

HIEROFANÍAS Y CONCEPCIONES MÍTICO-RELIGIOSAS DE LOS TEHUELCHES MERIDIONALES

Por ALEJANDRA SIFFREDI

I. HIEROFANIAS

1. Alto dios - Héroe mítico

A partir del momento actual en que el sistema global de la religiosidad ha desaparecido casi por completo, resulta sumamente difícil dar por segura la existencia de un alto dios perfectamente delimitado con respecto a otros entes. En efecto, se da en primer lugar una superposición confusa entre los atributos particulares del héroe mítico —Elal—, y los del ser celeste, sobre todo en lo que hace a la esfera en común de omnipotencia y creatividad. En segundo lugar, los fenómenos atmosféricos —considerados como manifestaciones del alto dios en

su faz uránica— no son atribuidos a éste sino a otro ente claramente diferenciado: *Karut(e)n*. Por último el carácter de juez de los muertos, otro atributo del alto dios, es asignado a *Sésom*.

La denominación específica del ser celeste es actualmente desconocida, ya sea por el secreto en que eran conservados sus nombres, ya por la etapa avanzada de destrucción de las tradiciones culturales. Se hace referencia al mismo como *Ushuá* (lit. nuestro) y como *Uék'kon* (lit. cierto). Según Rufino Ibáñez, *Ushuá* es el dios del cielo que habita en la luna¹. Desde allí contempla atentamente a los hombres, posiblemente para resguardarlos; se ignora la figura del mismo o su potencia creadora, pero se hace referencia a su

¹ La misma observación aparece en CASAMIQUELA, 1967; nota 28.

posible calidad de juez de las acciones éticas después de la muerte. En la versión de la anciana Velázquez, *Uék'kon* es el dios del cielo que hizo surgir la tierra a partir del caos acuático (diluvio?) que cubría casi toda la extensión del espacio primordial, con excepción de una pequeña tierra firme en la región del río Senguerr, donde se hallaba la primer pareja humana que a partir de ese momento se multiplicó. Es el dueño de los hombres y decide sobre su vida o muerte. El origen y permanencia del poder de Elal deriva de este ser que es el que se lo otorgó. En otra versión de la misma informante, se atribuye a Elal el proceso cosmogónico: luego de separar las masas de agua dulce de las saladas, Elal deja al descubierto la tierra. La anciana Yeves² y la Sra. de Sapa atribuyen a Elal la creación del mundo, de los animales y del hombre, asignándole asimismo el rol de protector de este último. Ataliva Murga también desconoce toda referencia a un alto dios, siendo Elal el constructor de la tierra³, y el que ha asignado al hombre sus pautas de conducta.

En nuestra opinión el presente estado de cosas puede atribuirse a dos procesos: 1) la atomización de un ente único: 'alto dios' con rasgos uránicos, a la vez creador y que todo-lo-ve, en diversas figuras que tienen asignada

una función específica (Karut(e)n, Seécho o Sésom); 2) La transferencia de algunos atributos del alto dios, la creatividad por ejemplo, a la figura de Elal. En este caso se trataría de un mecanismo de sustitución casi total del alto dios por el héroe mítico, en tanto representa una forma religiosa más accesible a la experiencia cotidiana, y más útil. Eliade ha documentado extensamente este proceso en grupos a nivel etnográfico⁴.

Las noticias anteriores a las nuestras confirman la creencia en un alto dios, aunque muchas veces se reducen a simples denominaciones, con escasas referencias a su caracterización. Resalta en la mayoría de los casos la escasa ingerencia de este ser en los asuntos humanos.

En las fuentes jesuíticas del s. XVIII se mencionan: *Guayavacunnee* como ser bueno 'señor de los muertos', para los Tehuelches; *Soychu* 'ser que manda en el país de la bebida fuerte', para los Taluhets y Diuhets⁵; *Soychu* ser superior invisible al que no se le rinde culto alguno, para los Tehuelches⁶; *Soychú* "aquel que no puede ser visto, que es digno de toda veneración, y que no vive en este mundo... Dicen que Dios creó tanto a los espíritus buenos como a los malos"; y relacionado con los muertos, para los Patagones⁷. *Guayava-Cunnee* ha sido

² BÓRMIDA y SIFFREDI, 1969; Versiones III y IV del ciclo de Elal: Surgimiento de la tierra y aparición del hombre.

³ BÓRMIDA y SIFFREDI, 1969; Versión V del ciclo de Elal: Surgimiento de la tierra.

⁴ La caracterización de Elal como héroe mítico o 'deidad dema' ha sido discutida en otro lugar: BÓRMIDA y SIFFREDI, 1969: Análisis de los Textos. ELLADE, 1954; 55-65.

⁵ FALKNER, 1957: 143-144.

⁶ SÁNCHEZ LABRADOR, 1936: 64-65.

⁷ DOBRIZHOFFER, 1822; II: 90.

identificado con *gáiau a këna*, hierofanía de los Tehuelches septentrionales⁸; por lo tanto dicha denominación no puede tomarse en cuenta. *Soychú* en cuanto ser invisible, relacionado con los muertos, es *Seécho* o *Sésom*, ser femenino, receptor de los muertos, según nuestros datos. Malaspina menciona a *Kakenga-Zougen* como "Dios o la Divinidad arriba" y *Kakenga* como "Dios"⁹. Probablemente se trate de *Keénguenkon*, la Luna, objeto de culto por parte de los Aónik'enk en cuanto residencia del dios del cielo (vide infra).

Viedma consigna la creencia en una potencia "benigna que sólo gobierna el cielo, independiente y sin poderío en la tierra y sus habitantes, de la cual hacen muy poco caso"¹⁰. D'Orbigny observa: "Los patagones no tienen dos divinidades, porque es completamente seguro que el mismo ser superior (*Achekenat-Kanet* de los Patagones y *Gualichu* de los Puelches) hace el bien y el mal al mismo tiempo... Además, creen que ese dios, cuando es genio del bien, les ha creado en la tierra y les ha dado sus armas; él ha formado toda la naturaleza animada"¹¹. Evidentemente la concepción dual de D'Orbigny no corresponde a la realidad de los hechos. Gardiner menciona la creencia en un "espíritu bueno que generalmente

llaman *Kek-a-once*, pero a veces *Tchur*" que habita en el Sol¹².

Resultan de particular interés las observaciones de Schmid, a mediados del s. XIX, en cuanto comprueban nuestra hipótesis de la sustitución casi total del alto dios por el héroe mítico: "Existe la creencia en un Ser Supremo, al que llaman *Hela* y está casado con la hija del Sol. Parece, sin embargo, que tal creencia sólo es compartida por algunos, pues la mayoría no se preocupa por cosas invisibles"¹³. Prueba además, ya en ese entonces, la desaparición del sistema global de la religiosidad.

Moreno menciona a *Sesom* o *Sesó* como "espíritu bueno, poderoso", sin poder contra los brujos¹⁴. Lista constata la presencia de un 'espíritu del bien', cuyo nombre no menciona, "dispensador de todos los bienes terrenales; es el genio benéfico que vela por los indígenas, pero cuyo influjo suele ser ineficaz para evitar las acechanzas del Espíritu del mal". En otro apartado de la misma obra, afirma: "El-lal es el ser fuerte, sabio, benéfico, autor del Cosmos y de los Tehuelches"¹⁵; estas contradicciones evidencian la confusión reinante ya entonces.

Musters menciona la creencia "en un espíritu bueno y grande que... creó a los indios y a los animales... piensan que éste vive sin cuidarse de

⁸ CASAMIQUELA, 1965: 131.

⁹ MALASPINA, 1789, Ms. Foja 41; Idem, publicado por OUTES, 1913: 486, respectivamente.

¹⁰ VIEDMA, 1837; VI: 75.

¹¹ D'ORBIGNY, 1945; II: 700.

¹² GARDINER, 1852: 23.

¹³ SCHMID, 1964: 50.

¹⁴ MORENO, 1879: 239 y 380.

¹⁵ Lista, 1894: 31-32 y 15-16, respectivamente.

la humanidad”¹⁶. Hesketh Prichard repite lo mismo que Musters¹⁷. Beauvoir, en su diccionario, da a la voz *Maiph* la acepción de ‘espíritu bueno’ y ‘sombra’¹⁸; Borgatello observa al respecto: “creen en un dios bueno, que llaman *Maibe*... no se preocupan de él porque no puede hacerles ningún mal, no le rezan ni le ofrecen sacrificios”. Nosotros comprobamos que, en efecto, una de las acepciones de la voz *Máip* es la de ‘sombra’, y en este sentido podría tratarse de una denominación —no la específica— del alto dios, en cuanto ser invisible. En otro punto de la misma obra se afirma que *Heller*, es decir Elal, “fue el creador de los Tehuelches y les dio en propiedad la Patagonia”¹⁹, hecho que también corrobora la extensión de algunos atributos del alto dios a Elal.

Según Llaras Samitier “el creador de todo lo que existe, excepto el hombre, es un ser de inmenso poder, llamado *Kóoch*”²⁰ (lit. cielo), y Elal es el creador del hombre. Ninguno de nuestros informantes asoció a *Kóoch* con una divinidad, afirmando que sólo se trataba del cielo.

Por último, Escalada identifica a la voz *Soychu*, empleada como vimos en las fuentes jesuíticas del s. XVIII, con *Seecho* “ser supremo, gran espíritu bienhechor, en aóniko áish”, sin dar ninguna clase de datos acerca de sus atributos, figura o habitat²¹.

Tanto en las fuentes antiguas como en las noticias nuestras aparece una vinculación estrecha entre alto dios o héroe mítico y país de los muertos; la concepción de que los muertos —sin connotaciones éticas— se reúnen con ese ser está muy arraigada. En nuestras versiones el habitat de los muertos suele ubicarse en el cielo, junto a Elal, o al alto dios (Yebes, Murga, Mercerrat, Velázquez); lo mismo observan Borgatello y Gardiner²². La concepción acerca del destino de los muertos, es muy semejante entre los Ona²³.

2. *Sésom* o *Seécho*

Morfológicamente *Sésom* es un ser femenino de edad avanzada, desconociéndose otros detalles acerca de su figura. Es frecuente referirse a esta hierofanía como ‘la Vieja del cielo’, *Karunon* (lit. vieja), ‘la que mira el brazo’, ‘la que no se ve’; su nombre específico es *Sésom* (Velázquez) o *Seécho* (Yebes), sin traducción. El habitat está ubicado ya sea en el sector Este del cielo (Yebes) o en la línea del horizonte detrás del mar ‘koóch-teemaiken’, lit. cielo - tierra - lugar, o sea, lugar en que el cielo se junta con la tierra (Velázquez).

Su actividad se limita a recibir y examinar a los muertos para comprobar la efectiva existencia del *sháin*

¹⁶ MUSTERS, 1871: 202.

¹⁷ HESKETH PRICHARD, 1902: 97.

¹⁸ BEAUVOIR, 1915: 180.

¹⁹ BORGATELLO, 1924: 22 y 130, respectivamente.

²⁰ LLARAS SAMITIER, 1950: 176.

²¹ ESCALADA, 1949: 237 y 326.

²² BORGATELLO, 1924: 130; GARDINER, 1852: 23.

²³ COOPER, 1963; I: 121.

(tatuaje) en la muñeca del difunto, y arrojar al mar a los que carecen de él, convirtiéndose en consecuencia en un ser temido. Fuera del carácter de receptora y jueza de los muertos no se percibe en *Sésom* ninguno de los atributos que comunmente se adscriben a los seres celestes.

El nombre de esta figura coincide con algunos de los mencionados en el acápite precedente (Soychú, *Sésom Seécho*), aunque no su caracterización. Por otra parte, Onelli asigna a la práctica del tatuaje el mismo significado, como requisito para tener acceso al país de los muertos; su ausencia implica que "en proximidad de un río se le tire al agua" al que carece del mismo ²⁴.

3. Kárut(e)n

Kárut(e)n, lit. trueno, es un ser masculino, invisible, concebido como un *paisano poderoso* (Yebes) o como *dios* (Velázquez), subordinado a Elal. Su lugar de residencia es el cielo. Dueño del trueno, el rayo y la lluvia, aparece como un ser temible y dañino.

Según la versión de la anciana Yebes, que reproducimos textualmente por conocerse poco al respecto: "*Kárut(e)n* es un paisano que anda por ahí arriba en el cielo con Elal, que es

ma a la gente que no quiere que viva en este mundo: al que quiere mal, a ese lo quema. También es el que manda la lluvia; cuando hay mucho calor se mete para tapar el sol, vienen nubes, y primeramente larga la lluvia, después tira cañonazos y larga fuego".

Spegazzini asigna los fenómenos atmosféricos a un ente o conjunto de entes que consideramos en el punto 7: "todo fenómeno de que ellos no se dan cuenta lo explican por medio de la intervención de los espíritus, los *Kérenk(e)n*. Las tormentas, los truenos y relámpagos son efectos del *Kérenk(e)n*" ²⁵.

4. KEENGUENKON (luna) - Culto lunar

A nivel mitográfico la Mujer-Luna desempeña el rol de una *bruja* muy hábil y poderosa, según puede constatarse a través de las versiones del ciclo de Elal: es la dueña de seres malignos (Guanaco macho, Avestruz macho), a los que hace enfrentar con los hombres para darles muerte ²⁶. En la mitología ona la mujer-luna aparece dotada de las mismas características ²⁷.

Sin embargo, a nivel mítico-religioso, la Luna parece haber desempeñado otro papel, ya que es a ella a quien se le pedía clemencia y se le dirigían re-

el que lo manda. Es el que hace brr... zos, siendo objeto de veneración y respeto por parte de los Aónik'enk. En los períodos de luna nueva los como bolas de fuego para acá, y que-

²⁴ ONELLI, 1904: 155.

²⁵ SPEGAZZINI, 1884: 237.

²⁶ BORMIDA y SIFFREDI, 1969; Versiones I a VI del ciclo de Elal: Episodio de la Hija del Sol. Para un análisis más extenso de la hierofanía lunar, vide SIFFREDI, 1968: 123-128.

²⁷ COJAZZI, 1911: 67.

integrantes de la toltería se ubicaban detrás de los toldos, mirando fijamente en dirección al astro —no visible en esa fase—, en tanto que le pedían: “que venga bien, sin lluvia, sin nada, que vuelva a alumbrar este mundo, y que traiga suerte” (Pocón); “que esté bien de salud y que le haga vivir muchos años” (Murga). En esas ocasiones las mujeres entonaban cantos especiales dedicados a la Luna; según la anciana Yebes la mujer-luna escuchaba el canto y poco después aparecía. Con motivo de los eclipses lunares se repetía el mismo rito.

Ahora bien, como observamos anteriormente, la luna es la morada de *Ushuá*, el dios del cielo, según Rufino Ibáñez; esto hace surgir una cierta ambigüedad en relación a la sacralidad de la luna: no es claro distinguir si ésta es consecuencia de albergar al dios, o de ser por sí misma una divinidad diferenciada. La escasez de noticias acerca del ser celeste impide inclinarse por una posibilidad o por la otra.

Existen otros datos que permiten establecer una correlación entre mito y rito: nos referimos al Episodio de la Hija del Sol en el ciclo de Elal, donde se consigna la versión empobrecida de un mito sobre el origen de las mareas, fenómeno que es atribuido a la Hija del Sol y de la Luna transformada en *sirena*. “Por eso es que cuando hay luna nueva, el mar se enoja, se mueve, se levanta: porque la Hija está conten-

ta cuando viene la mamá (Luna). El mar se pone enojado, pero de contento de verla a la mamá”. “Cuando sale la luna nueva, sube el mar y se enoja, echa espuma; la Sirena lo hace mover porque ve a la mamá de ella arriba, y cuando la Luna va bajando, también va bajando el mar”²⁸. Ahora bien, según la anciana Yebes, cuando el mar crecía (marea alta), las mujeres se sentaban en la orilla y cantaban el *Canto de la Hija del Sol*²⁹; de este modo se evitaba el avance del mar sobre la tierra. Si consideramos que este rito coincidía con la fase de luna nueva o cuarto creciente y le agregamos las plegarias dirigidas a la Luna, es evidente que la misma ha desempeñado un papel predominante como reguladora de los fenómenos cósmicos, y que por lo tanto fuera concebida como una hierofanía.

Las noticias acerca de un denominado *culto lunar* se remontan al siglo XVIII, referidas éstas a los Tehuelches de la Pcia. de Buenos Aires. Sánchez Labrador hace notar que “en el plenilunio salen todos a mirar la luna, y a grandes gritos y con muchas monerías la piden que les de fuerzas, porque dicen que ella puede hacerlos valerosos”³⁰. Morris observa que “a cada luna nueva: se reúnen todos y hacen una solemne procesión alrededor de la ciudad, yendo uno delante con una especie de aro en la mano, alrededor del cual atan pequeñas campanas de bronce adornadas con plumas de

²⁸ BÓRMIDA y SIFFREDI, 1969; Versiones III y IV respectivamente: Episodio de la Hija del Sol.

²⁹ Los *Aónik'enk* poseen un repertorio de cantos dedicados a diferentes entidades mítico-religiosas: Elal, Hijo de Elal, Luna, Sol, Hija del Sol, etc.

³⁰ SÁNCHEZ LABRADOR, 1938: 64 y 70. *En* Furlong, 1938.

avestruz, que frecuentemente movía girando su mano y luego toda la compañía hacía un ruido de lo más feo, al cual, supongo, ellos consideran canto. Esta ceremonia de ordinario duraba más o menos media hora”³¹. González observa: “cuando crece la luna que está llena arman griterías”³². Musters hace notar que “saludan la luna nueva, pasándose la mano por la cabeza y murmurando una fórmula”³³.

5. MAIP - Gualicho

Se trata de un ente sumamente complejo, debido a la diversidad de sus manifestaciones y figuras.

La voz *Máip* en su acepción más comprensiva puede homologarse a la de Gualicho, término genérico que designa a todas las potencias adversas sin particularizar; nuestros informantes afirmaron en primera instancia que ‘Máip es Gualicho’, siendo éste un término ajeno a su lengua. Otras acepciones que dieron a la voz *Máip* son: sombra, espíritu, alma y fotografía, la última producto de la aculturación; en cuanto a las restantes, por ejemplo el ‘máip del finado’ es su alma-sombra, estructura independiente de la noción occidental de *alma* o *espíritu*.

Morfológicamente *Máip* puede asumir las figuras más variadas, sin tener una que sea la específica: puede ser un pájaro, aguilucho, lechuza, la sombra de un difunto, un ‘cristiano con

camisa blanca’, un hombre o una mujer paisanos, la sombra de un ser humano pequeño, un hombre vestido de negro, etc. Otras veces es invisible, y sólo se lo percibe como silbido, como grito de ‘indio que está penando’, como voz de un chico, de hombre, mujer, o vieja.

La voluntad de este ente es igualmente impredecible, en cuanto puede ser portador tanto de desgracias como de buena suerte —por ej. de vida larga—, siendo sin embargo, mucho más frecuente la incidencia del aspecto nefasto. A este respecto creemos que resulta aclaratoria una distinción establecida por la anciana Yebes, —informante caracterizada por una gran capacidad analítica—: por un lado se daría el *Máip de la Cordillera*, siempre nefasto, y por otro el *Máip de la Pampa*, portador de la buena suerte. Es sabido a este respecto que los Aónik’enk frecuentaban esporádicamente la zona cordillerana, que consideraban habitada por *espíritus malignos*³⁴.

Las características complementarias, facultades y atributos de *Máip* pueden enumerarse así: vive atrás de la Cordillera en cuevas (Yebes), aunque la mayoría de las veces no se le asigna paradero fijo; está en movimiento constante, a veces de Este a Oeste, y se percibe tanto cuando hay viento como cuando reina la calma, situación en que su peligrosidad aumenta; se lo vivencia especialmente al atardecer y por la no-

³¹ MORRIS, 1956: 47.

³² EN VIGNATI, 1962: 33.

³³ MUSTERS, 1871: 203.

³⁴ MORENO, 1879: 416; REIHER, 1920: 121.

che, y casi siempre cuando ha habido alguna muerte; como augurio nefasto, *Máip* anuncia la mala suerte, la enfermedad y la muerte; su presencia ocasiona siempre temor y desasosiego tanto en los hombres como en los animales domésticos; cuando asume una figura resulta peligroso mirarlo; por último su aparición bajo la forma de 'sombra de un finado' ocasiona pesadillas.

La gran variabilidad de figuras y manifestaciones asignadas a *Máip* creemos que está en relación estrecha con el sujeto que lo percibe; es decir, que de acuerdo al tipo de experiencia vivida por cada individuo en su contacto con *Máip*, así será el significado que le asigne. En efecto, la mayoría de las versiones relacionadas con este ente o entes relatan experiencias a nivel individual. Ahora bien, todas las variables podrían reducirse a una constante que sería la de *Máip* como potencia ambivalente, preferentemente nefasta.

Lista menciona a *Maipe* entre otros *espíritus malignos*, caracterizándolo del siguiente modo: "es la oscuridad de la noche, el viento desolado en la planicie"³⁵. Llaras Samitier define así a *Máip*: "Espíritu dañino, hermano gemelo de Kélenken. Representaba al viento helado que se arrastra al anochecer por la desolada llanura patagónica. Sus remolinos apagan los fogones, y su aliento helado mata a los pa-

jaritos refugiados en los matorrales"³⁶.

Las noticias acerca de un *espíritu o espíritus del mal*, generalmente *Gualicho*, son muy abundantes; a través de todas ellas puede observarse la primacía de este ente con respecto al alto dios, como así también la existencia de numerosas prácticas tendientes a propiciárselo o ahuyentarlo, y también su contrapartida, vale decir, la casi total ausencia de culto en relación al alto dios. Hacen referencia a *Gualicho* como 'diablo' o 'espíritu maligno' Sánchez Labrador, Dobrizhoffer, Fitz Roy, Lista, Musters, Roncagli, Barrett y Hesketh Prichard³⁷.

En cuanto a la práctica muy conocida de *espantar al Gualicho*, Hesketh Prichard observa: "Para ahuyentarlo suelen montar sus caballos al alba y perseguirlo al galope para hacerlo volver a su morada en la Cordillera", y Barrett: "En una noche de luna llena los indios salían y entraban a sus toldos, volviendo a salir corriendo con palos y boleadoras que golpeaban en el suelo... estaban ahuyentando a los *Gualichos*"³⁸.

Una práctica propiciatoria es mencionada por Lista: "como a *Walichu* gusta mucho el aguardiente y la carne gorda, para que sea propicio basta arrojarle el mejor trozo de avestruz o derramar las primeras botellas de licor"³⁹.

³⁵ LISTA, 1894: 32.

³⁶ LLARAS SAMITIER, 1950: 198.

³⁷ SÁNCHEZ LABRADOR, 1936: 66; DOBRIZHOFFER, 1822, II: 89; FITZ ROY, 1839, II: 155; LISTA, 1879 a 77; MUSTERS, 1871: 180; RONCAGLI, 1884: 775; BARRETT, 1931: 86; HESKETH PRICHARD, 1902: 97.

³⁸ HESKETH PRICHARD, 1902: 97; BARRETT, 1931: 86.

³⁹ LISTA, 1879 a: 77.

6. AJCHUM - Yiék(e)lon

Ajchum es la denominación específica, sin traducción, de un personaje mítico, femenino en algunas versiones y masculino en otras, enmascarado o con pintura roja en la cara, obtenida del calafate (*Berberys* sp.).

A diferencia de *Máip* no es causante de daño, pero su aparición también produce temor. Su habitat suele ubicarse en la zona boscosa de la Cordillera, próxima a los grandes lagos. Sus atributos y características complementarias son: dueña del calafate, ahuyenta a las mujeres que se aproximan a recolectar sus frutos; patrona de los *Yiék(e)lon*⁴⁰; tiene el poder de introducirse en el cuerpo y producir anomalías características como la demencia y otras enfermedades (Velázquez).

En la versión de Rufino Ibáñez, *Ajchum* es una especie de espantajo enmascarado que hacían aparecer los brujos por la noche cuando ocurría alguna muerte, con el objeto de causar temor, especialmente a las mujeres y a los chicos.

Para los Aónik'enk de hoy *Ajchum* es el equivalente de nuestro *cuco*: "tiene un sombrero grande y cuernos para pinchar a los chicos". Las madres recurren a él como un medio de corrección de los hijos. Asistimos así al proceso de la pérdida de sentido de un ente mítico, seguido por la adquisición de un nuevo significado a otro nivel.

Carecemos de datos suficientes como para dar una interpretación de la figura descripta, aunque queremos señalar su posible conexión con los *espíritus* del tipo Klóketen Ona, cuyo objeto era el de atemorizar a mujeres y niños. En este sentido podrían ser considerados como elementos positivos tan sólo la figura enmascarada del *Ajchum* y la característica de insultar⁴¹ y mantener en el temor a las mujeres y los chicos.

Las noticias referentes a *Ajchum* son en general vagas y contradictorias. Lehmann-Nitsche identifica la voz *Atskannakanatz* "Espíritu Malo..." para los Tehuelhets y Chechets", según Falkner, y *Achekenat-Kanet*, ser ambivalente según D'Orbigny, con la voz *agschem*⁴². Para Moreno *agschem* es un espíritu de las aguas caracterizado por la mala voluntad⁴³. Según Lista, *Arhychen* es "un espíritu del mal" que "representa la esterilidad de la tierra"⁴⁴. Llaras Samitier, coincidiendo en cierta medida con Moreno, afirma que *Ajshem* "era el nombre de un mal espíritu que vivía en el fondo de una fuente de emanaciones sulfurosas". En cuanto a sus manifestaciones, los datos de Llaras Samitier coinciden parcialmente con los nuestros en la medida en que se lo considera el causante de "los dolores agudos... y el cansancio" al introducirse en el cuerpo⁴⁵.

⁴⁰ Ver la narración correspondiente en BÓRMIDA y SIFFREDI, 1969: Las mujeres y la Dueña del Calafate.

⁴¹ *Idem*, nota 40.

⁴² LEHMANN-NITSCHKE, 1923:39; FALKNER, 1957: 143; D'ORBIGNY, 1945, II: 697.

⁴³ MORENO, 1879, I: 235, 364 y 416.

⁴⁴ LISTA, 1894: 32.

⁴⁵ LLARAS SAMITIER, 1950: 198 y 197, respectivamente.

En lo que hace a *Yiék(e)lon* obtuvimos tan sólo algún dato aislado. Se trata de figuras femeninas “como fantasma, pero que hablan el mismo idioma que nosotros” (Yebes); subordinadas a *Ajchum*, tienen su habitat en el mismo sitio, es decir en la región de los grandes lagos. Al no darse una diferenciación neta entre ambas figuras, —a no ser la de potencia— se atribuyen a *Yiék(e)lon* algunas de las manifestaciones de *Ajchum*; en efecto, como vehículo de ésta, ocasionan en los hombres la demencia al introducirse en el cuerpo.

Las observaciones de Schmid concuerdan parcialmente con las nuestras: “En el camino Casimiro nos llevó hasta unos acantilados rocosos habitados por duendes, que ellos llaman *Yicclum*, visibles solamente de noche, a los que nadie osa acercarse solo, pues el caballo moriría instantáneamente y su dueño se volvería loco”. A estos seres eran atribuidas unas pinturas rupestres “pintadas con algún pigmento rojo”⁴⁶. Ahora bien, el carácter de autor del arte parietal es asignado por la anciana Yebes a Elal, según datos reunidos por Casamiquela⁴⁷ y no así en nuestras versiones de la misma informante. Creemos, sin embargo, que el pigmento rojo a que hace referencia Schmid pueda asociarse con el calafate (*Berberys* sp.): vimos al respecto que *Ajchum* y sus subordinadas *Yiék(e)lon* son consideradas como dueñas-del-calafate⁴⁸, y que *Ajchum*

se representa con la cara pintada de rojo. Por lo tanto, resultaría comprensible que los indígenas de la época de Schmid relacionaran esas pinturas rupestres de color rojo con las *Yiék(e)lon*.

Todo esto tiende a demostrar que la identificación que hace Casamiquela de *Yiék(e)lon* con el *Elëngássem* tehuelche septentrional en base a un solo rasgo en común, el de ser autores del arte parietal, carece de fundamentos suficientes⁴⁹.

7. KERONKEUKEN (Kéronkenken)

La voz *kéronkeuken* y variantes se ha dado como denominación específica, sin traducción, de un ente nefasto; creemos, sin embargo que pueda ser la resultante de la apócope de dos vocablos, a saber *ktérroenk*, lit. malo y *kéukenk*, lit. antepasados, o mejor, la deformación de *Ktérroenk'enk* que podríamos traducir como *malvado*; el significado de esta voz es sólo supuesto, siendo de la incumbencia del lingüista la aclaración definitiva del término.

La anciana Yebes le asigna la figura de un “pájaro grande de color negro, como lechuzón”; sin duda ha de tratarse de un animal mítico sin una representación concreta. Su atributo principal es *hacer el mal*: “dando vueltas alrededor de la casa le va sacando la vida al hombre. Así que ~~ak~~”

⁴⁶ SCHMID, 1964: 53.

⁴⁷ CASAMIQUELA, 1967: 11.

⁴⁸ *Idem*, nota 40.

⁴⁹ Ver discusión al respecto en CASAMIQUELA, 1967: 11.

otro día amanece enfermo y por la tarde nomás muere". Se considera como emisario del brujo, y en calidad de espíritu-guía del mismo, causaba daño a los que el brujo quería enfermar.

Lista observa al respecto: "En Kéronkenken vése el montruo impalpable que hiere en la cuna a los recién nacidos y bebe las lágrimas de las madres, burlándose de todos los dolores con mueca siniestra: a veces encarna la forma de un potro salvaje y artero, siempre veloz como el relámpago"⁵⁰. Escalada observa que "el principio del mal es conocido como Kerol kénk" entre los Aónik'enk⁵¹. Llaras Samitier asigna a *Kélenken* las mismas características que Lista, y agrega: "La mayoría de los dolores los atribuían a Kélenken, especialmente las enfermedades que les causaban fiebre y delirios... Lo representaban como un gigantesco chimango negro. El rostro era el de un ser humano, pero provisto de pico en vez de nariz"⁵².

No es de descartar el posible origen araucano de esta figura, dada su semejanza con los *piwichen*, animales míticos sanguinarios semejantes a los vampiros, espíritus auxiliares de naturaleza maligna que utilizan las *brujas* para hacer daño, y que además desempeñan un papel importante en las visiones de las *machi*⁵³.

⁵⁰ LISTA, 1894: 32.

⁵¹ ESCALADA, 1949: 327.

⁵² LLARAS SAMITIER, 1950: 197.

⁵³ MÉTRAUX, 1967: 199; CASAMIQUELA, 1964: 240-241.

II. CONCEPCIONES Y PRACTICAS MAGICAS

A fin de sistematizar de acuerdo a un cierto orden los datos referentes a este acápite, estableceremos una distinción entre *shamanismo* por un lado y *magia negra* o *hechicería* por otro. Nos damos perfecta cuenta de que esta distinción no es nada simple, y es difícil de que aparezca netamente diferenciada por los mismos individuos, de manera tal que es puramente empírica y obedece a una necesidad de exposición.

Por otra parte, se da en el caso concreto de los Tehuelches meridionales la posibilidad de escindir ambas manifestaciones desde un punto de vista cronológico, ya que las prácticas shamánicas han caído en desuso a fines del siglo pasado, mientras que la hechicería es todavía algo muy vivo. Además, nuestros informantes distinguen claramente el *Uámenk* —el doctor paisano que curaba— del *Shói(e)ken* (lit. enfermedad) —el brujo, el que hace daño—.

1. SHAMAMISMO

La denominación, al parecer específica, del shamán es *uámenk* (Ibáñez, Murga, flia. Yebes); la misma no aparece en las noticias anteriores a las

nuestras; D'Orbigny hace referencia a éste como *Kilmalanchel* y Schmid como *Calamelouts*; el término dado por Borgatello, *Maci*, es el araucano por machi⁵⁴.

En cuanto al sexo, nuestros informantes afirman que sólo eran hombres, con características físicas particulares, es decir individuos con anomalías congénitas (disminuidos físicos): "un chico que nacía todo mal, que no valía para nada, un inválido" (Murga). Musters observa al respecto: "se considera llamado a ser brujo cualquier muchacho o muchacha a quién nosotros llamaríamos raro"; "no se eligen hereditariamente, sino por peculiaridades exhibidas en su juventud. A las mujeres les es permitido hacerse doctoras, pero son raros los casos"⁵⁵. Es probable que se tratara de individuos homosexuales en la medida en que, como también lo observara Musters, nunca eran casados; por otra parte Coan lo consigna expresamente⁵⁶.

En lo que hace a la obtención de los poderes shamánicos sólo contamos con la versión de Murga, según la cual el padre de un joven inválido lo llevaba a la Cordillera —que como vimos es para los Aónik'enk el habitat de *espíritus malignos*— y lo dejaba allí solo, regresando al cabo de tres días. Si el joven sobrevivía a los peligros de ese

ámbito —entre los cuales menciona al cóndor y al puma— "se presentaba ante el padre en otras condiciones: ya servía para doctor". A su regreso el padre tenía que hacerle un *baile* en la toldería, quedando así formalizado su nuevo rol frente al grupo. Se niega que los shamanes tuvieran que someterse a un aprendizaje específico.

Según la anciana Yebes el que quería ser *uámenk* debía penetrar en una cueva situada en un cerro próximo al lago Argentino, donde obtenía los poderes terapéuticos y adivinatorios; no es de descartar la posible influencia araucana en lo que a esto respecta⁵⁷. Sin embargo, resulta de interés la referencia que hace Moreno a unas cavernas ubicadas en la misma región, y a la denominación genérica que éstas reciben: "Alln-Kau, que puede traducirse por Casa de hombres"⁵⁸.

El instrumental del shamán estaba compuesto por sonajas de cuero de guanaco con piedras pequeñas en su interior y "una piedra redonda de colores, como una bolita, que servía para saber todo lo que iba a pasar"; la misma recibía la denominación de *oóuk'en*⁵⁹. Schmid relata que el shamán de la toldería decía que "mediante una bola mágica guardada en un sitio secreto, puede atontar o volver

⁵⁴ D'ORBIGNY, 1945, II: 698; SCHMID, 1964: 50 y 183; BORGATELLO, 1924: 128.

⁵⁵ MUSTERS, 1911: 279; *Idem*, 1871: 203, respectivamente.

⁵⁶ COAN, 1880: 158.

⁵⁷ CASAMIQUELA (1960: 223), hace referencia a la importancia de las cuevas en el complejo shamánico araucano, como sitio en que los shaumanes tenían sus reuniones, sin que éstas coincidan con la obtención de poderes como ocurre en el texto tehuelche meridional.

⁵⁸ MORENO, 1879, I: 356.

⁵⁹ A su vez, *Oóuk'en* interviene como personaje mítico en diversas narraciones (BÓRMIDA y SIFFREDI, 1969: C) 19, 20, 22 y 23) donde su condición constante de *mediador* entre el shamán y los hombres, lo hace percibir como un espíritu guía.

loco a cualquiera con sólo tenerla suspendida de su mano frente a los ojos de su víctima”, Musters asigna al shamán “unos cuantos talismanes o amuletos guardados en una bolsa”⁶⁰.

Según nuestros informantes la actividad del shamán se limitaba a la curación de enfermedades, y en algunos casos a la predicción de ciertos hechos y a la adivinación. Así, por ejemplo, en los casos de embrujamiento podía saber de quién provenía el *daño*, pero le era imposible deshacerlo. Musters le asigna los mismos atributos, y en cuanto a la predicción, señala que: “en este sentido su posición es peligrosa porque muchas veces se castiga con la muerte el fracaso de sus predicciones”⁶¹.

A fin de señalar la terapia curativa y la propiamente shamánica, es necesario partir del concepto que de la enfermedad tienen los Aónik’enk. Esta se atribuye a la intromisión en el cuerpo de un agente perturbador, y al mismo tiempo a la pérdida, generalmente por robo, del *máip de la persona*, es decir de su alma-sombra, siendo tal vez la última una concepción más reciente.

Cuando había algún enfermo grave se llamaba al *uámenk*, quien anunciaba su llegada para el atardecer, fijando un lugar próximo a la carpa del enfermo donde había de desmontar. Desde ese sitio hasta donde estaba acostado el enfermo le hacían un camino con las mejores ropas que tenían para que no pisara el suelo. Al llegar,

cerraba el toldo, quedándose solo con el enfermo. La terapia empleada era secreta; para detectar el mal utilizaba la vista y recurría a los masajes; también se menciona el uso de su saliva, aplicada con los dedos, para curar las heridas; asimismo soplabla sobre la totalidad del cuerpo del enfermo, a fin de que el viento se llevara el mal.

El *uámenk* recurría a la terapia shamánica propiamente dicha sólo en caso de gravedad extrema. Se extendía una matra al lado del enfermo para que el chamán no tuviera contacto directo con el suelo: “se echaba allí y se moría. Horas y horas estaba como dormido, y el público, siempre afuera del toldo, oía conversar a los espíritus de arriba, especialmente en las noches oscuras. El *uámenk* iba por ahí arriba, por el cielo, quien sabe volando, a buscar el *máip* del enfermo para hacerlo volver” (Murga). Durante la experiencia estática si el chamán recuperaba el alma-sombra del enfermo, la hacía volver al cuerpo y entonces se curaba; en caso contrario sobrevenía la muerte.

Este esquema de curación shamánica presenta varias analogías con el araucano antiguo, vale decir, trance cataléptico, vuelo mágico, comunicación con espíritus auxiliares, etc.⁶², de modo tal que lo dejamos como problema abierto, en la medida en que el proceso de desculturación de los Aónik’enk impide una mayor precisión al respecto.

⁶⁰ SCHMID, 1964: 50; MUSTERS, 1911: 279.

⁶¹ MUSTERS, 1911: 279.

⁶² ELIADE, 1960: 261.

2. HECHICERIA

Actualmente el poder de hechizar se atribuye a cualquier individuo, sin que se considere prerrogativa de alguien en particular. Sin embargo, de las diferentes versiones recogidas se deduce la existencia de *brujos* reconocidos dentro del grupo hasta hace escasos años.

Estos reciben la denominación genérica de *Shói(e)ken* que significa *enfermedad*, hecho que resulta razonable si consideramos que las enfermedades se atribuyen siempre a algún *brujo* o a alguien que ha hecho daño; del mismo modo la muerte no se concibe como un hecho natural sino como la causa directa de un embrujamiento; como viéramos en el acápite precedente, enfermedad y muerte se atribuyen a la intromisión en el cuerpo de un agente perturbador, generalmente enviado por el *brujo*.

Borgatello observa al respecto: "Cuando alguien se siente mal y le parece de estar poseído por el Espíritu Malo, cree que tiene que morir y se pone triste, no come...". Schmid confirma lo dicho en cuanto a causas de la muerte: "El afligido padre culpó de la muerte a un indio, cuyo nombre mencionó, diciendo que la había matado con sus hechizos, idea esta muy arraigada en las mentes de los salvajes. Muchos indios se miran mutuamente con desconfianza y manifiestan gran temor de morir a consecuencia de las brujerías"⁰³.

La práctica de dar muerte a los acusados de maleficios siguió dándose hasta comienzos de siglo⁰⁴, aunque es probable que algunos casos de homicidio actuales fueran una verdadera venganza de sangre.

Los que hacen daño se valen de ciertos elementos: cualquier trozo de ropa que tenga el sudor o la saliva de la persona que se quiere dañar, restos de uñas y cabellos. Tales prendas son colocadas en una piedra especial, horadada, con una tapa que se coloca a modo de prensa, valiéndose de dos palillos para introducirlas, pues el contacto directo se considera peligroso. Estas piedras son guardadas en un lugar secreto, y una vez introducido el trozo de ropa, todos los días van al lugar del escondite y mueven un poco la tapa, frotando la prenda. A medida que esto va ocurriendo, la ropa se va desgastando, y simultáneamente, la persona a quien se quiso dañar también va consumiéndose: "poco a poco se seca, se va quedando sin sangre y se muere", dice Murga. Según Lorenzo Yebes el mal se localiza en las partes del cuerpo correspondientes al elemento sustraído: de este modo si se trata de un pañuelo, duele la nariz; de un trozo de manga, el brazo; de una media, el pie. El resultado es siempre la enfermedad y la muerte, y como ya observamos, los chamanes no podían contrarrestar el daño.

Los responsables son difíciles de localizar, y sólo puede hacerse cuando la víctima pierde el conocimiento, mo-

⁰³ BORGATELLO, 1924: 23; SCHMID, 1964: 77.

⁰⁴ Las represalias contra los *brujos* son también mencionadas por MUSTERS, 1911: 279; LISTA, 1894: 37; y SPEGAZZINI, 1884: 237.

mento a partir del cual se la considera muerta.

En este sentido, los estados delirantes del enfermo que agoniza son atribuidos a los *brujos* que hablan a través de su cuerpo; "no es la persona que habla, porque ya está muerta: son ellos los que están hablando hasta cansarse; pero cuando está presente un pariente de ellos no hablan" (Murga).

Los *brujos* reconocidos como tales, no eran al parecer numerosos; en general actuaban a pedido de alguien, recibiendo a cambio una remuneración. Eran muy temidos y ejercían cierto dominio sobre el grupo; los últimos que conocieron nuestros informantes tuvieron que dirigirse hacia el Norte porque ya no se los aceptaba. Podía llegarse a una transacción con el brujo dándole una compensación —ropa, carpa, etc.—, a fin que deshiciera el daño; entonces sustraía el trozo de ropa de la piedra mencionada.

La utilización de piedras horadadas como instrumental del *brujo* es mencionada por Lista, Schmid, Onelli y Borgatello⁶⁵. También se hace referencia al cabello, uñas, ropa, etc. como vehículos de hechicería⁶⁶. Schmid agrega un dato de interés: "Sé por experiencia que estos indios consideran tales objetos —muñecas y otros símbolos del cuerpo humano— como instrumentos de maldad...". Debe agregarse a esta categoría de objetos la fotografía, que actualmente se consi-

dera como vehículo de hechicería, cuando representa el cuerpo humano.

3. PRACTICAS TERAPEUTICAS

Incluimos en este acápite algunas prácticas tendientes a alejar del cuerpo del enfermo al agente perturbador. Las mismas tenían lugar en los casos de extrema gravedad, y cuando la terapia del shamán no había logrado restablecer al enfermo.

a) La práctica más usual consistía en enlazar una yegua blanca de las cuatro patas y voltearla. Se extraía el corazón del animal aún palpitante y se lo colgaba de un palo pintado de blanco con un gancho en la parte superior; se lo llevaba de a caballo a un cerro, en cuya cima se clavaba el palo y se dejaba secar el corazón. Según la versión de la anciana Velázquez el animal era arrojado al agua con el cuero. En otras versiones se hace referencia a que la carne era consumida entre los presentes. Lista menciona el mismo rito⁶⁷.

b) Se erigía para el enfermo un reparo especial *kóoj(en)*, formado por una hilera de palos clavados en semicírculo en el suelo, sobre los cuales se colocaba una cubierta de cueros de potro o de guanaco cosidos entre sí. El enfermo era colocado en el reparo con los que lo cuidaban, y se encendía un fogón frente al mismo. Luego los hombres de la toltería traían una yegua,

⁶⁵ LISTA, 1894: 37; SCHMID, 1964: 48; ONELLI, 1904: 156; BORGATELLO, 1924: 24.

⁶⁶ SCHMID, 1964: 48; D'ORBIGNY, 1945, II: 702; MUSTERS, 1871: 197; MORENO, 1879, I: 239; SPAGAZZINI, 1884: 237; LISTA, 1894: 38; ONELLI, 1904: 156.

⁶⁷ LISTA, 1894: 32.

haciéndole dar cuatro vueltas alrededor del reparo a fin de ahuyentar el *mal*; se detenían frente al mismo y le daban muerte de la manera antes descrita, cuidando de que no se derramara en el suelo la sangre del corazón porque de ocurrir esto era un presagio de muerte para el enfermo. Para ello se secaba el corazón con un trozo de bayeta y se lo colgaba de un palo, como en la práctica anterior. Acto seguido se carneaba la yegua y se asaba en el fogón solamente la carne; el enfermo comía una sola vez de la misma y si lo hacía en abundancia se consideraba que sanaría. Se cuidaba de que los perros no comieran ningún trozo de carne por considerarlo funesto para el enfermo. La carne sobrante y los menudos se retobaban en el mismo cuero de la res, enterrando todo cuidadosamente.

c) Como complemento del ritual con reparo, dos jinetes con chiripá, vincha y una correa de cascabeles, montaban sendos caballos: uno blanco y el otro alazán. Uno de los jinetes, generalmente alguien desconocido, representaba al causante de la enfermedad; tenía pintura corporal de color blanco, hecha con una caliza fina (*kúpperr*) e iba montado en el alazán. El otro representaba al enfermo; tenía el cuerpo pintado con la sangre del animal sacrificado y montaba el caballo blanco. El 'causante de la enfermedad' corría adelante, perseguido por el 'enfermo', mientras que las mujeres cantaban.

Estas prácticas no son mencionadas en detalle en las fuentes: Lista observa que "en ocasiones saltan a caballo los amigos y parientes de aquel (enfermo), entregándose luego a una carrera desenfrenada, con la cual aseguran ellos consiguen alejar al *Walichu*". Roncagli hace referencia al sacrificio de un yeguarizo y a la corrida a caballo de *Wallichu*, cuando había un enfermo⁶⁸.

En cuanto al reparo de planta semicircular, con cubierta de cueros, no ha sido observado entre los Tehuelches por los autores de los tres últimos siglos; debemos a los cronistas algunas observaciones al respecto⁶⁹. Por otra parte, notamos la semejanza muy grande con el paravientos *ona*, utilizado en este caso como vivienda⁷⁰.

Según la anciana Yebes el mencionado reparo ha sido representado por Elal —héroe mítico de los *Lónik'enk*— en la bóveda celeste, a fin de que los paisanos tuvieran una guía visible de comportamiento; corresponde a la constelación de la Corona Boreal.

III. CONCEPCIONES Y PRACTICAS VINCULADAS AL CICLO DE VIDA

1. NACIMIENTO E INFANCIA

Veremos en primer lugar algunas prácticas asociadas al nacimiento. A

⁶⁸ LISTA, 1879 b: 76; RONCAGLI, 1884: 776, respectivamente.

⁶⁹ OVIEDO, 1851-55, II: 41.

⁷⁰ GUBINDE, 1931, fig. 37.

medida que el embarazo llegaba a su término, un anciano del grupo local se encargaba de hacer cumplir al marido y a la mujer ciertas observancias, como abstenerse la futura madre de comer en abundancia, dormir separada del marido, evitando las relaciones sexuales durante los últimos tres meses. El feto es considerado como el resultado del acúmulo de semen en la mujer; por lo tanto, de continuar dichas relaciones aumenta la cantidad de semen y el tamaño del feto, dependiente también del exceso de comida. Es obvio que estas prácticas tendían a evitar el feto grande, que en última instancia obstaculiza el parto. De aquí que la embarazada se alimentara preferentemente con carne desecada (charque), evitando las dietas líquidas o sopas.

En el momento del nacimiento al hombre no le era permitido permanecer en el toldo, y salía a cazar avestruces para hacer picana⁷¹ a su mujer. Esta se quedaba en la carpa, sentada en el suelo, acompañada tan sólo por una anciana que hacía las veces de comadrona, función que en otras circunstancias desempeñaban la madre o la abuela. No se solía manipular a la parturienta a fin de facilitar la expulsión del feto, esperando que éste bajara naturalmente. La madre permanecía en reposo durante unos cuatro días, alimentándose con picana de avestruz y algunas raíces; se adicionaban las sopas, prohibidas durante el embarazo, por considerar que aumen-

taban la cantidad de leche de la madre. El cuidado de ésta e hijos durante los primeros días recaía en el marido. Las relaciones sexuales se reanudaban de treinta a cuarenta días después del alumbramiento.

El ritual al que se sometía al recién nacido comenzaba con el lavado con agua tibia, el secado, y la aplicación de pintura corporal blanca, hecha con tierra fina (*kápperr*), disuelta en agua; luego se lo envolvía en cueros de guanaco nonato. *Musters* también observa que el "chico que nace es... blanqueado"⁷². El mismo día del nacimiento se mataba una yegua, —degollándola—, y se comía asada entre los presentes.

Se le imponía un nombre al recién nacido, en una ceremonia donde la madrina con el chico en brazos se sentaba sobre un cuero pintado, un cojín de hilo (matra) y una almohada con tachas de plata cosidas con tendones de guanaco al cuero. La abuela le ponía el nombre, mientras le cantaba su canto. El nombre era por lo general el de algún miembro de la familia (abuelos o tíos); en caso de elegirse el de alguien muerto, las exigencias del tabú del nombre imponían que el deceso hubiera ocurrido tres años antes como mínimo. En ninguna etapa del ciclo vital se procedía al cambio de nombre. Una vez que éste era asignado al niño, el padrino y la madrina se consideraban unidos por un vínculo de parentesco.

En algunas ocasiones los más pu-

⁷¹ La picana de avestruz se hace colocando piedras al rojo dentro del animal eviscerado, que se sutura, cocinándolo luego junto al fuego. (*Escalada*, 1949: 186).

⁷² *MUSTERS*, 1871: 197.

dientes erigían una carpa de matras —como en la iniciación femenina— y los hombres bailaban la danza del avestruz. Debemos a Musters una detallada descripción de la ceremonia de la *Casa Bonita* para el nacimiento. D'Orbigny cita: "al nacer el niño, hay a veces fiestas, bailes y cantos, así como conjuros contra el espíritu maligno...". Hesketh Pritchard menciona una práctica poco conocida, consistente en colocar al recién nacido en la cavidad del estómago o del corazón de un yeguarizo, que se mataba y asaba en esa oportunidad: "Crean que con esto aseguran un buen jinete para el futuro"⁷³.

Para los Aónik'enk se da un paralelismo entre la vida celeste y la terrestre, hecho que también se pone de manifiesto en la creencia de que al nacer un niño nace con él su estrella, que aumenta de tamaño durante el transcurso de la vida del mismo, y al sobreenir la muerte de ese ser puede observarse su declinación a través de las estrellas fugaces.

2. INICIACION FEMENINA

Cuando las jóvenes llegaban a la pubertad y tenían su primera menstruación, alrededor de los 13 años, se las recluía aisladamente en el toldo de sus padres, o en la 'casa bonita' erigida al efecto, durante un período que oscilaba entre tres y siete días. En ambos casos la joven debía permanecer

en un compartimiento hecho con tabiques de cuero o matras, aislada de los hombres, solamente acompañada por una anciana y/o un anciano —por lo general, la abuela y el abuelo materno, o el tío uterino—. La función desempeñada por éstos era la de *consejeros*, que debían instruir a la joven en su nueva condición de mujer: enseñanza de tareas femeninas como coser cueros, tejer, lavar, peinarse, cocinar, etc.; insistencia por parte del anciano o tío en evitar las relaciones sexuales pre-matrimoniales, debido a la valoración que parecen haber tenido los Aónik'enk de la virginidad; instrucción para una participación plena en la vida del grupo.

Durante el período de reclusión, la joven era sometida a un régimen de comida severo, ingiriendo menor cantidad de alimentos que la usual; la grasa —muy apreciada por los Tehuelches— estaba proscripta.

Según algunas versiones, en esta circunstancia, se practicaba la perforación del lóbulo de las orejas, cuya realización era más común en la infancia, como también lo observa Lista⁷⁴. En esta oportunidad también se hacía el tatuaje —*sháin*— en la muñeca de la joven; consistía en dibujos lineales o de puntos muy simples, valiéndose de un tendón de guanaco u otra fibra, impregnada de tintura, que se enhebraba en una aguja y se pasaba por debajo de la piel.

La llamada *Casa Bonita* se erigía cuando se contaba con medios suficien-

⁷³ MUSTERS, 1871: 200; D'ORBIGNY, 1945: II: 779; HESKETH PRICHARD, 1902: 92.

⁷⁴ LISTA, 1894: 86.

tes como para hacer frente a los gastos de la fiesta que ésta implicaba. Durante el día la joven permanecía recluida en el compartimento central de dicha carpa, siendo a la noche devuelta a la de sus padres. La ceremonia consistía en el conocido baile masculino *ápéchk* en el que cuatro bailarines —*ánjank*— con chiripá, una correa de cascabeles en el hombro, y plumas de avestruz o gallo en la cabeza, con pintura corporal blanca, danzaban alrededor del fogón, acompañados por el tambor, el arco musical —*kólo*—, y el canto de las mujeres. Los bailarines eran sorteados entre los presentes.

En un comentario al Diario de González, Vignati confirma lo dicho más arriba en cuanto a la erección de la *Casa Bonita*: “Tres son los casos de entrada a la pubertad de niñas indígenas y, si bien en todas, al amanecer, las chinas alborotaron el campamento “unas cantando y otras llorando” y se procedió al sacrificio de dos yeguas gordas, sólo en uno se levantó “una casa de ponchos y jergas”⁷⁵.

D'Orbigny menciona la práctica del baño ritual para la joven menstruante: “sumergen a la joven en el agua tres veces”⁷⁶.

3. INICIACION MASCULINA

Es sabido que ni los cronistas ni fuentes posteriores mencionan ceremonias de iniciación masculina entre los

Tehuelches meridionales, a excepción de Gusinde que refiere: “En lo que a mí respecta, en efecto, sólo durante una breve estadía en una toldería Tehuelche en la ladera oriental de la Cordillera, y a la altura geográfica del río Gallegos, a fines de febrero de 1924, tuve la posibilidad de descubrir una ceremonia secreta de iniciación masculina... Esta lleva igualmente el nombre de Klóketen. Debía tener lugar, puesto que en la amplia pampa falta por completo la vegetación, en el típico gran toldo patagónico... Las máscaras de corteza pueden conseguirse rara vez, y en su lugar se colocan un adecuado adorno de plumas que oculta totalmente el rostro ante las otras personas; a este fin se usan exclusivamente largas plumas de avestruz”⁷⁷.

Como era de suponer el dato despertó la curiosidad de cuantos últimamente hemos trabajado con los Aónik'enk, sin hallar la confirmación. Insistimos particularmente con los informantes de sexo masculino sobre el tema, recibiendo siempre respuestas negativas. Musters que ha convivido durante un año con estos indígenas, observa al respecto: “no se ha establecido período ni ceremonia alguna que indique su admisión en el círculo de los adultos”⁷⁸.

Partiendo de la argumentación de Gusinde, Keller destaca la presencia entre los Araucanos de Neuquén de un mito de origen semejante al de los

⁷⁵ VIGNATI, 1962: 35.

⁷⁶ D'ORBIGNY, 1945, II: 776.

⁷⁷ GUSINDE, 1926: 310.

⁷⁸ MUSTERS, 1911: 275.

Ona: "rebelión de los hombres ante el poderío de las mujeres, matanza de las mismas, nuevo orden de dominación masculina", y por encontrarlo fuera de contexto en la mitología araucana y no mencionado en las fuentes chilenas, considera que los tehuelches meridionales se lo transmitieron⁷⁹. Ahora bien, como podrá apreciarse a través de los textos de mitología aónik'enk recogidos por nosotros⁸⁰, no aparece ninguna narración de este tipo, como tampoco ocurre en las recopilaciones precedentes. Consideramos prematuro establecer vinculaciones de este tipo, careciendo de datos más concretos que puedan sustentarlas.

4. MATRIMONIO

Según la anciana Velázquez era usual que los padres cuya hija era pedida en matrimonio, la mezquinaran, haciendo que no querían darla "por los cuentos esos de los antiguos"; en efecto esta pauta de conducta se halla establecida a nivel mítico en el Episodio de la Hija del Sol⁸¹. Lo aceptado es lo que ofrece ciertas garantías, es decir, lo conocido: "Si el novio no se conoce el matrimonio sale malo como pasó con Elal", decía la anciana Velázquez.

Las condiciones del casamiento eran estipuladas entre los padres del novio y los de la novia; aquéllos pedían la mujer y retribuían por ella con yeguas,

matras, adornos de plata, etc., según sus posibilidades. Una vez cerrado el trato no valía la resistencia de la joven al casamiento. El mismo se celebraba en los últimos tiempos sacrificando una yegua, que luego se asaba y comía en una fiesta ofrecida por los padres de la novia.

A partir de este momento el vínculo matrimonial quedaba establecido. A veces el novio permanecía con la familia de la mujer durante un tiempo, que oscilaba entre uno y dos meses, contribuyendo al sustento de la misma con la caza. Transcurrido ese lapso, o de inmediato, los esposos se sumaban a la familia conyugal primaria del marido, ya sea en el mismo toldo o en toldo aparte, según las posibilidades económicas.

Las relaciones de la mujer con la familia del marido eran fluidas con los cuñados, mientras que a los suegros no los podía mirar de frente, ni dirigirles la palabra, sino a través de un intermediario. La relación del marido con la familia de la mujer se establecía sobre los mismos términos, de modo que podemos hablar de un tabú bilateral de los suegros en el caso de los Aónik'enk.

El tabú del incesto se extendía a los parientes próximos —primos paralelos y cruzados, tíos—, y por estar casi siempre emparentados los miembros de un mismo grupo local, la ley de la exogamia imponía la elección del cónyuge fuera del mismo. A partir del

⁷⁹ KELLER, 1962: 524-528.

⁸⁰ BÓRMIDA y SIFFREDI, 1969.

⁸¹ BÓRMIDA y SIFFREDI, 1969: Ciclo de Elal, Versiones I a VII: Episodio de la Hija del Sol.

siglo XIX, el desequilibrio demográfico entre ambos sexos, sumado al proceso de desintegración cultural, hizo que las mujeres Aónik'enk se unieran con chilenos, blancos y araucanos.

Acercas de la institución del matrimonio por compra se hallan de acuerdo la mayoría de los autores; Musters hace referencia a que ambos padres intercambian presentes de igual valor⁸².

5. MUERTE

Como ya observáramos, la muerte no se concibe como algo natural —producida por la enfermedad o un accidente— sino que siempre se atribuye a algún acto de brujería. Por otra parte, el suicidio era al parecer poco frecuente, conociendo nuestros informantes un solo caso sobrevenido tres años atrás.

La noción de muerte —su diagnóstico— corresponde para los Aónik'enk al momento en que el individuo está inconsciente y deja de comer, criterio difícil de demostrar en la actualidad. Onelli observa al respecto: “si rehúsan comer, los indios dicen que el viejo tiene adentro el Espíritu del Mal que lo matará en pocos días; ellos se adelantán para no entregárselo; y las hijas, las nueras voluminosas y pesadas, se sientan con violencia sobre el cuerpo del enfermo, cuyos débiles quejidos son interpretados como el aliento del Espíritu Malo que poco a poco sale

del cuerpo querido; cuando el enfermo, medio asfixiado, ya no se lamenta, entonces se procede a acabarlo y, sentado y doblado el pecho sobre las rodillas, las hijas y las nueras voluminosas y pesadas se le sientan encima, hasta que un extraño crujido de ligamentos destrozados indica que la espina dorsal ha cedido, y ese cuerpo... queda reducido a un pequeño bulto...⁸³”. Como hicimos referencia anteriormente, los estados delirantes del enfermo son atribuidos a los *brujos* que hablan a través de su cuerpo (Murga); en un sentido más general, se atribuyen estas manifestaciones a *Máip* como potencia maléfica que se ha introducido en el cuerpo del agonizante; la idea subyacente a ambas es la de intromisión de un agente perturbador, causante de la enfermedad.

Una práctica tendiente a alejar el *Máip* —como alma sombra— del recién traspasado consiste en quemar *kóor* —pasto—.

A los niños no les era permitido participar en los ritos fúnebres; no bien se producía una muerte se los enviaba a otro toldo. Al difunto se lo velaba durante una noche, dejándolo en el mismo lugar del toldo donde se había producido el deceso, aislándolo por medio de cortinas de cuero; los deudos permanecían en el mismo toldo, llorando al muerto y lamentándose. Era frecuente que en el llanto fúnebre participaran hombres y mujeres ancianos, ajenos a la familia: el *ayudarse a llorar* era la norma; las mujeres acom-

⁸² VIEDMA, 1837, VI: 75; GONZÁLEZ, en VIGNATI, 1962: 33; MENDOZA, 1940: 244; RONCAGLI, 1884: 755; y MUSTERS, 1871: 201.

⁸³ ONELLI, 1904: 149.

pañaban a llorar a los deudos del mismo sexo y los hombres a los del suyo. Sánchez Labrador observa al respecto: "En muriendo empiezan los llantos, gritos y vocería de todos los parientes y demás gente que viene a llorar, y hacer oficio de Plañideros". Schmid, a quien debemos la descripción más completa de los ritos fúnebres, menciona la costumbre de llevar algunos presentes a los deudos a modo de compensación por la pérdida sufrida⁸⁴.

Las manifestaciones de dolor más usuales consistían en sajarse con un punzón las piernas —hombres— y las mejillas —mujeres—, hasta hacer brotar la sangre; cortarse el cabello sobre la frente —mujeres— y en la nuca —hombres—.

Los perros del difunto eran casi siempre degollados, y uno o más de sus caballos —según la posición del mismo— ahorcados mediante un lazo. La carne de los segundos se repartía entre los presentes, o se comía allí mismo asada.

Al cadáver lo encogían en posición genu-pectoral, quebrándose la espina dorsal a la altura de las vértebras cervicales, retobándolo en un cuero de potro pintado; colocaban allí las mejores prendas del difunto, especialmente sus armas y adornos de plata. El resto de sus pertenencias: ropa, montura, etc., exceptuando el toldo, era quemado.

Del entierro se ocupaban casi siem-

pre dos mujeres ancianas y dos hombres de la familia del muerto; las mujeres eran las encargadas de transportar el cadáver y los hombres de cavar la fosa. Generalmente se le daba sepultura en un lugar próximo al campamento en que se hallaban en esa circunstancia; el cadáver se disponía en la fosa con la cabeza orientada hacia la Cordillera, colocando junto al mismo tan solo agua.

Los deudos volvían al lugar del entierro cada quince días, hasta terminar el período de duelo que duraba un año. Durante ese lapso usaban tan solo ropa blanca, siendo éste el color del duelo entre los Aónik'enk.

El nombre de los muertos era tabú, como en cierta medida sigue siéndolo; el que nombrara un difunto ante sus deudos tenía que pagarles una *multa*, consistente en animales o dinero. Como ya dijimos, luego de un período de tiempo generalmente largo, tres años como mínimo, se volvía a poner el nombre del muerto a un niño de la familia. La presencia del tabú del nombre del difunto ha sido ampliamente confirmada por las diversas fuentes⁸⁵; por otra parte, los Ona tampoco nombraban a sus difuntos⁸⁶.

Describiremos, para concluir este acápite, dos prácticas fúnebres registradas en la zona de Cerro Indice en la actualidad. En el primer caso el difunto era un hombre; su cuñada y su hermana compraron diez metros de tela roja que dividieron en dos partes:

⁸⁴ SÁNCHEZ LABRADOR, 1936: 60; SCHMID, 1964: 185.

⁸⁵ SCHMID, 1964: 185; MUSTERS, 1911: 277; MORENO, 1879, I: 379; LISTA, 1880: 115; SPEGAZZINI, 1884: 236 y 239; ONELLI, 1904: 157.

⁸⁶ COJAZZI, 1911: 74.

Con una envolvieron el recado del difunto y con la otra sus prendas y su ropa; quemaron ambos envoltorios, y luego enterraron los metales quemados de las prendas del recado. Nadie quiso la tropilla del difunto que se dejó suelta, quitándosele el cencerro a la yegua madrina y enterrándolo. A sus perros se los degolló y enterró. Sus fotografías se quemaron.

En el segundo caso se trataba de una

mujer joven casada con un extranjero. Sus padres y hermanos echaron abajo el rancho de la pareja, quemaron todas las pertenencias de la mujer, enterrando las no combustibles. El caballo en que solía montar la misma se ahorcó, calzándolo en un zanjón "como si estuviera parado" sobre su tumba.

La fragmentariedad de estos datos se debe a que fueron obtenidos a través de la información indirecta.

Instituto de Ciencias Antropológicas, marzo 1968.

BIBLIOGRAFIA

- BARRETT, 1931: *A Yankee in Patagonia*. Cambridge.
- BEAUVOIR, J. M., 1915: *Los Shelknam, Indígenas de la Tierra del Fuego*. Buenos Aires.
- BORGATELLO, M., 1924: *Nella Terra del Fuoco*. Torino.
- BORMIDA, M.; SIFFREDI, A., 1969: *Mitología de los Tehuelches Meridionales*. RUNA, vol. XII, Buenos Aires.
- CASAMIQUELA, R. M., 1960: *Sobre la significación mágica del arte rupestre nordpatagónico*. Cuadernos del Sur. Inst. Human. Univ. Sur. Bahía Blanca.
- 1964: *Estudio del nguillatún y la religión araucana*. Cuadernos del Sur. Inst. Human. Univ. Sur. Bahía Blanca.
- 1965: *Rectificación y ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente*. Cuadernos del Sur. Inst. Human. Univ. Sur. Bahía Blanca.
- 1967: *Algunos datos nuevos con relación al "Panorama etnológico de la Patagonia"*. En: *Etnia* 5. Art. 28, pp. 6-22.
- COAN, T., 1880: *Adventures in Patagonia*. New York.
- COJAZZI, A., 1911: *Contributi al folklore e all'etnografia. Gli indii del' Arcipelago Fueghino*.
- COOPER, J. M., 1963: *The Patagonian and Pampean Hunters*. *The Ona*. Bur. of Am. Ethnol. Bull. 143.
- DOBREZHOFFER, M., 1822: *An account of the Atipones*. Vol. II. Londres.
- D'ORBIGNY, A., 1945: *Viaje a la América Meridional*, vol. II. Buenos Aires.
- ELIADE, M., 1954: *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid.
- 1960: *El Chamanismo*. F. C. E. México-Buenos Aires.
- ESCALADA, F., 1949: *El Complejo Tehuelche*. Buenos Aires.
- FALKNER, T., 1957: *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur*. Buenos Aires.
- FITZ ROY, R., 1839: *Narrative of the surveying voyages of his Majesty's ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836...*. Vol. II, Londres.
- FURLONG CARDIFF, G., 1938: *Entre los Pampas de Buenos Aires*. Buenos Aires.
- GARDINER, A., 1852: *An earnest appeal in behalf of the indians of Patagonia*. En Despard: *Hope deferred not lost*. Londres, pp. 17-27.
- GUSINDE, M., 1926: *Männerzeremonien auf Feuerland und deren Kulturhistorische Wertung*. En: *Zeitsch. für Ethnol.*, vol. 58, pp. 261-312. Berlín.
- 1931: *Die Feuerland-Indianer*. Band 1. Die Selk'nam. Mödling bei Wien.
- HESKETH PRICHARD, H., 1902: *Through the heart of Patagonia*. Londres.
- KELLER, C., 1962: *Der Ursprungsmythus der Kloketen-Feir der Selknam-Indianer auf Feuerland*. En: *Anthropos*, vol. 57, fasc. 3-6. Freiburg-Schweiz.
- LEHMANN-NITSCHKE, B., 1923: *El grupo lingüístico "het" de la Pampa Argentina*. *Rev. Mus. La Plata*. Vol. 27, pp. 10-85.
- LISTA, R., 1879 a: *Viaje al país de los Tehuelches* (1ª parte). Buenos Aires. Biedma.
- 1879 b: *La Patagonia Austral* (Complemento del "Viaje al país de los Tehuelches"). Buenos Aires, "La Tribuna".
- 1880: *Mis exploraciones y descubrimientos en la Patagonia: 1877-1888*. Buenos Aires, Biedma.
- 1894: *Una raza que desaparece "Los indios Tehuelches"*. Buenos Aires, Coni.
- LLARAS SAMAITIER, M., 1950: *Primer ramillete de fábulas y sagas de los antiguos patagones*. Runa III (1-2). Buenos Aires, pp. 170-199.
- MALASPINA, A., 1789: *Manuscrito del Museo Británico*: Add. Ms. 17.603. Fotocopia.
- MORRIS, I., 1956: En: VIGNATI, M., *Viajeros, Obras y Documentos para el estudio del hombre americano*, tomo I, Buenos Aires.

- MÉTRAUX, A., 1907: *Le chamanisme araucan*. En: Religions et Magies indiennes d'Amérique du Sud, pp. 177-236. Paris.
- MUSTERS, G. Ch., 1871: *On the Races of Patagonia*. Journ. of the Anthropol. Inst. of G. B. and Ireland. Vol. I, n° 11, London, pp. 193-206.
- 1911: *Vida entre los Patagones*. Univ. Nac. La Plata. Bibl. Centenaria, t. I, Buenos Aires.
- MORENO, F. P., 1879: *Viaje a la Patagonia Austral 1876-77*. Buenos Aires. 2 vols.
- ONELLI, C., 1904: *Trepando los Andes*. Buenos Aires.
- OUTES, F. F., 1913: *Vocabularios inéditos del patagón antiguo*. Rev. Univ. Buenos Aires, vol. 21, pp. 474-494.
- OVIEDO y VALDES, G., 1851-55: *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Madrid.
- REIHER, E., 1920: *Das Tehuelche-Reservat im Territorium Santa Cruz*. Buenos Aires.
- RONCAGLI, G., 1884: *De Punta Arenas a Santa Cruz*. Boll. Soc. Geog. Ital. Ser. 2, Vol. 9, pp. 741-784.
- SÁNCHEZ LABRADOR, J., 1936: *Los Indios Pampas, Puelches, Patagones*. Buenos Aires.
- SCHMID, T., 1964: *Misionando por Patagonia Austral 1858-1865. Usos y Costumbres de los Indios Patagones. Prólogo y comentarios de M. A. Vignati*. Acad. Nac. de la Hist. Cronistas y viajeros del Río de la Plata, t. I, Buenos Aires.
- SIFFREDI, A., 1968: *Algunos personajes de la mitología tehuelche meridional*. RUNA, vol. XI: 123-131. Buenos Aires.
- SPEGAZZINI, C., 1884: *Costumbres de los Patagones*. En: An. Soc. Cient. Arg., t. 17. Bs. As.
- VIEDMA, A., 1837: *Descripción de la costa meridional del sur, llamada vulgarmente patagónica*. En: De Angelis, Col. de Obras y Doc., vol. 6, pp. 63-81.
- VIGNATI, M. A., 1962: *Comentarios etnográficos: Diario del marinero que en 1798 viajó por tierra desde puerto Deseado a río Negro (F. González)*. Buenos Aires, Rev. de Human. Minist. de Educ. de la Pcia. de Bs. As. Año 2, n° 2.
- 1962: *Los dueños del mar según los Patagones de Santa Cruz*. Anthropos, V. 57, Fasc. 3-6, pp. 857-860. Freiburg-Schweiz.