato desmedido y todo aquello que tienda a destacar al individuo de los demás. Las actitudes de Kiésta causan atracción en las mujeres y envidia y rechazo en los hombres. La competición de canto con Káhopo viene a marcar el "castigo" a esas actitudes, dado que éste le gana y Kiésta se quema inadvertidamente la pierna con la que más tarde habrá de ultimar a los hombres. El abandono de Kiésta por los coprotagonistas tiene un sentido semejante. De ahí en más, su reacción pasa desde la autofagia a los deseos de vengarse de quienes lo dejaron hincándolos con su pierna aguzada y comiéndoselos; cabe recordar que el pasaje de la autofagia a la antropofagia como manifestación disruptiva es una ocurrencia común en el mito y en los sujetos que se hallan poseídos por Tséxmataki (Cap. VIII, 4).

La determinación y la intención de dañar se dirige únicamente hacia los

hombres, a quienes Kiésta hace responsables de su abandono echándosele en cara toda vez que alguno, mientras se halla extrayendo miel, advierte una presencia extraña e inquiera por su identidad: "Yo soy el que Uds. han dejado abandonado en el campamento".

Ehéie (R. 19), descrita como una joven muy atractiva y hermosa, infringe un tabú fuertemente arraigado entre los Chorote que prohíbe a la mujer menstruante entrar en contacto directo con el agua de lluvia y la del río y lagunas, so pena de desencadenar múltiples desgracias. No obstante, Ehéie sale bajo la lluvia y la piel de una culebra penetra inadvertidamente en su vagina y la preña. El poder de contaminación de la sangre menstrual hace que los fetos-culebras se tornen venenosos, ocasionando de ahí en más la muerte de cuanto hombre llegara a poseer a esta joven, por lo demás muy codiciada.

En cuanto a la acción de dañar, no es del todo claro si es ejercida intencionalmente por parte de Ehéie o si es actuada por una potencia que desconoce. El cotejo de las diversas versiones sobre el mismo tema deja abierta la duda. En la que aquí reproducimos las referencias a que cubría al occiso, declarando que estaba durmiendo, pueden ser atribuidas tanto a un encubrimiento como al desconocimiento de cuanto le sucedía.

Thlimnál i-wó y Thlimnál i-wóki (R. 18), lit. "monte su cuidador" y "monte su cuidadora", son descriptos como marido y mujer, recalcando el carácter insólito de los atributos de su figura: el gigantismo, la pilosidad excesiva que cubría todo su cuerpo, la total desnudez. Si bien las diversas versiones coinciden en tales rasgos, cuando se trata de circunscribir la naturaleza de esos seres.

los indios los califican de iñól i-tóik (= humanos extraños), de bichos, de diablos, de monstruos, etc. con la intención expresiva de denotar su carácter fantástico en la fluctuación e imprecisión del ser.

El aspecto de la Pareja sumado a ciertos gestos como tomar agua sumergiendo el vello pubiano y llevándolo a la boca, podía provocar la risa burlona de los jóvenes que se dirigían al monte, lo cual aparejaba la muerte y deglución del "imprudente" y de sus acompañantes. Vale decir que el daño no es ejercido indiscriminadamente por la Pareja, sino que se orienta hacia quienes han infringido la norma impuesta por la misma y hacia los corresponsables. Asimismo, a nivel de las normas culturales chorote, la burla fuera de contextos de relación que permiten tal actitud -por ejemplo, las relaciones entre cuñados- es considerada impropia.

Finalmente, tanto en el caso de los Cuidadores (R. 18) como en el de Kiésta (R. 20), las acciones dañinas asumen carácter contrapasístico, dirigiéndose hacia los corresponsables de la burla en el primero y hacia aquellos del segundo en el segundo.

Los restantes relatos (R. 21-25) hablan directamente de seres de comportamientos malignos, sin que mencionen sus motivos desencadenantes. Kioí (R. 21) es un hombre que mediante engaños atrae con su canto a todo aquel que lo escuche hacia un pozo, en cuyo interior lo hace morir por asfixia. Su acción se orienta indiscriminadamente hacia todos los miembros de la toldería, en cuya periferia ha instalado su pozo. Sáti (R. 22) es una mujer que desde arriba de un árbol a la vera de una senda muy transitada, aniquila al viandante arrojándole un gran

"horno". Atá (R. 23) es un anciano ciego, que simulando una disposición juguetona hacia los chicos, los atrae para luego matarlos arrojándoles una piedra y comérselos. Sákiti (R. 25) es descripto como un ave celeste supradimensional que desciende a la superficie terrestre y ataca por sorpresa a quienes cazan al acecho; los atrapa con sus largas garras y después se los come. En los cuatro personajes se advierte una determinación intencional de hacer el mal, sin que éste asuma aspectos contrapasísticos.

### 9.3. Signos que definen la personalidad numinosa de los coprotagonistas

Vemos ahora la expresión indígena del comportamiento disruptivo de esos seres del tiempo primordial exterminados por Ahóusa. Se los califica de fuésie, malvado, enojado; de iñó tiú, lit, humano come, aludiendo al carácter caníbal, ajeno a las normas, de Kiésta, Atá, Sákiti y de los Thlimnál-i-wós (1); de iúskilan, cuyas acepciones son pícaro, astuto, ruin, secreto, oculto; como verbo de estado connota la acción del que engaña, encubre y que obra a hurtadillas y solapadamente.

En suma, estas calificaciones pueden resumirse en la noción indígena de itóik que evoca la idea de otreidad, de radical extrañeza, con la salvedad de que no alcanzan a cubrir del todo la gama de significados de la misma. Agregado a un sustantivo, itóik denota la extrañeza o la diferencia respecto de la clase a la

---

(1) Antaño los Chorote conocieron una forma de antropofagia ritual que consistía en ingerir un caldo hecho con la cabeza del enemigo y llamado thlétek té, lit, "su cabeza caldo" al que le confiere propiedades fortificantes. A nivel del mito el festín con la carne del enemigo queda claramente expresado por R. 25.

cual pertenece el ente aludido, a la par que comporta en la mayoría de los casos la idea de un plus de potencia. Por ejemplo, los auxiliares shamánicos que presentan una morfología humana son sin excepción definidos como iñól itóik (= humanos extraños), remarcando que en verdad no se trata de hombres cualesquiera, sino de seres esencialmente distintos, dotados de capacidades metasensibles y cuya apariencia revela además rasgos ajenos a la de los hombres -grandes dientes, pelo rubio, etc.-, que en el pleno sentido de la palabra lo son únicamente los Chorote.

Veamos entonces la expresión mítica de la extrañeza radical, y por ende, de la potencia de los seres peligrosos que integran el ciclo de Ahóusa. A nivel de la figura, resaltan sin duda ciertos rasgos insólitos como la pierna aguzada de Kiésta, la supradimensionalidad de Sákiti y los Thlimnál-i-wós, amén de la pilosidad excesiva y la desnudez de estos últimos; o la infradimensionalidad de Kiésta, Kioí y Sáti. Pero mucho más sugestiva es la imagen de estos seres como humanos y no humanos al mismo tiempo, subrayando así su indefinición, su oscilación entre lo humano y lo animal, inherente a la representación chorote de los seres del apáh tepíh: "En aquel tiempo de los antiguos ésos del mundo enemigo que mataban y comían a la gente, ésos que después se cambiaron como Kiésta y como Sáti eran distintos: eran chiquitos... como muñequitas, con pinta de persona, pero tenían alitas". (Romero - Lescano)

En lo que hace al umbral de la percepción, el oído agudizado de Kiésta hace que pueda localizar de inmediato y por ende dañar, a quien se encuentre hachando en el monte, por muy distante que se halle; idéntico rasgo le permite a Atá per-

seguir velozmente a su víctima fallida a pesar de la ceguera. En otro orden, también la exacerbación de los sentidos es un atributo de la potencia del aiéu y del poseso por Tséxmataki. En cuanto a la ceguera, que para nosotros sería la negación de un sentido, para los Chorote es el signo del ser que "ve muchas cosas" que ocurren en otros ámbitos cosmológicos o a distancia. Por lo demás, y por estas mismas capacidades, en ocasiones la figura del ciego se vincula con una potencia de signo negativo tal como se revela en el mito de Atá.

En el plano de las actitudes, esa extrañeza se muestra en diversas formas de encubrimiento de las acciones dañinas, las que aparecen como concreciones de la modalidad del ser iúskilan. Así, Kiésta no se deja ver por su víctima, sólo le deja oír su sentencia: "Soy el que han abandonado en el campamento"; y cuando la ataca lo hace por la espalda. Su metamorfosis en Kasólala es también una forma de encubrimiento, ya que sólo implica la asunción del aspecto de este pájaro diminuto a manera de un disfraz, y sin desmedro de la intencionalidad y el accionar que son propios de él (R.20). Por otra parte, la adopción de diferentes figuras es una característica de muchos seres del apáh tepíh, y apunta a señalar -como ya dijimos- tanto su potencia como su indistinción.

Kioí se oculta en un pozo y atrae a sus víctimas con engaños: "Vengan, vengan que vamos a hacer un baile". Su "canto fuerte" ejerce tal fascinación en la gente que sola y sin saber porqué marcha hacia su ruina (R. 21). Sáti se oculta en su "horno" al que ubica en forma imperceptible sobre un árbol (R. 22), y la dualidad Sáti-horno es permanente. Ehéie permanece encerrada en su choza -he-

cho que el relato vincula a su condición de viuda-, y a su vez contiene en su vientre las víboras que ultimam a sus víctimas, no obstante lo cual ejerce una notable atracción sobre los hombres (R. 19). Los Thlimnál i-wós se ocultan en lo más profundo del monte; cuando en la persecución de su víctima fallida advierten la presencia de huellas humanas, retroceden de inmediato por haber invadido un ámbito de potencia que les es ajeno (R. 18).

Finalmente, las notas de la extrañeza se perciben en el momento y el espacio en que estos seres concretan sus acciones terribles. Ninguno de ellos, exceptuando a Ehéie, lo hace en el lugar que los Chorote entienden que es el específico de los hombres, es decir, la tolдерía o el campamento. Kiésta y los Thlimnál i-wós se desempeñan en el monte; Kioí, fuera de la tolдерía, Sáti, a la vera del camino; A tá, en el descampado; Sákiti, cuya otreidad queda connotada además al asignarlo a otro plano cosmológico, el cielo, actúa en el campo.

En cuanto al momento, Kioí y Ehéie eligen la noche, que para los Chorote aparece temor y desconcierto; aunque también es cierto que dicho rasgo puede que apunte a prefigurar los hábitos nocturnos que asumirán estos entes una vez experimentado el cambio ontológico.

Orientándonos ahora hacia las reacciones de los sujetos del daño ante las concreciones de la radical extrañeza de dichos seres, vemos que en todos los casos aparece un sentimiento de temor; el cual, en el plano de la lengua, se expresa mediante la negación del carácter de "manso": "Ixuie es manso y si usamos he que es "no", ya prefiere que la gente no es mansa para este peligro. En castellano dicen: la gente tiene miedo, pero nosotros decimos: iño he ixuie = la gen-

te está arisca" (Aió - Felipe Gonzalez).

Además del temor, que es uno de los sentimientos de los sujetos ante lo numinoso, también aparece el de la fascinación, cuya designación indígena desconocemos. Ya señalamos la atracción irresistible que ejerce en los coprotagonistas el "canto fuerte" de Kioí; asimismo, los hombres se sienten cautivados por Ehéie, aún cuando sepan que quienes los precedieran en sus relaciones con ella murieron.

Por último, es común a todos los relatos la ignorancia de los sujetos acerca de los responsables de las acciones nefastas; y, a consecuencia de eso, el reclamo de ayuda a Ahóusa. En suma, el reconocimiento de su impotencia y el rasgo inverso en el héroe.

En cuanto a la intervención del mismo, ésta implica la identificación de los agentes del daño primero, y luego su enfrentamiento apelando a comportamientos y actitudes similares a los suyos: engaños con diversas tretas, disimulo, etc.

#### 9.4. Dimensión temporal de las acciones de Ahóusa. Consecuencias sobre el mundo

El exterminio de los seres peligrosos a manos de Ahóusa se vincula al surgimiento de ciertos entes del mundo actual y a la constitución de algunas propiedades de los mismos. La excepción a lo dicho, de ceñirnos únicamente al relato, pareciera ser la de los Thlimnál i-wós (R. 18), dado que el mismo se cierra con la muerte de estos seres sin explicitar sus consecuencias. Empero, si ampliamos la mirada hacia el complejo shamánico, vemos reaparecer a



Thlimnál i-wóki en calidad de auxiliar que a veces facilita la apropiación de miel y de otros productos del monte al aiéu que la posea (R. 96). Esto muestra -en paralelo con los restantes casos que expondremos seguidamente- cómo la acción potente de Ahóusa suprime la mala voluntad de los Thlimnál i-wós. manifestada en la antropofagia del apáh tepíh, a la par que posibilita la regulación de su actuar en el tiempo y el mundo actual en un contexto bien especificado.

La muerte de Sákiti, el ave celeste caníbal (R. 25), da cuenta del origen del plumaje coloreado en los pájaros, precisando una propiedad esencial de tales entes del mundo actual: el color. El mito expresa una vez más el tema de la indiferenciación de los seres del apáh tepíh; aquí mediante la asignación a las aves de un plumaje uniformemente descolorido al que se califica como blanco y en otras versiones como gris. Y, en efecto, la conceptualización indígena del color niega que el blanco y el gris -ambos designados thlémi- sean propiamente un rango cromático, y privilegia en cambio al colorado (= isiét); al cual no en vano subraya explícitamente el mito de Sákiti. A esa indiferenciación cromática se contrapone la precisión de las diferencias actuales, denotada por la recurrencia desigual del color en las diversas especies de aves en función de la oportunidad que tuvieron en ocasión del acontecimiento mítico de entrar en contacto directo o indirecto con el chorro de sangre multicolor de Sákiti.

Así como en estos dos casos el procedimiento al que apela el mito para dar cuenta de ciertos entes del mundo actual es la muerte de seres provenientes desde otro ámbito cosmológico -los Thlimnál i-wós desde el monte y Sákiti desde el cie-

lo-, en los restantes (R. 19-23) tal recurso consiste en el cambio ontológico (= iwít wóin) experimentado por los protagonistas. Así, éstos pasan de la condición humana a asumir la de aves (1), que es la que retienen en la actualidad.

Así, Kiésta, Kioí, Sáti, Atá y Ehéie son incinerados por Ahóusa y; cuando sólo quedan sus cenizas, surge el nuevo ente. Vemos entonces con notable uniformidad fuego y cenizas aparecen como medios a través de los cuales se opera el cambio ontológico; y, dado que en la narrativa de Miyóki (Cap. XIV) y en la de Tséxmataki (Cap. VIII) reaparecen los mismos elementos en idéntico contexto, expondremos algunos de los sentidos que asocian más adelante.

La asunción de la nueva identidad por parte de aquellos seres terribles se particulariza en la acción de asumir su respectivo nombre: "Ahora yo me voy a llamar Kioí..." (R. 21); "Ahora sí que yo voy a ser y me voy a nombrar Sáti." (R. 22). Del mismo modo que el nombre de las personas define para los Chorote al ser y permite su ubicación dentro del cuadro parental y social (Siffredi, 1975: 47), también el de los animales circunscribe y califica esa misma realidad; y por ende, nominar implica además clasificar las cosas.

La asunción de la identidad se destaca asimismo en la delimitación a cada pájaro de la propia esfera de actividad en relación a los hombres, y en ocasiones, también respecto a los demás pájaros. Hacen ésto a través de una predicación, que revela en su intencionalidad hacia los hombres la inversión del signo

---

(1) Cabe hacer la salvedad respecto del vampiro (= ehéie), al que la conciencia indígena excluye de las aves (= axuénas) y de los cuadrúpedos terrestres (= mithlúi) en base a su carácter mixto. Esto es la locomoción de las primeras y las cuatro extremidades de los últimos.

de su potencia, el que con anterioridad al cambio ontológico era francamente negativo. De este modo, el otrora canibal Kiésta les anuncia que su acción consistirá en avisar con su canto a los hombres la salida de los ocultos de la cueva, auxiliándolos así en la caza (R. 20). Atá proclama que su vuelo sobre la toldería habrá de señalar la llegada del buen tiempo (R. 23). Kioí, cuyo "canto fuerte" atraía la gente hacia el hoyo donde la ultimaba, dice que ahora su silbido advertirá a los indios la llegada de enemigos a la propia toldería (R. 21). Aquí, aunque bajo el signo de la precaución, no deja de manifestarse la inversión de la potencia vista en los demás casos. En el plano de lo concreto la misma se desdobra en dos alternativas: la de un auxilio precautorio y la de un auxilio francamente positivo. En cambio respecto de las aves Kioí retiene la intencionalidad terrible, dado que proclama que las comerá, como efectivamente ocurre con la especie.

Más allá de la determinación de los entes otrora indeterminados, los relatos del Ciclo fundamentan un importante sector de la práctica shamánica. En efecto, si los cotejamos con la descripción de las funciones atribuidas a Kioí (R. 87), Sáti (R. 89) y Kiésta (R. 90) -amén de las ya señaladas respecto a Thlimnál iwóki (R. 96)- en tanto auxiliares del shamán, vemos que dichas funciones se vinculan con la delimitación de la esfera de actividad propia de cada ser una vez consustanciado su cambio ontológico. De tal manera la obra de Ahóusa se perfila como posibilitadora del actuar de esos seres en el tiempo y el mundo actual, dentro de un contexto bien especificado.

El mito de Ehéie muestra un desenlace particularmente interesante, aunque diametralmente opuesto a los otros. En lo que hace a la predicación del personaje, implica la prosecución de un comportamiento peligroso, dado que una vez asumida la condición de vampiro anuncia que habrá de succionar la sangre de los hombres. Se nos ocurre que el mito apunta a señalar una cierta complementareidad entre la mordedura dolorosa debida a la expulsión de la ponzoña de las víboras que Ehéie acogía en su vientre y la succión indolora provocada por el vampiro una vez constituido en un ente real. En otras palabras, no creemos que sea casual que la génesis de las víboras y del vampiro sea remitida al mismo contexto mítico (R. 19). El ideario shamánico, vincula a ambos con la práctica del daño, debida a un aiéu malintencionado.

Por otra parte, el mito de Ehéie al dar cuenta de la génesis de las distintas especies de víboras, expresa una vez más la indiferenciación de los seres del apáh tepíh, etapa temporal a la que atribuye la sólo presencia de culebras imprecisas. A esa indistinción, se contrapone la delimitación de las diferencias actuales al designar Ahóusa cada una de las clases de víboras que forman parte del mundo indígena y al asumir éstas una especificidad espacial, denotada por la agrupación en especies acuáticas, terrícolas y arborícolas.

De particular interés es el tema del veneno, cuya ausencia en los reptiles es remitida al apáh tepíh, denotando con ésto uno de los rasgos paradisíacos de ese umbral. El origen de la ponzoña se vincula a la transgresión de un tabú por parte de la mujer-Ehéie, de la cual una vez incinerada por Ahóusa, sur-

gen las víboras que antes contenía en su vientre. A partir de este acontecimiento se precisan las diferencias actuales -aquí en base al veneno como propiedad definitoria de ciertos entes- al agrupar el mito a los reptiles en venenosos y no venenosos en función de que Ahóusa lograra o no la extracción de sus dientes.

## CAPITULO X

### El ciclo de Miyóki

#### 10. 1. El personaje protagónico

En el corpus mitográfico chorote montaraz, tanto el reunido por nosotros como el que relevara el Instituto de Antropología en 1969 (1), la aparición de Miyóki (= Gavilán) es reducida y se halla bien circunscripta a ciertos temas. A nivel de la conciencia indígena el personaje protagónico no es intuído como una presencia vívida a la cual se le asignen perfiles bien nítidos como ocurre con Ahóusa, Wóiki o Kíxwet.

En R. 61 se describe a Miyóki como uno de los poseedores del fuego en el tiempo primordial, bien que guardaba celosamente para sí hasta tanto Ahóusa en un descuido logra robárselo y hace del mismo un bien compartido. Es interesante destacar el comportamiento de Miyóki una vez que advierte el robo, ya que difiere radicalmente del de los otros seres que según otras versiones lo poseían y a quiénes también se lo sustrajo Ahóusa (R.62, 63). En efecto, mientras que éstos prosiguen en su actitud mezquina, Miyóki en cambio va en busca del héroe y le transmite la técnica de encendido del fuego, la de conservación y las precau-

---

(1) Expedición al Chaco central dirigida por el Dr. Bormida.

ciones que deberán observar los hombres respecto del elemento. O sea que a la mezquindad inicial se contraponen una actitud de franco beneficio para con los hombres.

Análogamente en una de las versiones acerca del origen de los animales del monte (R. 50), Miyóki se comporta inicialmente con intencionalidad negativa cuando hace caer algunos hombres en una trampa, a raíz de lo cual se transforman en animales. Empero seguidamente adopta hacia éstos una actitud benévola al asignarles alimentos, lugares de descanso donde puedan resguardarse de los cazadores y distintos recursos de defensa. Respecto de los hombres, el actuar de Miyóki se revela propicio cuando logra que la carne animal tuviera un sabor adecuado al gusto de aquéllos (R. 50 51).

Estos comportamientos polares que desde una perspectiva tipológica corresponderían a las categorías tradicionales del burlador y del tesmóforo, son comunes también a otros personajes de la mitología chorote; es Kíxwet (Cap. XI) su más acabado exponente. Ahora bien, si integramos tales comportamientos al marco de la temporalidad vivida, vemos que tanto en Kíxwet como en Miyóki los que corresponden al burlador tienden a ceñirse al apáh tepíh; mientras que los tesmofóricos, en tanto fundantes del orden actual, se muestran en el apáh tetsipé; vale decir, en ese umbral que marca la clausura del régimen anterior de temporalidad y existencia al operarse en él la escisión ontológica.

Finalmente, Ahóusa es quien elige a Miyóki entre los que habrán de secundarlo en el exterminio de la Mujer-Ehéie . haciendo un círculo de fuego alrededor de la laguna en que se hallaba (R. 19). De la información consignada

se desprenden algunos otros rasgos del personaje.

El primero hace a su vinculación con Ahóusa, respecto del cual desempeña el papel de un auxiliar, denotado tanto en la acción de transmitirle la implementación del fuego (R. 61) como en la de encender el que habría de ultimar a la Mujer-Ehéie, avisándole a tiempo para que Ahóusa pudiera escapar al incendio.

El segundo consiste, como es obvio, en la constante enfatización del carácter ígneo de Miyóki. En efecto, es uno de los poseedores primigenios del fuego; con éste contribuye a eliminar a la Mujer-Ehéie; con idéntico elemento y diferentes intensidades logra que la carne animal sea realmente tal (R. 50, 51) y que algunos hombres mediando un cambio ontológico asuman la condición de animales del monte (R. 50). No obstante no tiene la exclusividad de los rasgos ígneos ya que Ahóusa también los comparte.

Las acciones de Miyóki, que transcurren a fines del tiempo mítico, se proyectan fundamentalmente sobre el orden zoológico de la realidad. Es el que establece las modalidades de los mithlúi (= cuadrúpedos terrestres). amén de ciertas propiedades de los mismos como el sabor de la carne. Si bien muchos de sus comportamientos con respecto a los mithlúi -otorgamiento de alimentos, de sitios resguardados donde puedan esconderse de los hombres. de diversos medios de defensa, etc. - son inherentes a la figura mítica del Señor de los Animales, la conciencia indígena no le confiere carácter de tal. En el orden de la temporalidad, hace a la esencia de dicha figura su presencia y actuación en la vida cotidiana, lo que no se advierte en Miyóki, cuyas acciones quedan confinadas al apáh tetsipé.



No obstante, son ellas las que posibilitan el advenimiento de los Señores de las especies individuales (Cap. XVII. 2). cuyos comportamientos para con sus protegidos no hacen sino reactualizar las normas formuladas por Miyóki. De esa manera se garantiza el enlace de la potencia del tiempo mítico con la del presente a través de los Señores los cuales a diferencia de Miyóki, poseen actualidad religiosa.

#### 10.2. Descripción y análisis del ciclo

El Ciclo incluye dos series de episodios. La primera refiere la constitución de las conductas distintivas de las especies animales, su respectiva identidad y algunas de sus propiedades a manos de Miyóki (R. 50, 51). La segunda describe las modalidades de ciertos Señores de especies individuales tanto en relación a éstas como a los cazadores (R. 102-109). El origen de estas deidades se concatena con la escisión de la condición animal de la humana, acaecida por obra de Miyóki en la etapa final del tiempo mítico. Esta segunda serie de episodios será analizada más adelante (Cap. XVII, 2) limitándonos por el momento a exponer la primera, según el procedimiento empleado con las narraciones del ciclo de Ahóusa.

La primer versión (R. 50) se abre con la llamada de Miyóki a algunos hombres para anunciarles que va a hacer un baile, si bien su verdadera intención es hacerlos caer en un hoyo con brasas. Los motivos de esa acción no se expresan, aunque el mito no en vano recalca el desconocimiento recíproco de

Miyóki y aquellos hombres, asignándole al primero una proveniencia norteña. Tal dirección es percibida como ámbito muy diferente al de los Chorote, quienes entre otras cosas localizan allí a muchos seres fantásticos, la cueva que contiene el viento cálido y el origen del cataclismo ígneo (R. 4 y 59; ver también Cap. XIV).

La respuesta de los coprotagonistas está marcada por la atracción. Quienes escucharon la llamada de Miyóki fueron a él e inadvertidamente cayeron en el hoyo del que emergieron con forma animal.

La radical extrañeza del animal del monte, queda expresada en el desconocimiento de su identidad por los hombres que apresaron un pecarí y por el gusto de su carne, que asimilan al de la humana.

El medio por el cual termina por operarse el cambio ontológico de aquellos hombres en mithlúí es el fuego intencionalmente encendido por Miyóki en un hoyo ad hoc. Si bien como en el relato de Kiésta (R. 20), se apela a un cambio en dos tiempos, éste está vinculado en todo caso al umbral del gusto; y así, luego de la primer "cocción", los mithlúí todavía conservaban el de la carne humana; mientras que la segunda hace que sepan verdaderamente a mithlúí. Además, mientras que la primera apunta a denotar un mero cambio de forma, la segunda -siempre en paralelo con Kiésta-, se vincula a la asunción plena de la condición animal, ya que a partir de la misma se precisa la identidad de las distintas especies.

Veamos entonces cómo expresa el mito la asunción de esta nueva identidad.

En primer lugar, se destaca en la acción de Miyóki de dar su nombre específico a cada animal del monte; ya dijimos que asumir un nombre, es ser esa misma realidad evocada por él, y al mismo tiempo, recortarse respecto de los demás.

En segundo lugar, el deslindamiento se expresa a través del pasaje del ámbito humano -la toldería- al monte y de la demarcación por Miyóki de los dominios de cada especie. En base a esto último puede observarse la agrupación de los mithlúi en dos grandes categorías: los que recorren todo el monte y los que se ciñen a determinadas áreas del mismo, tal como las establece la conciencia indígena. Así, mientras que el puma y la corzuela se integran a la primera, el pecarí de collar -que deberá circunscribirse al álsa (= monte tupido y bajo) y al thlimnál (= monte tupido y alto)- y el pecarí labiado -que deberá hacerlo al kisí (= monte ralo)- lo hacen a la segunda.

También precisa la respectiva identidad, la fijación de la alternancia del ciclo actividad-reposo, que se expresaría en términos de animales nocturnos y diurnos. En el caso del anta su ciclo no varía del que poseía cuando era hombre; en efecto, dada su condición de brujo, dormía de día y actuaba de noche, modalidad que efectivamente se asigna al aiéu.

Asimismo, recorta a las especies el establecimiento del ritmo que deberán imprimir a su locomoción; diferenciándose por eso las que tendrán que andar rápido de las que lo harán lentamente. Así, el oso hormiguero se caracterizará por su marcha pausada, en virtud de que con anterioridad al cambio ontológico era una anciana. A la inversa, los demás mithlúi imprimirán a su desplazamiento un ritmo acelerado dada su juventud en ese entonces.

También la indicación del momento adecuado y la de los modos de abastecerse de agua; el otorgamiento de alimentos bien circunscriptos a cada especie, el de técnicas para su obtención y el de "utensilios" apropiados. Así, Miyóki le da garras al oso hormiguero -aludidas en el mito como cuchillos- a fin de que pueda cavar los hormigueros. En base a la dieta de las diversas especies, el mito discrimina a las que habrán de consumir carne animal, de las que se abastecerán con vegetales o con insectos.

Asimismo, el umbral de la sensibilidad inherente a las distintas especies identifica a cada una de ellas, como en el caso de la corzuela, a la que Miyóki privilegia con buena vista y oído muy afinado. La sensibilidad al frío es atribuida al oso hormiguero en virtud de su vejez, a lo que provee Miyóki otorgándole su larga cola y un lugar reparado donde descansar. En cambio, la sensibilidad al calor está referida al anta y a la corzuela.

Finalmente, la asunción de la nueva identidad se expresa mediante las actitudes que habrán de asumir los mithlúi hacia los hombres, de lo que surge la diferenciación en dos categorías principales; por un lado los que evitan al cazador, ya sea disparando como la corzuela; ya anunciándole con una señal su presencia peligrosa, como en el caso del yaguar; ya ocultándose como lo hacen el puma y el gato montés. Por el otro, aquellos mithlúi que enfrentan y atacan al hombre y a sus perros, dado que para la conciencia indígena éstos se integran de cierto modo a la esfera humana. Tal es el caso de las diversas especies de pecaríes y el del anta.

Cabe notar un hecho más y es que, como ya pudo verse, la nueva identidad apareja en ocasiones la retención de cualidades y estados del ser inherentes a la condición humana anterior. Así, la "maldad" del anta, del que se dice que era aiéu, y ciertos rasgos del oso hormiguero achacados a su vejez, perpetúan atributos del hombre en el animal.

El cambio ontológico experimentado por los seres del mito a manos de Miyóki se vincula, como en el ciclo de Ahóusa, a la aparición y la determinación de ciertos entes del mundo chorote tal como se dan hoy; como así también a la constitución de ciertas propiedades de los mismos, por ejemplo la del sabor, que será tratada conjuntamente a la otra versión. Entre aquéllos, cabe citar la presencia misma de los animales del monte diferenciados a nivel del aspecto, de los respectivos ámbitos, de los lapsos de actuación, del régimen alimentario y de los grados de intensidad de su peligrosidad hacia el hombre.

La segunda versión (R. 51) se abre con el episodio de la transformación de unos hombres en chachos quimileros (= pecarí, Catagonus wagneri) y prosigue con la intervención de Miyóki, circunscripta a establecer los respectivos nombres y hábitos de los mithlúi. A diferencia de la anterior, y probablemente por una omisión del informante o del traductor, ésta no alude en forma explícita a la génesis de los mithlúi en su conjunto, sino tan sólo a la de los chachos quimileros. Obviamente, ya que no da cuenta de la anterior condición humana de aquéllos, tampoco explicita su cambio ontológico a no ser a través de la alteración del sabor, donde sí se advierte el pasaje del gusto humano de la carne de los mithlúi a uno

específicamente animal, logrado por Miyóki con idénticos medios a los descritos en R. 50. También, cabe notar el paralelismo notable entre ambas versiones en lo que hace a las acciones de Miyóki referidas al establecimiento de los hábitos y nombres de los cuadrúpedos terrestres.

Viene al caso justificar ahora la inclusión de esta versión en nuestro análisis. Creemos que debe ser abordada en conjunción con R. 50 en virtud de la simetría notable de los motivos de ambas y de su respectiva estructuración; asimismo por la correspondencia de algunos sentidos muy circunscriptos y a la vez sugestivos, como los que revela el motivo del sabor. Por otra parte, la alusión a que los animales una vez horneados por Miyóki salen con vida otra vez, obviamente implica que previamente hubo una muerte y ésta conlleva un cambio ontológico. Finalmente, como ya quedó aclarado, asumir el nombre no es un hecho circunstancial, es asumir la propia identidad, lo que implicaría entonces la existencia de otra identidad previa o de un no ser.

La versión se inicia con la pérdida de un hombre en el monte, quien al untarse los cachetes con las cenizas de un fogón encendido por él mismo, primeramente reconoce el lugar y luego, ya próximo a su rancho, se transforma en chanchito quimilero y extiende tal carácter a los hombres que roza con el cachete. Las respuestas de los coprotagonistas se orientan ya a la extensión del contagio mediante la ceniza, ya a evitarlo, actitud que muestra el hombre que no apoya sus manos en el suelo. En síntesis, los que se convierten en chanchitos quimileros son los hombres que se exponen al contagio por la ceniza o pisan la huella de aquéllos a la par que abandonan la posición erecta.

La radical extrañeza de los chanchos para quienes retienen aspecto humano queda expresada por el desconocimiento de su gruñido que asimilan a un fuego crepitante y por el descarte de los que habían comenzado a comer por sentirle gusto a carne humana.

La asunción de la nueva identidad queda denotada por el pasaje de los chanchos del ámbito humano -la toldería- al monte, por la implementación de recursos para engañar a los hombres que quisieran apresarlos y por la agresión a éstos y a sus perros.

La intervención de Miyóki marca la identificación de los chanchos con los hombres que habían desaparecido, y posteriormente, a raíz de que tanto aquéllos como los restantes mithlúi retenían el sabor a carne humana, la exposición de todos ellos al fuego del hoyo, logrando que su carne adoptara un gusto específicamente animal.

Las acciones de Miyóki en relación a los mithlúi comportan asimismo otras consecuencias sobre el mundo: la determinación de sus identidades denotada por la asunción de sus respectivos nombres y hábitos, amén de su diferenciación en base a la dieta propia de cada uno y de los grados de intensidad de su peligrosidad hacia el hombre, notas que son comunes a R. 50.

En ambas versiones (R. 50 y 51), el tema del sabor de la carne animal se constituye de un modo semejante. Inicialmente el dejo humano de la misma, percibido como nota de lo insólito, provoca una sensación de rechazo en los hombres que se aprestaban a consumirla y que por ende se resistieron a hacerlo.

Sólo después que Miyóki sometiera a los mithlúi a la acción del fuego con la intensidad adecuada los hombres se animaron a comerlos. Ahí sí el signo revela su otro sentido: el sabor de la carne animal los atrae y desde entonces el bien juega un rol en ese universo de significación que es la vida de la cultura.

Integrando ahora el tema del sabor a la perspectiva de la temporalidad mítica, vemos que en paralelo con el del color de los pájaros (R. 25 y 26) y el del veneno de las serpientes (R. 19)-tratados en el ciclo de Ahóusa, Cap. IX, 4-, se organiza en torno a la indiferenciación de los seres del apáh tepíh, expresada en este caso mediante la asignación a la carne de los mithlúi de un gusto uniforme e indiferenciado respecto de la humana. La acción del fuego -medio de transformación por excelencia- instrumentado por Miyóki con la intensidad adecuada, hace que se opere el pasaje a un umbral del gusto diferenciado y específicamente animal.

Vemos así que la constitución del sabor en tanto propiedad esencial de la carne animal se funda en las acciones de Miyóki que transcurren a fines del tiempo primordial, a partir de las cuales se precisan las diferencias actuales no dándose ya ambigüedad entre el orden animal y el humano, ambigüedad que el mito expresa a nivel del gusto.

### 10.3. Algunos sentidos ligados al fuego y a las cenizas

/Dice Heráclito/ "... que todas las cosas provienen del fuego, y que al apagarse éste se configura un mundo ordenado".

Aecio, Diels-Krantz 22 A 5



Tanto en la mítica de Tséxmataki como en la de Ahóusa y Miyóki se da cuenta de la presencia de ciertos entes del mundo actual (respectivamente: planta de tabaco, algunas aves, cuadrúpedos terrestres) a partir del cambio ontológico experimentado por seres preexistentes. En las tres narrativas el fuego, las brasas y las cenizas -ya ligados, ya las últimas en forma pura- aparecen como medios a través de los cuales se opera dicho cambio. Es en virtud de ello que expondremos algunos de los sentidos que asocian.

Respecto del fuego -éti- es oportuno recordar que no es casual que aparezca vinculado a Ahóusa y a Miyóki, dado que éste es uno de sus poseedores primordiales y aquél quien al robarlo hiciera del mismo un bien compartido (R. 61). Así como cada ser peligroso del ciclo de Ahóusa posee un "instrumento" del que se vale para hacer daño, en cuanto a éste el fuego es su "instrumento" por excelencia para suprimir a los agentes del daño. Ahóusa domina el elemento a voluntad según se desprende del motivo que hace a la disminución de su intensidad, lograda al dirigirle su palabra potente (R. 19). Miyóki conoce, en tanto poseedor primigenio del fuego, las técnicas de encendido y conservación, amén de los peligros que entraña. Mezquina el bien a la humanidad que carece de él porque es el "dueño del fuego", pero como "norteño" -esto es, "extraño"- ignora el daño que hace y se corrige de inmediato cuando lo comprende, transmitiendo entonces a Ahóusa su saber en torno al fuego (R. 61).

A través de dicho elemento, ambos personajes logran que en ciertos seres del tiempo primordial se opere el pasaje de una modalidad de existencia humana a otra "animal". Un primer sentido del fuego se torna aquí evidente: es el inter-

mediario entre un estado del ser y otro diferente por aniquilación del primero, lo que equivale a decir que es energía transformadora y revitalizadora.

Algunas prácticas funerarias ilustran ambos rasgos. La incineración del cadáver -otrora vigente y aplicada sobre todo a los sospechosos de brujería- activa el pasaje de la condición de iñó (= humano) a la de thlamó, categoría teofánica que incluye a los muertos (Ver. Cap. XVI, 1). La norma que prescribe la agrupación de los deudos en torno al fogón muestra su aptitud revitalizadora. En efecto, a través de ella se busca no sólo incrementar sus fuerzas vitales y tornarlos longevos, sino también deslindar ambas modalidades de existencia mediante la superación del atractivo que los muertos ejercen sobre los vivos.

Si ahora nos preguntamos qué es lo que se quema y por cuáles motivos, vemos que el muerto, los seres malévolos del ciclo de Ahóusa, y, Tséxmataki, comparten las notas de peligrosidad, extrañeza e indeterminación numinosa. Y la acción de someterlos al fuego conlleva la idea de conversión a un orden del ser más definido y garantizado. El iél (= muerto reciente) una vez descorporeizado -proceso que la incineración apresura-, adopta como vimos la ambivalencia de lo thlamó ante la cual, sin embargo, el iñó puede tomar precauciones eficaces. Los oponentes de Ahóusa, tras ser incinerados, asumen la condición de aves y dejan atrás su indeterminación numinosa. Aún en el caso de la Mujer-Ehéie (R. 19) una vez constituida en vampiro, pasa de representar un horror numinoso otro culturalizado. Idéntica reflexión puede extenderse a Tséxmataki.

El shamán reitera igual proceder, al que remite a la acción arquetípica

de Ahóusa. Así lo ilustra el tratamiento dispensado a Kiliéni thlásini, ave celeste caníbal, sometida al fuego por un aiéu y sus secuaces: "Cuando terminaron de matarlo, lo llevaron a quemar y después lo quemaron otra vez, porque así es la ley para esto, como apáh tepíh había hecho Ahóusa. También ahora, si hay un peligro, si hay un bicho malo, no lo vamos a enterrar porque sería peligroso para nosotros. Capaz que volvería a salir! Tenemos que quemarlo para que no vuelva a salir". (Axués pa - Sarmiento, R. 78)

Análogamente, al referirnos a su experiencia en torno a la revelación de espíritus auxiliares. Póm i-lánek aludió a su encuentro con un pecarí al que le faltaba un trozo de oreja. De inmediato percibió en él las notas de lo insólito e indeterminado. Interpretó dicho rasgo como una marca de propiedad que indicaba la pertenencia del pecarí a Thlamó, procediendo entonces a matarlo y quemarlo (R. 101).

Comprobamos así que lo que debe quemarse es aquéllo que en virtud de su indeterminación entraña extrañeza o peligro. Tal es el caso del muerto sospechoso de brujería, los seres de la mítica de Ahóusa, Tséxmataki y el que padece su estado y, los mithlúi del ciclo de Miyóki. Estos deben ser sometidos por segunda vez a la acción del fuego a causa de la persistencia del sabor humano de su carne (R. 50) y la carencia de una identidad definida hasta tanto asumen sus respectivos nombres (R. 51); ambas, como ya vimos, manifestaciones de su extrañeza.

La capacidad transformadora del fuego sintetiza la dualidad planteada por

su faceta destructora contrapuesta a otra generadora. Asimismo esta última se denota frecuentemente a través de las cenizas o inhlós y las brasas o i-siyáki, constituidas en signos metonímicos del elemento.

Las versiones del cataclismo ígneo (R. 4, 58, 59) muestran ambas modalidades. La destructora aparece vinculada a un fuego que avanza y arrasa la vegetación y parte de la humanidad; la regeneradora -ya de los vegetales ya por la conversión de algunos seres en animales- a las brasas y las cenizas.

Del mismo modo, el fuego a manos de Miyóki y de Ahóusa destruye pero también crea, ya que los seres que son sometidos a él son aniquilados más para adquirir una condición distinta, la de aves y animales del monte hasta ese momento inexistentes y con atributos, de ahora en más, bien circunscriptos y pautados. Vemos así que buena parte de los entes del mundo actual -ordenado y sujeto a reglas- na cen cuando se apaga el fuego; de ahí el epígrafe más arriba citado (1).

Tomando como foco las cenizas ilustraremos cómo sus diferentes cualidades -generadora, conversora o contaminadora de transformación- apuntan a significar el mismo proceso de ordenamiento.

Bajo su aspecto generador, de las cenizas del cadáver incinerado de Tséx-mataki surge la planta de tabaco (R. 13, 14). También la ceniza remanente de la quemazón efectuada antes de la siembra es vista como fertilizante y, por lo tanto,

---

(1) Agradezco a la Prof. Mercedes Riani la selección del epígrafe y su traducción del griego.

poder revitalizador. Apunta a lo mismo la etimología del vocablo inthló (= ceniza), compuesto sobre el radical thló que designa al pene y a la semilla.

Su aptitud conversora se manifiesta claramente en la temática de Ahóusa, donde la humanidad peligrosa resurge de sus cenizas y asume la condición de aves del mundo actual. Análogamente, la aplicación de pintura facial negra para la guerra -elaborada otrora con ceniza- es considerada como vehículo de embriecimiento, estado que también implica para el Chorote una conversión del ser.

Su cualidad contaminante de transformación es atestiguada en un episodio del ciclo de Miyóki (R. 51). El hombre que se unta los cachetes con ceniza se convierte en pecarí, metamorfosis extendida a otros seres que entran en contacto directo con su mejilla. También la precaución de Ahóusa de remover las cenizas valiéndose de un intermediario refuerza esa cualidad (R. 19, 21, 22, 23).

Finalmente, los significados de las brasas -asimilables a los de las cenizas- operan, además, como un símbolo condensado de igual tenor a los develados en el ciclo de Wéla (Ver. Cap. VII, 4). Nos referimos a aquéllos que expresan el potencial de renovación de ciertos entes a partir de una de sus partes. Así como de la cáscara se reconstruye el fruto, de un par de semillas todos los vegetales, y, de un **ínfimo** trozo de Wéla la totalidad de su cuerpo, es Ahóusa quien al rescatar una **brasa del** fuego primigenio recompone el bien y lo distribuye en forma irrestricta. Otro tanto puede decirse de la reconstitución de la vegetación degradada por el **cataclismo ígneo** a partir de la brasa de un árbol quemado.

## CAPITULO XI

### El ciclo de Kíxwet

La temática en cuestión fue expuesta en un trabajo anterior (Cordeu y Siffredi, 1978: 178-189). En la oportunidad nos limitaremos a sintetizar dicho análisis, agregando algunos elementos proporcionados por materiales que recabáramos posteriormente.

Kíxwet es una teofanía con características tan singulares y en la cual se refleja una asociación de rasgos tal, que se nos presenta, desde el comienzo, como una concreción fascinante de la actividad mitopoiética. Su humanidad gigantesca con enorme posibilidad de metamorfosis (R. 31, 32, 33, 45, 46), sus acciones extemporáneas de fuerte tono sexual (R. 31, 32, 33, 45, 49) sus comportamientos "tontos" (R. 49), contrastan con sus actuaciones tesmofóricas (R. 45, 46, 47, 48) y con los sentidos que imprime al mundo chorote.

Kíxwet integra así, un gran número de episodios que, sin ninguna ordenación secuencial -y añadiéndole de continuo nuevos temas- los indígenas narran con bastante frecuencia y predilección. Al describir sus hazañas sexuales -por dañinas que sean- lo hacen en actitud jocosa, pero al narrar hechos de otro tipo, adoptan un tono respetuoso y meditabundo.

La presencia vivida de esta teofanía marca hondamente la conciencia cho-

rote como no lo logran otras entidades. Trataremos, por ello, de desglosar los rasgos que manifiestan esa "extrañeza" mítica de Kíxwet.

#### 11.1. Signos que definen la personalidad numinosa de Kíxwet

La dialéctica de los signos que apuntan a remarcar la potencia de la teofanía, cumple una doble función: denotarla y, a la vez, ratificar la idoneidad del personaje como foco de sentidos más amplios, como los incluidos en los episodios más directamente ligados al fin del tiempo mítico y a la consiguiente escisión ontológica.

El procedimiento significativo utilizado para ello por el mito consiste en "extemporaneizar" los rasgos y acciones de la teofanía respecto de la escala con que se los percibe habitualmente. Se constituyen, así, signos multivinculados, en una misma función simbólica, a partir de diferentes códigos: la sexualidad, las normas de comportamiento adecuado, las reglas de cortesía, la prescripción cultural de la fidelidad entre esposos, la estabilidad de figura que asocian los seres no **potentes**.

El **hermafroditismo** de Kíxwet se manifiesta en el R. 46 en el cual para procrear no **necesita recurrir** a una relación sexual normal: le basta con eyacular en su propia **mano** **cu**ando desea descendencia. Expresivamente implícita en el mito encontramos la conciencia cultural del tiempo o del proceso de gestación el cual la teofanía **altera** pues al cabo de un día le nace un hijo que después de tres

ya camina (R. 45 y 46).

La androginia, aunque genéricamente anormal, es esencial a la naturaleza propia de Kíxwet. Se la expresa por la vía de la figura y sus fluídas y continuas transformaciones en mujer (R. 31, 32).

La sexualidad desmesurada del personaje se destaca por "sobre actuar" en relación con las formas normales: mediante un sin fin de ardidés es el gran violador de niñas las que a veces hasta son muertas por la enormidad y dureza de su pene (R. 31). Como contrapartida de esta exacerbación de su masculinidad se le contrapone el disimulo o la negación del rasgo supuesta por las figuras femi-noides que adopta para sus fines: así, percibido con figura de mujer, aún posee un pene de tal dimensión que para disimularlo debe arrollárselo alrededor de la cintura a modo de faja.

El falo de Kíxwet sintetiza simbólicamente la desmesura y el desborde a los que apuntan la constitución numinosa y la intención caprichosa del personaje. Su longitud no sólo connota lo insólito en la inconciencia de las doncellas violadas sino que, a la par, le permite invertir la imagen normal del acto sexual: no hay acercamiento **sino** posesión a distancia.

**Esta intuición** se liga a la tan conocida del "embarazo mágico" en la que las mujeres **también** ignoran al sujeto y a la manera en que fueron fecundadas. En R. 45, bajo **apariencia** de Gualacate (= aséta, armadillo grande, Chaetophractus villosus), Kíxwet **logra** acceder a una joven por vía subterránea, intento en el que otros armadillos habían fracasado. Un día después ella dió a luz un niño,



cuyo padre desconocían todos.

La homologación de Kíxwet con el Gualacate se deduce de la referencia mítica a cualquiera de ellos en forma intercambiable, como asimismo a partir de la frecuente tendencia de aquél a adoptar la figura de éste (R. 33, 45). Además ambos revelan idénticas capacidades e inclinaciones en cuanto al sexo. En efecto, los Iowúxua asignan al macho genitales más desarrollados respecto a los de otras especies y, gran capacidad generadora. Junto a otros armadillos lo consideran un animal fálico en virtud de sus aptitudes para excavar, explorar y enterrarse. Por un procedimiento analógico, la reflexión indígena vincula ese conjunto de rasgos del animal con la personalidad de Kíxwet.

Ahora bien, lejos de vincularse con obscenidad -como ocurre en el caso de Wóiki (Cap. XII, 2)- la desmesura sexual de Kíxwet constituye un recurso para expresar el carácter numinoso "terrible" del personaje. Al rol significativo de la sexualidad de ambos se aproxima, con la peculiaridad que en el caso de Wóiki, se extralimita hacia lo obsceno y en el de Kíxwet hacia lo dañino.

Por otra parte, esa cualidad significativa asociada con la sexualidad desmedida de Kíxwet, apunta a vincularse y a denotar otros rasgos, sean ya de su personalidad, o ya el resultado de sus acciones sobre el mundo. El R. 33 tiene como motivo inicial una transgresión sexual sumamente grave para los Chorote: el adulterio que -en base a tretas- comete Kíxwet con la esposa de su hermano. En este caso pareciera que el sentido del mito pretende, más que exaltar la gravedad de su acción, enfatizar su carácter de actor de una conducta "anormal". En el

mismo relato continúa revelándose la potencia del personaje en su perenne revivir, asumiendo tras ser muerto por el hermano, la figura de Gualacate; y, en la reiteración de una de sus tantas fechorías, ahora con su sobrina. En el relato 49 se recalca nuevamente la conducta tonta de Kíxwet: actúa impropriamente en referencia a las normas culturales que especifican la cortesía entre los sujetos y el tono apacible de la conversación. Maltrata así a su interlocutor, un Excremento que no respondía a su inquisitoria. El llanto quejoso como única reacción del personaje ante la actitud del Excremento, da la medida de la significativa "impotencia" de la teofanía. Así, solamente en relación inversa con el ente más insignificante se traduce la paradoja de la virtualidad inconmensurable del númen. El relato -prosiguiendo con el mismo tema de la minusvalía del héroe-, desemboca rápidamente en una inversión radical, a través de la cual se revela, directamente y en plenitud, la potencia de Kíxwet en distintos planos: sus intestinos plasman un ente del mundo, las lianas; de otra de las partes de su cuerpo despedazado se reconstituye inmediatamente el protagonista, preservando la calidad de su figura básicamente humana.

#### 11.2. El desorden fáctico del ciclo de Kíxwet

El desorden secuencial con que, indiferentemente, los indígenas narran los episodios llega a tal punto que, muchos de los resultados de sus desarrollos etiológicos (R. 46, 47, 48) son presupuestos en otros episodios explicados paralelamente por distintos relatos del Ciclo, o, a veces, dejados de lado por el narrador.

Simultáneamente, el Ciclo posee una fuerte tendencia a incorporar motivos nuevos con toda evidencia de origen muy reciente.

En cuanto al significado de lo etiológico en el ciclo de Kíxwet debemos decir, que el mito, al mismo tiempo que intuye la acción tesmofórica como un nexo "causal", la enfatiza decididamente en términos del fundamento de sentido que el demiurgo imprime a su obra. De ahí la relativa indiferencia de los indígenas a la dimensión causal, desplazada de continuo por la específica del sentido.

La referencia etiológica expresa así, más que nada, la mediación que lo numinoso interpone entre el hombre y el mundo. La función del mito no es tanto "explicar" el origen de un ente sino integrarlo con el drama de la "caída" y, a la vez, denotarlo como signo del nexo entre lo humano y la teofanía. El ente manifiesta así la radical plenitud de significación, típica de los signos míticos: "significado" en virtud de la acción tesmofórica, es simultáneamente uno de los tantos "significantes" que en conjunto expresan la intuición de la dualidad ontológica a través del mensaje formulado por la teofanía y sus acciones.

Sin duda, más que en términos de un discurso común, ordenado por la necesaria prelación entre antecedentes y consecuentes, el ciclo de Kíxwet se manifiesta -empíricamente- como un conjunto de episodios coexistentes virtualmente de manera sincrónica: cualquiera puede ser narrado antes, cualquiera puede seguirlo después. La ordenación diacrónica introducida en la narración es, en todo, aleatoria y no obedece más que a la voluntad del informante.

Lo que debemos preguntarnos es si el mito de Kíxwet pretende explicar

realmente el origen de los diferentes entes o, en cambio, este recurso no es sino un medio del discurso mítico para "destacar" cada ente en particular respecto de los otros y remitirlos, así, a una estructura común de sentido. Nos inclinamos por la segunda respuesta. El relato, más que plantear en verdad al nexo en términos genéticos, utiliza esto como medio para encuadrar al ente en cuestión en el conjunto de su dialéctica significante. Posiblemente no se narre realmente el "origen de las mujeres" -de varias maneras diferentes, por otra parte (R. 47, 48)- sino que ésta es la forma de subrayarlas como una esfera problemática en que se expresan y resuelven, en las notas de lo insólito, los signos de la crisis del tiempo primordial, la instauración de un nuevo orden y el rol de la teofanía en su constitución.

### 11.3. Principios ordenadores del Ciclo

A pesar del desorden empírico de las narraciones, la inexistencia del Ciclo en términos de un "esquema narrativo" parece contrapesada por dos principios de ordenación, también evidenciables empíricamente.

1º) En conjunto con Ahóusa, Miyóki y Wóiki el ámbito de las acciones de Kíxwet cubre principalmente el fin del tiempo primordial y se extiende hacia la época más inmediatamente próxima a la humanidad actual. Más estrictamente, sus acciones y atributos se desdoblán en relación con las dos etapas de la cronología mítica que describe la intuición chorote: apáh tepíh y apáh tetsipé, siendo ésta la etapa que media entre la anterior y la era actual (Cap. VI, 1).

29) A la vez, la referencia a Kíxwet en relación con esas dos etapas asocia otro principio de ordenación interna basado en la existencia de cadenas mínimas que en ningún caso son alteradas sin comprometer la claridad del mensaje mítico: apáh tepíh - sexualidad desordenada - acciones que no trascienden el contorno del personaje - comportamiento desajustado; apáh tetsipé - sexualidad ordenada - acciones tesmofóricas - comportamiento ajustado.

En definitiva, los roles de "burlador-burlado" y de "tesmóforo", derivados del análisis tipológico de sus atributos y acciones, se desdoblan en la perspectiva del tiempo mítico que integran. Solamente en la recuperación de los sentidos que subyacen a esa intuición conjunta de la realidad, la temporalidad y la potencia, podremos lograr la inteligibilidad del personaje y del mito.

#### 11.4. Dimensión temporal de las acciones de Kíxwet. Consecuencias sobre el mundo.

Es en el ámbito del apáh tetsipé donde mejor se trasluce el personaje en relación con los otros dos campos de la significación mítica anteriormente expuestos: las acciones de Kíxwet sobre el mundo y las plasmaciones que permanecen como resultado.

Al igual que Ahóusa, Miyóki y Wóiki, Kíxwet desempeña un rol nodal en la génesis de los sentidos que señalan el fin del tiempo mítico, la condición actual de la humanidad y la presencia de muchos entes del mundo. La significación de Kíxwet incluye tanto la derivada de su impronta numinosa, como el papel de los

hombres a su respecto.

Los episodios comentados en un acápite anterior (11.1; R. 31-32-33. 49) testimonian los sentidos inherentes a la etapa de la plenitud mítica o apáh tepih. Recordemos que la "humanidad" de ese entonces yacía en la indiferenciación de su condición, sin percibir claramente su potencia ni los signos que denunciaban su próximo final. La fluidez de las figuras englobaba la identidad común de todos los seres y la inconciencia casi general de su condición de potencia.

Wéla o Tséxmataki ilustran claramente esta inconciencia. Respecto a Kíxwet, se deduce de los textos que los signos de su potencia -perceptibles para aquéllos que componen otro modo de temporalidad y existencia- son en cambio bastante velados para los seres del apáh tepih. Sus acciones resultan dañinas, burlonas o estúpidas, pero nunca del todo insólitas para los coprotagonistas.

En la segunda clase de episodios (R. 45-46-47-48-49) -coexistentes en forma asistemática con los primeros- observamos que los significados asociados a una misma entidad significativa (sexualidad, figura, percepción de la potencia, conductas de Kíxwet, etc.) asumen un cambio radical que preanuncia su tan diferente función en la denotación mítica. Estos episodios son los que más manifiestamente se refieren al rol de Kíxwet como tsmóforo, a su papel en la génesis y sentido de diversos entes del mundo y, en definitiva, a la expresión a través del personaje de los sentidos de la "caída" y de la constitución del orden actual.

Por lo pronto, las formas y el rol de la sexualidad de Kíxwet se invierten por completo. Ya no es el autor de aquellos comportamientos burlones o dañinos, cuya esfera no trasciende sus consecuencias más inmediatas, sino que ahora su

sexualidad señala un nexa real entre lo humano y el númen.

En efecto, los contactos de los episodios anteriores no traían más que resultados desordenados y de escaso alcance; ahora, se vinculan siempre con una consecuencia tesmofórica -pescado, río (R. 45-46)-. Así, antes de los incidentes que relatan la producción -o denotación- de esos entes, Kixwet siempre tiene contacto con una mujer y éste no apareja las notas burlonas o temibles que asociaba anteriormente.

Asimismo, la inversión del rol sexual de Kíxwet corre pareja con la desigual percepción de la potencia en ambos contextos narrativos. Antes pasaba casi inadvertida para los restantes personajes. Ahora, su potencia se revela, entre diversas formas, a la manera de una presencia fascinante que no puede ser referida a nada conocido; véase si no, el hermoso episodio del Guayacán -Kíxwet con vertido en tal- que atrae a una muchacha hasta el punto de desear unirse al árbol, sin poder expresarse a sí misma la razón (R. 46). Tampoco en estos relatos, que tienden entonces a plantear una profunda diferencia de modalidad y mensaje con los primeros, podemos connotar en Kíxwet al protagonista de comportamientos tontos o al "burlador". Las acciones del tesmóforo, por el contrario, se encuadran en los signos apuntados.

Kíxwet, luego de unirse a una mujer, descubre a los demás el uso del pescado, o, lo recalca en sus sentidos (R. 45, 46). Consecuentemente con el nuevo estado de las cosas -en el que ahora la potencia ya no es más una condición difusa, habitual e imperceptible, sino un dato objetivo del mundo-  
los hombres  
-se resisten al co-

mienzo a consumirlo. Su fuerte olor -ligado a la concentración inicial de los peces en el Palo borracho- es percibido como la nota de lo insólito y provoca una sensación de rechazo. Sólo después que un anciano -ser que para la conciencia chorote ya participa en sí mismo de lo indeterminado- ensaya probarlo sin importarle las consecuencias, los demás se animan a hacerlo. Ahí sí, el signo revela su otro sentido: el sabor del pescado los atrae y desde entonces el bien juega un rol en ese universo de significación que es la vida de la cultura.

Delineadas en el apáh tetsipé en forma más estable las figuras de los distintos seres, disminuía la antigua capacidad de metamorfosis y constituída ya una modalidad de existencia ajustada a un cierto orden, que se expresa por las normas, la figura, y la conciencia de la identidad, la actuación de Wóiki (= Zorro) en la fuga de los peces del interior del Palo borracho, parece repetir la misma función semántica de Kíxwet en los episodios referidos al apáh tepíh. El "desorden" de Wóiki, denotado con las figuras del "burlador-burlado", señala la brusca irrupción de un tiempo y una existencia mítica que no se resignan a escindirse del todo. La intervención juiciosa de Kíxwet restablece la situación; el infractor, asumiendo el rol de "burlado", termina muriendo a causa de su propia tontería.

Reflexiones similares se deducen del análisis de los episodios referentes a la génesis del río (R. 46). El curso y las aguas resultan de la acción del tesmóforo, la cual se ajusta de continuo por la captación de sus consecuencias más inmediatas y no testimonia ningún principio de planificación: las detenciones de



Kíxwet, las curvas del río, las quejas de los sujetos de "Por qué no lo habrá hecho derecho?", así los testimonian.

Finalmente, los dos relatos paralelos referidos al origen de las mujeres (R. 47-48), brindan un excelente campo de prueba para clarificar que lo etiológico es más un intento de "destaque" del elemento en cuestión en relación a los demás, que una mera referencia causal. Precisamente, importa subrayar, al respecto, la modalidad de la reflexión indígena cuando debe remitirse a un marco -el occidental- preocupado por los nexos causales y la especificidad que introducen en el conjunto que delimitan. Cuando el informante narra el episodio de la transformación de las cotorras en mujeres (R. 48), preocupado por el relato paralelo de su descenso celestial con figura humana (R. 47) refiere las divergencias entre ambos a su ocurrencia en distintos lugares; mas su preocupación por sistematizar rigurosamente la mitología, no pasa de ahí, y el resto del discurso mítico deviene ajustado a la lógica impuesta por sus funciones particulares.

El primero de los relatos en cuestión (R. 47) es una variante más del tan conocido motivo chaquense del descenso celestial de las mujeres. Allí el rol de Kíxwet, es el de un consejero que les enseña cómo desempeñarse en la situación, quedando algo al margen de las acciones concretas. La connotación maléfica de la potencia femenina se expresa fuertemente ya sea en los signos del robo, la vagina dentada o sino en el origen de la muerte asociado a una cópula impropia (1).

---

(1) Los dos últimos signos, si bien ausentes en esta versión, aparecen claramente en otras. Véase, por ejemplo, R. 64.

El segundo relato (R. 48), en cambio, alude a la potencia significada por lo femenino en términos y figuras míticas antitéticas con las anteriores. Venidas también desde el cielo, por disposición de Kíxwet, quien asimismo adopta providencias para impedirles retornar, las mujeres llegan con figura de cotorra. Ya no representan lo tremendo que se resiste en su signo a la integración con lo humano, sino que, inclusive ruegan a Kíxwet que cambie su aspecto a fin de posibilitarlas plenamente.

Paralelamente, son muy expresivos los signos que denotan por la vía sensible el pasaje de la indiferenciación de una faz de lo potente -el fascinans- a la distinción de lo humano: el habla murmurada e inexpresiva de las cotorras y el habla marcada y expresiva de las personas, por ejemplo.

En conjunto, ambas narraciones comparten, entonces, un mensaje referente al ingreso de la potencia femenina en el actual orden del mundo y el ser, a los cambios que éste debe sufrir para permitirlo y al rol mediador y significativo del tesmóforo. Así, más que referir hechos distintos, los dos relatos expresan lo mismo desde ángulos diferentes, de ahí la atrayente simetría entre sus respectivos signos. En uno (R. 47), las reglas del orden resultan del entronque con el tremendum, que primeramente las rechaza; en el otro (R. 48), del ingreso del fascinans, que, por el contrario, las reclama.

El tremendum, a la inversa anticipa la figura definitivamente humana de los seres típicos del orden actual, pero, no obstante, requiere ser doblegado en su signo propio. El fascinans, compartiendo en esencia con el orden su senti

do de atracción y justificación inmanente, necesita la metamorfosis para integrarlo definitivamente. El primero "roba", escinde y rechaza la alianza; el segundo "consume" en común y ruega por ella. Paradójicamente, la intervención de Kíxwet, casi accesoria en relación al tremendum, es, en cambio, esencial con respecto al fascinans a fin de regular su curso.

De esta manera, abierto idealmente por las metamorfosis desmesuradas que Kíxwet ejercita sobre sí mismo, el Ciclo se cierra con una metamorfosis final que el héroe cumple sobre una forma de lo potente. En su decurso, la potencia no es ya el despliegue inconsistente e inconsciente del principio sino el fundamento de sentido de la realidad vivida.

## CAPITULO XII

### W ó i k i

En múltiples relatos Wóiki (= Zorro, Cerdocyon thous) se representa como despreciable, engañoso, glotón, codicioso, egoísta, obsceno; frecuentemente burlado por quienes intenta embaucar; ingrato hacia quienes lo ayudan. Simultáneamente se muestra como uno de los seres que con su actuar fundamenta diversos entes y modalidades del mundo actual -agradables o no-, asumiendo incluso el rol de benefactor de la humanidad (R. 16, 37).

De tal manera Wóiki participa de la dualidad inherente a Kíxwet quien en una dimensión se manifiesta como "tesmóforo" y en la otra como "embaucador", ora sagaz, ora tonto. En Wóiki prevalece esta segunda dimensión, sin llegar a ocultar la otra.

La dualidad también alcanza su apariencia y hábitos alimenticios, oscilantes entre los del animal y los humanos. Básicamente representado como hombre joven, sus dientes de cánido, su hedor o el de su orina (R. 41), la ingestión ocasional de carne cruda (R. 42), el grito característico: "Chaxaxaxá" (R. 3), traicionan su naturaleza de zorro.

La dualidad es asimismo propia de su rasgo psíquico dominante: el ser astuto, ladino, tramposo y a la vez tonto. La expresión "iúskilan Wóiki" -traduci-

ble por "el pícaro Wóiki"- define tal modalidad, a la par del término wóiki utilizado a manera de calificativo, como en "Wóiki, como él es wóiki...". En el mito el ser tramposo halla su expresión metafórica en la presentación del personaje ante el requerimiento de quien supiera construir una trampa (R. 16).

Recordemos que la narrativa en la cual interviene Wóiki forma parte de los ixuél tepíh o "mitos", los cuales se sitúan en el tiempo primordial. Las acciones del personaje se concentran en la etapa final del mismo o apáh tetsipé. Dicha narrativa excede los marcos de un ciclo, ya que Wóiki participa en forma muy frecuente y asistemática de varios (Vgr. ciclos de Wéla y Kíxwet), desempeñando tanto papeles protagónicos (R. 3, 40, 42-46, 34-38) como circunstanciales (R. 16). Sus aventuras, frecuentemente alocadas, maliciosas y obscenas, son narradas con suma predilección. A la par que la de Kíxwet, la presencia vívida de Wóiki marca hondamente la conciencia chorote.

### 12.1. Descripción de la narrativa

A menudo los episodios donde interviene el personaje reflejan la oposición entre un Wóiki ambiguo o directamente inepto y un compañero más eficaz. Al tratar el ciclo de Wéla (Cap. VII) vimos que esa polaridad se expresa en términos de Wóiki-trickster/Wéla-demiurgo.

Es una constante de estos relatos el desarrollo por Wóiki de una empresa alimenticia, ésta es destinada a saciar su perenne hambre. Subsidiariamente

ese objetivo se desplaza hacia otro de carácter marcadamente erótico (R. 36) o persigue la consecución de esposa, lo cual tanto en el mito como en la práctica cultural se halla vinculado a la capacidad para proveer alimentos (R. 40 y 46).

En relación a Wéla -deidad ética, benefactora, generosa - Wóiki muestra atributos contrapuestos. Vimos ya que es el gran infractor de las normas impuestas por aquél y las consecuencias de ese actuar sobre la organización del "mundo".

Respecto de Ithlió, el ser que a imagen de Wéla registra cosechas instantáneas. modelo de sembrador y pretendiente, Wóiki asocia caracteres inversos. Su uso impropio de las semillas -comiéndoselas en vez de sembrarlas- interrumpe la simultaneidad entre la siembra y la cosecha, origina las cosechas fallidas (R. 3 y 40) y la vegetación árida (R. 3). En el papel de pretendiente inepto y comilón, ora seduce la joven destinada a Ithlió, simulando ser tal; empachado, cae en un pesado sueño y es identificado por su hedor; alcanza a huir en el preciso instante en que se disponían a ultimarle (R. 41). Ora obtiene la hija de Wéla, pero sus reiterados engaños a la teofanía y su comportamiento obsceno determinan su occisión, tras la cual revive y huye (R. 3).

La temática de las aguas primigenias y bienes de ese ámbito -anguilas y ranas, R. 42; peces, R. 43, 44, 46- concentrados en un continente reducido -palo borracho o lagunita con tapa- hace intervenir a Wóiki y contraponiéndolo al personaje que según las distintas versiones lo poseía y controlaba. Todas ellas

recalcan el comportamiento pautado del "Dueño". En efecto, observa una actitud cautelosa respecto de las aguas, denotada por retirar apenas la tapa del continente y volver a cubrirlo de inmediato tras la extracción de los bienes alimentarios. En cuanto a éstos, practica la norma cultural de apropiación restricta. Sin embargo, su capacidad de multiplicarlos (R. 42 y 43), en paralelo a la de Wéla respecto de las semillas (R. 3), traduce la potencialidad distinta del tiempo mítico en alguno de sus seres.

En cambio Wóiki asume actitudes abusivas tanto en relación a las aguas -las cuales, habiendo retirado completamente la tapa, comienzan a fluir desordenadamente- como a los bienes, extrayéndolos sin límite y aún desperdiciándolos. Como en el ciclo de Wéla estos comportamientos indican el quebrantamiento intencional de las normas que le fueron explicitadas por el "Dueño" de las aguas primigenias a manera de advertencia: "-Mire Wóiki, usted sólo no va a venir. Cuando yo venga, sí. Si no se va a morir" (R. 43).

El actuar de Wóiki conlleva diversas consecuencias. Por una parte, según las versiones, aquéllas que tienen un largo o corto alcance sobre el "mundo". En efecto, la actuación de Wóiki en la fuga de las aguas y los peces asume características de mero "desorden" -denotado con la figura del burlador-burlado- cuando la inundación es acotada como hecho fugaz y peligroso que demanda la intervención del "Dueño" para restablecer la situación. Esto es, reconcentrando las aguas y su contenido (R. 42, 43 y 46). En cambio, aquella actuación adquiere otro sentido cuando es vinculada a la génesis de las lagunas que hoy surcan el

habitat chorote, descrito en el apáh tepíh como una extensión uniforme de pastizales en cuyo centro el palo borracho contenía las aguas primigenias (R. 44). En este caso, a través de la escisión ontológica así cumplida, apunta a señalar la constitución del orden actual. El rol asumido por Wóiki se aproxima entonces al de un tesmóforo. No obstante, debe precisarse que en ambas instancias el personaje obra sin plantearse siquiera las consecuencias más inmediatas de sus infracciones.

Por otra parte, las distintas versiones coinciden en que Wóiki termina muriendo ahogado a causa de su propia tontería (R. 42, 43, 44, 46). apareciendo así bajo la faz del burlador-burlado. En efecto, cree erróneamente haber detectado una zona seca debajo de la palma en la que se había refugiado de la inundación y se arroja sobre la misma. Su compañero mejor dotado - el dueño del continente - lo rescata de las aguas y lo vuelve a la vida, tras lo cual lo reprende y echa (R. 42 y 44).

Otro episodio (R. 34) presenta a Wóiki contrapuesto a los loros maiceros (= Pionus maximiliani). Pretende imitarlos haciéndose colocar alas con intención de traer maíz desde el Oeste, como lo lograban ellos. Empero, su impericia de vuelo lo precipita en el monte árido y tras infructuosos intentos de despegue, sediento y desorientado, abandona la empresa. Una vez más, víctima de su propia tontería, aparece bajo la faz del burlador-burlado.

En compañía de Naá kiwoki (= abeja moro-moro, gen. Melipona) que le encomendara el cuidado de su hija, el glotón Wóiki se atiborra con la miel de



aquella y luego mata a la hija, y ultándola en la bolsa de su hijo oía a. Habiendo desempeñado el rol de burlador, pasa a asumir el de burlado cuando Naákiwoki -asistida por sus parientes- obtura con cera los orificios corporales de Wóiki, vengando con esta muerte la de su hija (R. 35).

El tema de la abundancia de Algarrobo en manos de mujeres que vivían hacia el Norte del habitat chorote -bien inexistente en éste durante el tiempo mítico- es objeto de dos versiones protagonizadas por aquéllas en compañía de Wóiki, cuyo desenlace y significado son diametralmente opuestos. En una de ellas (R. 36), la empresa inicialmente alimenticia de Wóiki adopta un fuerte tono obsceno, paralelo al de R. 3. Contraviniendo las normas de pudor, abusa de la desnudez de las mujeres; contempla descaradamente sus genitales, escupiéndoles a quienes los tenían pequeños y excitándose ante los grandes. Cumpliendo así el rol de "burlador", termina por asumir el de "burlado" cuando las mujeres, ofendidas por su comportamiento descomedido, lo matan a palos.

Al "desorden" de Wóiki, denotado con las figuras del burlador-burlado, la otra versión (R. 37) contrapone su intervención tesmofórica. La empresa alimenticia trasciende el habitual interés por saciar su estómago, y Wóiki introduce la algarroba como bien cultural. La actitud de la narradora ante esa obra se expresa claramente en esta afirmación: "Por esto que hizo, nosotras le damos gracias a Wóiki". Nos interesa destacar que contrariamente a las demás acciones del personaje, ésta revela una intencionalidad definida, la captación de sus consecuencias mediatas y por ende algún principio de planificación. El traslado

de las semillas de algarrobo a fin de sembrarlas en el habitat chorote, los cuidados proporcionados al primer árbol, la degustación de sus frutos y la resiembra por doquier una vez comprobado su agradable sabor, así lo testimonian.

Como en este relato (R. 37), la intención benéfica de Wóiki para con el mundo de los hombres, queda denotada por su contribución a la matanza de la mujer-cañibal (R. 16).

Por último Wóiki retoma el rol de burlador cuando confiere a ciertas bromeliáceas (Bromelia serra, Bromelia hieronymi) sus propiedades actuales de terrestres y espinosas (R. 38). Trasladándolas desde los árboles -su ámbito del tiempo mítico- al suelo y colocándoles espinas, se propone entorpecer a las mujeres la tarea de recolectarlas. En paralelo con la introducción de la algarroba (R. 37), este obrar aparece acotado por una intencionalidad definida y la captación de sus consecuencias, si bien en un caso enmarca el pasaje de una situación de dificultad a otra de facilidad y en el otro el pasaje contrario.

## 12. 2. Signos que definen la potencia de Wóiki

La dialéctica de los signos que remarcen la ambigüedad de la potencia de Wóiki, cumple una doble función: denotarla y, a la vez, ratificar la aptitud del personaje como foco de sentidos más amplios, como los incluidos en los episodios ligados al fin del tiempo mítico apáh tetsipé y a la consiguiente escisión ontológica.

El procedimiento significante utilizado para ello por el mito consiste en "extemporaneizar" los rasgos y acciones de la teofanía respecto de la escala

con que se los percibe habitualmente. Se constituyen, así, signos multivinculados, en una misma función simbólica, a partir de diferentes códigos: la sexualidad, las pautas alimentarias, las normas de apropiación y uso de bienes de subsistencia, las normas de comportamiento adecuado.

La sexualidad de Wóiki excede en mucho el marco de la ética chorote, destacándose por "sobreactuar" en relación a las formas normales. Excitarse en presencia de otros o evaluar descaradamente los genitales del sexo opuesto (R. 3 y 36), como lo hace Wóiki, constituyen actitudes abusivas que contravienen las reglas del pudor, pudiéndoselas calificar de obscenas. Dichas reglas no sólo censuran la publicitación de cuanto rodea al acto sexual -como lo pregona Wóiki con riqueza de gestos y palabras-, sino también la exposición indebida de los genitales, según ya lo observara Nordenskiöld (1912: 196).

Asimismo la seducción de la joven destinada a otro pretendiente -tal como la practica Wóiki en base a tretas -(R. 41)- constituye una transgresión sexual sumamente grave para los Iowúxua, equiparable al adulterio. En los relatos, tanto ésta como las anteriores infracciones conllevan el castigo ejemplar de Wóiki denotado por su occisión, ora planeada ora cumplida. La potencia del personaje se revela en un caso a través de su captación del plan y su con siguiente huída (R. 41); en el otro en su perenne revivir (R. 3).

Es oportuno excindir el rol significativo de la sexualidad de Wóiki respecto a los que son propios de otras teofanías. Vimos que a partir de la sexualidad "ordenada" de Wéla y Kíxwet-tesmóforo se construyen los símbolos de creatividad,

fertilidad y renovación vegetal y humana. En cambio, la sexualidad desmesurada de Kíxwet constituye un recurso para expresar el carácter numinoso y como tal indeterminado del personaje en su faz de burlador. El rol significativo de la sexualidad de Wóiki se aproxima al que cumple en Kíxwet -burlador. Ahora bien, las notas del "tremendum" propias de la modalidad de éste, se hallan por completo ausentes en la de Wóiki. Su sexualidad se extralimita hacia lo obsceno o irreverente, pero nunca hacia lo dañino. En tanto tal, nos parece un recurso apto para expresar la potencia ambigua del personaje, potencia a la que le es ajena el aspecto tremendo.

Por otra parte, esa cualidad significativa asociada con la sexualidad extralimitada, apunta a vincularse y a denotar otros rasgos, sean ya de la personalidad de Wóiki, o ya el resultado de sus acciones sobre el mundo.

Su avidez y glotonería perennes -remarcadas por deglutir las semillas que debían ser destinadas a la siembra y terminar empachado (R. 3 y 40); atiborrarse de miel ajena y terminar reventado (R. 35); extraer sin ton ni son los peces, ranas y anguilas contenidos en el palo borracho (R. 42, 43, 44, 46), llegando a consumirlos crudos (R. 42), y, terminar ahogado- indican impropiedad y desmesura en las pautas alimentarias y de apropiación y uso de los bienes de subsistencia, con su correspondiente sanción.

Respecto a las pautas alimentarias, los Iowúxua condenan todo exceso, como puede advertirse en el énfasis puesto por los padres de los púberes en inculcarles la resistencia al hambre y, correlativamente, el cumplimiento prio-

ritario del don de alimentos a su descendencia y a los ancianos (Siffredi, 1975: 46-47).

En cuanto a las normas de apropiación y uso de bienes alimenticios, el robo, la imprevisión del ciclo agrícola -denotada por la total consumición de las semillas-, la pesca y cacería irrestrictas, y, el desperdicio, constituyen infracciones severas.

Finalmente, en lo que hace a las normas de comportamiento adecuado, Wóiki las transgrede por una doble vía: ya comportándose con suma tontería y revelando "impotencia", ya haciéndolo con astucia o ajustadamente y revelando su destino de héroe. La característica constante de su conducta reside en la frecuencia de los contrastes. Heroico y pusilánime, astuto y tonto, irreverente e impúdico, posee una notable habilidad imaginativa; miente y engaña a su manera, llegando a embaucar, al menos inicialmente, a sus compañeros más poderosos (R. 3, 40-44, 46). Dos ejemplos ilustran dichos contrastes. La tontería de Wóiki alcanza su máxima expresión en su frustrada imitación de los loros mai-ceros, cuya capacidad de vuelo no logra reproducir (R. 34). El rasgo inverso puede observarse en el episodio de la difusión de los algarrobos, en el cual obra ajustadamente y con una intención tesmofórica definida (R. 37).

En definitiva el contraste recalca que Wóiki es el actor de conductas "anormales", indicando por esta vía que es en verdad un ser potente. Ahora bien, en virtud de que los comportamientos "irrelativos" del personaje adquieren primacía sobre aquéllos de otra naturaleza, no resulta fácil develar los signos que a

este nivel denotan su potencia. Fuera de toda duda, los lowúxua le confieren esta cualidad, como lo muestra la frecuente aserción "Wóiki i-tóksi pó" (= Wóiki tiene poder). Por una parte, la reflexión indígena nos encamina a esclarecer algo más la cuestión. La capacidad de engaño, el ser iúskilan (= pícaro, astuto, ruin, etc.) -compartidos por seres míticos tan disímiles como el salvador Ahóusa, sus oponentes y, Wóiki- permite a aquélla captar una manifestación de la potencia, instrumentada por cada uno de esos seres con fines casi siempre contrapuestos: "Ahóusa es iúskilan con esa gente maldita como Ehéie, Kiésta o Kioí; así puede salvar a la otra gente. En cambio Wóiki es iúskilan para hacer macanas" (Kasók-chi i-lánek - Felipe González).

Por la otra, plantearnos el rol significativo de la tontería -tan frecuentemente denotado en Wóiki- nos permitirá completar la argumentación. A propósito del mismo, revelado también en muchas conductas de Kíxwet, Cordeu (1980, Ms.) observa ajustadamente "que hace a dos visiones metafóricas de dos notas de lo numinoso concretado por las deidades: la irrelatividad, sugerida sensiblemente por la impropiedad del comportamiento; y el mysterium, mentado a través de la minusvalización de sus atributos, más allá todavía de la mayor insignificancia concebible". Vimos que tanto las conductas impropias como la minusvalía aparecen reiteradamente asociadas a Wóiki y Kíxwet. Por ende idénticas consideraciones pueden extenderse a la cualidad significativa de la "tontería" de ambos.

La potencia de Wóiki se conformaría entonces a partir del juego de los sig

nificados que integran la polaridad astucia/tontería a nivel de los diferentes códigos expuestos.

### 12.3. Dimensión temporal de las acciones de Wóiki

En paralelo con Ahóusa, Miyóki y Kíxwet, el ámbito de las acciones de Wóiki cubre el fin del tiempo primordial (= apáh tetsipé) y se extiende hacia la época más inmediatamente próxima a la humanidad actual. Al igual que aquéllos, Wóiki desempeña un rol nodal en la génesis de los sentidos que señalan el fin del tiempo mítico, la condición vigente de la humanidad y la presencia de muchos entes del mundo.

A efectos de acceder a esta problemática en la narrativa en que interviene Wóiki, es preciso escindir las acciones que no trascienden el contorno del personaje (R. 34-36, 42, 43) de las que conllevan ciertas consecuencias -directas o indirectas- sobre la constitución del orden actual (R. 3, 16, 37, 38, 40, 44, 46). Es nuestro propósito ceñir el presente enfoque a este segundo tipo de acciones, a fin de denotar dos campos de la significación mítica: las intervenciones de Wóiki sobre el mundo y las plasmaciones que permanecen como resultado.

Desde la perspectiva de la intención del personaje, unas y otras no son tanto la consecuencia de su voluntad como el resultado indirecto de sus intentos por satisfacer sus propios e inmediatos intereses -vgr. obtener alimento fácil o mujer-. Como ya lo señalamos, tales intentos traslucen la "irrelatividad" de Wóiki en sus comportamientos impropios, que están denotados por su extralimitación

de las normas sexuales, alimentarias, de apropiación de bienes, etc. En el ciclo de Wéla (R. 3) o en la temática de las aguas primigenias concentradas en un continente reducido (R. 42-44, 46), la impropiedad asume el carácter de una infracción a las normas impuestas por seres más potentes que Wóiki. De tal manera, en este rol de "adversario", destruye o perturba el orden establecido por aquéllos, precipitando así la caída y la escisión ontológica que pone término a la era mítica.

Ambos fenómenos son significados mediante el contraste de dos intuiciones de la temporalidad anual y del espacio, las cuales, por la mediación de Wóiki, experimentan un pasaje desde la homogeneidad a la heterogeneidad, o si se quiere, de indeterminadas e incoherentes a determinadas y con perfiles netos.

En el apáh tepíh, la disponibilidad permanente de vegetales cultivados, expresada ya sea mediante la simultaneidad de la cosecha con la siembra, o sino a través de la reconstitución inmediata de los frutos (R. 3 y 40), en paralelo con la disponibilidad permanente de bienes acuáticos indicada por la concentración constante de éstos en un continente reducido (R. 42-44, 46), traducen la inexistencia de una periodización estacional, y por ende, la vigencia de una temporalidad homogénea.

El temperamento de Wóiki -irreverente y tonto a la vez- hace que entre la siembra y la cosecha se interponga el período de crecimiento, instaurando así el carácter estacional de la horticultura. Paralelamente, su intervención en la fuga de las aguas y los peces -cuando es vinculada al origen de las lagunas



(R. 44)- o la más "juiciosa" de Kíxwet -ligada a la génesis del río (R. 46)- fundamentan el carácter estacional de la pesca (1).

O sea, que el mito traza dos intuiciones de la temporalidad y de la existencia absolutamente contrapuestas. En el apáh tepíh, la disponibilidad permanente de plantas y peces y la consiguiente homogeneidad temporal denotan tanto una situación edénica -irradiada por la potencia de las teofanías que a la sazón residían en la tierra- como por una accesibilidad restringida a esos bienes, cuya circulación alcanzaba a la humanidad más próxima a las deidades que los producían.

Pero por otro lado, a partir de la "caída" -señalada por las intervenciones de Wóiki o Kíxwet- la disponibilidad periódica de los vegetales y los peces conferirá a la temporalidad anual el carácter heterogéneo que hoy posee. A tal respecto vimos que el Iowúxua diferencia cada lapso de la anualidad en base a la preponderancia de determinados bienes de subsistencia (Cap. IV, 4). En cuanto a la accesibilidad significada por esos bienes, que se muestra ahora como ampliada es percibida por ende como un signo similar al representado por la dispersión de los peces a lo largo del río, y que es contrapuesto al del signo de la concentración de otrora en el tronco del yuchán primordial (R. 46).

En la intuición del espacio circundante se advierte un pasaje paralelo. Está denotado por la contraposición entre una superficie terrestre antes homogé-

---

(1) En la mitología chaqueña, las implicancias estacionales del tema del Palo borracho repleto de agua y peces, fueron desarrolladas por Lévi-Strauss, 1971: 84-86.

neamente fértil y carente de aguas superficiales y la actualmente heterogénea. Como ya vimos al tratar el ciclo de Wéla, es también Wóiki quien operó este pasaje. Su uso impropio de la simiente determinó que dicha superficie -acotada como una extensión uniforme de fértiles pastizales y vegetales de cultivo-se diversificara en los ámbitos de integración vegetal discriminados por los Iowúxua en su hábitat (R. 3). Esta reflexión traduce un proceso similar a la imagen de las aguas otrora interiorizadas en un continente reducido y más tarde dispersadas por obra de Wóiki y Kíxwet en el río Pilcomayo o en las lagunas que surcan aquel habitat (R. 44, 46).

En los episodios comentados, las plasmaciones que permanecen como resultado de las acciones de Wóiki (periodización estacional, vegetación arbórea y arbustiva, lagunas) devienen bastante al margen de la intención del personaje. En cambio, su actuar muestra una intencionalidad definida, aunque de signo contrapuesto, tanto en el episodio del origen de los algarrobos (R. 37), en el cual se revela como tesmofórica, como en el del origen de las bromeliáceas espinosas, en el que se propone deliberadamente entorpecer la recolección y el procesamiento de esas especies.

## CAPITULO XIII

### La clausura del tiempo primordial y la escisión ontológica

Nos proponemos ahora reunir el conjunto de signos que, expuestos a lo largo del corpus narrativo recabado, señalan el proceso de escisión ontológica y de constitución del orden actual.

Podemos afirmar que la intuición chorote apela por diferentes medios a expresar ese proceso a través de una misma clave: el pasaje desde la indiferenciación de los seres, las cosas y los escenarios hasta el delineamiento de identidades precisas. Aquélla se remite a la etapa inicial del tiempo primordial o apáh tepíh. Este, a la separación de lo real que transcurre en la final o apáh tetsipé. Esta etapa es un verdadero "umbral", ya que al par de marcar la disyunción entre la era mítica y la actual, enlaza a la vez a ambas; si bien delimita diferentes regímenes de existencia, también hace lugar a mediadores capaces de interconectarlos.

Entre los mecanismos conducentes a la diversificación se encuentran la conversión, tanto de forma como de esencia, de seres preexistentes; la venida de seres desde otros estratos cósmicos; y, a la inversa, el alejamiento de los terrestres a otros estratos. Como impulsores de esos mecanismos se registran el cataclismo ígneo (R. 4, 58-60); la inundación (R. 42, 43, 46) y el fuego instru

mentado por diversas personalidades potentes (Cap. X. 3).

### 13.1. Algunos indicadores de conformación de las diversas identidades

Como indicadores de conformación de las diversas identidades, retomaremos, ahora en forma general, la figura y ciertas propiedades y actitudes asignadas a los entes en ambas etapas del tiempo primordial, y también la referencia con el presente.

En cuanto a la figura, si bien se afirma la condición humana de todos los seres del apáh tepíh, éstos aparecen como humanos y no humanos al mismo tiempo. La indefinición se expresa ya con el vaivén entre la apariencia humana y la vegetal o la animal, ya a través de formas mixtas. Esta fluidez apunta tanto a anunciar los rasgos distintivos que asumirán ciertos entes una vez operada la escisión, como a destacar la posibilidad de metamorfosis. En ese umbral temporal la misma es propia de muchos seres -Kíxwet, Kiésta (R. 20), entre otros- y se opone a la modalidad que más tarde conlleva una apariencia más estable.

Por otra parte, la fluidez indiferenciada de las figuras subraya la identidad común de los seres primigenios. En cambio, con la escisión, a la par de delinearse aquéllas, se precisan sus respectivas identidades en el mundo actual.

El lenguaje común originario es otro indicador de una identidad única. Descripto como murmullos inentendibles, se contrapone al "habla marcada", "los cantos", y "las voces" que identifican y distinguen al hombre, las aves y los cuadrúpedos.

La diferenciación también se denota por la constitución de propiedades esenciales, como el color, el veneno y el sabor, respectivamente referidas a las aves, las víboras y los cuadrúpedos.

Vimos que en el apáh tepíh los pájaros mostraban una indiferenciación cromática, contrapuesta a la variedad actual del color de las diversas especies, lograda en función de la intensidad del contacto respectivo con la sangre multicolor de Sákiti (R. 25, 26; Cap. IX.4).

La indiferenciación de las víboras se expresa mediante la remisión a esa etapa temporal de la sola presencia de culebras. El advenimiento de la ponzoña -ligado a la contaminación de la sangre menstrual- hace que en base a la persistencia o supresión de esa propiedad se las diferencie de ahí en más en venenosas y no venenosas (R. 19; Cap. IX.4).

Los cuadrúpedos, en virtud de su anterior condición humana, retenían un sabor indiferenciado. La acción del fuego, instrumentado por Miyóki, lo convierte en específicamente animal; se deslindan así las diferencias actuales entre ambas condiciones (R. 50, 51; Cap. X.2).

A nivel de las actitudes, la indeterminación numinosa -expresada por el canibalismo, el genocidio, el asesinato- es propia de muchos seres del apáh tepíh. Las acciones de diversas personalidades míticas, entre las cuales sobresale Ahóusa, logran la supresión de aquélla mediante la conversión de los seres peligrosos en animales y vegetales útiles. Paralelamente, también Kíxwet y Miyóki muestran en esa etapa conductas indeterminadas que entrañan riesgos y carencias para la humanidad primigenia benévola. En cambio, las acciones que hacen a su

papel en la génesis y sentido de diversos entes del mundo (mujeres, río, pescado, animales de presa) y, en definitiva, a la constitución del orden actual, se despliegan en el apáh tetsipé. Ello revela que a la potencia indiferenciada e inconsistente del principio se contrapone la que es fundamento de sentido de la realidad actual: ordenada y sujeta a las normas.

### 13.2. Signos y símbolos de la escisión ontológica

Ordenaremos en el Cuadro N° 3 algunos de los signos a través de los cuales se denota la escisión. A tal efecto, los desdoblaremos según el valor que revisten en la era mítica y en la actual (Ver Cuadro N° 1, Cap. VI). En procura de una mayor claridad, saltaremos los matices que en ciertos signos diferencian ambas etapas de la era mítica y de los cuales dimos cuenta en los capítulos precedentes.

#### CUADRO N° 3

<u>Era mítica</u>	<u>Era actual</u>
- sola presencia de seres masculinos	- venida de las mujeres
- autofecundación	- acto sexual
- vida perdurable	- vida breve
- desconocimiento de la enfermedad	- aparición de la enfermedad
- ausencia de tabúes alimentarios	- aparición de tabúes alimentarios
- indiferenciación de los planos cósmicos	- diferenciación de planos cósmicos

- |  |   |
|--|---|
| - indiferenciación de la superficie terrestre    | - diferenciación de ámbitos terrestres  |
| - aguas y peces concentrados en el Palo borracho | - aguas y peces dispersos en ríos y lagunas   |
| - suelo y vegetación fértiles                    | - suelos y vegetación fértiles y áridos   |
| - vegetales cultivados                           | - vegetales silvestres y cultivados   |
| - cosecha inmediata                              | - cosecha diferida  |
| - gestación inmediata                            | - gestación diferida  |
| - disponibilidad permanente de bienes            | - disponibilidad estacional de bienes   |
| - accesibilidad restringida a los bienes         | - accesibilidad ampliada  |
| - fuego incompartido                             | - fuego irrestricto   |
| - indistinción hombre-animal                     | - distinción hombre/animal  |
| - ausencia de deidades animalísticas             | - aparición de deidades animalísticas   |
| - ausencia de auxiliares shamánicos              | - aparición de los auxiliares shamánicos  |
| - ausencia de shamanismo                         | - difusión del shamanismo   |
| - ausencia de vegetales tóxicos                  | - aparición de vegetales tóxicos, de técnicas para procesarlos y de prácticas curativas |
| - culebras                                       | - serpientes y culebras   |
| - desconocimiento de bebidas fermentadas         | - difusión de bebidas fermentadas y embriaguez  |
| - desconocimiento del baile                      | - difusión del baile  |
| - desconocimiento de los cantos                  | - difusión de los cantos  |
| - desconocimiento de la pelea                    | - difusión de la pelea  |

A su vez, estos signos admiten ser articulados en dos haces de significación. Uno da cuenta del surgimiento de las prácticas culturales y del ritual; otro, de la diferenciación témporo-espacial y sus reflejos en la sociabilidad, las acti-

vidades de subsistencia, el patrón de asentamiento, etc.

Ambos responden a diferentes grados de transliteralidad. El primero encadena significados contiguos, los cuales son intencional y directamente formulados ya por la reflexión indígena, ya por contextos narrativos inmediatamente vinculables entre sí (R. 11-14; 18-24; 50-51; 65-67; 70-71; 102-116).

El segundo encadena órdenes de realidad diferentes mediante saltos de significación, los cuales, en tanto expresiones simbólicas, requieren un mayor esfuerzo exegético. Aquí, el enlace de los signos se opera a través de contextos narrativos no vinculables a primera vista entre sí.

El primer haz arranca de la separación entre la esfera animal, la vegetal y la humana. Una vez operada aquélla y establecidos los mediadores entre las tres condiciones -deidades animalísticas y de la vegetación, shamán y sus auxiliares-, la humana afianza su identidad. Lo hace en torno al complejo shamánico como núcleo ordenador de las prácticas culturales que la definen como tal. Vale decir, las reglas de caza, pesca y recolección de miel. las prescripciones alimentarias, las técnicas de procesamiento de los vegetales tóxicos y la curación de sus efectos letales, las bebidas fermentadas, la embriaguez, la pelea, el baile, los cantos y la parafernalia shamánica.

Como vemos, el afianzamiento de la condición humana asocia también la posibilidad de superarla mediante estados que la proyectan hacia y la vinculan con otros órdenes de existencia. Así, la embriaguez es considerada un estado transitorio en el cual la persona sale de sí y se conecta con las teofanías, las cuales incluso pueden llegar a actuarla.



La contigüidad de los significados que encadena este haz está dada por su imbricación con el complejo shamánico y con Thlamó u otras teofanías de su esfera (Cap. XVI. 1), en tanto instituidoras o reguladoras de ese conjunto de prácticas.

La reflexión indígena que sigue ilustra claramente el enlace intencional de algunos signos y también su diacronización: "Cuando el gran plan de Wéla fue cambiado llegaron las lluvias y el fuego, los hombres se transformaron en animales, los aiéulis tuvieron sus demonios, los mithlúi (= animales salvajes) tuvieron sus Naákis (= Señores)... Es decir, sucedió lo acaecido durante el apáh tetsipé" (Aió).

En el otro haz, los signos no se enlazan unívocamente. Si tomáramos por analogía un árbol, veríamos que en el tronco convergen diferentes ramas de significación que sintetizan en él su común identidad. A la vez ellas estarían compuestas por signos que, más estrechamente vinculados entre sí, no dejarían de relacionarse con las otras ramas. El carácter multívoco de estos signos radica en que pueden asociarse ya dentro de su rama, ya con otras. Por ello seleccionamos como punto de partida un signo que parecía permitir una apertura más fecunda hacia los demás y que es el de la disponibilidad de seres y cosas. A través del mismo vincularemos tres ramas, respectivamente orientadas hacia la temporalidad, la espacialidad y la circulación de los bienes.

Vimos que la era mítica se caracteriza por la disponibilidad permanente de los seres y los bienes existentes (vegetales de cultivo, peces). Indican esa

cualidad la vida perdurable, subrayada ya por la inexistencia de muerte irreversible (R. 64), ya por la de algunos de sus factores desencadenantes como los venenos animales y vegetales. (R. 19, 70, 71).

A la vez, la inmediatez entre antecedentes y consecuentes -denotada por la simultaneidad entre la siembra y la cosecha (R. 3, 40), así como entre la fecundación y el alumbramiento (R. 45, 46)- destacan idéntica cualidad.

Por otro lado, los peces concentrados en el Palo borracho (R. 42-46, 75) en forma permanente, traducen otro aspecto de la innecesariedad de una periodización estacional de actividades.

Apelando a esas tres vías se perfila la idea de una intemporalidad del tiempo mítico, al que le es ajena una noción de devenir ritmado por la periodicidad de la vida humana, vegetal o animal.

Si desde la concepción de la disponibilidad permanente enfocamos ahora la dimensión espacial, vemos que la sola existencia de vegetales de cultivo y tierra fértil (R. 1, 3) la de pastizales en cuyo centro se hallaba el árbol de la vida (R. 44), así como la ausencia de aguas superficiales -denotada por su concentración en un continente reducido antes de ser dispersadas en ríos y lagunas (R. 44, 46, 75)- indican la indiferenciación de la superficie terrestre. La inexistencia de estratos cósmicos claramente demarcados amplía esa propiedad al espacio circundante.

A su vez dicha indiferenciación permite extender al espacio mítico la cualidad homogénea que se le asignara al tiempo y que en ambas instancias resalta

el aspecto edénico de la era mítica.

En aparente contraste con este aspecto estaría aquél brindado por los signos de escasez y limitación de los bienes, en su mayor parte de propiedad individual y circulación restringida a aquéllos que rodeaban a las teofanías que los detentaban. Todo esto tiende a resaltar un matiz de individualismo, reafirmado por la capacidad autofecundadora de algunos seres (R. 46), por el motivo del "embarazo mágico" (R. 45) y por la propensión a constituir asentamientos dispersos e inconexos.

En el otro polo, la era actual tiene como signo clave el de la disponibilidad periódica de los seres y las cosas.

Entre otras vías, esa periodicidad se indica a través de la aparición de la muerte (R. 64) y la de algunos de sus factores desencadenantes -vegetales tóxicos (R. 70, 71), serpientes (R. 19)-. Aquella aparición se asocia en forma inmediata con la del acto sexual como impulsor de la alternancia muerte-reproducción, hecho que ritma la nueva forma de existencia. Esta es, la vida breve.

El acto sexual opera a su vez como interruptor de la inmediatez entre la fecundación y el alumbramiento. Una interrupción paralela se registra entre la siembra y la cosecha; se la relaciona con el surgimiento de los vegetales silvestres (R. 3) y por ende con el de la diversificación de la superficie terrestre en regiones fértiles y áridas, proceso al cual contribuye también la aparición de ríos y lagunas debida a la fuga de las aguas contenidas en el Palo borracho.

En paralelo con la conformación de ámbitos terrestres definidos, se cumple la de los estratos cósmicos, de ahora en más delineados con precisión.

Vemos así cómo a la homogeneidad de un tiempo y un espacio míticos se contraponen una heterogeneidad signada por la periodicidad y la escisión espacial. En síntesis, la vida humana queda acotada por un comienzo y un fin. La temporalidad anual se conforma en torno a la fructificación periódica de los vegetales silvestres y los cultivados, así como por el ritmo de aparición de iguanas y peces, y, el de producción de la miel.

Esta disponibilidad periódica de los bienes se acompaña con una circulación en su mayor parte irrestricta, que es la que los convierte en auténticos bienes culturales. La actitud de reciprocidad marca el nacimiento de una nueva forma de sociabilidad, reafirmada por el acto sexual e integrada a un ritmo estacional de concentración durante la estación de las lluvias -indicado por las cosechas de frutos silvestres y cultivados- y de dispersión durante la de sequía -sugerido especialmente por la pesca-.



## CAPITULO VI

### Mito y tiempo primordial

#### 6.1. La cronología mítica iowúxua

La cronología iowúxua comprende cuatro etapas, cuya articulación resulta de la sucesión de las generaciones, la de las modalidades de existencia y la de los acontecimientos fundadores. Las mismas pueden agruparse en dos grandes "eras", la mítica y la actual, con sus correspondientes especies narrativas.

Cuadro No. 1

Eras	Etapas	Generaciones	Modalidades de Existencia	Especies Narrativas
Mítica	<u>thlómas-apáh-tepíh</u>	Pa. Pa. Pa. Ego	<u>Iñól tepíh</u>	<u>inam-tés-tepíh</u> o <u>ixuél-tepíh</u>
	<u>thlómas-apáh-tetsipé</u>	Pa. Pa. Ego	<u>Iñól tetsipé</u>	
Actual	<u>thlómas-ha-apáh</u>	Pa. Ego Ego	<u>Iñól ha apáh</u>	<u>sam-tés</u> <u>aieúlis-i-ka-tés</u>
	<u>thlómas-nahakí</u>	Ho. Ego	<u>Iñól nahakí</u> o <u>Iñól inkié</u>	

La era mítica incluye el desenvolvimiento de acaeceres decisivos, deter

minantes para el orden del mundo actualmente vigente. Abarca el lapso transcurrido hasta que ocurren tales acaeceres. los cuales todavía perduran. Además de una era, refiere un estado y un orden en vigor hasta el advenimiento del nuevo orden, el actual.

Las etapas de la cronología se ciñen más a un canon cualitativo que a uno métrico; expresan siempre la intuición de distintas modalidades de existencia, fundadas en la naturaleza de los nexos que se establecen entre los sujetos y las teofanías. Refiriendo lo dicho a un caso concreto, el ciclo de Wéla (Cap. VII), los iñól tepíh se sitúan a la par de la conformación por Wéla de la tierra como superficie homogéneamente fértil. En cambio, los iñól tetsipé asisten a la "caída", denotada mediante los signos ya de la aparición de zonas áridas -atribuída a las infracciones del burlador Wóiki- ya de la degradación vegetal por obra del cataclismo ígneo. Los iñól ha apáh experimentan el impacto que se proyecta hacia los iñól nahakí. No obstante ambos procuran asegurar la renovación vegetal periódica mediante la acción ritual dirigida hacia Wéla, alejado definitivamente al cielo tras aquel cataclismo.

El vocablo thlóma significa luz, jornada, día, Este. Como adverbio de tiempo, thlómas = siempre, alude al "conjunto de todos los días", equivaliendo a significar continuo o tiempo indefinido. En cambio en las locuciones referidas a las etapas cronológicas transcriptas en el Cuadro No. 1, thlómas (pl. de thlóma) adquiere la acepción de "época". Así, el Iowúxua emplea la