

APROXIMACIÓN AL HORIZONTE MÍTICO DE LOS TOBAS

Por EDGARDO J. CORDEU

I. INTRODUCCION

“El mito está ligado al primer conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo; más aún es la estructura de este conocimiento”.

“...el mito se manifiesta, pues, como la forma espontánea de ser en el mundo. No ya como teoría o doctrina, sino como aprehensión de las cosas, de los seres y de sí, conducta y actitudes, como inserción del hombre en la realidad”.

G. Gurdorf
Mito y Metafísica

“La participación —mítica— supone un cuadro previo, una filosofía del cosmos... debe ser definida menos como una categoría del pensamiento que como una categoría de la acción”.

R. Bastide
Contribution a l'Etude
de la Participation

Nos proponemos exponer seguidamente algunas conclusiones sobre la religión y mitología de los Tobas de la República Argentina. Para ello hemos de basarnos principalmente en los materiales de campo que recogieramos personalmente durante el curso de tres investigaciones de campaña ejecutadas en la localidad de Miraflores, Peia. de Chaco¹, en los meses de junio-julio y noviembre-diciembre de 1966 y octubre-noviembre de 1967. Dichas tareas, que tendieron esencialmente por otra parte al estudio de diversos procesos de cambio acaecidos en la comunidad aborígen, nos fueron encomendadas por la ex Comisión

¹ Miraflores se encuentra ubicado 43 km. al N. O. de la localidad de J. J. Castelli; está incluido en el seno de un frente de colonización relativamente reciente, compuesto por poblaciones criollas y otras de inmigrantes centroeuropeos y sus descendientes. Habitan allí algo más de 600 indígenas relativamente sedentarizados, merced a cultivos algodoneros subvencionados oficialmente. Sobre la fisonomía de la comunidad, véase Cordeu, 1967: cap. II.

Nacional del Río Bermejo y por la hoy Comisión Nacional de la Cuenca del Plata, Instituciones ambas a las que deseamos expresar públicamente nuestro agradecimiento por la oportunidad brindada.

Los textos míticos transcritos corresponden a síntesis de versiones fonograbadas, logradas en el transcurso de entrevistas en profundidad con diversos informantes, generalmente bilingües. Además de evitar reiteraciones que no hacen a su buen sentido, tan sólo hemos corregido la expresión gramatical a fin de mejorar su comprensión.

Una cultura podría conceptuarse como el sistema de la totalidad de relaciones o comunicaciones establecidas entre un grupo humano y el segmento de realidad que aquel define de manera peculiar y propia y, cuya integración, varía en grado diverso a lo largo de su historia. Dichas relaciones, articuladas según su naturaleza en diferentes órdenes institucionalizados —estructura social, lenguaje, economía, creencias, valores, etc.— son las que en definitiva expresan y operan más inmediatamente sobre la visión unitaria de la realidad a la que obedece la totalidad cultural. En tal forma, esa visión se erige implícitamente en el punto focal donde, a nivel de conexión más próxima, se agrupan aquellos sistemas institucionales en un esquema coherente de acción.

Como en todas las culturas "arcaicas",

en la de los Tobas, una determinada forma de conciencia conocida como "mítica" es la que actúa preponderantemente en las mediaciones expresas entre lo real y su definición y operabilización en los términos culturales. Los mitos, cuerpo de relatos por antonomasia "ciertos" para el propio saber, síntesis del modelo ejemplar del comportamiento y la acción, constituyen la expresión de la intuición grupal del mundo y del destino humano y, como tales, fundamentan tanto la significación como la prescripción de las actitudes y conductas que tienen cabida en el grupo. Estamos de acuerdo, pues, en calidad de premisas para el abordaje de la problemática que nos preocupa, con lo que asentaron al respecto Gusdorf y Bastide: el mito, aparte de integrar una formulación que amén de cognitiva es ontológica y ética, implica primordialmente el dictado de un curso de acción para la comunidad cultural. De tal manera el relato mítico encubre una multiplicidad de aspectos muy diferentes: religiosos, de orientación, filosóficos, si —con reservas— así quisiera llamárselos, psicológicos, etc. Empero, en su conjunto, no nos deben hacer perder de vista su papel esencialmente pragmático como fundamento de la relación "Individuo - Cultura - Mundo", cuya aprehensión es de necesidad inexcusable, tanto por sí misma como desde la perspectiva de sus fenómenos de cambio.

Habíamos puntualizado anteriormente² que el análisis del complejo

² OORDEU, 1969: Introducción.

cultural toba en su actual curso de transformación, debe ser necesariamente encuadrado en dos momentos. El primero incluiría la descripción de sus rasgos manifiestos y sus entrelazamientos recíprocos; sean de naturaleza causal, estructural o funcional, y según sus líneas de conflicto. En el segundo ahondando algo más la consideración de la cultura como sistema originario de significaciones cuya suerte varía a lo largo de su historia, sería menester integrar aquella descripción previa con los fundamentos espirituales que sirven de asidero a las manifestaciones que incluye.

Debemos dejar constancia al respecto que nuestra concepción de lo mítico y de sus entrelazamientos con otros planos culturales se encuentra influida además en bastante medida por algunas de las ideas de Ad. E. Jensen. Este autor³, partiendo de una teoría del mito y su papel en la cultura, similar en ciertos aspectos a la que recién esbozáramos, introduce la noción de dos fases sucesivas —principalmente en sentido lógico— por las cuales atraviesa aquél en cuanto contenido de sentido. Durante la primera, o “de expresión”, el mito constituye una totalización del saber de la realidad tal como se da en la cultura y la plenitud de sus significaciones abarcan, justificándolos concretamente, los distintos sectores y conexiones de ésta. En la segunda en cambio, la llamada fase “de aplicación”, la univocidad e integridad

de los anteriores contenidos de significación se desintegran o pierden; los hechos culturales asumen así una existencia más o menos mecánica, acotada por la especificidad inmediata de sus fines.

Por otra parte, la insistencia en analizar los sectores culturales más dinámicos —el horizonte mítico y el cambio religioso en el presente caso— en forma tal de aproximarse en lo posible a la realidad vivenciada por sus protagonistas, en los propios términos de sus motivos en otras palabras, meta de la tendencia histórico-fenomenológica a que adherimos, responde a lo que nuestro maestro M. Bórmida, retomando a Schelling, define como Visión Tautegórica de la Cultura⁴. Si ésta, en lo fundamental, resume un conjunto de motivaciones ante el mundo, actuales y actuantes en la conciencia de sus miembros, es obvio señalar la importancia práctica de toda tentativa de sacarlas a luz.

En otra ocasión⁵ habíamos analizado someramente algunos fenómenos de síncreisis acaecidos luego de la conversión de los indígenas al cristianismo. Hoy estimamos conveniente profundizar algo más en los caracteres de la vieja cosmovisión, sobre la cual se vierte y readapta el mensaje evangélico. Estamos persuadidos, sobre todo por la “última ratio” de la transposición en nuevos esquemas institucionales de sus temáticas y actitudes vitales, que tiene cabida a lo largo de sucesivos

³ JENSEN, 1966: Iª parte, cap. I y II.

⁴ Esta es, por otra parte, la línea de trabajo etnológico preconizada por el Instituto de Antropología de la Universidad de Buenos Aires.

⁵ CORDEU, 1967: 46-60.

choques y transformaciones culturales, de la pervivencia de la antigua intuición cazadora toba, actuante incluso en las circunstancias actuales⁶. De su fuerza, como nudo de rearticulación de lazos y patrones culturales aún vigentes luego de una larga serie de impactos al cambio —o lisa y llanamente a la destrucción— hablan suficientemente tanto la estratificación perceptible en la historia religiosa, que si bien admite la asimilación de elementos desde otros horizontes culturales no acepta en cambio la disolución de los específicamente propios en el seno de los influjos más recientes, como su supervivencia frente a la cultura occidental. En efecto, su intromisión irrefrenable aparejó la mayoría de las veces el fracaso de las poblaciones primitivas del Chaco, ya en el orden de las técnicas materiales, ora en el de las respuestas iniciales basadas en el propio universo mítico. Recordemos al respecto las rebeliones violentas del tipo de la de 1924⁷ y sus fundamentos en temáticas apocalípticas, que en la ocasión describiremos más en detalle. No obstante, la frustración total o parcial de esas respuestas no aparejó en los hechos ni la caducidad definitiva de su modelo mítico ni, por consiguiente, su inevitable reemplazo a cambio de la anomización total de los grupos que en caso contrario hubiera acaecido fatalmente.

Por el contrario, podemos percibir nítidamente su presencia no solamente en las nuevas formas de la religiosidad, sino también en otras peculiaridades del comportamiento cultural. Acerca de las primeras podríamos asentar, entre otras, que la creencia en una apocalipsis provocada por un Salvador, tan común en los primeros tiempos de la penetración blanca, ha sido desplazada hoy por otra clase de espera milenarista; también en este último caso abarcará todo el mundo, pero ahora serán sus responsables los blancos y sus guerras, y los indios, meros espectadores al margen, han de resultar igualmente beneficiados a la larga. Asimismo, la perduración de los Señores de los Animales y los mitos y creencias asociados se testimonian aún en creencias y costumbres; su correspondiente complejo shamánico, en paralelo con los tradicionales, deriva por nuevos cauces a los que no es ajena la influencia cristiana que, paradójicamente en cuanto a su intención original, ha contribuido a eliminar barreras que antaño limitaban el acceso a la condición shamánica. Existen también otros rasgos, no estrictamente religiosos, pero que igualmente son remitibles a la cosmovisión cazadora; mencionaríamos aquí la baja propensión por la acumulación de excedentes, sean en especie o para la formación de capital, por la organización de una eco-

⁶ Sobre los lazos entre el shamanismo tradicional y diferentes tipos de organización política véase MILLER, 1967: 185-190, y CORDEU, 1969: cap. I.

⁷ La Revuelta de Napalpí, en 1924, constituyó efectivamente un conato de movimiento mesiánico de rebelión de los indígenas concentrados en una colonia gubernamental, violentamente reprimido antes que estallara en toda su magnitud; en relación con la secuencia de respuestas de ese tipo entre los Tobas, preparamos actualmente un estudio en colaboración con la Lic. Alejandra Siffredi. Véase sobre el mismo, MILLER, 1967: 91-98 y CORDEU, 1967: 48-52.

nomía de previsión en otros términos, rasgo éste tan común en tantos representantes de éste prototipo cultural.

Es necesario puntualizar, desde el comienzo, tres precondiciones que ineludiblemente orientan y circunscriben nuestra tarea:

1º) En primera instancia, debemos dejar claramente sentado que no hemos de considerar aquí en detalle la problemática planteada por la reconstrucción definitiva de la vieja religión toba, dado que no todos sus presuntos componentes se evidencian en Miraflores en estos momentos. Por el contrario, en la oportunidad hemos recurrido casi exclusivamente a la información etnográfica y mítico-religiosa lograda durante las investigaciones en el lugar y sin hacer mayor sitio a la complementación bibliográfica, sino en la medida en que resulte indispensable para iluminar mejor la significación del material de campo.

Por otra parte, es importante destacar desde ya al mismo respecto, que la no muy numerosa bibliografía religiosa sobre los Tobas, no se ajusta totalmente al cotejo con nuestros resultados. Sea por falta de interés teórico de los autores o por razones que no viene al caso tentar explicar, las principales publicaciones, creemos que las de Lehmann Nitsche⁸ y las de Métraux⁹, no hacen mayor lugar a la descripción de las hierofanías de caza y a su rol en la constitución general de la religión.

Informaciones por el contrario que, en Miraflores, hemos logrado fácilmente y cuya calidad es asegurada por la concordancia de diversos informantes, los que nos suministraron relatos bastante extensos.

Deberemos disentir respetuosamente, por lo tanto, con las opiniones de Otto Zerries. El eminente etnólogo alemán, en uno de sus tantos estudios sobre la religiosidad de los cazadores sudamericanos ligada a las concepciones animalísticas¹⁰, basado precisamente en las aportaciones de Métraux, destaca el contrasentido acultural entre la preservación parcial del viejo bagaje material subártico en muchos grupos del Chaco, recalcada anteriormente por Krickeberg a quien cita en su favor, y la presunta pérdida de la correspondiente formación religiosa. Opone en prueba de la —y repetimos mal fundada— deseculturación religiosa de las etnias chaquenses, el papel que aún le cabe al Señor de los Animales en ámbitos que, como en el amazónico (Apapocuvá-Guaraníes), el antiguo substrato cazador ha sido cubierto con figuraciones mítico-religiosas más recientes y con intereses sobre la realidad muy diferentes a las de aquél.

En este sentido apreciamos que las páginas subsiguientes representan una modesta contribución, que aparte de auxiliarnos en la investigación de procesos de cambio, reivindican el carácter arcaico y acentuadamente cazador de la vieja religión toba, pese a

⁸ LEHMANN NITSCHÉ, 1923 y 1925 (exclusivamente para los Tobas).

⁹ MÉTRAUX, 1946a, 1946b y 1947, entre otras.

¹⁰ ZERRIES, 1959: 136-137.

basarse en elementos logrados en un grupo en estado de transculturación relativamente avanzado. Añadimos así un jalón más a la premiosa tarea de salvar los testimonios postreros de una singular plasmación del Espíritu, heredera tal vez de algunos fragmentos de la Cosmovisión del Paleolítico Superior, antes que el avance de Occidente pueda llegar a liquidarla por completo.

2º) En el orden de la aproximación metódica a la temática mítica, procuraremos especialmente considerar los términos de una expresión conceptual de la realidad, tal como los relatos la dejan traslucir. No desconocemos ni disminuimos la importancia de los aspectos irracionales y afectivos inherentes a la comunicación mítica, pero los mismos, a menos que conlleven la prevalencia de ciertas temáticas, y por ende de actitudes, por sobre otras, como en el caso de los distintos tipos de origen señalados para las especies animales, escapan bastante a los fines propuestos. Tenemos muy en cuenta al efecto las ideas de Bastide, citadas al principio, acerca de que la esencia del conocimiento mítico no radica tan sólo en las participaciones irracionales que establece con lo real sino, especialmente, en la aprehensión consciente y coherente de una idea del mundo, cuya relación con los sujetos es también explicitada con bastante claridad.

Respecto al problema de la postura hermenéutica adoptada, creímos pre-

ferible, luego de exponer los relatos, ceñirnos a señalar la significación más probable a nuestro criterio —atendiendo también al de los indígenas— de algunas oposiciones entre distintas figuraciones y centros del interés mítico, ya que creemos que radica allí una de las fuentes de la actitud existencial que caracteriza a la cultura. Asimismo situaremos sistemáticamente la mitología en el espectro de su probable génesis histórica. Corroboraremos simultáneamente la certeza de las conclusiones, acudiendo en lo posible a la confrontación entre la narrativa y la articulación del horizonte mítico con las formas institucionales y usos sociales que la plasman, y con los rasgos pertinentes del curso del cambio.

Cabe aclarar que la caracterización de oposiciones entre distintos nucleamientos del interés mítico no debe ser entendida como una tentativa de análisis estructural, al menos en el sentido del preconizado por la corriente de Lévi-Strauss. Baste mencionar que en todo caso nuestra investigación se mueve en un plano en el cual la significación de las contraposiciones entre arquetipos, mejor dicho de la primacía que a su resulta uno de ellos adquiere sobre el otro, es consciente en bastante medida para los indios. Como se verá luego la oposición entre Nowet y Boleh, el Dueño de los Animales y un Tesmóforo, podría incluso asimilarse con aquella de “crudo y cocido” o “naturaleza y cultura” del autor francés¹¹. Empero, acudiendo también de nuestra parte al denominado Principio

¹¹ Entre otros, LÉVI-STRAUSS, 1964: 279-297 y 1968: 39-57.

de Economía de la Explicación¹², tan justamente caro al citado autor, cuyos méritos son por otra parte indiscutibles, no encontramos suficiente que la misma pueda explicarse en todos sus grados de manifestación, en especial en su génesis y sentido, reduciéndola tan sólo a la emergencia desde un reservorio preconsciente de un sistema de mitemas, que de por sí articulan en razón de su necesidad formal la oposición señalada.

En efecto, dejando de lado la posibilidad del contacto histórico, la explicación de la semejanza recurrente que ofrecen entre sí algunas creaciones culturales de distinto origen, que la experiencia confirma ni universal ni necesaria, plantea previamente el problema de dos posibles definiciones del esquema esencial de ese fenómeno: a) La definición estructuralista; su causalización es apriorística y en última instancia de naturaleza formal; amén del sentido de las mismas, y de la cualidad del Espíritu de extrinsecar conscientemente los fundamentos de sus determinaciones objetivadas con relativa prescindencia de su situación histórica concreta¹³, no explica la hetero-

geneidad individual de muchas plasmaciones que, en última instancia, deberían dejarse reducir entonces a una sola estructura de apodicticidad absoluta¹⁴. b) La explicación a posteriori, en la que la explicación de la coincidencia se remitiría al nivel de los contenidos de sentido implícitos en distintas y repetidas expresiones; su semejanza sería en todo caso contingente, y librada a la resolución individual, como parecen sugerirlo algunas líneas comunes a la intuición mística.

En este aspecto creemos que el mito, tal como lo define Lévi-Strauss, lo es tan sólo a partir del esquema abstracto de algunos de sus rasgos significativos, y no tal vez los más importantes del conjunto de la totalidad mítica, al estilo del modelo lingüístico en que se basa, cuya suerte por otra parte corre ineludiblemente¹⁵. En segundo lugar, la subordinación del mito a un modelo general del lenguaje, comporta una reducción de sus contenidos semánticos específicos cuya legitimidad no nos es fácil de ver.

3º) Con el propósito de intentar una ordenación más o menos sistemática de

¹² LÉVI-STRAUSS, 1961: 233.

¹³ Principios similares al de la oposición fonológica han sido reiteradamente puestos en juego en distintos sistemas de comunicación, que van desde los lenguajes africanos de tambores al código Morse. Es obvio entonces que ese principio general fue reconocido y utilizado diferentes veces, con prescindencia de su descripción teórica comenzada por DE SASSURE; por ende su existencia no radica exclusiva y necesariamente en planos inconscientes.

¹⁴ Compárese al respecto la posición de Ricoeur sobre los diferentes tipos de estructuras míticas, en razón de la intencionalidad implicada en su constitución. Si bien la creemos insuficiente en lo que hace a las mitologías arcaicas, juzgamos que la misma señala un aporte positivo en la crítica al tratamiento estructural del mito. RICOEUR, 1967; 114-144.

¹⁵ LÉVI-STRAUSS, 1961: cap. II a IV. Su procedimiento estructural se basa en los modelos fonológicos definidos principalmente por TROUBETZKOY, cuya suerte ha de correr en consecuencia necesariamente. Al respecto, a diferencia de las primeras, las últimas formulaciones de la Escuela de Praga toman en cuenta la determinación recíproca ejercitada entre sí por todos los niveles de la lengua, desde los fonológicos a los suprasintácticos y viceversa. Véase: KOVACCI, 1966: 39-58.

la cosmovisión, pero que también atiende a la magnitud con que en cada caso han actuado los dos horizontes histórico-religiosos que creemos la integran, consideraremos con cierta distinción las creencias vinculadas preferentemente con las nociones del espacio y del tiempo sagrados, respectivamente¹⁶. En tal modo incluiremos dentro de las primeras las hierofanías referentes a la organización del cosmos, incluyendo al complejo del Señor de los Animales y sus manifestaciones shamánicas; y, en el seno de las segundas, la narrativa cosmogónica y antropológica.

Apreciamos, en perspectiva histórica, que una irradiación en el ámbito chaquense de la ideología cosmológica de las altas culturas andinas se transluce, especialmente, en la trama de una serie de relatos apocalípticos, y esencialmente en la dimensión escatológica impuesta a la visión global del universo. A su vez, ésta se superpone a un horizonte cazador, probablemente el substrato más antiguo de la historia cultural y religiosa toba. En el mismo, la conceptualización mítica deriva de la aprehensión sagrada de la potencia animal. Perdura en el nuevo cuño mítico

bajo la forma de jerarquías de Dueños de los Animales que también gobiernan las distintas regiones del espacio, según un sistema que extiende a éste las nociones diferenciales que son propias de esa intuición. Frente a estas dos fuentes de aculturación religiosa, apreciamos que otros influjos emanados del arco de culturas amazónicas que rodean al Chaco revisten en todo caso una importancia algo menor¹⁷.

En todas formas es bueno no perder de vista dos particularidades del conjunto de la narrativa, propias del alcance de su integración sincrética. En primer lugar, la diversidad de estratos etnológicos que la componen, no va en desmedro del alto grado de congruencia mutua que asumen en la cosmovisión resultante, si obviamos su acelerada transformación al momento presente. En segundo término dicho carácter está ligado con la elevada trabazón estructural entre los distintos sectores del interés mítico, que la necesidad de sistematización inherente al análisis debe cuidarse de romper. Por ese motivo es imposible desgajar enteramente el complejo animalístico de las descripciones cosmogónicas, ya que aquél,

¹⁶ La diacronización de los distintos horizontes de la religiosidad coincide en bastante medida, a su vez, con la diferente caracterización fenomenológica de lo sagrado, tal como lo aporta respectivamente cada uno de aquéllos. En efecto, las nociones andinas se refieren especialmente a la estructura de la temporalidad mítica y traen consigo algunas deidades definibles como "dema". En cambio, sin negar que las influencias anteriores contribuyan a estructurar la noción cultural del espacio, sus figuraciones ligadas, asumen más bien el carácter de deidades presentes y sobre todo actuantes, siendo referibles al substrato cazador más antiguo.

¹⁷ Así, por ejemplo, pueden vincularse con esa fuente temas como el descenso celestial de seres primigenios, la obscuridad inicial del período cosmogónico —común también con los mitos andinos— el Jaguar Celeste, los mitos de la Serpiente Arco-Iris, la Mujer Estrella y el del origen del tabaco, etc., que serán comentados a lo largo del trabajo. Llamo la atención por el contrario, y es un punto a favor de la opinión expuesta, la escasa importancia en la mitología de motivos del Cielo de los Gemelos, de tanta importancia en Amazonia.

además de subsistir en su ámbito originario, vinculado como anunciáramos a un probable sistema de correspondencias entre las clasificaciones culturales del espacio, de las especies vivientes, de las fuentes del poder shamánico y de sus respectivas jerarquías de entidades sagradas, también comporta una noción particular de la temporalidad que algunas veces entra en fricción con los correlativos conceptos andinos.

II. HIEROFANIAS Y FIGURACIONES VINCULADAS AL ESPACIO

LA ESTRUCTURA DEL UNIVERSO

Relato n° 1

"Hay tres reyes arriba de la tierra, y son cuatro con el de abajo. Esos reyes están en el aire, en el campo liso, en el monte y abajo de la tierra".

"Aquí en el medio estamos nosotros; aquí, en el mundo éste".

"Pero más abajo están esos que están dormidos ahora. Cuando, más tarde, llega el sol allá, entonces esos despiertan. Así como nosotros cuando es de día acá, en el mundo de arriba".

"Y más arriba todavía, muy alto, por detrás del cielo, hay otro mundo más, y también está lleno de gente ese otro mundo. Pero hace mucho frío allá arriba, y no sabemos nada más de esa gente" (P. Yorqui).

Los relatos sobre la forma y naturaleza del cosmos que recopiláramos en

Miraflores, son muy semejantes a los transmitidos en su momento por Lehmann Nitsche, Métraux y Palavecino¹⁸. El universo es concebido como una gran armadura de tres planos superpuestos, ligados entre sí por un largo eje central. Cada una de las tres regiones del espacio —mundo subterráneo, superficie terrestre y plano celeste— están sometidos a un Señor o a una Pareja Principal quienes, asimismo, gobiernan a los Dueños, Reyes o Padres de los animales que habitan o se asocian a la misma, y además son responsables del llamamiento e iniciación de los shamanes respectivos¹⁹.

En las narraciones de Yorqui y del ahora extinto Arias Gómez, la visión fundamental se hace algo más compleja incorporando otras particularidades de la topografía mítica, sea terrestre o subterránea²⁰. Así se habla, sobreentendiendo cualificaciones diferentes de los respectivos espacios, de un Señor del Monte y otro del Campo Liso; de una Señora de las Aguas y de un Señor de las Profundidades Ctónicas. También el cacique Soria, cuyos prestigios shamánicos son de sobra conocidos, refiere que sus ocho espíritus auxiliares provienen, según el caso, del aire, el monte, la llanura, las aguas y las regiones subterráneas.

¹⁸ LEHMANN NITSCHÉ, 1925: 182-184; MÉTRAUX, 1946b: 24-26 y 1967: 145-146; PALAVECINO, 1961: 94.

¹⁹ Es de adelantar que el tono de las relaciones entre las regiones del espacio estratificado y sus respectivas entidades dependientes, están dados por la tensión y la hostilidad recíprocas.

²⁰ Uno de los pocos mitos publicados sobre el "país del cielo" (PALAVECINO, 1961: 94) incluye el concepto del espacio constituido por cinco capas: 1) cielo, 2) plano intermedio de las nubes y el rayo, 3) tierra, 4) país de los muertos, 5) aguas profundas. Esta concepción se acercaría también a la vigente en Miraflores, ver relatos n° 48, 49 y 51.

La relativa confusión provocada por la subdivisión de dos de los planos fundamentales —Tierra y Profundidades— en otras cuatro subregiones diferentes, corre pareja con cierta incerteza respecto a la entidad potente que caracteriza a cada una. En otros relatos, incluyendo también versiones contradictorias del mismo Yorqui, se alude indistintamente a K'atá (la deidad uránica) o sino a una Gran Pareja como los Soberanos del espacio celeste²¹. Al igual, diferencian a veces a Salamanca, la Señora de las Aguas, de Peg'im Aloah, el Señor Ctónico²²; sino, en otras ocasiones, los reunifican en otra Gran Pareja cuyos poderes se extienden a todo el mundo subterráneo sin distinción de regiones, pero en la que la primacía de potencia corresponde al personaje masculino.

En cambio hay unanimidad en atribuir a Nowet, el Señor de los Animales Terrestres, la soberanía sobre la totalidad de los espacios superficiales. No hemos logrado que, en el sentido de hierofanías bien diferenciadas, los indios establezcan una clara distinción entre los Señores del Monte y de las Llanuras mencionados por Yorqui. Tampoco le asignan a Nowet una pareja femenina determinada, aunque no dejan de afirmar que es asistido por una profusa cohorte de pequeñas mujeres míticas, las Washí o Lagshí que le sirven como peonas o domésticas.

Resumiendo entonces los relatos que involucran clasificaciones del espacio y sus relaciones con las hierofanías de cada región, las especies animales que habitan en cada una de éstas, y las respectivas fuentes del poder shamánico, podemos obtener el siguiente cuadro de correspondencias:

Resumiendo entonces los relatos que involucran clasificaciones del espacio y sus relaciones con las hierofanías de cada región, las especies animales que habitan en cada una de éstas, y las respectivas fuentes del poder shamánico, podemos obtener el siguiente cuadro de correspondencias:

REGION DEL ESPACIO	POTENCIAS	ESPECIES ANIMALES	SHAMANES
CIELO	¿K'atá? ¿Gran Pareja?	“Animales e insectos del aire”	del Cielo
TIERRA			
Campo	NOWET	“de arriba”: Lgkaifkalek	de Nowet
Monte		“del campo”: Noongrálek	
		“del monte”: Abiáalek	
PROFUNDIDADES			
Terrestres	Peg'im Aloah	“de abajo”: Abalek (tatú, quirquincho, serpientes)	de Salamanca
	 ?	“del agua”: Ngnetráglek (peces, reptiles y mamíferos acuáticos).	
Acuáticas	Salamanca		

Como vemos, con la intuición de la estructura del cosmos, parece corresponderse uno de los principios básicos

de clasificación de los animales. Según el mismo, de acuerdo con descripciones separadas de las específicamente

²¹ No obstante, en lo que hace a la respectiva individualidad, se distingue claramente al Dios Uránico de la Pareja Celeste.

²² Peg'im Aloah significa “el cielo de la tierra”; aparentemente, la denominación de ese plano espacial ha sido extendida a una de las hierofanías personalizadas que lo gobiernan. PALAVECINO, 1961: 93, corrobora brevemente estos detalles.

cosmológicas, y que los indígenas no se preocupan demasiado por vincular, las especies son agrupadas en grandes categorías de acuerdo con la región del espacio en que habitan o sino con la que preferentemente están relacionadas. Cabe acotar, no obstante, que el cuadro anterior fue confeccionado teniendo especialmente en cuenta las vinculaciones expresas que afirman entre Nowet y la Pareja Ctónica, de una parte, y los animales terrestres y los acuáticos subterráneos, de la otra. En lo referente a las especies del aire, su asignación a la Pareja del Cielo fue efectuada provisoriamente por nosotros, en atención al isomorfismo de cualidades entre ésta y la Pareja Ctónica. Algunos informantes refieren en cambio las aves a Nowet, lo cual, unido a nuestro penumbroso conocimiento de las deidades celestes, contribuye a que esa categoría sea algo dudosa por el momento.

Las divergencias con los criterios taxonómicos occidentales son bastante numerosas. Así, algunos animales pertenecientes al mismo género son rigurosamente deslindados entre sí, como las variedades de cerdos de monte y de agua; recíprocamente, una gran cantidad de miembros pertenecientes a grupos zoológicos muy diferentes pero que habitan en el mismo medio, son reunificados en una gran clase, siendo denominados algo vagamente como "parientes".

Este principio de clasificación generalizado coexiste con otro, mucho más estricto y tal vez más próximo a la vieja visión cazadora. En el segundo de los sistemas, los animales son agrupa-

dos y diferenciados en función de las relaciones míticas de parentesco establecidas entre sus respectivos Dueños o Padres. Se cuenta, por ejemplo, que la Madre de las Iguanas concibió a la Madre de las Lagartijas, y también que las serpientes mayores son las antecesoras de las más pequeñas. Apenas hemos penetrado en la organización de estos sistemas, y menos aún hemos tentado reconstruirlos en su totalidad, pero, a título de hipótesis a comprobar en futuras investigaciones, pareciera existir una relación entre el poderío vital de las distintas especies, homologado en términos de potencia mítica, y el lugar que les cabe en los rangos de parentesco. En tal sentido, afirman también que el Padre de los Tigres desempeña simultáneamente el papel de Padre o Tío de los felinos menores; cuando se llega finalmente a las especies muy pequeñas —gusanos, insectos, reptiles muy chicos o inofensivos— éstas, o bien ya no poseen Padres, o sino los mismos no son ya a su vez responsables de ningún animalito menor.

De la misma manera, también el llamamiento, iniciación y concesión de los poderes mágicos a los piogonak —shamanes— dependen directamente de alguna de las entidades animalísticas superiores. Distinguen así los shamanes "del Cielo" o los "de Salamanca", de los muchos más numerosos vinculados con Nowet. No obstante, la semejanza de cualidades entre las tres clases de Señores de las Especies no parece correr pareja con la importancia de cada uno en el cuadro de la religiosidad; probablemente en razón de la di-

ferencia de intereses que los ligan a los indígenas, ya que para ellos es primordial la captura de animales terrestres y acuáticos y bastante menos importante la de aves. Es razonable entonces entender porque la deidad que, a la par de servir de paradigma a las restantes figuraciones de caza, subordina y articula la totalidad del universo mítico-religioso de los Tobas, sea Nowet, la divinidad que encabeza a los Dueños de los animales terrestres. Tal como trataremos de demostrar, aparte de las prescripciones, tabúes y regulaciones de caza, y una de las fuentes del don shamánico, coinciden en Nowet como estructura mítico-religiosa algunas de las dicotomías esenciales de la weltanschauung toba; esencialmente aquella que escinde la realidad en dos términos: un orbe de la "cultura", connotada como conjunto de bienes y normas técnicas ligadas al tiempo profano, y un universo de la "potencia", en especial la vinculada con la noción de lo animal, definida míticamente como fundamento primordial de aquélla.

Cosmología y taxonomía míticas en Sudamérica

La difusión de concepciones acerca de la tripartición del universo y su relación con las clasificaciones de animales, entre otras, o con la justificación mítica de la segmentación social de los grupos, parece constituir uno de los motivos religiosos más característicos en todo el doble continente.

Sería ocioso repetir al respecto la recopilación incluida en muchos de los trabajos de C. Lévi-Strauss, especialmente en el tomo de *Mythologiques* de 1964. En todas formas permanece en pie, a nuestro juicio, el problema de esclarecer si es que el motivo, integrado simultáneamente por una dimensión cosmológica con otra taxonómica, formaba parte del patrimonio de las oleadas cazadoras más antiguas que poblaron América, o, por el contrario, es uno de los rasgos de la ideología cosmológica de las altas culturas, donde tanto peso tiene la noción de correspondencia entre la organización del espacio y los principios de clasificación, desde donde influenció en poblaciones de un nivel cultural mucho más antiguo.

Viene al caso mencionar la coincidencia de buena parte de nuestros resultados con los logrados por Hissink y Hahn entre los Tacana de Bolivia²³. Si bien esos indios forman parte de un grupo agricultor más antiguo que el amazónico²⁴, la presencia de un fuerte substrato cazador y la irradiación posterior de fuertes influencias andinas, ofrecen una línea de historia cultural bastante semejante a la de los Tobas, por lo que vuelve a ser difícil decidir cuál de las hipótesis anteriores podría explicar mejor dichas analogías. Entre éstas debemos mencionar²⁵:

a) Hierofanías y rasgos derivados del mundo de la caza; seres protectores de los animales; unión íntima entre

²³ HISSINK y HAHN, 1961.

²⁴ KRICKERBERG, 1946: 194-197.

²⁵ HISSINK y HAHN, 1961: VII-IX.

cazador y animal; capacidad de metamorfosis recíproca.

b) "Sistema diferenciado de señores y madres de muchas especies animales, los cuales en correspondencia a su medio ambiente, están subordinados a un señor de la tierra, del agua y del aire, o a un señor de todos los animales".

c) Relevancia de ciertos animales por sobre otros; ya sea por su vinculación con la caza o con el complejo shamánico, y que en general han sido poco activos en el curso de procesos cosmogónicos anteriores. Dicha regla la cumplen también los Tobas con el guasuncho, ñandú y cerdos silvestres, en el primer caso, y con diversas aves y otros animales, en el segundo (picaflor, loro, jaguar).

d) Señor de la Especie concebido bajo la apariencia característica de la misma; frecuentemente con mayores dimensiones que las normales.

e) Relaciones entre dueños de los animales y tesmóforos. A diferencia de lo que sucede con las deidades respectivas de los Tacana, entre los Tobas, los primeros no son generados por el hombre ni poseen mayores capacidades demiúrgicas.

f) Relaciones entre algunos señores de los animales y determinados reinos de los muertos. Con los Tobas pueden mencionarse los casos de Salamanca y Peg'im Aloah.

g) En las narraciones cosmogónicas de ambas culturas se acentúa el motivo de la posibilidad de metamorfosis recí-

procas entre hombres, animales, plantas y objetos.

También los Tupí-Guaraníes, varios de cuyos rasgos mitológicos han influido decididamente sobre los tobas, poseen un sistema de clasificación semejante. Según Zerries²⁶: "por lo que se refiere a los tres grandes grupos de animales de la tierra, del aire y del agua... atribuyen el señorío de los animales de la tierra firme, es decir del bosque y de la sabana, al Caaporá (Corupira), o bien al Anhangá, el de los pájaros al Guirapura y el de los peces al Uauyara. Los dos últimos pueden tomar la forma de pájaro o de pez". En lo que hace a los orígenes históricos del nexo, a los que aludimos más arriba, bien conocida es la opinión de ese autor sobre la existencia de un substrato cazador en la cultura Guaraní²⁷.

EL PLANO TERRESTRE

Relato n° 2

"La tierra recién formada tiene peligro, aunque es quieta. Se la puede caminar hasta cierto punto, hasta un cierto lugar, porque después se funde: se deshace en el borde, se cae para abajo y se hunde en el agua".

"La tierra acá es pareja, sin bajos y casi sin alturas. Pero allá, cerca del Ingenio —hacia el noroeste, en Salta— hay un bajo con un río que viene de la montaña. Más allá hay una parte llena de agua; allá no se puede sembrar ni nada ¡siempre agua, agua y agua!; esas aguas son las de arriba de la tierra. ¿Más allá?: a lo mejor no se ve nada ¡hasta todo el redondo!"

"¡Y acá! Acá hay una tierra que es del campo liso, del campo pelado o con pasto, y otra tierra que es la tierra del monte. Y las dos son diferentes; son de otra cosa que la tierra de abajo adonde viven los

²⁶ ZERRIES, 1959b: 120.

²⁷ ZERRIES, 1959b: 119-121.

mueritos, y que la tierra de arriba donde está ese país frío que te decía”.

“Y en la tierra de acá, en esta tierra del medio, manda Nowet. Manda en el monte y manda en el campo. A ése le obedecen todos los animales porque ése es su padre, y fuera de ése no hay otro más poderoso que él ni en el monte ni en el campo” (P. Yorqui).

De tal manera, la etnografía toba, además de las regiones superiores e inferiores claramente diferenciadas de éste, concibe al estrato terrestre como un plano más o menos liso, acotado al Oeste por las montañas precordilleras, pasando las cuales se confunde en las aguas que delimitan la totalidad de su contorno; las mismas que en realidad parecen cubrir al conjunto de planos cosmológicos. A su vez, la superficie terrestre comprende, bien distinguidas entre sí, regiones de estepa y pastizal y áreas de monte y bosque. No obstante, desde el punto de vista de las entidades que las gobiernan, las diferencias mutuas no parecen ser tan notables como las que se puntualizan para las aguas y las profundidades subterráneas, en la medida que no distinguen deidades específicas del monte y las llanuras a excepción de los Dueños de las especies singulares, dependientes por otra parte del mismo Nowet.

EL COMPLEJO DE NOWET

LAS ENTIDADES ANIMALISTICAS COMO ESTRUCTURA MITICO-RELIGIOSA

La determinación de propiedades del mundo circundante en términos de la aprehensión mítica de las cualidades animales y las relaciones recíprocas entre éstos y los hombres, forma que conduce a la integración de determinadas hierofanías y reglas que Baumann denominara “protototémicas”²⁸, parece constituir el esquema básico de la religiosidad de los pueblos cazadores²⁹. Debemos mencionar someramente entre sus rasgos los conceptos sobre espíritus o deidades animales y selváticas; la presencia de “señores”, “dueños”, “padres” y “madres” de las distintas especies, cuya protección y captura regulan estrictamente; la creencia sobre todo en un “señor” o “dueño” supremo, o sino en otros que lo son de las especies pertenecientes a cada región del universo cuyas características, aunque semejantes en parte a las de aquéllos, son mucho más estrictas y numerosas que las de los dueños individuales. La nota esencial del protototemismo radica en que sus manifestaciones típicas: “Dueños de los Animales, ritos de reconciliación, sacrificios, perceptible conciencia de comunidad entre hombre y animal, animal totem cual poderoso auxiliar y antepasa”.

²⁸ JENSEN, 1966: cap. VI, 2.

²⁹ Tal es la opinión de JENSEN (cit.) quien, aparte de las suyas, resume al respecto las ideas de BAUMANN, DIRB, ZERRIES y FRIEDRICH.

do”³⁰, no poseen empero correlatos en el plano de la organización social. No se ligan, en consecuencia, ni con la organización clánica, la exogamia o la descendencia unilineal³¹.

Igualmente, y no sólo en nuestro caso, el complejo animalístico es inextricable de una serie de manifestaciones shamánicas muy desarrolladas, que a nuestro juicio no constituyen sino un sector dependiente de la constitución particular asumida por aquél³². No obstante el exacto alcance de las relaciones entre shamanismo y deidades de caza, en especial el papel que les cabe a éstas tanto en el llamamiento e iniciación del shamán, como en la constitución del arquetipo al cual responden su ideología y actuaciones, no nos parecen aún definitivamente planteadas ni resueltas. Ni Eliade, Jensen o Zerries³³ se han ocupado de dimensionarla claramente; el último autor, empero, en otra de sus monografías³⁴, destaca la función de los dueños de animales como auxiliares y guías en el shamanismo sudamericano. Inevitablemente, el problema está conectado con el de la reconstrucción de la estructura y contenidos de los principales tipos de religiosidad primitiva. Esto haría posible, tal vez, que muchas en-

tidades descriptas vagamente como “altos dioses”, “espíritus” o “demonios” que intervienen en distintos momentos del fenómeno shamánico, poseyeran además otros elementos que los definieran en última instancia como figuraciones animalísticas. Pensemos sino en el rol de la Gran Madre de los Animales Acuáticos en los shamanismos siberiano y ártico, sincretizada a veces con otras deidades; o en el del águila entre los Yacutes que recalcará Eliade³⁵.

Si fuera cierta por otra parte la hipótesis de dicho autor³⁶, quien remite las formas más antiguas de shamanismo a las culturas de cazadores, y si en verdad las deidades animalísticas —y no el dios del cielo como juzga Eliade— jugaran en ellas el papel que les asignan Baumann, Zerries y Jensen, no sería difícil comprender la proximidad del nexo entre ambos complejos. En efecto, si en ese estrato cultural el señor de los animales constituye el eje ordenador de lo real en función de lo numinoso, y el shaman es aquél quien por excelencia ha logrado mediar y comunicar con ambas esferas, nada es más razonable que su morfología como entidad sagrada reproduzca en cierta medida la de la figura central, de

³⁰ BAUMANN, cit. por JENSEN, 1966: 183.

³¹ Tampoco entre los Tobas ha sido hallado hasta el momento ese tipo de relaciones con el esquema de la sociedad. Si bien es común el empleo de designaciones animales como nombres propios, las reglas de exogamia, por ejemplo, se refieren exclusivamente a la interdicción matrimonial entre grados próximos de parentesco; tampoco existe recuerdo de presuntos linajes descendientes de las parejas de animales y mujeres primigenias. El principio de estratificación tripartito, vigente sobre todo en la época ecuestre, parece reposar en otro tipo de fundamentos (ver nota 62).

³² Véase supra: NOWET y el Complejo Shamánico.

³³ ELIADE, 1960; JENSEN, 1966: cap. XI; ZERRIES, 1959b.

³⁴ ZERRIES, 1962: 452.

³⁵ ELIADE, 1960: 72-87.

³⁶ ELIADE, 1960: 367-374.

quien asimismo depende el llamamiento y la cesión de sus poderes.

Con respecto a su intervención en las formas shamánicas americanas, podríamos mencionar someramente el predominio de animales como iniciadores y guías que, según Eliade³⁷, caracterizan al shamanismo norteamericano. Además de las relaciones con ciertos animales denotadas entre los Tacana³⁸ y globalmente por Zerries³⁹, es bastante llamativo que en Sudamérica algunos de los rasgos shamánicos enunciados por Eliade⁴⁰ coincidan con los de los señores de los animales: poderes para indicar lugares de caza y pesca, capacidad para multiplicarla, dominio de los fenómenos atmosféricos, posibilidad de autotransformarse en diferentes animales y dominar su lenguaje, etc.

Retornando a los materiales de Miraflores, nos animaremos entonces a hablar de un Complejo de Nowet queriendo significar con ello la totalidad de representaciones que, en el horizonte mítico de los Tobas, enlazan su concepción del espacio calificado, las creencias en un dueño supremo de los animales —Nowet—, en señores de las diferentes regiones del espacio y sus animales respectivos, en dueños de las especies particulares, y, finalmente, las concepciones y prácticas shamánicas.

Antes de exponer los resultados sobre el Complejo de Nowet, intentare-

mos puntualizar una serie de rasgos específicos del dueño de los animales y figuraciones asociadas, que lo definen como estructura mítico-religiosa característica, extraídos de los trabajos de Zerries, Hissink y Hahn y Jensen⁴¹, a excepción de los vinculados con el complejo shamánico que han sido fijados por nosotros. La concordancia con los denotados en Miraflores será explicitada con el signo +:

Figura

- 1) Representado como constelación celeste⁴²:
- 2) Figura humana: +
- 3) Figura teriomorfa: +
- 4) Figura de animal de dimensiones muy acrecentadas: +
- 5) Metamorfosis de figura bajo aspectos muy diferentes: +

Localización

- 6) En el interior del monte o la llanura: +
- 7) En el cielo: +
- 8) En las profundidades de la tierra: +
- 9) En el interior de árboles huecos: +
- 10) En el interior de una montaña: +
- 11) Concentración de los animales en su morada: +

Rasgos característicos

- 12) Falta de omnipotencia, omniscien-

³⁷ ELIADE, 1960: 92-97.

³⁸ HISSINK y HAHN, op. cit.

³⁹ ZERRIES, 1962: 448-456.

⁴⁰ ELIADE, 1960: 257-261.

⁴¹ ZERRIES, 1959a y 1959b; HISSINK y HAHN, 1961: I-X; JENSEN, 1966: cap. VI y VII.

⁴² Pese a su desvanecimiento en Miraflores, los Tobas poseyeron deidades animalísticas cuyo habitat se halla en el cielo; MÉTRAUX, 1937: 175 y 1946b: 21.

- cia y capacidad demiúrgica: +
- 13) Animo ambiguo: contrario al cazador; imperioso, grosero: + favorable al cazador; amable, compasivo, tonto: +
- 14) Concepción del dueño que lo es además del país de los muertos: +
- 15) Concepción del dueño de los fenómenos atmosféricos y naturales: +
- 16) Concepción del dueño de las enfermedades: +

Relaciones entre el señor supremo y los dueños de las especies

- 17) Concepción de un dueño o señor supremo de los animales: +
- 18) Concepción del dueño de las regiones cósmicas y sus especies: +
- 19) Concepción del dueño de las especies particulares y sus productos (miel): +
- 20) Concepción de una madre de las especies: +
- 21) Rasgos de 18, 19 y 20 semejantes a los de 17 pero menos numerosos: +
- 22) Deidad serpentiforme que arroja seres a las profundidades: +
- 23) Producción de colores y sonidos del cuerpo de la deidad serpentiforme:

Relaciones con los animales

- 24) Paternidad de cada especie: +
- 25) Paternidad de las especies de cada región cósmica: +
- 26) Paternidad de la totalidad de las especies: ?
- 27) Cuidado por la vida, el bienestar y el número de animales: +
- 28) Reanimación del animal muerto

por su dueño:

- 29) Sacralidad de los huesos, depositarios de la vida y el "alma": ?

Relaciones con la cacería

- 30) Ocultación o si no cesión de las piezas según los casos: +
- 31) Prescripción de no cazar sino un determinado número de piezas: +
- 32) Prohibición de matanza excesiva y de desperdiciar lo no utilizado: +
- 33) Prescripción de tratamiento cuidadoso de las partes no utilizadas: +
- 34) Posesión de armas mágicas, que a veces cede al cazador: ?
- 35) Castigo de las infracciones retirando la caza: +
- 36) Castigo de las infracciones enviando alimañas dañinas: +
- 37) Castigo de las infracciones con locura, enfermedad o muerte: +

Relaciones con el complejo shamánico

- 38) Cesión del poder shamánico por el dueño de los animales: +
- 39) Cesión del poder shamánico por los dueños de las regiones cósmicas: +
- 40) Llamamiento e iniciación por el dueño de los animales: +
- 41) Llamamiento e iniciación por los dueños de las regiones cósmicas: +
- 42) Introducción de las enfermedades en el cuerpo del shamán: +
- 43) Cesión del dominio de los animales: +
- 44) Cesión del lenguaje de los animales: +
- 45) Cesión del dominio del fuego: ?

- 46) Cesión del canto mágico: +
- 47) Cesión del vuelo mágico y del pasaje a otras regiones cósmicas: +
- 48) Cesión del o los espíritus auxiliares: +
- 49) Cesión del dominio de las enfermedades: +
- 50) Cesión del dominio de los fenómenos metereológicos: +

ALGUNOS ANTECEDENTES BIBLIOGRAFICOS SOBRE NOWET

La investigación del complejo animístico toba, que juzgamos capital para apreciar la morfología de su religión y orientación cultural, ha sido escasa por no decir casi inexistente hasta el momento. Fuera de Lehmann Nitsche⁴³, quien señaló el pasaje al cielo donde permanecen figurados como constelaciones del perro, la vizcachá y el xuri o ñandú, y el papel de este último en la representación de la caza celeste, solamente Métraux se ha referido con algún detalle a los dueños de animales de los Tobas. En uno de sus trabajos⁴⁴ menciona los rasgos de Soinidi y Dawaik, dueños de los ñandús y los peces respectivamente, cuya conservación y captura vigilan cuida-

dosamente; en su principal obra sobre mitología⁴⁵, consigna un mito donde se relata que el Dueño de los Quirquinchos habita en el cielo, figurado en la constelación del Can Mayor.

Acercas de Nowet, estrictamente, los únicos antecedentes bibliográficos que conocemos son una pequeña frase en la crónica de Paucke⁴⁶, en la que dicha denominación está empleada, no incorrectamente, como sinónimo de "diablo", mientras que en la de Dobrizhoffer se describe en el mismo sentido a *Keebèt*, puntualizando lúcidamente sus relaciones con el complejo shamánico. Provenientes también de la época anterior a la Conquista del Chaco, pudiéramos citar que en el Vocabulario del Padre Bárcena⁴⁷ *Novath* es uno de los términos correspondientes a la acepción de "demonio"; el mismo sentido le asigna el Cap. de Fragata D. Feo. de Aguirre en 1792⁴⁸ a la voz Toba *Noubèt*. En contemporaneidad con la Conquista y Colonización del área, Lafone Quevedo en 1888⁴⁹ y Carranza en 1900⁵⁰ hablan respectivamente de *Nauétt* y de *Nohuét*. Posteriormente, Palavecino⁵¹ describe a *Nowet* como una entidad potente, que entre los Matacos⁵² se revela a los futuros shamanes anunciándoles su voca-

43 LEHMANN NITSCHE, 1925: 197-198.

44 MÉTRAUX, 1937: 175.

45 MÉTRAUX, 1946b: 21.

46 PAUCKE, 1944, t. I: 161; DOBRIZHOFFER, 1822, t. II: cap. IX, X y XXI.

47 Reproducido por S. LAFONE QUEVEDO. Ver LAFONE QUEVEDO, 1895: 240.

48 Reproducido por S. LAFONE QUEVEDO. Ver LAFONE QUEVEDO, 1899: 330.

49 LAFONE QUEVEDO, 1895: 240. Corresponde a observaciones de campo del autor.

50 CARRANZA, 1900: 19.

51 PALAVECINO, 1936: 414.

52 PALAVECINO, 1936: 414-415. Pese a sus méritos, dicha monografía tiene el inconveniente, basado en el concepto de la existencia de un complejo de "chaquenses típicos" presuntamente homogéneo, de no distinguir claramente los elementos de raíz Guaycurú de los de procedencia Mataco-Mataguaya; crítica que por otra parte le es extensible también

ción. Además, en un mito toba publicado por Fleury⁵³ sobre el origen del algodón se define a *Nohuet* como al "Genio del Mal", atribuyéndosele también la instauración de la temporada invernal; detalle muy importante de entre los que hacen a un verdadero señor de los animales. Recientemente, fuera de nuestra contribución de 1967⁵⁴, sólo puede mencionarse que en una escueta presentación de la religiosidad toba de J. Boucherie⁵⁵, el autor afirma que "*Nowét* es el que domina los animales".

CARACTERES GENERALES. ORIGEN Y FIGURA DE NOWET

Desde una perspectiva estrictamente fenomenológica debemos adelantar que *Nowet* es, efectivamente, sin duda alguna una deidad de rasgos y estructura bien individualizada en tanto supremo responsable de las especies terrestres; como a tal le asignan "figura" y "voluntad", como se deduce claramente del cuadro anterior. Pero, también en el sentido de las categorías de Van der Leeuw⁵⁶, *Nowet* es al mismo tiempo un verdadero "demonio";

vale decir, la denominación genérica de toda hierofanía o entidad potente con prescindencia de cualquier otra designación que pueda corresponderle subsidiariamente. Vale decir, perciben a *Nowet*, y así lo nombran, en cualquier ente material o inmaterial que concite el temor o la emoción religiosa, sin hacer mayor caso de su posible individuación o figura, o de su intención respecto al sujeto. "Tiene *Nowet*", "es como *Nowet*", "es más, menos, casi igual o igual que *Nowet*", son las expresiones más comunes en los relatos de sus entidades sagradas. *Nowet* es en definitiva el receptáculo y la medida de lo numinoso; una deidad, pero asimismo el paradigma de lo potente. De aquí la multitud de caracterizaciones asumidas por las entidades y experiencias sagradas englobadas bajo ese nombre, pero que en estos momentos deberemos restringir a las que entroncan con la concepción animalística.

Etimológicamente la expresión toba *Nowet* parece traducir el concepto de "negro", aunque los indígenas nunca asocian expresamente al dueño de los animales con ese color⁵⁷.

a Métraux (MÉTRAUX, 1944 y 1946a especialmente). En la mencionada obra, no sabemos si por un error de transcripción, Palavecino describe a *Nowet* como una deidad mataca, cosa que no confirman ni ninguna otra fuente, salvo KARSTEN (1932: 39), ni como veremos, la etimología de la designación.

⁵³ FLEURY, 1967: 43-44.

⁵⁴ CORDEU, 1967: 106-107.

⁵⁵ BOUCHERIE, 1968: 128.

⁵⁶ VAN DER LEEUW (1964: 74-81) caracteriza fenomenológicamente la "voluntad" como la intención subyacente en el poder de lo numinoso; a la "figura", como a la constitución particular que le es asignada a aquélla por el creyente; ambas, en conjunto, definen la "personalidad" de la entidad religiosa. En cambio, los "demonios" son figuraciones en las que la primacía de lo terrible "da la pauta para crear la figura... No es el miedo ante cualquier cosa terrible, concreta, sino la angustia indeterminada ante lo horrible, lo inasible, que se proyecta hacia afuera en la creencia en los demonios" (cit.: 127-128).

⁵⁷ Según el Vocabulario del Padre Bárcena (LAFONE QUEVEDO, 1895: 251), "nâgué" y "naué", traducen respectivamente "negro" y "cosa negra".

Cierta actitud sincrética, sobre la que luego volveremos más extensamente, anima algunos de los relatos sobre el origen de Nowet, en los que sintomáticamente se añade la producción de situaciones o elementos dañinos. Es de notar que en casi ningún caso, a excepción de los primeros, es ampliada la definición estrictamente animalística de Nowet; sea ya asignándole capacidades autocreativas o sino demiúrgicas, o bien las que pudieran corresponder en cambio a un héroe cultural; salvo la fijación de las regulaciones de caza, ni siquiera tiene mucho que ver con el origen de los animales.

Relato n° 3

"Nowet es de cuando se compuso el mundo. Nowet era el primer hijo de Dios cuando él creó esta tierra".

"Cuando desobedeció, su padre lo castigó metiéndolo debajo de la tierra. En cambio su segundo hijo, Jesucristo, obedeció y fue salvado. Nowet quiso ser más que su padre".

"En los comienzos el mundo era limpio. Después que Pocoléh⁵⁸ sembró el pasto, Nowet, el Enemigo, sembró los yuyales malos. Nowet vino a la tierra pelada desde cuando se sembró el pasto".

"No se sabe quien hizo la tierra, pero dicen que Nowet hizo un gran pecado y por eso Dios lo castigó. Dicen que Nowet mató a Pocoléh".

"Nowet hizo malas a las antiguas gentes, cuando les pasó sus costumbres y no lo obedecieron a Dios. Nowet primero era bueno, pero después empezó a macanear y a criar curanderos. Aprovechó mal el poder de Dios".

"Nowet es hijo de K'atá —Dios uránico— y hermano de Jesucristo. Desobedeció a K'atá y por eso Dios lo metió dentro de la tierra" (A. Roldán).

Relato n° 4

"El Nowet es el primero que vino a esta tierra. Lo mandó Dios, pero él le desobede-

ció al perder a las personas. Dios lo mandó para ayudar y sanar y cuidar, pero Nowet no le hizo caso".

"Por eso consiguió luego los poderes de Satanás, a quien le corresponden los piogonak. Nowet antes era bueno, pero Satanás le dio el trabajo de los piogonak" (R. Castro).

Relato n° 5

"Nowet es desde antes del Metzgoshé⁵⁹. El es el Primer Enemigo. Nowet es el padre, es el compañero de todos los bichos que hay en esta tierra".

"Antes era bueno, pero hizo una macana Nowet. Nowet un día lo mató al pajarito Boleh; Boleh⁶⁰, el que era amigo y compañero del Metzgoshé".

"Primero Nowet era amigo del Metzgoshé. Es por Nowet que ha sido castigada toda esa gente. Primero el Metzgoshé era amigo del Enemigo".

"El Nowet era amigo del rayo. Entonces, cuando necesita agua, Metzgoshé va donde Nowet y le pide que llueva. Nowet canta y a la noche vienen el rayo y la lluvia".

"Pero el Nowet se portó mal y ahora se fue al cielo y no habrá más Nowet; lo mató al Boleh y K'atá lo castigó" (A. Gómez).

No debemos perder de vista tres características bastante nítidas en los relatos citados. En primer lugar, Nowet existe desde los orígenes del mundo, aunque nada tenga que ver en su creación; por otro lado, en uno de los mitos de origen⁶¹, la aparición de las deidades animalísticas se remonta a las primeras parejas, tanto de hombres como de animales, integradas al par de la individuación de las especies después de la llegada de las mujeres; es significativo en este sentido que la deidad que resume simultáneamente la indeterminación de figura y potencia propia de todos los seres del tiempo primordial, como así las normas que

⁵⁸ Uno de los Héroes Culturales; ver supra.

⁵⁹ El Antecesor en las versiones antropogónicas modernas; ver supra.

⁶⁰ Uno de los Héroes Culturales; ver supra.

⁶¹ Ver Relato n° 70.

desde su finalización median entre lo animal y lo humano, aparezca recién cuando el límite entre ambas órdenes se traza definitivamente; al incluirlos, Nowet es entonces no sólo un mediador entre dos temporalidades sino además entre dos estilos de ser.

En segundo término, el relato de Arias Gómez hace notar el estrecho nexo entre Nowet y el dominio y producción de fenómenos uránicos —lluvia, trueno—. No es casual, por lo tanto, que en la mitología toba el trueno —kasoong'rá— sea figurado como un pequeño osito, que algunas veces cae desde el cielo.

Finalmente, es importante tener en cuenta, a fin de comprender el papel de Nowet en la concepción cultural del mundo, que tanto en un relato de influjo cristiano como en otro en el cual vibran plenamente aún sus raíces tradicionales, se le atribuye la muerte de uno de los héroes culturales por antonomasia.

Prosiguiendo el examen de los relatos, es también de notar que la apariencia y voluntad de Nowet hacia los indios cambian constantemente. La primera, en función de los fines de la ocasión particular en que decide manifestarse. La segunda, por lo general imprevisible y caprichosa, tiene bastante que ver con el cuidado que anteriormente hayan demostrado los sujetos con las reglas referentes a los animales, o por su consideración de los tabues de caza.

Relato n° 6

“Nowet un día es bueno, pero los otros días está en contra de los hombres. Le

molesta sobre todo si le han matado o le han jodido muchos bichos sin necesidad. En ocasiones se puede hablar con Nowet, cuando ése lleva pinta de persona”.

“Nowet lleva muchas figuras. Cuando quiere conversarlo a uno, aparece como hombre. A veces, como cualquier bicho: tigre, chanchito moro, guasuncho, pero más grande. Si no, como cualquier animal, palo, planta o piedra. Si es que quiere, se hace invisible”.

“Nowet y su familia son como el viento, que cuando quiere, girando y haciendo volver a los metidos, no dejan que los vean”.

“Nowet es persona también, son muchos. Y algunos de esos son distintos, con cola; que son esos los que traen la enfermedad” (P. Yorqui).

Relato n° 7

“Nowet manda a los piogonak y manda a todos los bichos. Su genio, su ánimo, es muy cambiante; a veces cura y a veces mata a los enfermos”.

“Nowet toma cualquier figura. Nowet está debajo de la tierra. Tiene forma de persona y cola de perro, cejas de burro y cara de hombre” (A. Roldán).

Relato n° 8

“Muchas figuras lleva Nowet; con pinta de persona, a veces con pezuñas. Si quiere verlo al piogonak, en cambio lleva forma de persona; también si quiere hablarlo”.

“Cuando anda, se mete en la forma de cualquier árbol o sino se cambia en viento. En ocasiones está como tronco, árbol o espina; de ésas que entran en el cuerpo de la gente”.

“Nowet lleva siempre la pinta que más le conviene, no se sabe cuántas; y la cambia cuando encuentra otra mejor” (C. Burgos).

De la misma manera, la ubicación de la morada de Nowet cambia constantemente. Por lo común, la mayoría de los informantes la sitúan en las profundidades del monte; allí, según la imagen de la organización actual de las explotaciones ganaderas de los blancos, o de acuerdo con el pretérito esquema social indígena durante el complejo

ecuestre⁶², Nowet supervisa férreamente a sus peones, los dueños o padres de las especies individuales; todos crían y acumulan grandes cantidades de animales, substrayéndolos a la depredación de los cazadores. Es frecuente también que otros indios localicen el lugar de Nowet en el interior de una montaña o sino en las profundidades de la tierra; ámbito que algunos atribuyen más bien a un Dueño de las Profundidades —Peg'im Aloah— cuyas cualidades, en casi todo semejantes a las de Nowet, facilitan mucho la identificación. Inversamente, a diferencia de las versiones de Métraux citadas anteriormente, no parece tener ya vigencia la antigua concepción que figuraba algunos señores de animales como constelaciones celestes:

Relato nº 9

“Nowet está abajo como nosotros, no como Dios que está arriba. Oí hablar de su estancia dentro del monte, pero un paisano antiguo me dijo una vez que Nowet está vivo en una gran montaña allá por el norte, en el desierto” (P. Yorqui).

Relato nº 10

“Nowet vive en el corazón del monte. Allá vive con otros Nowetes como él, pero menos poderosos; y allá adentro tiene y cuida todos sus bichos”.

“Los Nowetes son peones; son como peones de Nowet y cada clase de bicho tiene el suyo: cada bicho tiene su padre y su madre, que esos son esos Nowetes más chicos que el Nowet” (B. Aguirre).

RELACIONES DE NOWET CON LOS ANIMALES

Uno de los rasgos esenciales de Nowet —como de cualquier dueño de animales— consiste en la posesión y sujeción de diferentes clases de entes, y en la mediación de relaciones entre éstos y los hombres. En primer lugar, respecto a las especies silvestres, pero además con los fenómenos naturales, en especial con los vinculados al clima; la subordinación de los fenómenos meteorológicos, y, como después veremos, los mitos de devoración periódica de la deidad lunar por los shamanes, hacen suponer que en alguna medida el dominio de Nowet trasciende las regiones superficiales, y las vinculan nuevamente por esta vía con las otras capas del universo⁶³. También, según cuentan algunos, el señorío de Nowet se extiende asimismo a plantas y árboles, lo cual induce a pensarlo como a una deidad de la foresta.

Respecto a sus relaciones con los animales, sólo cabe repetir que cada especie posee su dueño; más estrictamente, depende de un padre y una madre, subordinados ambos a Nowet de acuerdo con una relación doble: a) La que vincula recíprocamente la jerarquía de las parejas con la potencia de las especies respectivas. b) Aquella

⁶² Durante el Período Ecuestre caracteriza a la sociedad guaycurú un principio de estratificación tripartita muy nítido, con adscripción según línea de sangre: a) Nobles, b) Soldados, c) Cautivos, y los respectivos miembros de sus familias. Ver RODRÍGUEZ DE PRADO, (1908: 23) para los Qãduveo.

⁶³ En ese detalle radica otro rasgo tendiente a señalar la tensa oposición entre los tres planos del espacio: el envío de seres peligrosos y calamidades de origen celeste, sería restablecido por la capa terrestre mediante el dominio sobre el anterior ejercido por entidades sagradas de este origen (mitologema de la devoración de la luna). Recíprocamente, pueden detectarse relaciones semejantes con el plano subterráneo (mito del Arco Iris, papel de Salamánca como Señora de los Muertos, etc.).

que, como recién apuntábamos, es definida en términos de un propietario con sus peones. Cada dueño, a su vez, es descripto bajo la figura correspondiente a su especie, en ocasiones de tamaño mayor o con un aspecto que responde al canon ejemplar que tienen de la misma. Entre sus cualidades más comunes se mencionan la de velar por sus animales cuando pequeños, la de resguardarlos cuando grandes de accidentes y matanzas excesivas y la de cuidarlos y curarlos en ocasión de heridos. Por lo general tampoco los dueños individuales salen de sus lugares secretos, o si no son invisibles durante sus recorridas; igual que a Nowet es difícil verlos, circunstancia que no obstante le es facilitada a los shamanes y a los cazadores avezados.

Relato n° 11

“Hay un solo Nowet y ése manda todos los animales. El Nowet es como si fuera un hombre que tiene hacienda y que se enoja si le carnean sin permiso; y más todavía cuando se la desperdician”.

“No siempre lo podemos ver, pero sabemos que siempre recorre el mundo noche y día” (A. Gómez).

Relato n° 12

“Nowet es el patrón de todos los bichos, y cada clase de bicho tiene su Nowet. Nowet es dueño de cada clase de plantas, de cada clase de árboles, de cada clase de animales” (B. Aguirre).

Relato n° 13

“Hay un Gran, un puro Nowet, y los otros Nowetes que son los peones de él. Y son como Nowet esos también, pero más chicos y menos poderosos. Clase por clase y bicho por bicho”.

“Cada bicho tiene su padre y también tiene su madre, nacen de esos. No creas vos que nacen solos todos esos bichos que vemos por ahí. Cada animal tiene su padre y

su madre que lo cuidan, y se enojan si se lo matan mucho”.

“Nowet tiene como hacienda suya los animales del monte y del campo. Los pájaros y los que vuelan son también de la hacienda de Nowet”.

“Xuri, ciervo, guasucho: todos esos son de Nowet. Es como si ese fuera un norteño con hacienda. También tiene un perro para que los cuide; pero el perro de Nowet es un tigre” (P. Yorqui).

Relato n° 14

“Nowet no tiene mujeres. Ese manda a los otros dueños de los animales, los jefes de los bichos”.

“Antes Nowet estaba solo, pero como no alcanzaba a vigilarlos a todos, entonces puso a los jefes de los animales” (A. Roldán).

**RELACIONES DE NOWET
CON LOS FENOMENOS
ATMOSFERICOS**

Como dijimos, algunos fenómenos atmosféricos son relacionados con el mundo de los animales. Relatan de esa manera, con algunas variantes en las versiones de Miraflores, mitos acerca del rayo o el trueno bastante conocidos⁶⁴:

Relato n° 15

“Las nubes salen de adentro de una gran montaña. El Nowet, cuando se enoja, agarra unos cascotes de piedras de la montaña y los tira. Y de esas piedras salen las nubes que traen agua y trueno”.

“El rayo crece adentro de la nube. Los truenos son los gritos del Nowet cuando está enojado ahí en la montaña” (A. Roldán).

Relato n° 16

“El trueno tiene la forma de un osito. El Kasong'rá parecía un osito cuando lo vieron una vez los paisanos de antes. El trueno era un osito, que se cayó una vez desde el cielo hasta la tierra”.

“Un piogonak le hizo entonces un fuego fuerte, y el osito subió con el humo de vuelta para el cielo. Y se tronó fuerte, de ale-

⁶⁴ LEHMANN NITSCHÉ, 1925: 198-199; MÉTRAUX, 1946b: 27.

gría, allá arriba; cuando se subió de vuelta”.

“El piogonak lo manda desde entonces. Y por eso la gente va a buscarlo cada vez que quiere la lluvia. El piogonak entonces se pone a cantar, y el animalito ése, el osito, truena de vuelta y cae la lluvia” (A. Gómez).

Es menester, creemos, volver a recalcar la coincidencia en la morfología de Nowet de uno de los rasgos definitorios del dueño de los animales como estructura mítico-religiosa: el patronazgo y dominio de una serie de fenómenos atmosféricos como rayo, trueno, lluvia, tormenta, clima de las estaciones, etc.⁶⁵. Volveremos a constatar luego que la misma característica es compartida por el piogonak quien, a imagen de su figuración arquetípica, entabla una relación y una técnica de dominio con esos fenómenos enteramente similar a la que emplea con los animales y las enfermedades.

Al respecto, Lehmann Nitsche⁶⁶ publica dos versiones semejantes a las anteriores, excepto de que “Kasogongá” aparece como figuración del rayo y no del trueno. En la segunda de sus narraciones se le asignan al rayo características específicas de un dueño de animales: “Es un animal con forma de cristiano (criatura humana) pero con la cabeza chiquita y el cuerpo cubierto de pelo largo, como el potai (oso hormiguero). Le da por ser médico y presentarse a la persona que él quiere, pero solamente a una”. Relata luego el episodio de la caída desde el cielo de Kasong’rá, y luego de que un indio enciende un fuego para que vuel-

va a trepar en la humareda, el Osito-Rayo promete: “En seguida vuélvete ligero a tu toldo, porque va a caer un fuerte aguacero, pero en adelante podrás salir con confianza a mariscar, en la seguridad de que matarás muchos ciervos, gamas, guanacos, guasunchos, avestruces, toda clase de bichos, en fin, sin errarles un tiro”. Y, finalmente: “Desde aquel día en el toldo del paisano no faltó nunca la miel, ni la carne o el pescado, como le había prometido el rayo, en pago del servicio que le prestó”.

La versión de Métraux⁶⁷ describe a “Kasoronra” como a una mujer vieja y muy velluda, en cambio, que cae como rayo pero conservando su figura durante las tormentas que ella misma produce. Curiosamente, según afirma el autor, procura entonces destruir los algarrobos, árboles predilectos de los shamanes ya que allí se posan los espíritus. También, al indio que la encuentra y le hace la fogata para que retorne al cielo, “Kasoronra le concede lluvias cuando las necesite, pero solamente a él; además le ordena mantener el encuentro en secreto”.

RELACIONES DE NOWET CON LOS HOMBRES

La duplicidad de los poderes de Nowet hacia los hombres corre pareja con la característica ambivalencia de las relaciones que mantienen ambos. En la misma forma que Nowet impone normas más o menos estrictas en la

⁶⁵ JENSEN, 1966: cap. VI, 2.

⁶⁶ LEHMANN NITSCHE, 1925: 198-199.

⁶⁷ MÉTRAUX, 1946b: 27.

cesión de animales, los tabúes de caza y en el don shamánico, así también la variabilidad de su voluntad se testimonia en el envío de enfermedades, muchas veces sin motivo aparente. Dicho rasgo se denotaría claramente en un mito sobre el perro de Nowet:

Relato n° 17

“Nowet es poderoso y nunca sabemos como está de amistad con nosotros. Así es como te cuento: Nowet tiene un perro que de noche recorre la tierra; y se entra en las casas ese perro, y los besa o los lame en la cara a los que están durmiendo. Y a esos que lamió, esos se despiertan locos” (A. Roldán).

En ocasiones, en cambio, su estado de ánimo es benévolo y concede entonces animales u otros dones a quienes los necesiten:

Relato n° 18

“Nowet, cuando lo encontrás, te da de lo que querés: ¿Querés animales o comida? ¡te da! Si médico, si poder de pelear, si vivo de mujeres, si trabajar: ¡te da!”

“Nowet da cuatro dones: ser piogonak, peleador, mujeres o suerte en el trabajo” (B. Aguirre).

Relato n° 19

“Si un hombre no tiene comida y Nowet lo sabe, y el hombre le pide que lo ayude, como Nowet tiene poder, entonces Nowet puede ayudarlo al hombre ese”.

“Si el Nowet no lo escucha, lo puede escuchar un águila al hombre ese: lo siente y se lo dice a Nowet”.

“No se va a llegar a él si él no quiere. Da permiso a veces para matar, pero hay que cuidarse: El es como un puestero que mezquina la hacienda cuando se le meten en el campo de él. Porque el Nowet también come de eso y se emborracha”.

“Cuando se salía a mariscar, se le oraba a Nowet antes de salir, y el Nowet sentía el ruego en el viento o por un pajarito, o por uno de esos espíritus que siempre andan por ahí y que se lo llevaba. Luego, de repente, le daba al paisano miel o un bicho cualquiera” (P. Yorqui).

Relato n° 20

“Una vez, hace años de esto que te cuento, íbamos a mariscar con el viejito Arias Gómez; ése, ese viejito que vos conocés, ese que fuiste a su rancho el otro día. ¡Mariscador sabedoso y guapo ese viejito!”

“Días y días en el monte y nada ¡nada!: ni un bicho pudimos agarrar”.

“Al rato, el viejito, que era de esos mariscadores viejos, de los antiguos, rezó y le pidió un favor. Nowet le dio el favor. Se lo encontró a Nowet en el monte y Nowet lo habló”.

“Dice el viejito que Nowet venía como un mozo bien plantado, bien compuesto: bota, camisa, bombacha; ropa de rico, todo nuevo y compuesto ¡como de nortero de Salta!”

“El Viejo le pidió unos chanchos, como para comer, y Nowet le dijo de ir a una lagunita en el monte. Fuimos, quedaba cerca, y encontramos los chanchos. Con palo y perro corrimos y matamos los chanchos, porque en esa época perseguían al paisano con escopeta”.

“¿Querés creer que nunca más pudimos encontrar esa laguna en las otras veces que salimos juntos de mariscada con el viejito?” (J. Alegre).

Las reglas y prohibiciones de caza se refieren, respectivamente, a la matanza excesiva, por encima de las necesidades individuales, familiares o sociales del cazador, o a la falta de cuidados apropiados —entierro o cobertura con ramas u hojarasca— de las porciones no utilizadas del animal, que deben ser resguardadas de la dispersión y las afañas dañinas. No poseemos indicios, en cambio, de que dicha práctica obedezca a creencias en la resurrección del animal a partir de sus restos o a la posibilidad de engañar por ese medio al Dueño de la pieza cobrada; no obstante, Métraux⁶⁸ afirma al respecto: “Aquellos que han matado un pájaro, le arrancan las plumas del cuello y las esparcen en el campo con la esperanza

68 MÉTRAUX, 1944: 296.

de que el espíritu del ave pierda tiempo reuniendo las plumas, permitiendo así a los cazadores regresar salvos a sus hogares”.

Hemos sido también informados de la existencia de interdicciones acerca del uso de pieles y cueros de aquellos animales de los cuales se utiliza la carne y viceversa, pero cuya vigencia no todos los informantes confirman. El punto requeriría una investigación más minuciosa antes de ser asentado y explicado; que sepamos, ninguno de los investigadores de la etnografía moderna del Chaco, han confirmado tales interdicciones. Asimismo, las fuentes del siglo XVIII tienden más bien a desmentir su existencia entre los Guaycurúes; Paucke⁶⁹ describe claramente que los Mocovies utilizaban tanto la carne como el cuero de los cerdos silvestres, este último principalmente para la confección de bolsos y zurrones; Sánchez Labrador⁷⁰ detalla el mismo destino para los cérvidos cazados por los Mbayás: comían la carne y empleaban el cuero en mantos y pelotas para el pasaje de cursos de agua.

De la misma manera, es temida rigurosamente la salida cinagética en la época menstrual de la esposa y las parientas que residen en contacto con el indígena. La sangre menstrual, intuida como una sustancia contaminante cuyo olor se propaga rápidamente, aleja los animales apreciados y atrae sólo a serpientes y alimañas. Es más peligroso aún en el agua que en la tierra, ya

que en ese medio difunde de inmediato, llamando la atención de palometas, yacarés o serpientes acuáticas que atacan al contaminado o lo llevan al mundo subterráneo. Igualmente hay una estrecha relación entre la regla y la temible serpiente mítica representada por el arco iris, cuya aparición es provocada por aquélla:

Relato n° 21

“Por uso de Nowet salen todas esas prohibiciones. El les dice a los paisanos que coman la carne pero que no usen el cuero de los bichos”.

“Pero de Nowet hay que cuidarse. Todos los mariscadores antiguos han muerto por disgustarse con él, por tirar la carne que conseguían. Su peón le avisa a Nowet que ése que lo mató no necesitaba al bicho o a esa carne en realidad. Entonces, él, le sigue la huella al que desperdicia hasta su casa, lo agarra al paisano descuidado y se lo trae a Nowet. Si no lo mata o lo pone loco, Nowet le da desgracia al volver a cazar”.

“Las víboras son animales de Nowet de mala suerte. Si encontrás una cuando vas de mariscada⁷¹; mejor te volvéis rápido a la casa y no salís ese día, porque no vas a pillar ningún bicho”.

“La regla de las mujeres se le prende al paisano y aleja a los bichos buenos; sólo a la víbora le gusta y esa viene y te pica. La Madre de los Carpinchos se enoja por ese olor y se lo lleva al paisano; no se muere, pero pasa para siempre a ese otro mundo que hay abajo, a ese mundo donde están los muertos” (P. Yorqui).

Relato n° 22

“Cuando se pilla un bicho, hay que dejar bien cubierta la sangre del animal y hay que guardar bien lo que queda. Sino, algún payak⁷² lo cuenta, y Nowet mata o enferma”.

“La regla de las mujeres espanta a los bichos buenos y sólo trae cerca a los malos, que solamente traen desgracias” (A. Rolán).

⁶⁹ PAUCKE, 1943, t. III: 370-371.

⁷⁰ SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, t. I: 193-194.

⁷¹ “Mariscar”: cazar o recolectar en el monte.

⁷² Ver supra.

Relato n° 23

“Los mariscadores sabemos que cuando salimos y pillamos un bicho, hay que cuidarse de componer bien lo que no se va a usar. Sino el jefe de animales le avisa a Nowet, y él castiga. Hay que enterrarlo o armar un paquete bien armado para que esos dañinos que andan por ahí no le hagan nada. Después hay que hacerle un rezo y darle las gracias al Nowet”.

“De los bichos que dan cuero no hay que comer la carne del tigre, de la ampalagua, de esos. De los otros, hay que cuidarles bien el cuero y no hacer vestiditos con eso” (A. Gómez).

No tenemos noticias del empleo de otras prácticas o del uso de talismanes de caza, aunque Métraux en una de sus obras⁷³ confirma explícitamente el empleo de estos últimos.

La dimensión indeterminada, la verdadera desmesura dionisiaca que en muchos sentidos caracteriza la potencia de Nowet, se testimonia claramente en algunos mitos sobre el origen de las bebidas alcohólicas y la borrachera. Parecieran denotar en esa línea una estrecha correlación entre la noción de potencia, en tanto despliegue incondicionado y caprichoso de lo numinoso, y la posibilidad, siempre por las vías del éxtasis, de acceder a aquélla. Sea ya mediante la libertad exultante de la condición shamánica o por la que brinda la embriaguez, o sino por la que en estos momentos permiten el trance y la posesión, tan comunes en los cultos de raíz cristiana.

Relato n° 24

“Antes no se sabía de la chupa, pero Nowet siempre borracho. Pero, cuando lo ven a uno en el monte, se les antoja a los Nowetes llevarlo a su rancho. Que habían sido

una cuadrilla esos; gentes bajita, una cuadrilla de gente así”.

“Ese día habían entrado muchos indios a melear, pero no las ven a esas casitas. Y es un piogonak el que podía entrar con la cuadrilla; le dicen a la persona esa: “—¡Quedate aquí, que ya vamos a tomar!””.

“Estaban llenos de osos, guasunchos, chanchos; de todas esas clases de bichos. Cuando quieren carnear, carnean pues”.

“Nowet es el primero que sacó la chupa, de algarrobo o de miel. El la ha enseñado como se hace con miel o con algarrobo. De Nowet salió la chupa a los indígenas, con los viejos; murieron los viejos pero eso siguió. Nowet es el que hizo eso; habló con cualquier hombre y le enseñó”.

“También es de Nowet la miel, porque él vive en el monte y ahí está la miel”.

“Una mujer, unas cuantas, se fueron a melear. Y un médico viejo que llevaban para cuidarlas dijo que se apartaría para hacer su necesidad. Esa noche levantaron campamento pero vieron que el viejo no había vuelto”.

“Cuando volvió, contó que había encontrado un Nowet que lo invitó a su casa en el monte a tomar alojá. La casa estaba llena de gentes y de Nowetes, que eran muchos más entonces que ahora. Entró a tomar con ellos, y por eso ese vicio sale de Nowet. Los Tobas vieron de Nowet y así aprendieron”.

“Contó el viejito que se habían quedado tomando con esos compañeros, que habían sido muchos, con su casa llena de todas las clases de animales. Los bichos andaban por toda la casa, y ahí nomás el tigre más malo estaba atado como perro. Todos esos bichos que están en el monte y que son de Nowet, estaban allí, allá en esa casa”.

“Bueno, a ese viejo no le pasó nada. Cuando pasó la borrachera, Nowet lo mandó con sus otros compañeros. Cantaba Nowet ¡contento! dice el viejito, y los otros Nowetes también, porque son sus verdaderos compañeros” (P. Yorqui).

Por otra parte, siempre en estrecha relación con la función ritual de la borrachera, la Fiesta de la Algarroba también fue instituida por Nowet según los informantes. Sus rasgos agrarios inducirían más bien a suponer su

⁷³ “Los tobas llevan alrededor de la cintura una bolsa alargada hecha de la piel de un avestruz que contiene diversas plantas y despojos de animal; de ella esperan que les asegure una abundante provisión de caza” (MÉTRAUX, 1944: 300).

origen en ceremonias y prácticas de otro horizonte cultural, que luego fueron traducidas a los cánones de la espiritualidad cazadora toba.

En realidad se desconoce bastante el carácter, sentido y fuentes de integración de la misma, a excepción de su repetición anual en la época de maduración de los frutos⁷⁴. En dimensión económica, debe tenerse en cuenta la opinión de Palavecino⁷⁵ de que el algarrobo "constituye con todas sus fases un antiquísimo complejo, posiblemente anterior aún a la aparición de la agricultura aborígen en esta parte de América y pertenece, evidentemente, a una etapa cultural semejante a la de los indios chaquenses actuales".

No obstante no debemos olvidar que, formando parte de un rito agrario sumamente desarrollado, en el que la orgía alcohólica y sexual jugaba un papel esencial, el complejo de la algarroba integró un rol importante en las culturas de los Diaguitas históricos que rodeaban al Chaco en el Oeste. Su patrimonio era fundamentalmente andino, y bien tendremos ocasión de mostrar influencias de ese tipo en otros aspectos de la religiosidad toba. Pensemos al respecto en la Fiesta del Chiqui⁷⁶, al parecer una ceremonia de regeneración agraria; o sino, en un mito

diaguita, según el cual el algarrobo se origina luego de una destrucción cosmogónica por hambre y sequía provocada en castigo de los excesos de los bebedores de chicha⁷⁷, y que tiene correlatos con una de las versiones tobas publicadas en la oportunidad por nosotros⁷⁸. Observemos un corto relato actual:

Relato n° 25

"Cuando hay algarroba se juntan los indios. Porque así dijo Nowet que hicieron ¡desde antes, desde los antiguos! Se juntan los más tomadores, los más viejos y más fuertes".

"Cortan un palo borracho y las mujeres pisan algarroba, y lo cargan al palo. Lo dejan unos días y después lo prueban. Cuando llega el momento para tomar, la echan en un bolsón y de ahí toman con porongos o con cacharros de aloah"⁷⁹.

"Viene la gente y tomando, y al ratito se emborrachan nomás. El más cantador, ¡cantando ese hombre! borracho, borracho nomás. Y para Nowet es la chupa".

"Cuando se pasó eso, al monte; del monte a sacar la miel. Y vuelta a hacer bebida, y los viejos a probar. ¡Eran sabedores los viejos de cuando ya está lista esa bebida" (P. Yorqui).

Nowet y el Complejo Shamánico

Que sepamos, E. Palavecino hasta el momento, además de Dobrizhoffer y Karten, ha sido el único en denotar algunas vinculaciones entre Nowet y el llamamiento e iniciación shamánicos, aunque, como vimos, adscribe la deidad

⁷⁴ Sobre la vigorización de los lazos sociales, debida a la concentración de los grupos locales, en la estación de recolección de la algarroba, véase MILLER, 1967: 18.

⁷⁵ PALAVECINO, 1959: 350.

⁷⁶ "En torno de él —algarrobo— celebran los indígenas la fiesta Chiqui, presentándole las cabezas de guanacos, liebres, perros y otros animales, excepto de avestruces o xuris, que respetaban. Esta ceremonia era acompañada de borrachera y canto... Usábanla por ese tiempo los campesinos, con el objeto de conjurar la seca y otras calamidades" (GRANADA, 1896: 197).

⁷⁷ MOLINA TELLEZ, 1947: 130-132.

⁷⁸ Ver Relato n° 76.

⁷⁹ "Aloah": piezas de alfarería.

a los Matacos. En su monografía de 1936⁸⁰, al describir una de las tres vías de aprendizaje shamánico que detectara en el Chaco, refiere claramente que Nowet es uno de los personajes que inician médicos; agrega seguidamente: "se atribuye la virtud de iniciar a ciertos espíritus con forma de animales, por ejemplo a la tortuga o a ciertas arañas, que se llaman 'Juistés'; ambos animales, aunque concebidos bajo su forma natural, en el momento del encuentro tienen forma humana; las arañas 'Juistés' asumen la apariencia de niños y la tortuga se presenta al candidato en forma de hombre petiso y rechoncho con sonajeros en los tobillos".

Por nuestra parte, no poseemos elementos suficientes para estudiar con cierta profundidad el shamanismo toba. Nos limitaremos por lo tanto a poner de relieve algunas conexiones entre el shamanismo como estructura formal⁸¹ y los elementos de la misma que, según las investigaciones realizadas, se enlazan con la concepción de los señores de los animales.

REVELACION, LLAMAMIENTO E INICIACION DEL PIOGONAK

En primer término, Nowet tiene que ver con los motivos del origen mismo de la profesión del shaman o "piogonak":

Relato n° 26

"Antes, cuando Nowet bajó a la tierra y era todavía bueno, los paisanos le pidieron que hiciera médicos. Nowet lo hizo curandero a un toba y el curandero los enfermó a los otros. Por eso los Tobas no querían obedecerlo".

"La gente entonces le echó la culpa al Nowet. El Nowet se enojó y se fue para el cielo" (A. Gómez).

Otros relatos⁸² confirman la creencia en que el origen del shamanismo radica en un acto de Nowet durante la época primordial. Lamentablemente, no poseemos versiones sobre la institución de las restantes clases de piogonak por parte de las entidades ctónicas y celestiales, respectivamente. En sentido morfológico deberemos tener en cuenta por otra parte, que la duplicidad del shamán hacia los demás está calcada a escala de Nowet. En efecto, la misma dialéctica entre potencia desmesurada

⁸⁰ PALAVECINO, 1936: 414-415.

⁸¹ Aceptando, como condición parcial pero no como definición global, lo que el mismo autor reconoce, que "el shamanismo es la técnica del éxtasis" (ELIADE, 1960: 20), confrontaremos al piogonak toba con los siguientes rasgos del shamanismo como estructura mítico-religiosa, según los explicita Eliade a lo largo de su obra: características de la vocación, llamamiento e iniciación, ritos corporales, lenguajes especiales, espíritus-auxiliares, dominio del fuego, viajes extáticos a otros planos del universo, dominio de la enfermedad y aspectos de la cura shamánica; por no poseer información omitiremos todo lo relativo a la parafernalia y a la ambigüedad sexual shamánicas, que al parecer no es frecuente en los piogonak, al menos en los casos que conocemos. Agregaremos a los anteriores otros elementos, esenciales a nuestro parecer, ya que denotan el isomorfismo con los rasgos de Nowet que debe de satisfacer el piogonak: naturaleza del ánimo y poder maligno y benigno que simultáneamente caracterizan al shamán, analogías entre la posesión de animales, enfermedades y fenómenos meteóricos, relaciones entre la noción cazadora de la temporalidad y el origen y fundamento de los poderes mágicos, etc.

⁸² Ver Relatos n° 3, 4 y 5.

y caprichosa, e, inversamente, imposición de normas estrictas respecto al trato con él mismo y sus animales propia del Dueño, hemos de verla reproducida en los shamanes; incluso en su teoría de la enfermedad, y en su capacidad de dañar y enfermar o sino de curar y salvar a los hombres según su voluntad.

El esquema del llamamiento, revelación de su vocación y cesión de sus poderes reconstruido por nosotros, coincide a grandes rasgos con el transmitido por Métraux⁸³, a excepción de que "el monstruo desconocido, en realidad un espíritu" según dicho autor, a quien el futuro piogonak encuentra en la foresta y que le confiere el poder y el canto mágico, se trata en realidad de Nowet en nuestros casos:

Relato n° 27

"El —Nowet— si quiere, puede escoger un hombre, pero en el monte nomás. El tiene el poder para llevárselo al corazón del hombre. Entonces Nowet se le apareció al hombre y le dio todo el poder del médico paisano: curar, sanar".

"Y cuando le da el canto al piogonak, se enseña hasta que ya sepa cantar. Entonces ya sabe curar ese hombre" (B. Aguirre).

Relato n° 28

"Cuando yo era mozo como vos, Nowet me hablaba y me hablaba cuando dormía. Parecía que me había agarrado, me había agarrado con su enfermedad, y no me dejaba porque no le hacía caso".

"Me dijo que fuera un trechito dentro del monte, a conversar con él. Fui y entré pero no lo vi; no se lo ve al Nowet".

"No lo vi, pero oí y comprendí el canto, aquel canto de Nowet. Nowet cantaba en nuestro idioma, cantaba en toba. Oí el canto pero no lo vi, lo busqué pero no pude encontrarlo. Entonces creí que sería cosa de que estaba durmiendo y me salí del monte".

"Al otro día volví a dormir y volví a oírlo cantar. Es que Nowet estaba debajo

de la cama y enseñando el canto para los enfermos. Es que quise verlo y saludarlo, pero él solamente me dio su nombre: Nowet".

"Nowet después se vino otra vuelta y me enseñó el secreto de los animales. Como hablarlos y como hacer para que no hagan daño".

"Después tuve que ir, para terminar de aprender como médico, con Antonio Moreno. Ese que fue el maestro de muchos piogonak y caciques, antes que Leiva y Soria. Habrá sido por 1938 todo esto que te cuento" (J. Alegre).

Luego de su propio relato, veamos ahora cómo nos cuenta el indígena Burgos la historia de la iniciación del mismo Alegre:

Relato n° 29

"Yo sé todo esto que te voy a contar porque mi abuelo era curandero y sabía de todo esto; de Alegre y de todas esas cosas".

"Dicen que Nowet ahora le sacó el poder que le había dado a Alegre. Por eso Soria le mató su hijo, y Alegre no pudo hacer nada".

"Cuando era joven y mariscaba, Alegre encontró al Nowet en el medio del monte y lo saludó; Nowet le contestó, Alegre le pidió el poder, y Nowet se lo dio y le enseñó el canto".

"Luego, otro día, Juan Alegre durmió una noche en el monte; su madre pensaba que estaría enfermo o comido por algún bicho. Volvió a su casa al otro día pero no contó que lo había visto al Nowet. Recién se dieron cuenta de que ya era un hombre poderoso, cuando tuvo poder para sanar a uno que estaba muy enfermo; casi por morir se dicen que estaba ése, y Alegre lo curó".

"Cuando esa noche lo llevaron a Juan Alegre al monte, en ese lugar le enseñaron todas las enfermedades. Todas esas enfermedades tenían la figura de muñecos, como dibujadas eran. También le enseñaron los remedios".

"Además Nowet le sopla en la boca al piogonak, y con ese viento le pasa todo el poder".

"Después, Juan Alegre durmió con todos los animales en el casa del Nowet. Nowet le mostraba todos los animales, con todos sus peligros y los remedios. Los estudió a todos los animales, que lo reconocían y no le hacían nada. Nowet le dijo que no tuvie-

⁸³ MÉTRAUX, 1967: 105-108.

ra miedo; el tigre no lo atacaba y no lo mordía. Después Nowet agarra una víbora y se la pone en todo el cuerpo, y la víbora no lo picó”.

“Nowet le da el poder sobre todos los animales y para volar. Pero no le da el poder para agarrar el fuego como vos me preguntás”.

“El vuelo, Juan Alegre lo hace por la noche con su alma; pero no vuela con el cuerpo. El alma vuela arriba de un pajarito que sale por la noche, un picaflo. Visita a los otros piogonak, y vuela al cielo o anda por ahí. No, no va a un país de las enfermedades, como me preguntás, porque no sabemos que las enfermedades vivan juntas en algún lugar”.

“A veces se pelean en el cielo los piogonak. Si un piogonak se cae del cielo cuando se pelea por el poder con los otros piogonak, entonces ése se puede morir nomás”.

“Los piogonak se pelean por el ‘secreto’⁸⁴. El piogonak que pierde, pierde también el poder. Por eso se murió Celso, el hijo de Alegre, y ahora tiene también otra hija enferma. Pero también a veces se juntan, y son amigos, Soria y Alegre; son amigos para matar a otro paisano, como cuando entre los dos mataron al paisano Machado” (C. Burgos).

Aparte del aprendizaje del canto mágico, otro detalle esencial en la iniciación del futuro piogonak, consiste en la introducción de las enfermedades en su cuerpo; figuradas éstas bajo diferentes especies:

Relato nº 30

“Ellos tienen un arma pero no se la ve; la tiene adentro de la carne el piogonak, porque así lo hizo poner Nowet. Están entreveradas esas armas: pedazos de algarrobo, piedras, palos, cualquier cosa”.

“El piogonak está armado, con fierros, piedras; está armado con toda clase de armas. Se las puso Nowet adentro para que cuide su vida”.

“Cuando saca una enfermedad de un enfermo, una enfermedad de bicho o de cualquier otra cosa, se la come. La mete adentro, adentro de su cuerpo, y así aumenta su poder”.

“No se sabe de eso que vos preguntás⁸⁵. Lo único que le hace Nowet al piogonak, es

ponerle el arma; no le hace otra cosa en el cuerpo” (C. Burgos).

Relato nº 31

“Nowet es poderoso. Por eso algunos médicos de mi País saben de la enfermedad y de esas cosas. Nowet les enseña”.

“Esas armas que tienen, las prepara Nowet para que se vean. Nowet está siempre despierto y por eso él puede verlas”.

“La enfermedad es casi como espíritu. Entra en el cuerpo como si fuera una víbora, y puede hablar; puede conversar y saludar”.

“Tiene forma de víbora; forma de gusano que come la carne tiene esa enfermedad. O sino, es un pedazo de piedrita, una araña, un piolin, un sapito”.

“Nowet las fabrica y se las pone dentro del cuerpo a los piogonak, para que esos se la saquen y dañen a los que quieren enfermar” (P. Yorqui).

La adquisición de los poderes del piogonak incluye también el conocimiento de los lenguajes de los animales y la imposición y contacto con sus “compañeros” o “secretos”, denominación que reciben sus auxiliares o espíritus-guía. Acerca de lo primero, no parecen existir idiomas secretos fuera de los lenguajes animales; Alegre afirma en ese sentido que en sus encuentros, los piogonak se comunican entre sí en toba. Respecto a los espíritus-auxiliares, cada shamán posee un número variable, por lo común no mayor de dos, aunque hay casos como el del cacique Soria quien asegura estar en contacto con no menos de ocho “compañeros”. Los “secretos” son concebidos con la figura de pájaros de cualquier clase, pero también conocen la lengua de los restantes animales; sus funciones principales son la de transportar al piogonak durante sus viajes extáticos, ayudarlos en la identificación de

⁸⁴ “Secreto”: poder o potencia y espíritu auxiliar del piogonak.

⁸⁵ Interrogación acerca del posible reemplazo de la carne u órganos del futuro shamán.

las enfermedades y de quienes las han enviado, y auxiliarlos en los largos diálogos que deben sostener con ellas antes de apropiárselas y así curar al enfermo:

Relato n° 32

“Los piogonak hablan con los bichos; hablan con toda clase de bichos en el idioma de ellos, pero también pueden conversarlos en toba”.

“Sabén volar esos piogonak que nosotros conocemos. Pueden volar al cielo, pero también saben volar al mundo de abajo, a ver a Salamanca y a los otros paisanos muertos, como te conté de Petioiki”.

“Muchos espíritus tiene el piogonak. Cada piogonak tiene su patrón, que es un espíritu, un espíritu de Nowet. Juan Alegre tiene un compañero, un jefe, que le puso Nowet” (P. Yorqui).

Relato n° 33

“Nowet es amigo y compañero. Nowet me dio mis ‘secretos’. Ocho ‘compañeros’ me dio Nowet. Todas las noches vienen mis compañeros y nos conversamos”.

“Así sé quienes son esos jodidos que les hacen mal a mis paisanos, y puedo sacar la enfermedad y curarlos. Si la enfermedad les sigue adentro, éstos se mueren” (A. Soria).

Relato n° 34

“Alcancé el ‘secreto’ por Nowet, pero ese viene de mi familia. El secreto me dice qué yuyos tengo que sacar del campo, para hervirlos y hacer los remedios para los enfermos”.

“Nowet es el que se le mete en la cabeza al piogonak cuando duerme y le avisa la llegada de los enfermos. Nowet habla entonces. El compañero, también dice la cura que hay que hacer, cuando dormimos” (J. Alegre).

El llamamiento puede producirse a cualquier edad. Según Soria, el piogo-

nak cuando viejo puede transferir sus poderes a otros individuos, particularmente a sus parientes o amigos, pero para ello debe solicitar previamente el permiso de Nowet; el mismo Soria lo hace personalmente en estos momentos con uno de sus hijos. En tal forma, el principio de transmisión hereditaria, puesto anteriormente de relieve por otros autores⁸⁶, parece estar limitado en todo caso por la predisposición individual para el llamamiento y el ejercicio de las técnicas del oficio, entre las cuales es primordial indudablemente la aptitud psicológica y religiosa del sujeto para entrar en contacto con el dueño de los animales.

Por otro lado, cuando Nowet decide elegir a alguien y conferirle poderes mágicos, le concede además un plazo de un par de meses a uno, dos o más años antes de que comience a curar, a fin de que complete bajo la guía de otro piogonak el aprendizaje de los secretos de la profesión. En el orden médico, los mismos no parecen ser demasiado exiguos ya que, además de los recursos específicamente mágicos—canto, viajes extáticos, diálogo y captura de las enfermedades—conocen y emplean una terapéutica, principalmente de origen vegetal, bastante desarrollada⁸⁷.

⁸⁶ PALAVECINO, 1936: 414-415; BOUCHERIE, 1968: 128-129. Es probable que, en función del empleo actual de los poderes chamánicos como medios de control social, esa vía acreciente su importancia respecto a las del llamamiento y aprendizaje de quienes no descienden de shamanes.

⁸⁷ No hemos recopilado suficientes elementos sobre las terapéuticas no enteramente mágicas. Empero, podríamos citar las siguientes: a) Picaduras de araña—palacheraik—: aparte del canto mágico, se procura la sudación del paciente mediante inhalaciones de goma quemada; b) “enfermedad de la tierra”: afecta diversos animales y se cura dándoles a beber vinagre negro disuelto en agua; c) diversas enfermedades: se emplean, entre otras, infusiones calientes y frías de palo santo y quebracho blanco.

Restaría examinar finalmente dos aspectos aparentemente contradictorios de la actuación del piogonak toba, el daño mágico y la cura shamánica. Antes, apreciamos, será necesario reintegrarlos coherentemente en la misma, analizando algo más al dueño de los animales como estructura de significación.

NOWET COMO ARQUETIPO DE REPETICION DEL PIOGONAK

Nos proponemos una tentativa que, hasta cierto punto, se asemeja al análisis estructural. Es este el momento entonces en que deberemos puntualizar brevemente la historia personal de algunos conceptos utilizados en la investigación, explicitando algo más los modelos de análisis en que los hemos encuadrado.

En primer lugar, venciendo cierta resistencia natural, debemos confesar que la existencia de algunas antinomias entre las figuraciones míticas tobas, traducibles con bastantes restricciones a los conceptos occidentales de "naturaleza" (sagrado) y "cultura" (profano), se nos ocurrió y así la desarrollamos durante nuestra última estadía en Miraflores en octubre-noviembre de 1967, antes de tomar contacto con Le Cru et le Cuit. Creímos en ese momento que los términos de aquélla podían deducirse de la confrontación Nowet-Bolej, en función del respectivo contenido de significación de cada arquetipo, y sin sospechar ni el valor ni

el alcance que le asignara Lévi-Strauss. Más tarde, a resultas de alguna influencia de dicho autor —a quien hemos señalado anteriormente algunos reparos— y principalmente de la interpretación del shamanismo por Cazeneuve⁸⁸, hemos intentado extender conceptos similares a un análisis restringido de las notas constituyentes de Nowet.

En segundo término, es pertinente señalar el límite de la tarea en relación con una tentativa estructuralista estricta⁸⁹. Creemos que las coincidencias radican sobre todo en la proposición de Lévi-Strauss de buscar un determinado nivel cuyos componentes y relaciones significativas permitan, por variación recíproca de los primeros en las segundas, explicar la apariencia de un mismo o de distintos fenómenos. En cambio difieren netamente tanto el modelo y nivel de análisis utilizado, como el ámbito de fenómenos a los que se aplica la reducción. En efecto, ni tentamos descomponer los textos míticos en mitemas, ni utilizamos relaciones de oposición semejantes a las que en la lengua funcionan en planos por lo general inconscientes, ni extendemos el cuadro de las permutaciones entre elementos significativos al estudio de rasgos aparentemente homólogos en otros complejos culturales.

Por el contrario, es de notar que nos moveremos en un plano íntegramente acotado por los contenidos y relaciones específicas que apreciamos hallar en la dialéctica del nexo "sagrado-profano"

⁸⁸ CAZENEUVE, 1958: 154-166.

⁸⁹ LÉVI-STRAUSS, 1961: cap. XI y XII.

propia de la cultura toba, el cual en todo caso conformará el modelo de análisis involucrado; más específicamente, la homología "potencia-regla" de aquélla fue empleada rigurosamente por Cazeneuve⁹⁰. En este sentido, salvo como dijimos por la tentativa de reducir manifestaciones distintas a una sola ecuación fundamental, apreciamos movernos mucho más fielmente por el sendero marcado por Durkheim, Otto, Van der Leeuw y Eliade⁹¹, que por el que tan profundamente trazara Lévi-Strauss en la etnología de nuestra época.

Volviendo ahora al Señor de los Animales, hemos de profundizar algo más una hipótesis anteriormente expuesta. Vale decir, que en Nowet como entidad global se resume, por una parte, la noción de la preservación de un fragmento de los orígenes definido por la indiferenciación y el auge de capacidades creativas, y del que derivan las fuentes y la raíz de lo potente, pero también, por la otra, la noción que de Nowet se derivan además las regulaciones entre las diferentes clases de seres, luego que el universo se constituyera finalmente como tal; concepto este último posiblemente asimilable con

el de "caída" y el de "profano". La pretensión de recuperar, siquiera en parte, la modelidad ontológica anterior a la caída, proseguida en la dimensión temible e indeterminada de Nowet, constituye la esencia del anhelo shamánico según Cazeneuve⁹².

Ahora bien, si Nowet se erige así en el paradigma shamánico por excelencia, deberemos en consecuencia ver reproducidas en las actuaciones del piogonak todos los rasgos y modalidades de ser que integran la estructura de su modelo ejemplar, el dueño de los animales. En otros términos, si la entidad que incluye la posibilidad del reingreso en las cualidades y potencialidad primordiales, obliga también a su vez a recorrer el camino de las determinaciones y las normas, lo cual coarta irremediablemente la dimensión inicial de la potencia, su imagen a escala —el piogonak— por fuerza ha de incluir ambos caracteres.

Así también la dialéctica "sagrado-profano", equivalente entonces a la de "potencia-regla", pero enmarcados ambos polos en un principio que podríamos llamar "de escasez de lo numinoso" en razón de su determinación recíproca, parecería reproducirse en

⁹⁰ CAZENEUVE, 1958: 190-243; 1967: 90-91; 1968: b2.

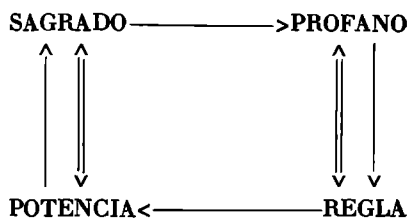
⁹¹ DURKHEIM, 1968; OTTO, 1925; VAN DER LEEUW, 1964; ELIADE, 1959 y 1960.

⁹² "Es el caso de los ritos mágicos... en virtud de los cuales los individuos llamados hechiceros (medicine-man o shamans) salen voluntariamente de la norma, asumen la angustia de la libertad en el contacto con lo numinoso... pero que en todos los casos extraen su pretendido poder sobrenatural de la transgresión de las reglas que protegen la condición humana en la sociedad en que viven" (CAZENEUVE, 1967: 90-91). Y: "Así, lo sobrenatural es a la vez el arquetipo de la regla y de lo totalmente incondicionado, por estar por encima de las reglas. Por lo tanto se puede inferir que, en esta filosofía casi espontánea del pensamiento primitivo, el condicionamiento, la sujeción a reglas, el aprisionamiento de los seres en categorías separadas e inmutables, representan la caída, es decir, el pasaje del mundo mítico al mundo actual, en el que no todo es posible. Sólo el mago, rebelándose contra este estado de cosas, viola las reglas, se libera de la condición humana y quiere reencontrar en parte las inmensas posibilidades del paraíso perdido" (CAZENEUVE, 1968: 62).

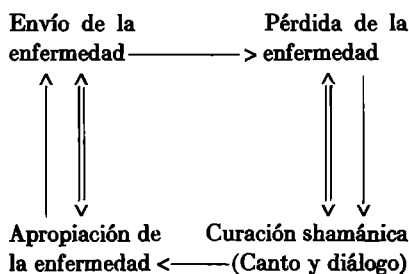
los mismos términos en un conjunto de modalidades de la conducta shamánica, por sí difíciles de entender aisladamente. Tales serían, entre otras, la tendencia indistintamente a curar o sino dañar a los sujetos, tan semejante a otro nivel con el ánimo variable y caprichoso de Nowet, y la función del canto mágico; en realidad un verdadero diálogo que concluye en el trance extático, en cuyo transcurso se convence paulatinamente a la enfermedad a dejarse capturar. La práctica reiterada del daño, muchas veces sin motivo visible, no sería sino uno de los dos esquemas de repetición posibles para manifestar periódicamente lo potente —la enfermedad, al transtocar la condición del afectado, podría parangonarse con el cambio fluido de figura durante el tiempo primordial⁹³— pero también, degradándolo al ejercitarlo por perder la enfermedad enviada, de ingresar en las normas. Recíprocamente, la curación satisface en principio el cumplimiento de reglas durante el diálogo con la enfermedad, pero subsidiariamente reconduce a la vuelta en lo sagrado cuando el piogonak logra finalmente apropiársela.

Podríamos representar entonces en el siguiente esquema la correspondencia entre las dos vías de circulación de lo sagrado, en Nowet y en el rito de repetición del piogonak, señalando con un signo de doble implicación (<====>) la recurrencia entre modalidades esencialmente semejantes:

NOWET



PIOGONAK



Desde esta perspectiva creemos que podrán resultar algo más entendibles varios fenómenos asociados concomitantemente en el complejo shamánico que, amén de los mencionados, van desde las teorías del poder shamánico y la enfermedad, a los conflictos constantes entre los piogonak y al que en forma latente parece subyacer entre éstos y el grupo, como asimismo algunos rasgos de la cura shamánica, y, por último, a la forma en que esos conceptos gravan la percepción y cura de las enfermedades de origen occidental.

⁹³ Ver Relato n° 70.

EL "DAÑO" COMO REINTEGRACION EN LO PROFANO

Así como de lo numinoso surgen las reglas, que desde entonces lo limitan para siempre, también el retorno a lo sagrado está ineludiblemente dificultado por una serie de obstáculos o cortaduras que restringen la pretensión del piogonak. La restricción de lo potente, a no ser en la intensidad de la experiencia individual, se testimonia en el énfasis sobre los conceptos de número o cantidad, que casi siempre van implícitos en la descripción de sus vivencias y entidades.

Vimos anteriormente ⁹⁴ algunas caracterizaciones indígenas del poder shamánico. Surge de ellas la correlación directa que establecen entre la magnitud individual de aquél y el número de enfermedades acopiadas por cada piogonak que, en cuanto cantidad global, tampoco es ilimitada. No debemos engañarnos al respecto por la aparente naturaleza mecánica de la circulación del poder en los términos de la relación "sagrado-profano", tal como podrían sugerirlo incorrectamente los esquemas anteriores. Parecen tener efectivamente clara noción de que la magnitud de la patencia admite límite y medida; pero su aprehensión por cada shamán implica procesos que bien pudiéramos definir como "osmóticos": quienes mayores poderes poseen en un momento dado son los más capacitados para apropiarse del de los demás, hasta el punto de reducirlos a la condi-

ción común o sino inclusive de liquidarlos. Veamos:

Relato n° 35

"El médico toba que tiene más poder, es porque se lo va sacando a los otros médicos más chicos".

"Si un piogonak manda su arma, manda su enfermedad, y otro médico la saca, lo cura al hombre ese enfermado, entonces ese médico se guarda esa enfermedad que le sacó al otro. Y así se vuelve más poderoso".

"Es más poderoso porque saca más enfermedades y se las guarda. Por eso se van terminando todos esos médicos que había antes" (P. Yorqui).

Por lo mismo, la necesidad de reproducir ritualmente la dialéctica de lo potente, tal como tratamos de justificarlo y comprenderlo, los impulsa también a enviar enfermedades y desgracias a los demás:

Relato n° 36

"Cuando un piogonak la ve a una víbora, la conversa y le dice a quienes tiene que morder esa víbora. También puede mandar arañas para picar o para matar a otras personas".

"La víbora lo espera al paisano ése que le dijo el piogonak, y después de conocerlo, lo pica".

"Ese que mordió la víbora, se vuelve a su casa y le avisa a otro piogonak. Para curarlo, la habla y hace que salga el alma de la víbora esa. Después le pregunta quién es que la mandó" (C. Burgos).

El concepto de finitud del poder sagrado, sin negar que desde otros ángulos intervengan también causas ligadas al prestigio social o político, conduce por fuerza al conflicto entre shamanes; en tanto que el incremento de los poderes de unos solo puede hacerse a expensas de los poderes de otros:

Relato n° 37

"A veces se pelean en el cielo los piogonak. Si un piogonak se cae del cielo, cuando

⁹⁴ Relatos n° 29 a 34.

se pelea con los otros médicos allá arriba por el poder, ese hombre entonces se puede morir nomás”.

“Por eso se murió Celso⁹⁵ y ahora tiene también otra hija enferma”.

“Pero también a veces se juntan y son amigos esos dos⁹⁶, son amigos para matar a otro paisano. Como cuando esa vez entre los dos mataron al paisano Machado” (C. Burgos).

Relato n° 38

“La luna es un hombre nomás, un hombre que anda en el cielo ese Kalk’roik. A la luna le pasa así, como si fuera una muerte; pasa en la muerte también, pero no del todo; y vive, vive otra vez. La comen esos piogonak, pero siempre queda un pedacito de Kalk’roik”.

“Los hombres poderosos, los médicos, cuando se juntan para pelearse y para probar quien tiene más poder. Los que salen del aire, de la tierra; los que primero son como nosotros, pero a los que Nowet ayudó y después hize entrar en otra vida. Compadrean con los otros médicos, y de ahí sale esa lucha”.

“Como lo pueden matar aquí, arriba de esta tierra, ya se dispara uno; lo sigue el otro. Esa persona se dispara a la orilla de la luna, y el otro lo mata o no, pero la luna se tapa a causa de esa lucha. Y es por eso que sale chiquita o de color a la noche. Eso, todo eso, es por la pelea”.

“A veces se la comen a la luna esos hombres; pero no la pueden terminar. Es amarga —dicen— ¡amargo— el cuerpo, es amarga! Vamos a decir, que es como una hiel, ¡se enroscan los dientes en el amargor! La quieren terminar pero no pueden, porque se junta esa cosa amarga”.

“Pero al sol, a Nalah, menos. A ese no lo pueden porque es de fuego. Pero a la luna la quieren joder, quieren que se tape y se acabe. Y cuando esa luna se acaba, eso es un cambio. Pero a los dos o tres días nace de vuelta otra vez”.

“Se acaba. Pero al otro día vive. Vive de un pedacito que no se pudieron comer esos médicos poderosos” (P. Yorqui).

Es posible también que en épocas anteriores, el monopolio del poder shamánico y su carácter peligroso, basado por supuesto en la diferencia de capa-

idades individuales pero seguramente en principios semejantes al que enunciáramos, además de fundamentar un principio de estratificación implícito en la condición del piogonak, hubiera provocado ciertas formas de conflicto entre éste y el resto del grupo. Tanto el recelo y rencor de los indios cuando reservadamente refieren algunos episodios de sus piogonak, como el aparente menosprecio de algunos por las experiencias extáticas en los Cultos, así parecen indicarlo. Hoy en día en cambio, el énfasis de los movimientos sincréticos de mayor auge en el valor curativo y santificante del éxtasis individual, condicionado solamente por la predisposición de los sujetos —muy habitual por cierto— y sin necesidad de someterse a procedimientos de iniciación muy largos, parece indicar que ese monopolio se ha roto; asistiríamos por ende a una verdadera colectivización del viejo complejo shamánico⁹⁷, cuya verdadera profundidad sólo podremos captar investigando si la ruptura alcanza a principios que, como el “de escasez de lo numinoso”, parecen capitales en el marco espiritual del shamánismo tradicional. En tal forma es probable que la influencia occidental, si bien ha originado muchos otros, al menos en ese sector haya contribuido a modificar uno de los focos de tensión interna de la cultura toba.

⁹⁵ Uno de los hijos del piogonak y cacique Juan Alegre.

⁹⁶ Se refiere a los piogonak y caciques rivales Juan Alegre y Augusto Soria.

⁹⁷ No olvidemos que dicha hipótesis fue formulada originariamente por el Dr. ARMANDO VIVANTE. (CORDEU, 1967: 105).

LA CURACION SHAMANICA
COMO REINTEGRACION
EN LO SAGRADO

Volvamos por un momento a los conceptos indígenas acerca de la enfermedad y la cura shamánica. Respecto a lo primero, ya vimos que las enfermedades son percibidas como entes substanciales y discretos, detalle recalcado por todos los investigadores de la etnografía chaqueña⁹⁸. Su número, como el de los animales, los espíritus-auxiliares y en general cualquier hierofanía, admite e incluye límites, y, su relación con el piogonak, es similar a la que, en otra escala, mantienen aquéllas respecto a Nowet de quien dependen. Hicimos notar además que la circulación aparentemente arbitraria de las enfermedades obedece en realidad al despliegue de la dialéctica entre sagrado y profano, tal como se da concretamente en los Tobas:

Relato n° 39

“Todo esto que te cuento es para que vayas y se lo digas a esos médicos poderosos de Buenos Aires, a esos médicos poderosos de tu país; a ver si esos vienen aquí, al Chaco, y nos limpian de la enfermedad y del piogonak”.

“Pero tenemos que tener cuidado con todo eso que decimos, porque un pajarito, un gusano, un aire, cualquier cosa que tiene espíritu y que anda por ahí, como ese que silba allá atrás, va y se lo dice al piogonak o se

lo cuenta a Nowet. Y después esos dos nos castigan, o nos mandan daño o enfermedad”.

“La enfermedad es como un bicho. Como todos esos animales del monte y del campo limpio que tiene Nowet”.

“La enfermedad tiene su jefe como los bichos. El jefe la cuida y se la da a uno de sus peones; que todos esos piogonak son también peones de Nowet. Y el piogonak la manda, para que vaya y coma la carne. Y después también la saca” (P. Yorqui).

Desde otro punto de vista, las enfermedades, similarmente a lo que ocurre en extensas porciones del área andina⁹⁹, son clasificadas en “calientes” y “frías”; al parecer por el aumento de temperatura que algunas provocan en los afectados, pero es posible que la distinción repose en fundamentos más profundos que en realidad ignoramos totalmente. Se consideran “enfermedades calientes” a las fiebres, las picaduras de araña o de víbora (kainak), la gripe (napigá), el sarampión, las pulmonías (iniguishuik) y la tuberculosis (nimighik); su terapéutica requiere el empleo de infusiones frías. Hemos registrado al chucho (naigrograk) como “enfermedad fría”, en cuya curación es menester emplear líquidos de temperatura contraria.

Empero, las técnicas esenciales de la terapéutica del piogonak —como en general de cualquier cura shamánica— radican en succiones sobre distintas partes del cuerpo del enfermo¹⁰⁰, y,

⁹⁸ Sería ocioso repetir la larga nómina de quienes puntualizaron la teoría indígena de la enfermedad, como resultado de la intromisión de un cuerpo extraño; tan común por otra parte. Ver MÉTRAUX, 1967: 129-134.

⁹⁹ Al motivo de la clasificación de los alimentos y las enfermedades en “frías” y “calientes” no se le ha prestado en Sudamérica la misma atención que en México y América Central. El mismo principio fue registrado también entre los Aymará actuales: “Todas aquellas —enfermedades— son clasificadas como calientes o frías, y requieren remedios de temperatura opuesta” (TSCHOPIK, 1946: 568). Añade el autor que, a su juicio, aquellos conceptos derivan de la influencia hispánica.

¹⁰⁰ Debemos agregar que, si bien no poseemos indicios que el “calor mágico” del piogonak se vincule directamente al dominio del fuego, las relaciones entre la entrada en lo numinoso y su experiencia como calor corporal, son en todo caso evidentes. Acerca del

sobre todo, en el canto prolongado ejecutando por el piogonak. Durante su desarrollo, luego de saludarla e inquirirle su proveniencia, el shamán inicia un largo diálogo con la enfermedad, llamándola por largo tiempo hasta que accede a salir del cuerpo del paciente y penetrar, por la boca, en la suya. Según nos hacía notar Alegre, el canto —diálogo— se ajusta, especialmente al comienzo, a un ritual verbal bastante estricto; la entrada en éxtasis, y también las experiencias del vuelo o el viaje mágico, es paulatina y recién culmina cuando la enfermedad por último es capturada.

Vale decir, la profundización progresiva del trance, desde un punto de partida con caracteres colindantes con lo profano y, correlativamente, el incremento creciente de la potencia del shamán hasta culminar en la posesión de la enfermedad a semejanza de un Dueño, se ajustan al esquema del reingreso en lo sagrado a partir del abandono progresivo de las reglas, que en sí señalan su punto más inerte. El ritual del piogonak, comparable sin forzarlo con el modelo de la consagración sugerido por Hubert y Mauss¹⁰¹, equivaldría entonces a un verdadero "sacrificio" que el shamán toba ejercita consigo mismo:

Relato n° 40

"El piogonak la conversa a la enfermedad, y así sabe de qué enfermedad, de qué clase de enfermedad es esa que está adentro del paisano. Cura cantando y soplando y chu-

pando en el pecho. Así saca la enfermedad y toda la sangre enferma".

"Cuando se comienza el canto, empezamos a hablar y a saludarla a la enfermedad con respeto. Empezamos con palabra, cuidando esa palabra, y sin baile ni gozo como esos del Culto de Soria".

"A veces está enojada, o no quiere oír, y tarda en contestar la enfermedad esa".

"Pero cuando me empieza a hablar, y le contesto y canto, siento como un fuego; debe ser Nowet que manda ese fuego. Es como una pelea el canto ese; como borrachos, como peleadores cuando agarramos la enfermedad. Y se queda cansado después el piogonak" (J. Alegre).

Relato n° 41

"En su canto, el médico le pregunta a la enfermedad de donde viene; que: ¿que quién es que te ha mandado mi hija, porque te has metido adentro del cuerpo del hijo mío ése? A todo enfermo el piogonak lo llama su hijo, y le pregunta por cuál es ese pecado que lo han enfermado".

"Después el piogonak habla; habla mucho rato con la enfermedad y canta. Lo defiende a su hijo y le hace fuerza; le pone su poder a la enfermedad para que salga".

"Cuando el piogonak consiguió que salga la enfermedad, se la guarda adentro de él; porque así su poder le crece".

"Alegre, ése está perdiendo el poder; porque a esos que ése les manda el daño, se los curan otros médicos. Y los otros piogonak se hacen dueños de sus enfermedades" (P. Yorqui).

Otras hierofanías asociados a la topografía mítica

Haciendo por un momento a un lado las deidades animalísticas mayores, describiremos brevemente otros caracteres de la concepción del espacio sagrado.

Además de distinguir el mundo subterráneo, la superficie terrestre y el plano celeste, los Tobas conocen y de-

vínculo entre succión y calor mágico, el mismo Alegre afirmaba que con el transecurso progresivo del canto y la aspiración de la enfermedad, sentía arder su cuerpo y su espíritu. Idéntica sensación es también muy común a los posesos por el Espíritu Santo en los Cultos.

¹⁰¹ HUBERT Y MAUSS, 1929.

nominan las cuatro direcciones cardinales: Norte (shik), Sur (lagñarák), Este (iogónek) y Oeste (arik). De las cuatro, el Norte y el Sur se destacan respecto de las otras dos, ya que ambos se asocian a las deidades que gobiernan los vientos principales:

Relato n° 42

“El que hizo los vientos, antes era eso cuando los hizo, fue solamente Dios. Un espíritu maneja el viento del Norte. Otro es el que maneja el viento ese; ese que viene con el agua”.

“Hay, como te digo, dos espíritus, sentados allá, muy lejos. Estos son, el del viento caliente del Norte, y el que trae el viento helado del Sur”.

“Los dos espíritus, el del Norte y el del Sur, hacen el viento barriendo como con una escoba. Esos poderosos tienen alas; por eso hay viento en todos estos lugares, en el monte y en el campo pelado” (P. Yorqui).

El cielo, el aire, la tierra, las aguas, las profundidades, los árboles, y en realidad cualquier objeto, están pobladas por entidades de forma y voluntad indeterminada, los “payak”. Nuestras observaciones al respecto concuerdan con las de Métraux¹⁰², quien los diferencia del alma etérea que se separa del cuerpo. Sus poderes son múltiples, por lo general temibles para los indios, quienes reparan más bien en ello que en preocuparse por caracterizar su figura. Desempeñan, entre otras, las funciones de mensajeros, espías o guardianes de Nowet o de los otros dueños de los animales, y a veces también de K'atá, la deidad uránica. En ocasiones son los causantes directos de enfermedades y sucesos nefastos, en otras, los piogonak pueden corporizarlos como serpientes malignas:

¹⁰² MÉTRAUX, 1967: 123.

Relato n° 43

“Hay muchos espíritus acá. También hay muchos en el monte, en el pasto, en los vientos. Ahí viene ese viento ¿lo ves?; bueno, él escucha lo que acá decimos y lo lleva, vaya a saber a quién”.

“Escucha si hablamos con mala palabra, o qué es lo que decimos. Y si no le gusta, la lleva a esa palabra”.

“¿Te acordás del rayo que cayó ayer cerquita de acá? Bueno, seguramente alguno de esos llevó esa palabra que decíamos nosotros, y por eso cayó el rayo ese. Vaya a saber uno si se la llevó a Nowet o al piogonak”.

“Acá abajo, donde estamos nosotros, hay muchos espíritus. La vihora tiene que tener espíritu de persona. En el monte tiene que haber espíritu también. Lo mismo pasa dentro del agua; también hay espíritus allá abajo”.

“Hay una gran cantidad de esos; que son como perros, pero con cola y pezuñas de guasuncho. Esos recorren el mundo; llevan mensajes y le dicen a Nowet o a los Jefes de Animales, los peones esos que puso Nowet, de todo lo que pasa en la tierra, o de lo que les hacen a los bichos de él”.

“Por eso hay viento Norte y viento Sur. No hay lugar vacío; todo lugar está lleno de espíritus, y esos llevan todo lo que oyen” (P. Yorqui).

Desde otro ángulo, discriminan claramente dos categorías distintas dentro del mundo de los “payak”. En primer lugar, los “kaolk'raik”, benignos o indiferentes; y, por la otra los malignos “nanaig'raik”, fundamentalmente distintos de los anteriores en razón de la definición de su figura:

Relato n° 44

“Ellos, los nanaig'raik, llevan muchas figuras; como las películas que se ven en el cine. Un rato son de una forma, y al rato ¡de golpe!, ya son esos otra vez de otra, y los paisanos se confunden” (C. Burgos).

Existen una serie de detalles sobre el tratamiento a seguir con los “payak” de cualquier clase, benignos, indiferentes o malignos que, en términos

generales, son comunes con el cuidado a observar con toda entidad religiosa. Así por ejemplo, ya mencionamos los tabúes de caza y la forma en que su violación es conocida y castigada; de la misma manera, tampoco se dejan libradas al azar ni las conversaciones ni los objetos de cualquier clase; pueden ser escuchadas las unas o contaminados los otros por algún espíritu dañino, lo que acarrea siempre enfermedades o malas consecuencias al imprudente.

Observan, por lo mismo, un cuidado especial en no emplear sin absoluta necesidad los nombres de K'atá, Nowet, Salamanca, de cualquier otra hierofanía e incluso de los shamanes del lugar. Hay así un verdadero tabú con las palabras que nombran o evocan lo sagrado; por eso prefieren referirse a las entidades potentes empleando circunloquios: "ese que te dije", "ese o eso que vos decís", evitando en todo caso la designación directa.

Las relaciones entre el lenguaje y la divinidad uránica son directas y evidentes; mucho más que con los dueños de los animales. Ello explica la resonancia religiosa que casi siempre traen consigo muchas palabras, y por ende las precauciones exageradas que se toman al respecto. Según P. Yorqui, K'atá enseñó directamente a los hombres el don del lenguaje, a diferencia de los bienes culturales transmitidos por tesmóforos. También Roldán afirma

que el lenguaje proviene del dios del cielo en forma directa: Metzgosché, el Antecesor en las versiones modernas del mito de origen, escuchó una voz desde el cielo y recién entonces adquirió el habla.

La narrativa de "Juan el Zorro"

No poseemos ninguna versión del Cielo de Wuaigalachigui, el Burlador toba, según lo transmitiera E. Palavecino¹⁰³. En cambio hemos recogido dos relatos indígenas adscribibles al llamado Cielo de Juan el Zorro.

Parece indudable, al par del substrato animalístico aborigen, la intervención de elementos europeos en la integración de ese Cielo, tan conocido en la narrativa folklórica argentina¹⁰⁴. Uno de los pocos investigadores que se preocupó por denotar aquel substrato fue S. Chertudi¹⁰⁵; la autora, poniendo de relieve la presencia de un Subcielo Zorro-Animal Pequeño, en su caso el Quirquincho, en el cual el Zorro desempeña el rol del Burlado, trae a colación relatos semejantes recopilados por Métraux y Nordenskiöld entre los Uro-Chipaya y los Chiriguano y Chanés. La actuación del Quirquincho en las versiones Uro-Chipaya recuerda además punto por punto el papel del Viejo de la Estaca entre los Tobas¹⁰⁶, o el de Cuniraya en el Perú, en el epi-

¹⁰³ PALAVECINO, 1940: 265-269. Nos referimos al Cielo de Wuaigalachigui como tal, no a sus correspondencias con el de Juan; precisamente, el episodio entre Juan y la Lagartija, aquí consignado, es semejante a uno de los publicados por Palavecino en esa oportunidad.

¹⁰⁴ CANAL FEIJÓO, 1951: 37-134.

¹⁰⁵ CHERTUDI, 1962: 52-59.

¹⁰⁶ Ver Relato n° 69.

sodio de la mujer preñada mágicamente¹⁰⁷.

Aparte de su actuación en los mitos antropogónicos¹⁰⁸, los dos relatos de Juan transcriptos seguidamente poseen un esquema que confirma la mencionada caracterización de Chertudi. Sin pronunciarnos en favor de las influencias europeas en el grado en que lo hiciera Métraux¹⁰⁹, es indudable no obstante la acción de aquéllas en la asignación del nombre del personaje:

Relato n° 45

"Don Juancito... también hay una jugada de Juan con el Carancho. Bueno, vamos a ver, con uno como cuervo, medio como un cuervo; con ese que le dicen Cuervo".

"Don Juan quiere hacer una jugada. Como es que ése es un hombre molesto, juguetón; todas esas cosas es Juan. Pero el Cuervo no se animó porque no es zozno. Porque es como nosotros, una persona".

"Juan le quiere ganar al Cuervo. Y el Juan se dijo: —¿Qué me va a ganar el Cuervo, que vive así nomás; que ni sabe cocer la comida? Y quiere jugar el Juan; a ver quién tiene más fuerza, más poder".

"Y el Cuervo se negaba. Juan le pedía de jugar y el Cuervo al fin dijo: —Bueno Juan, vamos a jugar nomás".

"Porque ese día iba a caer una helada. Y jugaron a ver quién de esos se aguantaba más rato arriba de un árbol".

"Juan dijo: —Aguantate; que cada hora, que cada hora, que cada dos horas te llamo. Al rato, a la media hora, gritó el Juan para llamar al otro: —¿A ver si está despierto o está muerto?, que es lo que quiero yo. Esa era la jugada: a ver quién se aguantaba más la helada".

"Bueno, mirá. Y al rato volvió a gritar el Juan para llamar al Cuervo; y no le contestaban nada. Y más helada; y a la medianoche, ¡más helada otra vez!"

"Después lo llamó el Cuervo al otro con dos cantos: —¿Qué te pasa, qué carajo que no me contestás; a lo mejor está herido? Es que también el Cuervo había sido un tipo mentiroso: —¡Diandé, parece que está por morir!, dijo el Cuervo".

¹⁰⁷ Ver supra.

¹⁰⁸ Ver Relato n° 70.

¹⁰⁹ MÉTRAUX, 1946b: 121-157. Se incluye una amplia compilación del Cielo del Burlador entre los Tobas.

"Era para joderlo al otro. Claro, ¿quién le va a ganar al Cuervo? Nadie le gana. Porque ése se había metido en un hueco; afuera no se había quedado, como el Juan. ¡Pero carajo, Juan no estaba! Mejor, que se muera!"

"Cuando el día se amaneció, ahí está Juan muerto; murió de frío. Lo carnea el otro; meta cuchillo, meta pico. Perdió Juan y lo comió el otro".

"Pero después, con ese viento, se levantó otra vez el Juan" (P. Yorqui).

Relato n° 46

"Siempre pierde el Juan porque es metedoso; en cualquier cosa se mete".

"Hay otra jugada, con uno que se llama el Moreno; que es el que vive en este palo. Es como una lagartija, pero de otra clase, que se llama el Moreno".

"Que pasaba por ahí el Moreno. Viene a jugar abajo del palo borracho. Se paraba abajo y se disparaba hasta arriba, cazando moscas y esas cosas".

"Parece que dijo Juan: —¿Qué tal, anda jugando, compañero? —Y sí —dijo Moreno—, ando buscando moscas para mi vida, ando cazando. —¿Oiga don, hacemos una jugada? —¿Pero qué jugada vamos a hacer, que yo no sé? —dijo Moreno".

"Moreno a veces se baja para cazar en la tierra. —Bueno, y ahí está la jugada —dice Juan—, ahí está ese palo: Usted se dispara para arriba y se vuelve para abajo otra vez; ¿a ver quién se dispara más rápido de los dos?"

"Y el Moreno se fue el primero; ¿sabés vos que el palo borracho tiene una estaca espinuda? Se fue para arriba el Moreno y volvió. —Bueno, ahora te toca a vos —le dijo al Juan".

"Y se perdió ese Juan. No alcanzó ni a la mitad, y ya se colgó allá arriba por las tripas de las espinas del palo borracho. Ahí quedó, con las espinas. Y se perdió el Juan" (P. Yorqui).

EL MUNDO SUBTERRANEO

El mundo de las profundidades es, por antonomasia, el lugar de los muertos; más estrictamente de los seres que corresponden a la concepción cultural del "cadáver viviente", pero también

es la región donde habitan los Dueños o Señores de las especies de las profundidades y del medio acuático. Debemos por lo tanto examinar en forma separada las ideas referentes a un Reino de los Muertos, los caracteres animalísticos de sus deidades específicas y los vínculos que mantiene con el complejo shamánico, amén de estudiar otras hierofanías ligadas con la concepción animalística del mundo inferior.

El Reino de los Muertos

Relato n° 47

“El sol, como este que alumbrá aquí, se baja después para el otro lado; y aquéllos despiertan y vuelven a ver otra vez. ¡Vivos, vivos como Salamanca, vivos como todos esos seres poderosos!”

“Acá en el medio estamos nosotros, y allá abajo están durmiendo. Te digo que cuando llega allá el sol alto, entonces esos muertos despiertan; así como nosotros acá, a la mañana”.

“Viven allá muchas personas. Todos los que se van, todos los que se mueren; todos esos quedan allá”.

“Ellos también piden para liberarse, para cambiarse: —¿Cuándo va a hacer cambiarse el mundo el Dios, para que nosotros nos levantemos? ¿Cuándo será que nosotros volveremos allá arriba?”

“Un piogonak; antes, mucho antes de ahora es que te cuento, bajó a lo profundo, ¡bien abajo de la tierra, bien adentro! Y vio a los muertos y vio que vivían. Había plantas y animales como acá, y cada muerto llevaba y cuidaba los suyos”.

“Se llamaba Petioikí ese piogonak; y vivía hace más de treinta años por el lado de El

Espinillo. Como aquí vivían esos muertos — dijo— vivían igualito que ahora”.

“El piogonak después volvió a la tierra, y les contó a los demás todo lo que había visto allá abajo. Por eso lo sé yo” (P. Yorqui).

Relato n° 48

“Abajo, pasando el agua, hay un mundo de abajo, parecido a éste de aquí arriba. El sol, cuando acá se pone, pasa abajo y los ilumina a éstos”.

“Allá van las almas de los muertos; allá viven esas almas”.

“Hay dos almas. La que se queda arriba; y la de ‘puro hueso’, en el mundo de abajo. Pero son del mismo paisano las dos”.

“Allá abajo comen tierra esas almas, y están contentos esos muertos. Cuando se acabe el mundo, van a volver arriba las almas de ‘puro hueso’, y entonces se van a comer a las que ahora viven”.

“Los muertos están debajo de la tierra con Nowet. El alma está junta con Nowet, está presa de Nowet. Es dañina y enferma a los demás esa alma”.

“Una hora antes de morir, el alma le avisa a los otros paisanos. Visita a los parientes cuando duermen; les cuenta de sus pecados, y les dice que se va a morir”.

“Hay dos seres muy poderosos debajo de la tierra. Uno es Nowet, un Nowet muy poderoso; el otro ése, es el Jefe de los Animales” (A. Roldán).

Haciendo lugar a las diferencias individuales, será bueno destacar algunos temas comunes a ambos relatos. Los dos concuerdan efectivamente, en forma similar a lo transmitido por otros autores¹¹⁰, en sustentar la creencia en un verdadero paraíso subterráneo de los muertos, o, más correctamente, de seres concebidos como “cadáveres vivientes” y figurados bajo apariencia esquelética. Los muertos retornarán a

¹¹⁰ Es muy semejante una narración publicada por PALAVECINO: “En el confin el cielo se junta con la tierra. Allí el sol entra por la tierra y sale por el otro lado. Abajo está el camino del sol y a la orilla de ese camino hay gente; es gente como nosotros y cuando morimos el espíritu va a ese lugar bajo tierra y se hace hombre otra vez. Cuando se entierra un muerto, el espíritu de éste se baja y todos los que están allí abajo gritan: ‘Ya viene ese hombre que quería venir; el que me dijo el otro día que vendría. Antes de morir, ya saben los que están abajo que vamos a llegar y bailan; hacen Domi (sic) y bailan los jóvenes y las chinas, y cuando llegamos allá nos dan asiento y todos se nos juntan para que contemos lo que pasa en la tierra’. Relato de Kanaskié —Garcete— Pilagá, Pilcomayo” (PALAVECINO, 1961: 94).

la superficie en el transcurso de una futura conmoción apocalíptica, destruirán a la humanidad viviente por entonces, e instaurarán de esa forma una nueva edad. Mientras esperan la llegada de ese momento, su existencia en el país subterráneo parece asemejarse a la del indígena común, tal vez más agudizada en sus aspectos penosos. Crece allí la vegetación y habitan especies animales; aunque a veces deban contentarse comiendo tierra, los muertos poseen y cuidan bestias domésticas y durante nuestras noches, también ellos son alumbrados por el sol.

Asimismo, la factibilidad del viaje shamánico al mundo inferior, un testimonio más entre los innumerables episodios semejantes en tantos ámbitos culturales distintos, es precisamente uno de los rasgos esenciales que, según Eliade¹¹¹, caracterizan al verdadero shamanismo por encima de la mera posesión de técnicas extáticas; las cuales, en este caso, son empleadas en función del "viaje" a las regiones celestes o al reino de los muertos.

En segundo lugar, A. Roldán describe con mucha claridad la constitución dual del ser humano. Los Tobas concebirían así, por una parte, un principio o "alma" de naturaleza etérea o espiritual; según Métraux¹¹² es distinguida de los payak y denominada "paqal" —kari paqal o "nuestra alma"—; en otros relatos, es la causa responsable del sueño al ser exhalada temporariamente, y de la muerte cuando, casi siempre por daño o posesión mágica, se

ve definitivamente imposibilitada de retornar al cuerpo. Antes de morir, el "paqal" puede comunicar con los demás deudos a fin de preanunciar el suceso y hacerse perdonar sus culpas. Luego del deceso, creen que vaga indefinidamente en el aire o en el espacio superior; pero no saben claramente si después habrá de asumir otro destino.

Además, por otra parte, luego de reducirse, es el mismo cuerpo quien prosigue la condición del viviente. Entidad temible, como bien dice Roldán, el pavor por la misma alcanza también al tabú del nombre, que se extiende además a los descendientes próximos del muerto según lo investigara Miller¹¹³. Al parecer, la vitalidad imperecedera radica en el esqueleto; en el alma "de puro hueso" como expresivamente la describe Roldán. No disponemos de más elementos para aclarar algo más esta concepción —tan común en tantos pueblos cazadores— que hace residir en los huesos, verdadera esencia del ser individual, el reservorio último de la identidad y la pervivencia.

Las Deidades de las Profundidades

A través de los vívidos relatos de P. Yorqui tomaremos contacto con la Pareja Subterránea y con los Dueños de las especies acuáticas. Deberemos adelantarnos al respecto que la anterior identificación entre aquella y otra constituida "por el Jefe de Animales y un Nowet muy poderoso", se debe posiblemente a una alteración del tema origi-

¹¹¹ ELIADE, 1960: 183.

¹¹² MÉTRAUX, 1967: 123.

¹¹³ MILLER, 1966: 196.

nal; facilitada por las notas demoníacas de Nowet, que permiten la extensión de sus rasgos y nombre a cualquier otra hierofanía:

Belato nº 49

“Las reinas del agua están, entran dentro de la tierra también. Hay reyes en esta tierra; por eso hay también Salamanca dentro del agua”.

“Hay dos seres muy poderosos en todo el mundo de abajo. En ese que es de más abajo que el mundo que está aquí, el que pisamos nosotros. Esos dos, son Salamanca y el Rey”.

“Ese Rey no es ni Toba ni Cristiano. Ni Toba, ni Mataco, ni Pilagá es ese hombre. Ese no es de los que andan acá; ése está hecho de otra cosa”.

“Ese hombre vive más abajo, en lo de adentro de la tierra. Pura tierra es su país. Al Rey ése, oí que lo llaman Peg'im Aloah”.

“El Rey y Salamanca manejan tierra y agua; adentro de la tierra y adentro del agua. Esos dos manejan todo lo que hay abajo”.

“El, Peg'im Aloah, es el más poderoso. El la puso abajo a Salamanca; para ser su mujer y para cuidar”.

“El maneja la tierra y Salamanca maneja en el agua”.

“Nosotros no los vemos porque esos Reyes no salen nunca. Son como los ricos, que se quedan quietitos, pero que mandan a sus enviados a cuidar las haciendas; a vigilarles los bichos. Antes se los veía, cuando no pasaban tantas canoas y vapores por esas aguas. Ahora ya no; ahora parece que se esconden y que no quieren salir”.

“Por eso había antes tantos indios poderosos, tantos piogonak. Porque cuando andaban pescando y la veían, se lo pedían. Salamanca podía hacerlos médicos a esos que la veían. Le pedían, y Salamanca les daba el canto y el poder de piogonak. Eso ya se acabó, y ahora ya no hay más médicos de Salamanca”.

“Siempre hay agua adonde es que está Salamanca; porque ella vive en el agua. Por eso, esos charcos no se secan nunca; no se secan ni cuando hace más calor en el verano”.

“Salamanca maneja en el agua; maneja a todos los que están dentro del agua. ¡Linda mujer Salamanca!”

“Salamanca manda a la Madre de los Pescados, al Padre de los Carpinchos, al Padre de esos Chanchos del Agua, Madre de Yaca-

rés, Padre de Yacarés, a la Madre de las Víboras del Agua. A todos esos manda Salamanca”.

“Y se enoja Salamanca si le matan muchos pescados, y después le botan ese pescado. Y saca el pescado de esos lugares, o les manda alguna enfermedad a esos paisanos pecarosos”¹¹⁴.

“Salamanca también manda a la Madre de los Pescados. Esa, de la que nacen los pescados; y que se enoja y castiga si le matan y desperdician mucho a los hijos”.

“Como mujer es la Madre de los Pescados. ¡Cabeza y pelo!: ¡pura mujer!; ¡cuello, espalda, pecho, tetas, brazos, manos!: ¡pura mujer! ¡Pero abajo!: ¡puro pescado!: ¡cuerpo de pescado, cola de pescado, escamas de pescado!”

“Y también se enoja, si le botan muchos hijos, la Madre de los Pescados. Claro, son sus hijos y ella los cuida; ¡por eso se enoja!” (P. Yorqui).

Amén de los marcadamente animísticos, la morfología de los relatos de la Pareja Subterránea denota una posible serie de rasgos sincréticos, de fuente similar a la de los relatos apocalípticos¹¹⁵. En este caso la cosmovisión andina, probablemente en el momento de la cultura incaica que es el de su máxima expansión, más que la idea de un mundo subterráneo, que con la de tripartición del espacio y la ubicación en aquél del país de los muertos, arraiga en horizontes culturales muy distintos, posiblemente aporte un conjunto de características peculiarmente propias del mundo inferior. Así, podría reconocerse en la pareja Salamanca-Peg'im Aloah una posible transposición sobre el tema toba de las parejas ctónicas, vigentes en toda el área andina; de las cuales Pachamama la deidad de la fecundidad que habita en el seno de la tierra, y aquella otra figurada a veces como felino o ser-

¹¹⁴ “Pecaroso”: culpable o pecador.

¹¹⁵ Ver supra.

piente, son sus integrantes más conocidos ¹¹⁶.

En segundo lugar, la denominación asignada al sujeto femenino de la Pareja Subterránea plantea un problema interesante. Como sabemos, la Cueva de Salamanca es un antiguo tema del folklore español que, principalmente en la región del Noroeste argentino, aunque no ha dejado también de influir en otras áreas de nuestro país ¹¹⁷, se ha superpuesto y disfrazado a las creencias referentes a las primitivas deidades etónicas del substrato panandino. Es casi seguro entonces que ese nombre, Salamanca, provenga de préstamos no muy antiguos del folklore del Noroeste, al igual que el Ciclo de Juan el Zorro; aunque en este último caso

suponemos que el proceso ha tenido una mecánica de integración diferente ¹¹⁸. Se sabe, en efecto, que contactos casi siempre bélicos tuvieron frecuente ocasión de producirse entre las tribus del Chaco y las poblaciones blancas o criollas de la provincia de Salta, Santiago del Estero y Santa Fe, desde antes y a todo lo largo del siglo pasado; los encuentros concluían con la captura y posterior adscripción en la comunidad tribal de un regular número de pobladores de esas zonas, quienes seguramente aportaron a los indios las leyendas y tradiciones de sus lugares de origen ¹¹⁹.

En todas formas, el rasgo característicamente toba en su visión del mundo inferior, radica en la síntesis con la

¹¹⁶ "En el mundo de abajo o Uku Pacha pululan dos gigantesas culebras, una con una sola cabeza, la otra con dos: son las madres del agua, la primera, y de las plantas, la segunda, con sus respectivos nombres quechuas de Yacu Mama y Sacha Mama" (VALCARCEL, 1958: 563); además, Pachamama, "una deidad de la tierra y la fecundidad, cuyo habitat se sitúa en el seno de la tierra" (TRENBORN, 1962: 180), también es concebida en el área andina como parejas de pequeños seres antropomorfos (IBARRA GRASSO, 1949: 160). Acerca del Jaguar, su significación en las mitologías andinas y de los agricultores selváticos es múltiple: Lari o Wari actúa generalmente como una deidad uránica figurada en las Pléyades (TELLO, 1923: 183-186); el autor sienta además la opinión de Paredes (cit: 187), según la cual Lari origina posteriormente a Supay o Supaya, deidad etónica o de las montañas, que también es conocida en el folklore argentino en relación con Salamanca (JACOVELLA, 1959: 256-257).

¹¹⁷ En sentido estricto, Salamanca "es el lugar donde se aprende el arte de la brujería y se rinde culto al diablo —Supay— ... Hállase en un hueco o en una cueva de un sitio apartado" (VILLAFUERTE, 1961: t. II); la Salamanca conserva en nuestro país buena parte de los rasgos de su homónima hispánica, es ante todo el lugar de aprendizaje de una forma de hechicería con caracteres fuertemente shamánicos. También, según SIFFREDI, 1968: 16-17), entre los Aonik'enk —Tehuelches Meridionales— la iniciación del Uámenk —shamán— se lleva a cabo en cuevas cordilleranas denominadas Alln-kau, pero a las que los indígenas conocen además como "salamancas".

¹¹⁸ El Ciclo de Juan, de procedencia europea, entronca directamente con los relatos animalísticos y el Ciclo del Burlador, específicos ambos de la cultura cazadora.

¹¹⁹ Inclusive en Miraflores, el padre de los caciques Soria y Leiva fue un santiaguense apresado desde muy joven e integrado a una tribu, de la cual posteriormente llegó a ser cacique. Recíprocamente, aunque poco estudiadas, no son de desdeñar las figuraciones animalísticas en el folklore actual de Santiago del Estero; las mismas, remitibles seguramente al substrato aborigen prehispánico, coinciden bastante con nuestros Nowet, Salamanca y otros Dueños de Animales. DI LULLO (1943: 174-176) describe las siguientes: *Sacháyoj*, "vive en la profundidad de la selva bajo la figura de un hombre, se alimenta de frutas silvestres y animales salvajes y su cuerpo está cubierto de sajustas o barba del monte"; *Pampáyoj*: "Madre de la Tierra", entidad o dueño de animales de apariencia ubicua —avestruz blanco, guanaco enano, hombre vestido de blanco, jinete sobre caballo plateado— castiga severamente la matanza excesiva pero sobre todo el desperdicio lúdico, a veces cede alguna

antigua religiosidad cazadora. La Pareja del Mundo de Abajo no conserva ninguna de las notas agrarias, propias del presunto estrato andino, sino que se le adscriben todas las cualidades de verdaderos dueños de los animales. Peg'im Aloah y Salamanca son concebidos como las deidades principales de un sistema de parentescos míticos compuesto por los Padres y Madres de todas las especies que, o bien habitan debajo de la tierra o sino están relacionadas preferentemente con el agua. Llama la atención, no obstante, la profusión de detalles de la descripción de Salamanca comparada con la de Peg'im Aloah, pese a recalcar que éste es una deidad con mayores poderes, de quien dependen incluso los de Salamanca.

Igual que Nowet y sus "peones", los Señores de los Animales Acuáticos y Subterráneos se preocupan sobre todo de velar por la vida y seguridad de sus "hijos". Su carácter o humor corren parejos con el de las deidades terrestres; son cambiantes y caprichosos con los hombres, a quienes castigan cuando depredan en demasía los animales a su cuidado. Correlativamente con aquéllas, y también con algunas deidades uránicas, Salamanca posee la capacidad de llamar y conferir el canto y el poder mágico a una de las tres

clases de shamanes, que según la región de origen de sus poderes, conocen los Tobas. En síntesis, la homología de propiedades respecto a Nowet revelada por los relatos, de poseerlos en mayor número, permitiría posiblemente extender a las figuraciones animalísticas acuáticas la caracterización del Señor de los Animales y su complejo shamánico.

En atención a las hipótesis de Krickeberg, resaltadas por Zerries¹²⁰, en torno a las correlaciones de muchos elementos culturales del Gran Chaco con los de los Cazadores Subárticos, con quienes según aquel autor estarían emparentados, es importante poner de relieve algunas semejanzas entre la Madre de los Peces —o sino Salamanca, descrita en forma similar en otros relatos— y las deidades acuáticas del Artico¹²¹. Coinciden, en efecto, en ambos casos, la concepción de una deidad específica de las especies acuáticas y que también lo es del Reino de los Muertos, la apariencia mixta de sirena, el cuidado hacia sus animales y la voluntad de brindarlos o retirarlos a los cazadores, y las relaciones con la enfermedad, los poderes y el viaje shamánico; caracteres que, para el nivel en que podemos llevar la comparación, no dejan de ser tal vez excesivamente generales. Por el contrario, no tenemos

pieza o miel del monte; *Mayu-mama*: DI LULLO no le atribuye expresamente la propiedad de los animales acuáticos, pero agrega: "afirman algunos haberla visto en su verdadera forma, mitad mujer y mitad pez".

¹²⁰ Ver nota 10.

¹²¹ Nos referimos exclusivamente a Sedna, la deidad acuática de los Esquimales Iglulik estudiada por BOAS y RASMUSEEN, cuyos resultados han sido resumidos críticamente por JENSEN (1966: 164-169). Por otra parte, ese tipo de divinidades son muy comunes en el patrimonio mítico de los Algonquinos y Atabascos, representantes norteamericanos de las culturas subárticas (MÜLLER, 1962: cap. II a IV).

indicios de que el parecido con Salamanca incluya también cualidades mucho más específicas de la Sedna ártica, como el tema de su casamiento con un perro o el de los animales nacidos de los dedos mutilados de la Madre mítica. Empero, es bueno recordar que, aunque en secuencias temáticas con otra integración, ambos mitologemas son conocidos en el Chaco; entre los Tumereha, según relata Métraux¹²²: "Los demonios de los bosques (guara)... tienen algunos caracteres caninos, que derivan del padre, un perro mítico que se unió con una mujer"; en algunos relatos tobas de los órganos ablacionados de un ser con figura femenina han nacido un par de perros, de acuerdo a las versiones de Lehmann Nitsche¹²³.

El Arco Iris

La figuración del arco iris como una serpiente mítica tiene mucho más que ver con el espacio ctónico y los poderes de Salamanca, que con las entidades uránicas. Su presencia en el Chaco viene a confirmar nuevamente la influencia de casi seguras irradiaciones andino-amazónicas¹²⁴, aunque aquí se haya sincerizado fuertemente con el complejo animalístico. En primer lugar, con las cualidades de la misma Salamanca; por otro lado, con el pavor

que acompaña a la sexualidad femenina en relación a los tabúes de caza.

Por lo común, la temible serpiente-arco-iris permanece debajo de las aguas en las épocas de clima apacible. Su salida, en efecto, es una de las posibles consecuencias de la violación de las reglas de cacería; cuando el aire de los días de tormenta se carga del olor de flujo menstrual que puede conservar algún indio en sus andanzas cinéticas, terminantemente prohibidas en el período, la serpiente se levanta; adopta la forma de un ourobolon y aprisiona entonces a cuanto viviente puede rodear, arrastrándolo hasta el mundo de las profundidades:

Relato n° 50

"Ese arco iris es redondo. Cuando lo ven, se enojan los bichos, y él los atrapa. Funde la tierra y los lleva vivos hasta las profundidades; y quedan entonces esos bichos en la hacienda de Salamanca. Después, cuando quiere volver a llover, esos bichos gritan y se acuerdan de cuando los llevaron abajo".

"Esos monstruos eran de cuando todavía había muchos bichos malos. Cuando los hombres no saben como resguardarse de las mujeres, que tienen ese olor y traen esa regla".

"Siente el rastro del olor de la mujer, cuando el mariscador larga eso, en el monte o en el agua".

"Entonces, de una laguna grande se levanta eso, y al ratito no se lo ve más. Es una argolla, como una argolla; una polvareda de agua".

"Cuando gritan los bichos, ya se baja el arco ése. Se junta, y la boca muerde la cola; y en ese arco quedan las gentes adentro".

"A lo que se ve, son por lo menos cien metros lo que le da de largo la gente, cuando se juntan la boca y la cola. Y los tumba para abajo a los que agarró. El que sabe lo que es eso, se dispara".

¹²² MÉTRAUX, 1944: 296.

¹²³ LEHMANN NITSCHÉ, 1925: 202-204.

¹²⁴ La dispersión en Sudamérica del motivo del arco iris figurado como serpiente, fue investigada sumariamente por LEHMANN NITSCHÉ, (1924-25: 229-233). Según el autor, poseen mitos semejantes los Aruacos de Guayana Británica, Arecuá (Caribes) del río Caroní, Caxinauá (Pinos) del río Ibucú, Ipurina del Alto Perú, Jíbaros, Cocamas y Chiriguanos entre los Guaraníes, Chanés, Bororos, Lenguas, Vilelas, Araucanos; y además en el Perú Incáico.

“Es pegajoso; y al que lo toca lo agarra. El cuerpo del bicho ése tiene como una cera, y a los que los toca los agarra. ¡Tan pegoso, y tiene un color como si fuera fuego! ¡Y un varón grande quiere pescar, y no va a pasar ése!; eso lo va a llevar hasta el fondo del agua”.

“Un piogonak me dijo que si uno quiere escapar, hay que tirarle y pegarle un poncho en el cuerpo a ese animal”.

“Sale ese bicho cuando hay el olor de las mujeres; se lo alcanzan el aire y la lluvia. Y esa gente va para abajo, donde ahora vive” (P. Yorquí).

EL PLANO CELESTE

El tema de una región habitada, situada por encima de la bóveda celeste, ha sido registrado anteriormente por otros investigadores de la mitología toba¹²⁵. Además de la Pareja del Cielo, el dios uránico, el sol, la luna, y algunas constelaciones concebidas como personificaciones sagradas, también allí se ubica la morada de otra creación de seres. Su modo de vida, en forma similar al del Mundo de Abajo, el de Salamanca y Peg'im Aloah, es descrito mediante una traslación simétrica de las características del “mundo del medio”. Por lo demás, las notas específicamente propias del País del Cielo son la frialdad y la distancia:

Belato nº 51

“El cielo parece que tiene una patas hasta abajo; como unas estacas. Son para sujetarlo firme y para que no se caiga jamás”.

“Y allá arriba, más allá del cielo, más atrás de todo eso, también hay mucha gente. Pero adentro, adentro del cielo”.

¹²⁵ Por ejemplo, PALAVECINO, 1961: 94, consigna el siguiente relato: “El cielo es como la tierra, hay gente. El kasogonagat —rayo— no está en el cielo, anda entre las nubes; debajo de esta tierra hay otra igual; los muertos se van abajo y viven allá otra vez, y le llaman piguem (Cielo) a esta tierra nuestra. Más abajo hay otra vez otra tierra. En el horizonte el cielo se junta con la tierra y por donde entra y sale el sol hay gente, es la gente del sol, tiene el pelo colorado. La tierra se sostiene porque el cielo está pegado a ella; debajo de la tierra de los muertos hay agua” (Relato de un indio Sañagashik, Bm. de Las Casas, Formosa’).

¹²⁶ MÉTRAUX, 1964b: 27.

“No se sabe si allá es duro o blando, o como es que es ese suelo. Más atrás del sol está ese país. Y allá está toda esa gente; trabajando como la de acá abajo”.

“Hay un mismo estado; como un mismo poder, como en ese país de más abajo, dentro de ese cielo”.

“Ahí también hay dos, hombre y mujer, que mandan a todos. Como abajo están mandando Salamanca y su marido”.

“Porque dicen que adentro del cielo hay luz; también hay luz adentro de ese cielo. ¿Pero quién conoce adentro de ese cielo? Puede ser que también haya una entrada, ¿pero quién la conoce?, si es que no ayuda Dios a encontrarla, para poder meterse dentro del cielo”.

“Y también dicen que es lindo, pero frío. ¡Ah amigo!, eso sí que es frío. Eso no es como acá, ni como en la otra parte de abajo. Eso es frío, como cuando hay invierno acá arriba”.

“Esos hombres de adentro del cielo, ya son de otra clase de personas. Son acostumbrados al frío, diferentes a nosotros. También tienen sangre pero viven en el frío. Son como, como la gente de Salamanca; que viven en el agua pero no lo sienten” (P. Yorquí).

Desgraciadamente, los informes sobre la Pareja del Cielo no son tan claros ni extensos como quisiéramos, ni surge directamente de los mismos su relación con algún otro sistema de Dueños de Animales. No obstante, si atendemos a las características semejantes que le atribuyen, sus poderes y cualidades parecen ser simétricos con los de la Pareja Subterránea. Sería posible identificar tal vez su miembro femenino con la Vieja del Rayo descrita por Métraux¹²⁶; su apariencia y su relación con el rayo y los hombres, son muy semejantes a las deidades animalísticas. Cuentan inclusive con la capaci-

dad de llamar shamanes, tan es así que conocemos en Miraflores el caso de Rosalía Castro. La mujer-shamán nos relató con algún detalle que sus poderes mágicos no provienen de Nowet; en una ocasión fue bruscamente arrebatada al cielo en un torbellino en estado de semiconciencia; allí fue iluminada, se le proporcionó el don del canto y se le asignó un espíritu-guía; posteriormente completó el aprendizaje con otro piogonak, y, según ella, si bien contrapuestas, sus capacidades son semejantes a las de los médicos iniciados por Nowet.

Hay varios elementos importantes de tener en cuenta en la narración de R. Castro que expondremos seguidamente. En primera instancia, el conflicto abierto entre sus viejas creencias shamánicas y la ideología del Culto cristiano que actualmente practica, entendida tal vez demasiado al pie de la letra. En segundo lugar, esto refuerza en el plano de las distintas fuentes homólogas de poderes mágicos la hipótesis de la tensión u hostilidad entre tres regiones del espacio, con sus análogas propiedades y deidades. Vale mencionar el comentario del piogonak J. Alegre; asienta al respecto Alegre, quien bien conoce la historia de R. Castro, que la piogonak con sus fabulaciones celestiales no ha comprendido la esencia del shamanismo, "que el piogonak no tiene nada que ver con el cielo, sino sólo con la tierra y con Nowet, quien los puso cuando todavía no había médicos cristianos":

Relato nº 52

"Cuando era una paisana joven, estaba muy enferma. Fui a todos los piogonak, esos que andaban por ahí; pero todos me dijeron que no había nada que hacer, que la enfermedad era muy fuerte, y que me iba a terminar por comer".

"Al final, el piogonak Moreno me pudo curar; después de saber y decirme que Nowet me quería matar. Seguí todos los consejos de Moreno, y así se salió toda la enfermedad y me curé para siempre".

"Un día, ya estaba sana, estaba en el campo. Un remolino de aire me agarró; me llevó hasta el cielo y allá me dejó".

"Allá arriba vi que ese cielo estaba hecho solamente de agua; lleno de agua; pura agua había en ese cielo. No había ni personas, ni pájaros, ni nada".

"Allá me hablaron y me hicieron para curar. Me enseñaron el canto y me indicaron al compañero".

"Mi secreto no es de Nowet. Ese es del viento, del aire, del cielo. Me hace ver las voces a lo lejos; y sé lo que pasó y lo que va a venir. Por eso sabía esta mañana que vos ibas a venir con Burgos".

"El secreto me enseñó a curar sentada; no cantando ni bailando. Cuando el enfermo se cura, como una seña se abre el fuego en mi corazón, y entonces sí salto de alegría. Si no viene ese fuego, eso es señal de que ese enfermo se va a morir".

"Pero cada vez la podemos menos a la tuberculosis los médicos paisanos. A ésa la curan Jesucristo y el Espíritu Santo en el Culto, te digo".

"Ahora curo por Jesucristo, no por Nowet. Cuando entré en el Culto mi compañero me quiso matar; ese secreto me ataca siempre; me enferma y me ata. Pero Jesucristo me desató y me salvó".

"Siento y escucho mi secreto, pero nunca lo pude ver" (R. Castro).

Quedaría abierta, por otra parte, la posibilidad de que el tema de la Pareja del Cielo surgiera en última instancia de una posible transposición de los mitologemas de Sol y Luna. Empero, excepto las estrambóticas y nunca confirmadas informaciones de Carabassa¹²⁷, describiendo la relación ma-

127 CARABASSA, 1900: 23.

trimonial de aquéllos, las escasas fuentes que sientan un lazo de parentesco entre los dos astros¹²⁸, solamente lo dan en términos de hermandad de sangre entre ambos. Además, en la misma línea afirmada por Lehmann Nitsche para los Tobas Orientales¹²⁹, en Miraflores Sol y Luna, amén de distinguirse netamente de la Pareja Celeste, son concebidos respectivamente como una mujer y un hombre que no mantienen casi relaciones entre sí.

Aparte del País de Arriba y de la tan oscura, por el momento, Pareja Celeste, residen allí un regular número de figuraciones y deidades; alguna con rasgos que recuerdan fuertemente al dios uránico, que tantas discusiones diera en la etnología de nuestro siglo. Nos referiremos suscitadamente entonces a los temas del dios del cielo, a las concepciones de la personalidad mítica del sol, luna y alguna constelación; por último, añadiremos algo acerca de la noción de poste o eje del mundo entre los Tobas.

No nos proponemos inquirir ahora sobre el proceso de génesis de la presencia de un alto dios en la religiosidad toba. Más, aún sin negar de plano la posibilidad que él mismo tuviera algo que ver con los intentos de conversión practicados esporádicamente durante los siglos XVII y XVIII, a partir del Padre Bárcena, si debiéramos terciar en la polémica abierta por Métraux¹³⁰ en contra de Palavecino, puntualizando que sus investigaciones en el Chaco no confirman los resultados de este último entre los Pilagá¹³¹ sobre la presencia de un dios uránico en esa cultura, nuestras conclusiones nos inclinarían decididamente en favor de Palavecino¹³².

Expondremos seguidamente algunos testimonios sobre las características del Dios del Cielo, K'atá, tal como lo describen en Miraflores:

Relato n° 53

“K'atá¹³³ cuida el mundo. Está lejos, pero él está mirando desde allá lo que pasa acá abajo, en esta tierra”.

¹²⁸ LEHMANN NITSCHE, 1923: 282-284 y 1925: 185.

¹²⁹ LEHMANN NITSCHE, 1925: 184-185.

¹³⁰ MÉTRAUX, 1967: 123.

¹³¹ PALAVECINO, 1933: 570 y sgts.

¹³² A renglón seguido de su crítica a PALAVECINO, MÉTRAUX (1967: 123) emite una de las pocas opiniones vertidas hasta la fecha sobre la caracterización etnológica de las religiones chaqueñas en conjunto: “Mi experiencia de Tobas y Pilagás, así como de Matacos, me permite afirmar formalmente que, en la religión actual de esos indios no hay rasgos de una creencia tal —alto dios—. Las mitologías toba y mataca que he recogido y publicado... no hacen mención a la misma. Ellas muestran además que aparte de ciertos rasgos arcaicos, la vida religiosa y social de Tobas y Matacos se parece mucho más a la de las forestas tropicales que a la de las poblaciones de Patagonia o de Tierra del Fuego”. No es intención nuestra polemizar con quien, aparte de los méritos indiscutibles de su obra, no puede ya contestarnos. Pero, a los hechos y criterios aportados por Métraux acerca del carácter semejante “a la de las forestas tropicales”, bien podemos oponer los aquí expuestos sobre la integración de la religión toba; ellos la confirman, esencialmente, como a una forma arcaica de religiosidad cazadora, que luego sí sufrió influencias y alteraciones de distinto tipo, y no sólo de las Selvas.

¹³³ K'atá: “Nuestro Padre”.

“Si viene una cosa, una necesidad, entonces el paisano le pide, y él escucha esa palabra; no importa a cuántas leguas está K'atá, porque el Dios siente esa palabra. Ya pasó el choque, ya el Padre ayudó”.

“De antes salió ése; no sabemos cómo. Si usted nació ya se sabe de su padre, pero de ese no, no se sabe nada. Nadie sabe de cuando K'atá está en el cielo”.

“K'atá... yo ya no comprendo esto; ya ése se cambió ahora. El primero, ese K'atá se cambia, se acabó. No le conocemos su cría”.

“El de ahora, el del Culto, ése es otro, otra persona”.

“Es persona; pero no es como nosotros ni como los cristianos. Ese es de los otros; de los paisanos de antes ya”.

“A lo mejor anda en el monte. A veces se va a volar, pero no se lo ve. Porque K'atá es de arriba; pero si se baja, entonces hay viento”.

“Nadie conoce la figura de K'atá. No es tan buen Dios, no lo creas vos”.

“Dios ha venido algunas veces. También enseñó a sembrar, como cuando te conté del Viejito de la Estaca¹³⁴, ese sarnoso tirado ahí”.

“Dios ha fabricado el mundo, y dejó el conocimiento de una vez para siempre. Una vez se bajó, y ahí enseñó todas las cosas a esos viejos de antes de nosotros” (P. Yorqui).

Relato n° 54

“K'atá es Nuestro Padre. Es más poderoso que Nowet y que Nalah”.

“K'atá vive en el cielo; vive en el sol, vive en Nalah. El sol es como si fuera su ojo; como antejo, para vigilarnos. El viento le lleva nuestras palabras”.

“Dios lo puso todo: sol, luna, estrellas; pero no sabemos donde vive”.

“Para hacer la tierra, agarró un cascote; lo bendijo y así creció el mundo. Era limpio y seco; sin plantas ni animales”.

“Dios ordenó además no matar y no despreciar” (A. Roldán).

Las informaciones de otras épocas, siempre escasas y fragmentarias, tienden a confirmar la creencia en un dios del cielo en las poblaciones del grupo Guaycurú. Recordemos sumariamente para el siglo XVIII la noticia del je-

suita Dobrizhoffer¹³⁵ acerca de *Ahar-aigichi*, la deidad celeste que los Abipones figuraban en la constelación de las Pléyades y a la que denominaban “abuelito” o “nuestro abuelo”. Igualmente, a fines del siglo pasado, Baldrich¹³⁶ escribe: “les conocemos un dios, *Cotoag*, al que temen y veneran e invocan en la pelea”; asimismo, Carranza¹³⁷ traduce la designación *Kok-tá* por “divinidad”. La semejanza del nombre permite evidentemente la asimilación de aquéllos con K'atá registrado por nosotros.

Nos relataba también el mismo Roldán, que antiguamente sólo se sabía de K'atá “que todas esas cosas que se ven arriba, son de Dios”. Por lo demás, no recuerdan la existencia de ninguna clase de cultos colectivos a K'atá; solamente se le dirigían ruegos en épocas de necesidad, hambre o sequía prolongada, pero la oración siempre era individual; le rezaban igualmente antes de salir de cacería, a fin de preservarse de los peligros del monte. La brevedad de referencias a K'atá, comparadas con Nowet, confirmarían en todas formas que si bien el tema del alto dios fue conocido en otras épocas independientemente de las influencias cristianas, en ningún caso jugó en la vida religiosa un papel parangonable con el de las entidades animalísticas; con las cuales tampoco se aclaran demasiado sus relaciones.

Son de notar al mismo tiempo algunos rasgos de K'atá que, como perso-

¹³⁴ Ver Relato n° 69.

¹³⁵ DOBRIZHOFFER, 1822, vol. II: 58-59 y 65.

¹³⁶ BALDRICH, 1889: 265.

¹³⁷ CARRANZA, 1900: 19.

nañzación religiosa, se separa bastante de la noción cristiana de Dios, remitiéndose más bien a la de deidad celeste tal como la caracterizara Pettazzoni¹³⁸; haciendo especial hincapié de nuestra parte en su casi completa indiferencia hacia los hombres, y en la ociosidad de sus poderes fuera de las épocas de trastorno o regeneración cósmica, en que solamente entonces se revela verdaderamente como una deidad omnipotente y activa. En primer término, pese a distinguir nítidamente a K'atá del cielo (Peg'im), se afirma seguidamente que en ese lugar está su morada y que incluso emplea algún astro a guisa de ojos para observar la tierra; igualmente, lo diferencian claramente del sol y de cualquier otro astro. También, en relación con el cielo y los fenómenos meteóricos, le vinculan en ocasiones el envío o retiro de lluvias y vientos; aunque es bueno recordar que idénticos rasgos son además patrimonio de las deidades animalísticas. No se da mayor lugar a la descripción de su figura ni se enfatiza su presunta vejez.

En lo que respecta a la interpretación mítica de sus cualidades y poderes, se le asigna la responsabilidad por la creación de cielo, tierra, astros, plantas, y, como veremos al tratar los mitos antropogónicos, se extiende también aquella al origen de los hombres y los animales y sus respectivas deidades animalísticas; se reconoce simultáneamente que los poderes de éstas son menores que los de K'atá. Se remite a la deidad uránica el origen del lengua-

je, de las nociones morales y, al parecer, de la capacidad de conocer. Es importante recalcar, en el sentido de las conclusiones de Pettazzoni, que las infracciones a sus mandatos son castigadas mediante agentes uránicos; con el retiro de lluvias, o sino con periódicos cataclismos de agua, fuego, obscuridad, terremotos, etc. Otros rasgos propios de los dioses del cielo, como la omnipotencia, la supremaeía absoluta, la omnipresencia, la omnivigencia, o la omnisciencia, o bien son relativos y no se le denotan demasiado a K'atá, o sino están fuertemente acotados y substituidos por las cualidades correspondientes de los señores de los animales.

Amén de la lúcida distinción puntualizada por P. Yorqui entre K'atá y la deidad cristiana, importa destacar nuevamente, como lo hace el mismo informante, los elementos temibles que comporta la economía de lo sagrado inherente a la entidad uránica, la cual por otra parte encaja perfectamente en la de Nowet y los restantes dueños de las especies. Con el cielo se vinculan las causas y fundamentos de los "orígenes" pero también las nociones culturales del pecado y la culpa. Desde arriba han llegado los hombres, mujeres y animales primigenios; los lazos entre el cielo y la tierra son múltiples; los señalan la presencia de tsmóforos y mensajeros divinos, la idea en otras épocas de un árbol del mundo y ahora de un eje cósmico por el que suben los shamanes en sus peregrinaciones extáticas a las regiones superiores, los descensos periódicos de K'atá con el

¹³⁸ PETTAZZONI, 1922: 349-373.

propósito de vigilar y corregir la creación o renovarla nuevamente, etc. En contrapartida, al mismo tiempo radican oscuros poderes en el cielo, que en alguna medida forman parte de la fisionomía del alto dios y que traen consigo riesgos y desazones a los hombres. Recordemos sino un fragmento de un mito de origen de las mujeres:

Relato n° 55

“Vienen de allá arriba esas mujeres. Por eso es que traen con ellas todo ese peligro”.

“¿Quién sabe qué es lo que habrá allá arriba? Habrá cosas buenas, no te digo que no; pero también hay cosas de las otras. Acá abajo no sabemos de todo lo que hay allá arriba”.

“No te creas vos que ese K'atá es tan bueno; como dicen por ahí o en el Culto. Es así y así, más o menos. También trae peligro y también se enoja ese hombre”.

“Por eso entonces él manda cambiar las cosas, y se da vuelta el mundo otra vez” (P. Yorqui).

S o l

Los relatos sobre otros temas de la mitología celeste son por demás limitados en Miraflores; amén que en general no confirman la existencia de ninguna clase de vínculos entre las personalizaciones astrales. Como en su momento dejaron en claro las investigaciones de Lehmann Nitsche¹³⁹, y principalmente las de Métraux¹⁴⁰, el sol es concebido como una mujer anciana. Colocada allí por K'atá, Nalah recorre el cielo durante el día a fin de calentar y alumbrar la tierra y, luego de pasar al mismo, continúa haciéndolo durante la noche en el país subterráneo de los muertos. Están ausentes

otros dos mitos anotados por Métraux¹⁴¹; primero, el que se refiere a la juventud del sol en el solsticio de verano, que le permite recorrer más rápidamente su camino en el cielo, y a su vejez en la época del solsticio invernal y que lo fuerza a marchar más lentamente; en segundo lugar, tampoco se recuerda aquel del flechamiento de Sol y Luna, por entonces amigos, y que tiene lugar en conexión con la muerte temporaria y las fases de esta última.

Es interesante destacar las apreciaciones de P. Yorqui, en relación con los caracteres concomitantes de K'atá, referentes al papel del sexo en Nalah: “Lo tienen, sí, pero no lo usan; ¿es que para qué van a usarlo esos poderosos de allá arriba?” Efectivamente, el sexo parece estar vinculado más directamente con la definición de la figura de las deidades, que con la de sus poderes; tengamos asimismo en cuenta que la aparición de los dos sexos, y la consiguiente necesidad de la intervención desde entonces de ambos en la reproducción, es uno de los temas más notorios de la finalización del tiempo mítico¹⁴²:

Relato n° 56

“A ése no lo pueden embromar los piogonak; como a Kalk'rroik, que te dije, porque ese Nalah es de fuego. Es mujer el sol”.

“Nalah es como una mujer vieja que anda allá arriba. No tiene padre; porque ésa no nace, sino que es como Dios la puso ahí”.

“Es soltera Nalah; así nomás, sola anda ésa”.

“Como él, como K'atá también; ése no se ocupa de tener mujer ni de usar de eso. El Padre también lo tiene —sexo—, pero nunca lo usa ese poderoso. Nalah también tiene;

¹³⁹ LEHMANN NITSCHE, 1925: 84-85.

¹⁴⁰ MÉTRAUX, 1946b: 19 y 1967: 147-150.

¹⁴¹ MÉTRAUX, 1967: 147-150.

¹⁴² Ver Relato n° 70.

pero es como esas mujeres viejas, que viven hasta muy viejas, y que no lo emplean ni sacan cría".

"Dios la puso a Nalah allá arriba; para que alumbrara el mundo. Y ésa no se va a acabar nunca" (P. Yorqui).

Relato n° 57

"Nalah es una mujer y Kalk'roik un hombre; y que andan esos dos arriba, en el cielo".

"No son ni marido ni mujer, ni tienen nada que ver esos dos. Andan solos por arriba, y no sabemos de que se hablen" (A. Gómez).

La ausencia de relaciones entre Sol y Luna, en este caso con asignación de sexo opuesta a la de los Tobas, corresponde también a dos de las interpretaciones de los Chiriguano anotadas por Lehmann Nitsche¹⁴³; quienes asimismo le asignan al sol dos estrellas por esposas.

L u n a

Recordemos el mito narrado anteriormente por P. Yorqui¹⁴⁴, donde refiere la deglución periódica de la luna por los piogonak, vinculada a sus fases. Creemos probable, en primer término, que dicho mito se haya integrado con la antigua creencia en un Jaguar del Cielo que devoraba la luna y

que no hemos podido recoger en Miraflores¹⁴⁵. En segundo lugar, el tema típicamente agrario de la occisión canibática y la resurrección de la deidad lunar¹⁴⁶ y el posible desplazamiento del Jaguar, figuración de tanta importancia en las religiones andinas y amazónicas¹⁴⁷, vendría a confirmar una vez más la mecánica del proceso sincrético que varias veces hemos denotado: vale decir, la suerte de una serie de irradiaciones agrarias sobre la antigua cultura cazadora toba ha sido que, sin perder totalmente sus rasgos originales, han debido no obstante subordinarse al esquema del primitivo substrato animalístico al cual pertenece el mundo del piogonak. En efecto, no sería improbable que el Jaguar hubiera cedido sus caracteres andino-amazónicos, y resguardando en cambio los animalísticos, se hubiera fundido progresivamente con Nowet; tengamos en primer lugar en cuenta que, en nuestro caso, la devoración de la luna por el piogonak poco parece tener que ver con la fecundidad o la regeneración vegetal sino más bien con la hostilidad entre ellos, cuyo fundamento hemos tratado de explicar en función de una

¹⁴³ LEHMANN NITSCHÉ, 1924-25: 84.

¹⁴⁴ Ver Relato n° 38.

¹⁴⁵ MÉTRAUX, 1946b: 19 y 1967: 149-150.

¹⁴⁶ La relación del astro con el país de los muertos, asegurada por su defunción temporaria, durante la cual permanece en el mismo, es uno de los simbolismos lunares más típicos (ELIADE, 1959: 155-158). En Sudamérica, una de las figuraciones lunares más conocidas es Moma, la deidad de los Witoto estudiada por PREUSS; según ZERRIES (1962: 360) Moma es el "primer muerto" y está ligada a la fecundidad y la aparición de las plantas; su occisión, y consiguiente descenso al país de los muertos, implican la desaparición temporaria de la fecundidad.

¹⁴⁷ En las culturas selváticas, el motivo de la Luna atacada por el Jaguar Celeste es conocido por los Tupí-Guaraní, Yurakare, Jíbaros, Witoto, Zaparo, Tukuma (KUHNE, 1967: 316); también por los Chiriguano (LEHMANN NITSCHÉ, 1924-25: 87-90). Un buen resumen del mismo tema y de sus relaciones con el de los Gemelos, tanto en las culturas de la selva como en las civilizaciones andinas, lo constituyen aún hoy las investigaciones de TELLO (1923: 93-203, especialmente).

ideología de otro género; por otro lado es llamativa una descripción de la causa del eclipse lunar transmitida textualmente por Lehmann Nitsche¹⁴⁸: “cuando el diablo tienta, se echa sobre la luna, y como no la puede apagar, se va nomás otra vez”, y agrega a continuación: “Diablo quiere decir espíritu malo”; bien sabemos cuál es la acepción más probable de las antiguas expresiones “diablo” o “espíritu malo”.

En coincidencia con las conclusiones de los autores citados, la luna —Kalk'rroik— es concebida como un hombre corpulento y cansino; durante la noche alumbraba el mundo desde el cielo, al que recorre lentamente montado en un burrito. Fue puesto allí por K'atá con ese propósito, y, a excepción de un relato de Roldán afirmando que tiene por esposa al lucero matutino, que otros indios refutan sardónicamente, no se le conoce pareja ni relaciones con nadie. Por lo demás, fuera de sus relaciones con los piogonak, la mitología lunar que lográramos es bastante pobre. No hay relatos acerca de la razón de sus trazos y manchas —fuera de las heridas causadas por los shamanes— ni sobre los temas de su muerte por flechamiento o sus vínculos con Sol; ni, como dijimos, existe memoria de la intervención del Jaguar Celeste en el complejo lunar, tal como lo transmitiera Métraux en su momento¹⁴⁹. Tampoco son claros en Miraflores los posibles enlaces entre la deidad lunar y la sexualidad femenina:

Relato n° 58

“Que esa luna, Kalk'rroik, es como una persona. Cuando la luna esa se acaba, estos indios no salen; es como si fuera un día de fiesta; no salen porque no se ve y anda suelto el piogonak”.

“La luna se cambia y sale otra; porque K'atá dijo que se haga así”.

“Es un hombre grande esa luna, ¡gordo ese Kalk'rroik! Pero no se mueve; sólo camina un poco en el cielo”.

“El anda en el cielo porque K'atá está en el cielo también. El lo pone para que de noche no quede el mundo oscuro, para que se vea. Se acaba el sol, y ya viene esa luna arriba”.

“Es persona la luna. Algunas veces sale en un burrito ese hombre; mira, acá en el Sur, en ese burrito con las dos orejitas. Cuando está en el Norte, mira al Sur. Pero adentro de la luna está el burrito, por eso sólo miramos las dos orejitas”.

“Dicen que se muere; pero a los dos o tres días está viva otra vez. Esos días, también pasa al país de los muertos, al que está ahí abajo” (P. Yorqui).

Relato n° 59

“La luna es hombre; como hombre es, y tiene como mujer al lucero. Tiene menos poder que Nalah, pero es hombre poderoso también”.

“Cuando un piogonak lo quiere matar a otro, el menos fuerte se escapa arriba de la luna, y ahí se esconde” (A. Roldán).

El Xuri Celeste

Similarmente a lo sucedido con las entidades uránicas mayores, las versiones de Miraflores sobre deidades, animales o escenas de cacería mítica figuradas en estrellas y constelaciones, son extremadamente parcas. En ningún caso pueden parangonarse ni en calidad ni extensión, con las aportadas por Lehmann Nitsche entre 1923 y 1927.¹⁵⁰

¹⁴⁸ LEHMANN NITSCHÉ, 1925: 185.

¹⁴⁹ *Idem*, nota 145.

¹⁵⁰ LEHMANN NITSCHÉ, 1923 y 1925 (para los Tobas); 1924 y 1927 (para los Mocovíes).

y por Métraux¹⁵¹. La única versión que poseemos coincide fragmentariamente con la que aquel autor denominara "La Constelación la Caza de Xuri"¹⁵², y se recalca inclusive que la constelación de la Cruz del Sur representa alegóricamente una cacería, sin constituir la realmente:

Relato n° 60

"El xuri ése es como una pinta. Se conoce bien esa pinta del xuri en el cielo; se la ve cuando está de noche bien clarito".

"En la forma del xuri, así están las estrellas; todas encima, en el cuerpo del xuri. Yo no sé si es de acá, pero la pinta que yo veo es eso".

"Hay, dicen, una estrella más clarita, que es un ojo; una sola estrella así, que es un ojo. Y hay dos estrellas así; así agarradas al pescuezo, que son perros; dos perros que lo están mordiendo al xuri en el pescuezo".

"¡Ca, una luz es el ojo, es el ojo del xuri! ¡Ca, que me doy cuenta qué linda vista que tiene el xuri! ¡Ca, es por el ojo, el ojo que había sido estrella!"

"Los perros lo mordían. Al xuri, cuando lo agarraron, también estaban los dos perros. ¡Pero la pinta bien pintada del cuerpo del xuri; como si estuviera vivo ese animal".

"En el cielo está ese xuri; y ahí anda en un camino que parece polvareda¹⁵³. ¡Se ve, se ve eso nomás! Pero eso es pinta nomás, el xuri en el cielo" (P. Yorqui).

El Eje del Mundo

La creencia en un gran árbol cósmico, cuyas raíces se hundían en las profundidades hasta alcanzar el reino de los muertos y cuya copa se confundía en el entorno de la bóveda celeste, fue una de las más difundidas en la concepción cosmológica de las distintas parcialidades Guaycurúes. Los invés-

tigadores tantas veces citados, Lehmann Nitsche¹⁵⁴ transcribiendo las informaciones del Padre Guevara sobre los Mocovíes del siglo XVIII, Métraux¹⁵⁵ comunicando sus resultados de los Tobas y Pilagáes del río Pilcomayo estudiados en 1933 y 1939, y también Palavecino¹⁵⁶, intentando una caracterización diferencial del tema del árbol del mundo en las mitologías toba y mataka, transmiten un mito muy semejante en todos los casos. Relata que existía antiguamente en la fronda del árbol, confundida en el cielo, una región paradisíaca a la que los hombres acudían libremente a cazar y pescar trepando por el tronco; cierta vez, la avaricia de algunos con un anciano, provocó su cólera y se vengó derribando el árbol; los cazadores sorprendidos en las ramas no pudieron descender y se transformaron en constelaciones. Desde entonces, las comunicaciones con el plano celeste, son en extremo dificultosas y han quedado reservadas exclusivamente a la mediación de los shamanes.

En Miraflores no hemos conseguido ninguna versión del árbol cósmico, tal como fuera definido en los términos anteriores. No obstante, la noción de un vínculo o pasaje entre los tres pisos del universo, subsiste en la creencia en un largo poste de hierro que los atraviesa y sustenta; desde el fondo del espacio ctónico hasta el extremo del plano celestial:

151 MÉTRAUX, 1943b: 20-23.

152 LEHMANN NITSCHKE, 1923: 276-278.

153 La Vía Láctea.

154 LEHMANN NITSCHKE, 1924: 67-68.

155 MÉTRAUX, 1946b: 24 y 1967: 145-146.

156 PALAVECINO, 1961: 93-95.

“El cielo no se ha de caer nunca. El cielo parece que tiene como unas patas; es como una estaca que está ahí, para sujetarlo firme. Esa estaca entra así, en la tierra, hasta el fondo”.

“¡Ah, esa estaca no es corta! Llega hasta lo de más abajo, y llega hasta más arriba de todo lo que se ve”.

“Y ese que te digo, Dios, es el que la puso”.

“Es de fierro; de puro fierro está hecha la estaca. Y no se la ve; nadie la puede ver nunca. Esa estaca la puso el Dios; y nadie puede verla ni subirla para arriba”.

“Solamente los piogonak pueden subirla, para llegar hasta la luna. Entonces, cuando pelean estos grandes, entonces hay viento allá arriba”.

“Ese que te dije, el hombre sucio del otro cuento, el sarnoso; ése es el que está en la estaca del mundo. Parece que Dios lo puso ahí; echado en el costado de la estaca”.

“Cuando está llorando ese viejo, eso quiere decir que un sol está por cambiarse; entonces se tapa ese sol. Entonces dicen que esa estaca está medio así, ¡torcida, eh!, y se tiembla y se mueve, y parece que se va a caer. Pero hasta ahora no se ha caído del todo nunca”.

“Cuando está por caerse el fierro ese, esa estaca, dicen que eso pasa porque el viejito se mueve”.

“¡Y la tierra se mueve entonces; cuando Dios escucha que algunos cristianos quieren matar a los indios” (P. Yorqui).

No disponemos de elementos para explicar el pasaje desde la antigua concepción del árbol del mundo, vigente hasta no hace mucho tiempo, y posiblemente aun hoy en otros grupos, a otra que reemplaza el árbol con un eje de hierro. Fenómeno que, desde el punto de vista de la suplantación de una estructura mítico-religiosa, es irrelevante indudablemente. Lo que sí pudo producirse posiblemente es una fusión entre el viejecillo que derribó el árbol en los mitos antiguos, la concepción arcaica del dios uránico y las personificaciones del alto dios andino o su

157 Ver Relato n° 60.

158 Ver Relato n° 53.

enviado, que tienen tanta intervención en los mitos apocalípticos tobas. No olvidemos que el personaje sarnoso y harapiento que cuida la estaca es el mismo a quien se asigna la introducción de la agricultura prehispánica¹⁵⁷, y que es resueltamente identificado también con la deidad del cielo¹⁵⁸. Vale decir, probablemente nos encontremos en presencia de otro de los procesos a cuya resulta las influencias andinas son acogidas y asimiladas en función de las figuraciones más antiguas; en este caso, posiblemente, los conceptos de alto dios y de árbol y eje del mundo.

Por otra parte, en estos momentos, la expresión mítica de la apetencia cultural de justicia, seguramente tiene mucho que ver con la pervivencia del “viejecillo de la estaca” en la vida religiosa. Al erigirla en agente de los cataclismos en que se expían las culpas de los blancos para con los indios, la perduración de una deidad que, casi enteramente aparte del mundo de los dueños de los animales, garantiza cierto equilibrio ético en el universo, parece ciertamente asegurada.

III. HIEROFANIAS Y FIGURACIONES VINCULADAS AL TIEMPO

Nociones de la Temporalidad en la Cultura Toba

En la organización de la vida religiosa de los Tobas nos hemos referido

respectivamente, a hierofanías vinculadas al espacio y a otras ligadas más bien con el tiempo. El tema requiere, empero, ser aclarado algo más.

Ahora bien, tengamos en cuenta al respecto que el esquema: 1º) "Entidades dema¹⁵⁹ en el tiempo primordial" —> 2º) "Constitución de la realidad actual en base a la diferenciación distintiva de aquéllas" —> 3º) "Remisión al tiempo mítico como arquetipo de reintegración", tan conocido en las nociones arcaicas del tiempo, es común en principio tanto a las intuiciones cazadoras sobre la naturaleza de la temporalidad¹⁶⁰ como a las originadas a partir de influencias andino-amazónicas. No obstante, hay una diferencia radical entre ambas, que reposa en la particular concepción del tercero de dichos momentos en cada uno de esos horizontes culturales, y que hace desembocar el esquema en dos estructuras de la temporalidad mítica radicalmente distintas.

En efecto, la temporalidad andina, como por lo general la de casi todas las altas culturas y las de cosmovisión cultivadora, acentúa el énfasis en la

expectativa de un retorno concreto a las condiciones del tiempo y proceso de los orígenes por la vía de una periódica apocalipsis cósmica. En cambio, la concepción cazadora, con sus deidades omnipresentes y omniactuales, supone un equilibrio más o menos permanente entre el tiempo y cualidades de los orígenes y el del presente; basado en la prosecución y circulación de las propiedades del primero en la persona de la deidad animalística.

Nos referiremos entonces en esta parte del trabajo a constituciones míticas que tienen que ver con la primera de aquellas caracterizaciones. Vale decir, que se refieren a las modalidades del presente y su destino, adscriptas en términos de arquetipos de repetición y reintegración en el tiempo primordial, concebido como retorno concreto.

COSMOGONIA

Devenir del cosmos y del hombre, ordenación y potencia de los planos del universo y apocalipsis escatológicas, son categorías recurrentes en la con-

¹⁵⁹ Tiempo y deidad Dema constituyen una de las estructuras fundamentales en que se plasma la intuición de lo sagrado a lo largo de la historia religiosa de la humanidad. La difusión del término y la aclaración rigurosa de sus conceptos, se deben principalmente a Ad. E. JENSEN, quien lo formuló luego de sus investigaciones de campo de Melanesia. En torno a ese tipo de nociones se configura la religiosidad de los agricultores más antiguos, aunque, esquemas en cierta medida semejantes, han sido hallados también en grupos de tradición histórico-cultural anterior a la agricultura —Warramunga y Ungariyin, entre otros—. A diferencia de las deidades presentes y omniactuales, predominantes más bien en las culturas de tradición cazadora o pastoril; —dioses uránicos, señores de los animales, etc.— los dema existen y actúan exclusivamente en el marco temporal de los orígenes, en la mítica época Dema, como la llaman los Marind-anim de Nueva Guinea de quienes se generalizó la denominación; son precisamente las acciones y la muerte o transformación ejemplar de los dema, acaecidas hacia el fin del tiempo mítico, los acontecimientos que para esas culturas provocan la constitución concreta de las propiedades del mundo común, y, cuya reiteración ritual, asegura su prosecución en función de los enlaces establecidos por el mito. Ver, JENSEN, 1966: cap. IV y V.

¹⁶⁰ Nos referimos específicamente a estructuras mítico-religiosas del tipo satisfecho por *teomórfos*, héroes civilizadores y personajes de los mitos antropogónicos.

cepción del mundo de los Tobas; tanto en la predominante en otras épocas como en la derivada ahora de la influencia cristiana. El universo es percibido como un discurrir cíclico, cuyos periódicos transtrueques, sean ya "porque las cosas se agotan y entonces tiene que cambiarse de vuelta" (P. Yorqui) o sino por las culpas y pecados de los hombres, velan bastante la noción de "origen" en el sentido de comienzo absoluto. La mayor parte de los informantes, en efecto, no hacen alusión al comienzo del mundo a partir de un caos o realidad primordial, radicalmente distinta a la constituida más tarde como cosmos, sino que se refieren directamente a una serie de cataclismos que lo afectaron sucesivamente hasta concluir en las circunstancias actuales. No obstante en algunas descripciones, como en las transcriptas a continuación, puede reconocerse una noción de origen con la connotación mencionada:

Relato n° 62

"Ese cuento, de cuando Dios hizo de una masa esta tierra... ¡Ca!; ¿que quién hace de una masa a esta tierra, que quién compuso esta tierra? Que Dios la hizo así como es".

"Y no hay nada entonces, al principio; ni plantas ni pasto".

"Primero se hizo como una masa; se agrandó en el piso. Hasta ahora nosotros estamos pisando este piso".

"Cuando se machucó, la machucó Dios a esta tierra, entonces Dios la dio vuelta".

"¿Y quién la compuso? ¡Ca, que yo digo que Dios!"

"Se agrandó la masa. Cada vez más, cada vez más; cada vez más grande hasta todo el alrededor" (P. Yorqui).

Relato n° 63

"Cuando empezaba, Dios agarró una masa de tierra. Chiquitita como pelota era esa masa de tierra; como un cascote era".

"Y a la masa esa, la hizo crecer Dios hasta el tamaño de ahora".

"Después, Dios creó también a Metzgosché; el primer hombre era ése".

"Todo era obscuro entonces. Después recién aparecieron sol, luna y estrellas; y el Metzgosché se dio cuenta que todo viene de Dios".

"Antes había un poco de claridad. Pero Metzgosché apenas sentía el ruido de los animales y no los veía; los sentía, pero sin poderlos ver".

"Al día siguiente, una voz cerquita, de Dios era esa voz, le mandó agarrarlos a esos animales".

"Pero no había sol todavía. Metzgosché tanteó entonces, para no tropezar con la poca claridad, y agarró a Olg'rah, el Gallo. Olg'rah le dijo que al segundo día habría sol, que vendría Nalah".

"Entonces, después se subió Nalah al cielo. Antes estaba todo lleno de humo, como si fuera niebla" (A. Roldán).

La idea esencial en ambas narraciones, evidentemente, es que el mundo que conocen, en sus comienzos apenas una extensión oscura, árida y vacía, se genera a partir de una pequeña masa de tierra, aplastada y hecha crecer por K'atá hasta su tamaño actual. Posteriormente se originan hombres y animales, o mejor dicho descendiendo desde el cielo, comienza a crecer la vegetación y la aparición y ascenso del sol concluyen con el período inicial de obscuridad. Más tarde, una serie de cataclismos, sean por agua, fuego, hambre y obscuridad y terremotos o trastocamientos del plano terrestre, provocan la aniquilación casi total de sucesivas creaciones; cuya reconstrucción se efectúa según un esquema más o menos semejante.

Se destacan asimismo en el relato de Roldán los temas del antecesor, hasta ahora desconocido en la narrativa antropogónica toba aunque, como después veremos¹⁰¹, el mismo aparece en

¹⁰¹ Ver supra relatos n° 74 a 77.

relación con un tema mesiánico de reciente integración, y el de la época de obscuridad primordial. Dicho tema ofrece claras correlaciones, tanto con el ciclo cosmogónico peruano como con el de las culturas de agricultores amazónicos ¹⁶².

CATACLISMOS COSMOGONICOS

La ideología apocalíptica peruana

Sustentamos la opinión de una influencia directa de los conceptos apocalípticos de las altas culturas andinas en la cosmovisión toba ¹⁶³. Sin negar el papel que le pueda caber a las culturas de agricultores medios en la formulación de aquéllos, la carencia de documentación nos fuerza a comparar nuestros materiales con los del Perú incáico, a los que será conveniente entonces someter a una corta revisión.

Entre los años 1939 a 1948 José Imbelloni, el insigne americanista recientemente desaparecido, dedicó una importante serie de monografías a reconstruir la ideología cosmológica de las culturas conocidas como Protohistóricas o Altas Culturas, especialmente a través de sus testimonios americanos. Pesé a las diferencias entre sus distintas versiones regionales, las conclusiones de Imbelloni revelan la profunda unidad de filiación de su cosmovisión,

extendida a todas las dimensiones de la actividad cultural. Obviamente, no es posible aquí describir en detalle los caracteres de la Ideología Templaria, como también la bautizara Imbelloni. Por eso creemos preferible una corta introducción a cargo del propio autor:

“El resorte que ha permitido a estos pueblos de cultura relativamente elevada, organizar el concepto del tiempo en un aparato de rigurosa construcción, consiste en la idea de las Edades del Mundo. Representan éstas unos cuantos períodos de duración convencional, pero siempre concreta, que se suceden uno al otro a partir del origen de la vida en la tierra, que fue el ‘Primer Amanecer’, hasta el ‘Desvanecimiento Final’. Su número es fijo y vinculado a la mística del pensamiento tetráctico. Se cuentan, en efecto, 4 Edades que están íntimamente conexas con los 4 puntos cardinales, y su conjunto cronológico llena el gran vacío del tiempo transcurrido; además una quinta Edad, correlacionada en sentido espacial con la concepción del centro, es la Edad histórica que el pueblo respectivo está viviendo actualmente... en la espera del final definitivo” ¹⁶⁴.

“El universo-espacio se divide en tres planos superpuestos, y cada uno de ellos en cuatro sectores horizontales cuyos respectivos centros son unidos por el mástil del mundo, u horcón principal. Cada uno de los cuatro sectores representa un Oriente, cuya valencia es determinada por una estación del año y un elemento, un animal cardinal, una virtud, una actividad y un dios. También el Centro es un Oriente, con su propio valor cromático, su divinidad, etc. Tomando como ejemplo el sistema de un pueblo que aún sobrevive en el desierto de Arizona, el Zuñi, vemos que el círculo formado por el espacio horizontal se divide en los siguientes sectores: I NORTE, invierno, AIRE, grulla, AMARILLO, guerra; II OESTE, primavera, AGUA, coyote, AZUL, caza; III SUR, verano, FUEGO, tejón, ROJO, medicina; y, IV ESTE, otoño, TIERRA, venado, BLANCO, magia”.

¹⁶² Aunque no del todo bien conocida, también la cosmogonía peruana, más que en un acto inicial, hace recaer el peso del proceso generador en una serie de cataclismos que terminaron con sucesivas constituciones del orbe y creaciones de hombres; entre otros, las relaciones Betanzos (1880: 1-3), Santa Cruz Pachacuti (1950: 209-210) se refieren además a un tiempo inicial de obscuridad, intercalado entre la creación y la aparición de los astros. El mismo motivo figura en las mitologías de los Apacocva-Guaraní (MÉTRAUX, 1946c: 14-15) y de los Mbayá-Guaraní (CADOGAN, 1954: cap. III).

¹⁶³ Aunque restringida a temáticas míticas particulares, la misma opinión fue sustentada anteriormente por PALAVECINO (1940: 245) y MÉTRAUX (1946b: 32), por ejemplo.

¹⁶⁴ IMBELLONI, 1943a: 159.

“El Universo tiempo se divide, igualmente con arreglo a la denominación del número 4, en cuatro grandes épocas o Edades del Mundo, cada una de las cuales está relacionada con un Oriente del espacio; se sucedieron una a otra en la existencia histórica, o —mejor dicho— prehistórica, porque en cada una vivió una humanidad distinta, con sus peculiares dioses y destinos; en cuanto a la época de la humanidad contemporánea, ella forma la V Edad, vinculada con el Centro y regida por los dioses actuales. El término Sol... es el que indica cada una de estas edades o períodos vitales sucesivos; los seres que han habitado el suelo bajo su regencia forman una misma cosa con el sol que les ha dado nacimiento, brindándoles luego sustento y calor durante el ciclo que cumplieron en la tierra”¹⁶⁵.

Por otro lado, la reconstrucción histórica de las religiones antiguas del Perú plantea una serie de dificultades, no del todo bien superadas hasta hoy. Sería indispensable, para ubicar en forma acorde las diversas fuentes, esclarecer rigurosamente el aporte del momento incáico sobre sus substratos anteriores, sean de altas culturas e inclusive más antiguos, y, recíprocamente, establecer la intervención de éstos en la formación de la religión imperial.

En lo referente al tratamiento de los mitos y relaciones cosmogónicas recopiladas después de la conquista española, a la obscuridad y concisión de los materiales transmitidos, característica de casi todos los cronistas hispanos o nativos, se añade el problema mencionado anteriormente. Vale decir, como conciliar las diferentes versiones, sean regionales o temáticas atendiendo a qué, en todo caso, no es enteramente seguro que formen parte de una misma arquitectura fundamental.

Así, las concepciones del proceso cos-

mogónico y sus deidades responsables y la de la Doctrina de las Edades, no parecen coincidir enteramente si tomamos en cuenta separadamente, ya sean las versiones más comunes de la religión del Incario, representadas por Garcilaso¹⁶⁶, los cronistas que, como Poma de Ayala, Montesinos y Salinas están más próximos a la cosmovisión descrita por Imbelloni, o sino por aquellos frailes y “extirpadores de idolatrías” que durante el siglo XVII especialmente estuvieron más en contacto con la religiosidad de las capas populares de distintos lugares del Perú —Arriaga, De la Calancha o Francisco de Avila—. La lectura de estos últimos, quienes incluyen información mítico-religiosa de una calidad tal que, comparada con los anteriores, hay que calificar de magistral, parece sugerir que tanto o más que el esquema temporal cuatripartito, hacían al universo religioso relatos muy minuciosos sobre las andanzas de una deidad de tintes mixtos o de su enviado —Pachacamac, Huaman siri o Cuniraya Viracocha—, muchas de cuyas actuaciones están ligadas estrechamente con los temas fundamentales de los mitos agrarios: origen de las plantas a partir del cadáver despedazado de una deidad, origen de la muerte y del sexo, huevo cósmico, etc. Son precisamente estos personajes quienes ofrecen más semejanzas con los de los mitos tobas que estudiaremos.

Dejaremos de lado en consecuencia, por incumplible en estos momentos,

¹⁶⁵ IMBELLONI, 1956: 217.

¹⁶⁶ GARCILASO, 1943, t. I: 63-65.

la vía más correcta de comparar nuestros materiales con un esquema integral del o los sistemas cosmogónicos andinos. Nos limitaremos entonces, por una parte, a esbozar una secuencia de los episodios míticos semejantes, tanto en los Andes como entre los Tobas del Chaco; y, por la otra, a hacer hincapié

en la semejanza formal de temas y relatos homólogos procedentes de ambos lugares. Resta agregar, que en el primer caso, complementaremos la información de los cronistas con relatos folklóricos en los que perduran los rasgos de la antigua religiosidad.

CORRELACIONES COSMOGONICAS Y APOCALIPTICAS ENTRE LAS MITOLOGIAS TOBA Y PERUANA

TEMA	PERU	MIRAFLORES	Otros relatos TOBAS
Creación del Universo de una pequeña masa primordial		+	
Período inicial de obscuridad	+	+	
Existencia durante aquél de seres vivientes	+	+	
Deidad que con figura de pordiosero enfermo preña mágicamente una virgen y es reconocido luego por su hijo	+	+	
Actuaciones demiúrgicas de esa deidad	+	+	
Intervención de esa deidad, también en figura de animal, en los prolegómenos apocalípticos	+	+	+
Cataclismos causados por pecados anteriores, o por desconocer o desobedecer a esa deidad	+	+	+
Salvación de un hombre o de un pequeño grupo por acción de esa deidad	+	+	+
Conversión en animales de algunos seres humanos, por salir antes de tiempo del lugar o vehículo preservado a la destrucción	+	+	+
Cataclismo por agua	+	+	+
Cataclismo por fuego	+	+	+
Cataclismo por obscuridad y hambre	+	+	+
Cataclismo por trastrueque de la tierra		+	
Cataclismo por derrumbe del cielo			+
Cataclismo por terremotos	+	+	+
Espectativa de futuros cataclismos	+	+	+

Los relatos apocalípticos de Miraflores

El número de las destrucciones periódicas que afectaron al universo en otros tiempos, y que continuarán haciéndolo en el futuro, difiere según las versiones. Dado que el estado actual de esta manifestación de la vieja concepción andina, responde más bien a una nota de la actitud pesimista de la conciencia grupal, evidenciable en el auge de temáticas apocalípticas en las predicaciones de los Cultos, que a la preservación de sus contenidos teóricos y espirituales originarios, dejaremos de lado el problema de su reconstrucción crítica a partir de los testimonios conservados en la cultura estudiada; tarea que, por otra parte, escaparía a los lineamientos de nuestro trabajo. En todas formas, la labor equivale a iniciar el rastro de una de las fuentes desde donde se ha ido constituyendo la postura evasivista de los indígenas en cuanto a la efectividad de la acción puramente humana. Podemos percibir hoy aquélla en múltiples manifestaciones respecto del cambio y la aceptación de valores occidentales fundados, en forma opuesta, en la creencia en el progreso lineal de un universo cuya se-

guridad está definitivamente fuera de cuestión ¹⁶⁷.

Igualmente corresponde adelantar desde ya dos características del cambio estructural de la ideología templaria, luego del pasaje desde las altas culturas y la fusión con el primitivo subtrato cazador toba. En primer lugar, en el ámbito de las civilizaciones protohistóricas, el esquema templario integra unitariamente su particular intuición del tiempo y el espacio; la noción del universo como armazón compleja, cualificada en forma diferente según sus planos y regiones cardinales, se corresponde ajustadamente con la Doctrina de las Edades —como la llamara Imbelloni— en la que cada Edad del mundo se asocia preferentemente, entre otros elementos, con una determinada dirección del espacio; entre los Tobas, si bien se conservan ambos cuerpos de creencia, en especial el primero, se ha perdido, por lo que sabemos, el recuerdo de su unidad originaria. En segundo término, en el plano de los relatos míticos, los ciclos han sufrido una disociación en cierto sentido semejante: pese a que gran parte de los episodios ha preservado con sorprendente fidelidad la trama de su modelo andino; en otros, el ciclo original se ha

¹⁶⁷ Hacemos referencia exclusivamente a las ideologías y creencias más comunes de las capas de cultura blanca con las cuales los indios, en calidad de asalariados agrícolas, entran más frecuentemente en contacto; trátase casi siempre de agricultores centroeuropeos, de los estratos más pobres en sus países de origen, y de sus descendientes recientes. La satisfacción en buena parte de los casos de sus anhelos de rápido progreso económico, contribuyó indudablemente a que rehicieran algunos esquemas culturales propios de los grupos medios europeos, especialmente en las versiones en auge a comienzos de siglo. Son muy comunes entre ellos las creencias en el progreso indefinido en todos los campos; las explicaciones basadas en un evolucionismo ingenuo que, a su juicio, describen y justifican la "inferioridad" de las culturas aborígenes; la afirmación, sobre los mismos términos mecanicistas, de un socialismo difuso, más anímico que político, restringido en ese campo al fomento de las cooperativas de producción, etc.

dislocado en secuencias temáticas sueltas, de cuya unidad los indígenas a veces no se percatan claramente. Así por ejemplo, el personaje de Tata Dios, aquel del Creador oculto bajo la figura de un animal o sino de un pordiosero enfermo y sucio, actúa en diferentes relatos, no siempre explícitamente vinculados a un mismo ciclo en las versiones tobas; aparece indistintamente, en efecto, como la divinidad o su enviado en los relatos de los cataclismos cosmogónicos, o sino, cumple también el papel de guardián del eje del universo, y en ese caso interviene además en un mito sobre los orígenes del cultivo.

- EL CATACLISMO IGNEO

Relato n° 64

"Cuando la tierra estaba llena de hombres, había llegado un perro lleno de sarna y suciedad, pero con una linda cara; con una barba como de mono. Lleno de barro y de bichos, pero también con sarna, pero también con mucha sarna, lleno de sarna".

"Y a ese perro no lo quería nadie. A lo mejor traía una peste ese perro".

"Un hombre, avisado por su hija, que parece que sabía quien era ese perro por adentro, lo llamó. Lo cubrió con caríño con su poncho; y le dijo que se quedara en su casa nomás. Ya de noche, se durmió el hombre ese".

"Esa misma noche nació del perro un hombre hermoso y bien vestido. Y le dijo al hombre bueno: —Levántate hijo; porque mañana todos esos hombres se van a quemar; ¡no dan lástima, ni poca, para no quemarlos!"

"¿Qué es que era Dios ese perro!"

"—Esa gente se va a quemar —dijo— pero usted se va a hacer un pozo, y va a estar adentro con toda su familia hasta que pase el fuego. Ponga un porongo afuera, y, cuando reviente, ya es que se terminó el fuego entonces. Pero no hay que salir pronto, porque si se apura se va a salir cambiado en bicho".

"Un día aguantan. Pero tres, tres días

tienen que esperar; y no hay que salir en los tres días".

"¡Claro!, alguno no hizo caso y salió antes. Ese hombre que salió, miraba alrededor; y al ratito ¡de golpe!, ¡como un viento!, salió hecho oso ese hombre".

"Y después, salió una chica a mirar otra vez; y al ratito, como el otro, ¡salió guasuncho esa chica!"

"Al rato salió otro hombre; y miraba ese hombre. Pero Dios había dicho que no se vive de vuelta como hombre hasta pasar los tres días. ¡Y de repente, de él, de ese hombre, salió un xuri".

"Y cuando salieron los que quedaron, al pasar los tres días, la tierra estaba muy pelada; como cuando antes pasó el agua; pero llena de carbones".

"Esta gente empezó, y fue cada vez con más cría; cada año con otra cría más. Hasta que así se formó la gente otra vez".

"Mujer es la Madre de los Guasunchos; salió también de la cueva esa. ¡Mujer era, nacida mujer, no era guasuncho! Pero cuando cayó el fuego ese, se desobedeció; por eso se cambió".

"Xuri, chanchito gargantilla, guasuncho; todos esos son así por no obedecer al hombre ese. Todos esos son de la misma familia".

"Por eso hay una Madre de los Guasunchos. Parece persona ésa: cara blanca, tetas... ¡pero abajo!, ¡puro guasuncho!"

"Si Dios no dice así, no habría de estos bichos hasta ahora. Brotaron de las personas, pero son de otra clase ahora; por eso hasta ahora hay todos esos bichos".

"Cuando no había ni plantas ni nada. ¡Claro!, cuando ya pasó ese fuego no había nada".

"¡Claro!, ¿de dónde salen estas plantas? Una Madre de los Pajaritos lloraba porque estaba este piso limpio, y no había donde meterse. ¡Ca!, siempre llora la Madre de un pajarito que siempre vive en el pasto; el Pocoleh, que le dicen; y que siempre tiene que escarbar cuando quiere tierra blandita".

"Y a Dios le dio lástima el canto de la Madre de Pocoleh. Y escarbando la tierra, la Madre sacó un pedacito de raíz verde, que parecía recién cortado. Y Dios le dijo que lo sembrara; lo había puesto antes, pero no le había avisado".

"Dios le dijo entonces: —Sembralo, que así va a crecer otra vez el pasto que se quemó".

"Y entonces salió otra vez el pasto. Va creciendo; creciendo así, hasta llegar a los árboles grandes".

"Pasó el fuego. Y después llenó al mundo con los animales el mismo Dios; el mismo Dios los mandó. Ya estaban en el mundo los que antes salieron de la cueva".

"Los que después mandó Dios de arriba,

era eso cuando ya estaba el mundo lleno de animales. De arriba mandó a las vacas, las ovejas, los burros y los caballos" (P. Yorqui).

Versiones más o menos similares fueron trasmitidas por otros investigadores. Palavecino en 1964¹⁶⁸ publicó un conjunto de mitos chaquenses referidos exclusivamente a los cataclismos cosmogónicos, consignando indistintamente versiones tobas y matacas; tres de los términos de la secuencia temática discriminada por el autor —agua, fuego y tinieblas— concuerdan con la nuestra; en cambio su cuarta causa —derrumbe de la bóveda celeste— difiere del tema de la inversión del plano terrestre, y la emergencia consiguiente de los muertos, anotada en Miraflores; es de notar, en ese trabajo, la estructura muy diferente de los relatos tobas y matacos sobre el cataclismo ígneo y la concordancia de los primeros con el relato de Miraflores. Anteriormente, Lehmann Nitsche¹⁶⁹ anotó una versión un tanto diferente: aparte de no mencionar las causas del fuego universal ni la intervención de la deidad con figura de animal o pordiosero, incluye un episodio inicial en el cual algunos personajes escapan al cielo al comenzar el incendio y originan allí diferentes constelaciones; el tema de los seres soterrados y su posterior conversión en

animales a excepción de uno, es semejante al nuestro; sigue finalmente una variante muy simplificada del mito de origen de las mujeres, en la cual una solamente desciende desde el cielo y forma pareja con el hombre librado del fuego. En cambio los mitos anotados por Métraux¹⁷⁰ con el nombre de El Gran Fuego, escapan por completo a los lineamientos de las versiones anteriores.

En cambio, los relatos peruanos de la catástrofe ígnea son muy escasos y pocos; en ese sentido, son los menos aptos para ser comparados. Apenas la menciona Cobo¹⁷¹ como causa de una probable destrucción del mundo. Por el contrario, Molina, Betanzos y A. Oliva transmiten pequeños relatos, seguramente fragmentos de desarrollos más completos, coincidentes en algunos rasgos generales con el nuestro¹⁷².

EL CATACLISMO DILUVIAL

Relato n° 65

"Cuando empezaba a no creer esa gente en la palabra de Dios, apareció entre ellos una garza. ¿Que quién sabe de dónde vendrá esa garza?"

"La garza lo avisó a un hombre; y el hombre empezó a cortar un palo borracho para hacer una canoa".

"Pero todos los otros indios querían matarla. Saltaba la garza, y así cuerpeó a los golpes hasta que pudo escapar".

"Es que había sido como un hombre por

¹⁶⁸ PALAVECINO, 1964.

¹⁶⁹ LEHMANN NITSCHÉ, 1925: 195-196.

¹⁷⁰ MÉTRAUX, 1946b: 33-34 y 1967: 146.

¹⁷¹ COBO, 1956, t. III: 346.

¹⁷² BETANZOS (1880: 5-6): "Y como viesen al Viracocha, no lo conociendo, dicen que se venían a él con sus armas todos juntos a le matar, y que él, como los viese venir así, entendiendo a lo que venían luego improviso hizo que cayese fuego del cielo que viniese quemando una cordillera de un cerro hacia do los indios estaban". MOLINA (1959: 17): "Por no haber cumplido sus mandamientos... dicen que bajo fuego del cielo y quemó gran parte dellos, que los que iban huyendo se convirtieron en piedras". El relato de A. OLIVA (1895: 25) es similar a los anteriores.

dentro esa garza. La garza había sido la señal de que estaba por cambiarse otra vez el mundo”.

“Al primer hombre, la garza se lo anunció en sueño. Entonces después le dijo a los otros que había que hacer una canoa de palo borracho y otra más; con un cuero de vaca con una armazón adentro; y que cuando empezara a llover, había que meterse en las canoas”.

“Empezó a llover esa tarde, ¡y todavía más llovía esa noche! Se levanta otra vez el agua esa noche”.

“Entonces se levanta la canoa hecha por el hombre”.

“El resto de la gente sube arriba de los techos, sube arriba de las plantas. Pero después van a caerse y ahogarse; ¡y van a flotar como porongos!; pero después, después de ahogados”.

“La canoa sube y sube, y a los cuatro días ya no se la ve más. Y sube y sube, hasta que se topó con el cielo la canoa”.

“Pero no pasaban hambre éstos, porque llevaban carne cocida estos hombres; una canoa llena con carne cocida, y otra con la familia”.

“Así tocaron el cielo las canoas. Dios les dijo entonces a ese hombre y su familia que no se asustaran, que no iba a pasarles nada a ellos; pero, que cuando bajaran, debían esperar que se secase la tierra antes de salir de la canoa”.

“La tierra, cuando volvieran, estaría todavía como una masa húmeda, blandita; como con medio metro de agua todavía”.

“A los tres días bajó la canoa, y el viento la movía del Norte al Sur. En la canoa estaban el hombre y su familia”.

“Quedó fija la canoa en la tierra; y Dios les dijo que no se bajaran, que se quedaran otros tres días. Porque si no, no podrían salir de vuelta con figura humana”.

“Todos los demás hombres, todos los de antes, estaban muertos; hinchados y flotando como porongos estaban todos esos hombres. Y ya se pasó esa gente, porque se murieron todos”.

“Entonces ese hombre se quedó un tiempo en la canoa; unos días, esperando que se hiciera dura otra vez la tierra. Y el Dios los vigilaba”.

“Entonces, cuando se pasó toda esa agua, adonde se quedaron, ni plantas había” (P. Yorqui).

Relato n° 66

“Antes era limpio y sin pasto; y el Dios una vez mandó un diluvio”.

“La gran lluvia de agua, pura agua era ésa, vino una sola vez”.

“La misma lluvia, luego de la creciente, hizo bajar a los primeros animales desde el cielo”.

“Un paisano, que ya se perdió también el nombre de ése; con mujer, hija e hijo, obedeció la orden de Dios”.

“Hizo una canoa para él y la familia con un tronco”.

“Y cuando subió con el agua, llegó con la canoa hasta el cielo”.

“Los más antiguos, los otros paisanos de ese hombre, murieron todos”.

“Cuando bajó el hombre, Dios ya le había enseñado arriba de lo que tenía que hacer después”.

“Mató Dios a los demás, porque los primeros Tobas se habían desobedecido sus palabras”.

“Por eso hasta ahora nos dejó así; de tan pobres y abandonados el Dios. Dios les había ordenado trabajar, orar y no matar los bichos. Y los Tobas le desobedecieron”.

“Un pajarito chiquitito, Pocoléh que le llaman; que vive debajo del pasto; escarbó una raicita de debajo de la tierra y la sembró. De ahí, de vuelta, es que salió el pasto”.

“Entonces, los animalitos vinieron después. Después de la gran lluvia, vino otra lluvia que trajo los animales desde el cielo” (A. Roldán).

Lehmann Nitsche¹⁷³ y Palavecino¹⁷⁴ publican algunas versiones muy semejantes a las anteriores. Haciendo a un lado la primera de las de Lehmann Nitsche, proveniente de un criollo de La Rioja y que no especifica quiénes fueron realmente sus informantes, la segunda, a más de 43 años de diferencia de las que ahora publicamos, testimonia una fidelidad sorprendente en la preservación de la estructura temática.

Aparte del mitologema de la transformación en animales por desobediencia a la deidad, conocido también en otras áreas aledañas, como en el Cielo de Dohit de los Mosetene del Oriente

173 LEHMANN NITSCHÉ, 1925: 197-198.

174 PALAVECINO, 1964: 265-286.

boliviano¹⁷⁵, en las culturas andinas el diluvio figura entre los motivos de con-moción apocalíptica más comunes. Atendiendo al esquema del mito dilu-vial y a la calidad de las versiones, propondríamos clasificar provisoria-mente en dos grupos las fuentes pe-ruanas que lo tratan. En el primero incluiríamos aquellos cronistas —Moli-na, Betanzos, Garcilaso, A. Oliva, Sar-miento de Gamboa, entre otros— que preferentemente se preocuparon del Ciclo de Viracocha, típico sobre todo en el sur del Perú; por las razones que sea, casi siempre transmiten algunos fragmentos mutilados o muy esquemá-ticos de un mismo o parecido ciclo mítico, difícil por lo tanto de reintegrar sobre esa base en su totalidad. El se-gundo grupo comprendería los relatos procedentes casi siempre del centro y norte del Perú; ya sean los de los cro-nistas, recogidos especialmente duran-te el siglo XVII —López de Gomara y F. de Avila, por ejemplo—, como así también los cuentos populares vigentes hasta la actualidad; en general se tra-ta en este caso de ciclos más completos e integrados, muchos de cuyos episo-dios muestran coincidencias muy fuer-tes con las versiones tobas; no sola-mente con las diluviales, sino en espe-cial con lo anterior del Cataclismo Igneo. Veamos entonces la versión de Francisco de Avila:

“Había un pueblo llamado Huayquibus... donde en aquellos momentos los vecinos esta-ban celebrando una gran fiesta y bebiendo en cantidad. Mientras ellos se festejaban lle-gó allí Paryacaca y se sentó en un rincón apartado de ellos, como un mendigo, y mien-

tras estuvo sentado ninguno le ofreció de be-ber. Y así permaneció durante todo el día, hasta que una mujer de aquel pueblo, ex-clamó: —¡Ay, pobre de mí!; pero nadie se acuerda de este pobre!, y trayendo chicha en una calabaza muy grande le dio a be-ber. Entonces Paryacaca le dijo: —Herma-na, has sido muy buena conmigo al darme esta chicha. Dentro de cinco días algo en este pueblo; ten cuidado, pues, que en aquel día no te quedes aquí, sino marcha lo más lejos que puedas, no sea que por equi-vocación te mate a ti y a tus hijos. Así ha-bló a la mujer y le aconsejó además que no dijese ni una palabra de lo que había oído, porque sino la mataría. Entonces la mujer, con sus hijos y parientes, antes de los cinco días se marchó del pueblo, y, mientras sus convecinos, sin ninguna preocupación, anda-ban de francachela en francachela. Y Parya-caca se subió al monte que está encima de Huaruchiri... En aquel monte, pues, empezó Paryacaca a echar una inmensa lluvia y de-spués empezó a caer un granizo amarillo y rojo, que arrastró a todos aquellos hombres al mar, sin perdonar a ninguno”¹⁷⁶.

El Ciclo de Viracocha, de cuyas se-mejanzas y diferencias con el del Cen-tro de Perú no viene al caso extender-nos ahora, conserva no obstante el tema del vehículo de salvación —canoa, cueva subterránea, etc.— utilizado du-rante el lapso apocalíptico:

“En la vida de Manco Capac, que fue el primer Inca de donde empezaron a jactarse y llamarse hijos del Sol, y a tener principio la idolatría y adoración del Sol, y tuvieron gran noticia del diluvio; y dicen que en él perecieron todas las gentes y todas las cosas creadas, de tal manera que las aguas subie-ron sobre los más altos cerros que en el mun-do habían, y que no quedó cosa viva, excepto un hombre y una mujer, que quedaron en una caja de un tambor”¹⁷⁷.

En atención a su actualidad y a la preservación del tema de la pérdida de la identidad por desobedecer a la dei-dad, incluimos dos relatos populares de Perú y México extraídos de uno de los trabajos de Imbelloni:

¹⁷⁵ MÉTRAUX, 1946c: 14-15.

¹⁷⁶ F. DE AVILA, 1942: 331-332.

¹⁷⁷ MOLINA, 1959: 10-11.

“Una vez bajó Dios a la tierra. Llamó a la puerta de una casa. Sin abrir le gritaron: —Fuera sucio! Entonces Dios siguió su camino. A poco llamó a otra puerta; vivían allí dos pobres viejecitos que a esa hora preparaban su comida en una ollita de barro. La comida era tan escasa que apenas alcanzaba para una persona. Entonces Dios puso la mano sobre la ollita y la comida aumentó, y de ella comieron los tres. Cuando terminaron dijo Dios —Vamos, El viejito antes de salir sacó de su casa un tambor. Subieron un cerro. Los viejitos caminaban por delante. Dios por detrás. Al cabo de un rato Dios pidió al viejito su tambor. Entonces dijo Dios —No vayan a volver la cara, y soltó el tambor. El tambor rodaba sonando, sonando cada vez más fuerte. Los viejitos volvieron la cara y quedaron convertidos en piedra blanca. El tambor rodaba, rodaba, hasta que llegó al pueblo y reventó. De él salió tanta agua, que anegó los campos, las casas, hasta convertir el pueblo en una laguna” 178.

“El viejito dejó a un hombre en el mundo; le dijo: —Hijo, ahora no es posible trabajar, porque va a acabar el mundo. Luego añadió: —Siembra una semilla de palo de cedro y mañana mismo busca un carpintero que haga una canoa grande con su tapa y entra con toda tu familia y tápate”.

“En una sola noche creció el palo, hacía ruido como viento. Se hizo la canoa, como lo mandara el viejito”.

“Y a medianoche reventó un aguacero. Y se quedó la canoa en medio del agua, subiendo hasta el cielo. Se perdió la tierra y el mundo”.

“Ya después se bajó el agua y se secó la tierra. Había otra gente nueva. El viejito formó otra gente nueva”.

“El hombre de la canoa se bajó, el viejito le mandó que no hiciera lumbre, pero el hombre prendió fuego. El viejito vio el humo desde el cielo y bajó a ver quien lo había encendido (para cocer el pescado)”.

“—¿Que no te dije que no hicieras lumbre? Y tú vas a quedar en ejemplo para la otra gente nueva”.

Porque había hecho mal le pegó en la frente. Entonces le transformó en mono, le cambió la cara en la asentadera y ésta salió por la cara” 179.

Creemos que no es del caso insistir en la estrecha correlación formal entre

las versiones de Miraflores de los cataclismos y las extendidas a todo lo largo del área andina.

EL CATACLISMO POR TINIEBLAS Y HAMBRE

Relato n° 67

“Pasó en esta tierra otra destrucción. Otra destrucción en un tiempo en el que no se veía el sol”.

“Y ahora se muere otra vez la gente”.

“Y busca para comer y no hay. Y esa misma gente se come entre ella; porque no hay sol, y por eso no hay otra cosa para comer”.

“Los que se aguantaron el hambre se salvaron. No comieron. Sólo se aguantaron, pero él les hizo aguantar el hambre”.

“Andaban como borrachos de hambre, pero él les puso el poder para aguantarla”.

“Dios les dijo: —¡Vos vas a andar así, hasta que vos alcancés la vida que vos buscás!”.

“El sol entonces se había ido; se había tapado allá abajo y todo quedó oscuro, todo quedó como si fuera una niebla lo que había venido. Allá abajo se quedó el sol por unos días”.

“No se sabe porque pasó eso. Dios lo había dispuesto así”.

“Eso era, porque cuando está lleno de gente, entonces tiene que cambiarse el mundo. Cambiarse para hacerlo malo. Para salvarlo otra vez al mundo este” (P. Yorqui).

El relato se incluye entre los más conocidos de la narrativa toba. Fue notado ya por Métraux¹⁸⁰ que su presencia confirma una vez más la presencia de una irradiación de las cosmogonías andinas en el Chaco. Palavecino¹⁸¹, hace públicas una serie de versiones más extensas y vivaces que la nuestra; las procedentes de los Tobas confirman los episodios del canibalismo y hambre consiguiente, y añaden otro referente a la aparición del alga-

178 IMBELLONI, 1943b: 97-98 (de una versión recogida por JIMÉNEZ BORJA).

179 IMBELLONI, 1943b: 99-100 (de una versión de W. LEHMANN).

180 MÉTRAUX, 1946b: 31-33.

181 PALAVECINO, 1964: 289-292.

robo en la finalización de la época de obscuridad; resulta importante destacar, a fin de subrayar la identidad temática común de casi todos los relatos apocalípticos, que los transmitidos por Palavecino también incluyen el episodio de la conversión en animales de seres humanos, a consecuencia de algún incidente durante la época de tinieblas.

Son fáciles de notar algunas correlaciones con las fuentes peruanas. Así por ejemplo, Cobo¹⁸², informa de la creencia en una gran hambruna que concluiría con la humanidad en una época próxima. Más explícitos todavía, Montesinos¹⁸³ y Avila¹⁸⁴ dan cuenta de un conocido mito según el cual, en un tiempo el sol permaneció oculto durante cinco días; los Tobas en cambio no conservan el episodio de la matanza de los hombres ejecutada por los animales y enseres domésticos, rebelados durante la época de obscuridad; no obstante, como bien lo recalcará Métraux¹⁸⁵, el tema fue también registrado en el Chaco en la mitología heroica de los Chiriguano.

Resulta importante en otro sentido, hacer notar la posible dimensión religiosa del hambre en la cultura toba, la cual indudablemente juega un papel importante en el mito anterior. Sin duda, la debilidad de su aparato material en los momentos anteriores y posteriores al Complejo Ecuéstre, convirtió la penuria de alimentos en un hecho

habitual, especialmente en los meses invernales; pero, y ello es relevante, seguramente derivaron la misma en verdaderas técnicas de áccesis; recordemos al respecto la resistencia al hambre demostrada por algunos miembros de un grupo perdido en el monte, episodio relatado en un trabajo anterior¹⁸⁶, como circunstancia que permitió luego su acceso a la condición shamánica. Desde este ángulo, el tema del hambre en el mito andino, concordaría con una tradición de ritualización de ese tipo de experiencias específicamente cazadora.

EL CATACLISMO POR TRANSTOCAMIENTO DEL PLANO TERRESTRE

Relato n° 68

“Cuando se para uno, cuando se muere, ya es que se quedó su carne adentro de la tierra”.

“Dios tiene que saber entonces de él; y es así como si ese hombre fuera nacido otra vez. Es que los muertos han nacido otra vez”.

“Y ahí dentro de la tierra, se levantan como si no hubiera pasado nada. ¡Vivos, vivos otra vez!”

“Y la muerte lleva a los vivos abajo: —¿Por qué no venís, que acá adentro hay un lindo trabajo? Pero al que se lo dice, ése ya es otro, otra cosa; ya se murió ése, ya se cambió en otra cosa ése”.

“Después, cuando Dios dice que sí, que ya entonces sea así eso, salen; salen esas gentes. Porque Dios dice: —¡A levantarse esos muertos ahora!”

“Porque ése es el castigo de Dios: como el agua, como el fuego”.

“Y es que se va a dar vuelta la tierra entonces. Y van a salir afuera los muertos, y van a morir entonces aquellos que están arri-

182 COBO, 1956, t. III: 346.

183 MONTESINOS, 1957: 34.

184 F. DE AVILA, 1942: 321.

185 MÉTRAUX, 1946b: 32-33.

186 CORDEU, 1967: 110.

ba; y van a volver a vivir los que ahora están muertos”.

“Y ya saben todo esto los que se murieron antes”.

“Yo acá también lo creo ahora; pero, ¡me asusto!” (P. Yorqui).

Relatos muy semejantes hemos recogido también de labios de otros indígenas. Subyacen en los mismos ideas muy importantes en torno a la concepción cultural de la muerte y la condición humana, sobre las cuales ya nos hemos extendido. Respecto a su dimensión estrictamente apocalíptica, es característico de estas narraciones, comparadas con las anteriores, la ausencia del episodio de la deidad disfrazada y desconocida por los hombres. También el tema del retorno de los muertos, paralela o subsiguiente a la aniquilación de una edad cósmica, se verifica en las fuentes peruanas¹⁸⁷; aunque en razón de su gran difusión y de la falta de investigaciones más especializadas, no suponemos que en este caso se derive necesariamente de aquéllas. Recordemos además, que la misma profecía fue uno de los temas de las predicaciones que prepararon la revuelta de 1924¹⁸⁸, no haciendo entonces sino reintegrar en un nuevo esquema religioso, ahora activo y en función de justi-

ficar la rebelión abierta, uno de los motivos más enraizados en la cosmovisión arcaica¹⁸⁹.

SIGNIFICACION Y SINCRISIS EN LOS MITOS APOCALIPTICOS

El esquema de las narraciones apocalípticas es bastante semejante, en especial, el de los tres primeros tipos que tratáramos. Vale decir, la condición pecaminosa en que ha caído una determinada creación o generación de la humanidad, es expresada en el mito en el desconocimiento de la figura, presencia o palabra de una deidad; la misma se presenta siempre bajo una apariencia muy humilde o insignificante; son equivalentes en los distintos relatos del ciclo, el perro sarnoso, la garza y el anciano andrajoso y enfermo como sus figuraciones principales. Solamente un hombre y su familia, o en otro relato el mismo Metzgozhé¹⁹⁰, el Antecesor en las reelaboraciones sincréticas, la acogen bondadosamente; únicamente ellos son a quienes la deidad anuncia la próxima destrucción y les confía los medios para salvarse. Una vez transcurrida la catástrofe, un

¹⁸⁷ Uno de los pocos cronistas que se inclina negativamente acerca de las creencias peruanas en el retorno de los muertos es el Padre Cobo (1956: 355). En sentido contrario, se pronuncian afirmativamente, entre otros, BLAS VALERA (1950: 148), F. DE SANTILLAN (1950: 61), GARCILASO (t. I: 80-81), etc.

¹⁸⁸ Ver nota 7.

¹⁸⁹ Tenemos en ello una excelente ejemplificación del acierto de algunas ideas de BASTIDE (1961: 275-299), acerca de los prerequisites indispensables para la emergencia de una respuesta mesiánica. Como puntualiza el autor, frente a algunas posturas de la antropología norteamericana, la formulación mesiánica, si bien es posibilitada, no surge ineludiblemente del conflicto intercultural o de la sumisión y frustración de uno de los grupos en contacto. Antes bien, es indispensable que el núcleo mítico preexistente del grupo oprimido incluya nociones y figuraciones, capaces por su sentido de servir de asidero a la reestructuración de la religiosidad en términos mesiánicos; entiéndase, por su previo contenido del sentido y no por su simple esquema formal.

¹⁹⁰ Ver Relato n° 76. El mismo incluye el tema de la inmersión en el piso subterráneo al que se alude más abajo.

pequeño pajarito, o más correctamente su Madre, escarba de la tierra aún desnuda la simiente de la primera vegetación y la siembra; y, poco a poco, el mundo vuelve a reingresar en sus condiciones de siempre.

Pertenece asimismo al esquema de los relatos del género, el episodio de la prescripción de un período de permanencia en el sitio o vehículo de salvación una vez finalizada la acción apocalíptica, con la consiguiente transformación en animales de aquellos que la violen¹⁹¹. Algunos de sus detalles, tal vez, nos permitan aclarar algo más el sentido de ese lapso de prohibición que, como tiempo en el cual vuelve a constituirse nuevamente el universo, pudiera entroncar en esencia con el de la sequedad inicial de los mitos cosmogónicos. Efectivamente, durante su transcurso, tanto las garantías de la individuación como las de la arquitectura cósmica, sino totalmente suspendidas parecen subsistir precariamente al menos; los seres humanos pueden transmutarse en otras especies, y, correlativamente, las capas del mundo se confunden en el seno de la hecatombe. En esta perspectiva nos parecen equivalentes dos episodios distintos de las versiones de Yorqui y Gómez de las catástrofes ígnea y diluvial: la transformación en animal, en una, correspondería con la inmersión en el piso subterráneo, en la otra. Ahora bien, si tenemos en cuenta las homologías entre la constitución estratificada del universo, la noción cultural de la con-

dición humana y las clasificaciones del orbe animal, en que la identidad de las respectivas especies se liga en cada caso con una determinada región del espacio, no podemos dejar de lado el posible enlace, en la trama del mito, entre la abolición temporaria de la diferenciación de los planos cósmicos, por una parte, y la pérdida de la especificidad humana de los que abandonan antes de tiempo el reducto de salvación señalado por la deidad. Este se erige así en un verdadero microcosmos donde, al preservarse lo humano en su identidad esencial, se asegura la prosecución de su existencia histórica, una vez purificada y devuelta a sus cauces normativos luego de cada destrucción del mundo.

Es de destacar por otra parte la transformación, obligada forzosamente por el tranvase hacia otro tipo de horizonte mítico, de la actitud de la visión cazadora ante los animales. Se incerta en los mitos la noción de algunos Padres de las especies, pero, el origen de los animales, a excepción del curioso caso de los domésticos donde se mantiene (Relato n° 64), escapa a los lineamientos de la cosmovisión más antigua. En los mitos presuntivamente más filiados con la misma, hombres y animales descienden desde el cielo; su origen común es ratificado por relaciones solidarias durante el tiempo mítico, apuntaladas por la indistinción de figura que caracteriza todas las especies; asimismo, el drama de la diferenciación los alcanza a todos como

¹⁹¹ En las versiones andinas, es mucho más común el tema de la conversión en piedras que en animales, como castigo de la desobediencia a la deidad.

copartícipes por igual. En cambio, en la cosmovisión más reciente, si bien persiste aún el recuerdo de la homogeneidad primordial de lo viviente, anterior a la mutación cósmica, el universo animal luego de acaecida, es homologado a los términos de un sector frustrado o relegado de la realidad; no sabemos si el nexo entre la desobediencia y el castigo es en verdad tan directo como lo sugiere el mito, o, en otro sentido, dicha valoración de los animales viene a testimoniar también, en un nivel mucho más inmediato a la existencia, la fuerte temibilidad que siempre acompaña la idea de la deidad del cielo. En todas formas, llama la atención que aparentemente estos mitos no tengan correlatos en el plano de los ritos y costumbres de caza; ello pudiera explicarse, tal vez, atendiendo a su origen exógeno, que al no desplazar totalmente las pautas más antiguas de relación con los animales, ha permitido que siguieran enmarcadas en la tradición anterior, y más integrada, del Señor de los Animales.

En tal forma, entre los hombres y los demás seres se va delineando una doble dicotomía bastante profunda: la que subraya el mito y la que con ella pueda producir la perduración de concepciones más antiguas. La ruptura parcial de las estructuras cognitivas y valorativas del cuño cultural fundamental, implicada por la primera, posiblemente tenga algo que ver con la incerteza de sus patrones de relación, con la actitud ambigua de los indígenas ante la realidad. En otras épocas,

la debilitación de la visión cazadora, paradójicamente puede que facilitara la asimilación del complejo ecuestre, y, consiguientemente, la organización de un aparato económico-social más rígido y con fuerte orientación militar. Hoy en día, la complejidad revelada por el horizonte mítico en virtud de sus múltiples fuentes de integración, nos permite mayor conciencia acerca de que la penetración occidental transitada por sobre una rica historia cultural, a la cual se superpone indudablemente como el factor más emocionante, pero no el único de los que han modelado el carácter actual de los Tobas y su cultura.

Por otro lado, precisando algo más la estructura fenomenológica de esas entidades mítico-religiosas, no podemos dejar de traer a colación los rasgos marcadamente "dema"¹⁹² de los personajes y temporalidad propios de los mitos apocalípticos. Las narraciones, en efecto, aluden en todos los casos a un período primigenio durante el cual el mundo plasmó su fisionomía del presente; no importa, a nuestro entender, su recurrencia cíclica, ya que no varía la trama esencial del desarrollo sucesivamente desplegado en cada caso. La mayor parte de los personajes, incluyendo en cierta medida a la deidad del cielo, dada su relativa ociosidad fuera de las épocas de transtorno cósmico, no son divinidades omnipresentes —como las animalísticas— sino que su actuación se limita exclusivamente a ese período; en forma más estricta, y más de acuerdo aún con su carácter de de-

192 Ver nota 159.

mas, a los lapsos finales del mismo. En función de aquellos actos es explicada la constitución de determinados fenómenos y relaciones fundamentales, como la diferenciación de hombres y animales o la aparición de la vegetación cuyo autor, Boleh o Pocoléh, es también el portador de normas culturales y bienes técnicos. Debemos recalcar asimismo, que la indistinción de figura de los personajes del tiempo mítico anterior a la catástrofe o, lo cual es equivalente, la acentuación del episodio de la emergencia de las distintas especies y, sobre todo, la inclusión de sus motivos bajo el concepto de una ruptura dramática del orden más antiguo, constituyen notas esenciales de la noción de Dema.

En resumen, creemos posible desear definitivamente la sospecha que la narrativa apocalíptica actual, sobre la que más tarde volveremos, resultara solamente de recientes influencias cristianas. Recordemos por un lado que el cielo cosmogónico de las culturas andinas, cuya preservación parcial en la mitología toba creemos haber demostrado, no es sino un ejemplo de un tipo de intuición del mundo común a todas las civilizaciones protohistóricas, y entre ellas también a los judíos bíblicos. Por el otro, limitándonos a algunas particularidades de la temática toba, los mitos testimonian divergencias profundas con las versiones bíblicas homólogas. En el caso del relato dilu-

vial, por ejemplo, los personajes salvados de la destrucción se refugian en la pequeña canoa sin llevar animales; las aguas crecen hasta la bóveda celeste, y luego de chocarla, la canoa penetra en la misma; el crecimiento posterior de la vegetación no es espontáneo, sino que se produce por medio de un Tasmóforo, que además es trasmisor de bienes culturales y mensajero divino; y, los animales adquieren su identidad definitiva recién después de la catástrofe, en castigo de una transgresión en la que se fundamenta además su condición de seres diferentes al hombre.

Es de acotar, por último, que la recurrencia periódica, inherente a su noción del hecho apocalíptico, es uno de los rasgos más característicos de la espiritualidad indígena actual. Disoluciones y reintegraciones del universo han acaecido desde siempre y seguirán ocurriendo en el futuro, posiblemente sin término. A diferencia de las cosmogonías de las altas culturas, ni siquiera asignan especial valor al incidente o al agente que en cada caso las provoca; han sucedido por medio de fuego, agua, hambre y obscuridad, terremotos e inversiones del plano terrestre, y también por causas que no nos relataron en Miraflores¹⁹⁸, en número y orden que no se determinan demasiado. Más adelante, han de volver a asolar a la humanidad, sea por los mismos medios o sino por uno nuevo como

¹⁹⁸ Así, el cataclismo diluvial, según los relatos de MÉTRAUX (1946b: 29-30), fue acaecido por la violación de la prohibición de contacto con el agua de las mujeres menstruantes. Tampoco hemos recogido en Miraflores los temas apocalípticos descritos por MÉTRAUX bajo los nombres de El Gran Frío y La Mujer Estrella. PALAVECINO (1964: 292), sin indicar procedencia, publica un mito muy sintético sobre el derrumbamiento de la bóveda celeste, del que no disponemos versión.

es la guerra. Sólo la condición culposa que caen de tanto en tanto los hombres o, mejor dicho, la autoconciencia de la frustración cultural, es lo que asegura inexorablemente la destrucción; esto, al entender de los indios, parece ser el caso en las condiciones de la actualidad.

El mito de origen del cultivo

Poseemos también un relato vinculable sin dudas con el ciclo de la deidad con apariencia humilde, tal como aparece en el Chaco. Algunas de las acciones que en el mismo se le asignan —embarazo mágico de una mujer noble, reconocimiento de la verdadera paternidad por el hijo, caracteres de la fuga de los amantes— coinciden fielmente con la narrativa de Cuniraya Huiracucha, recogida por Francisco de Avila en el siglo XVII. Ahora bien, de la lectura de su magnífica obra se deduce que, pese a la figura muy pobre con que en muchos casos ambos aparecen, la destrucción hídrica es atribuida en el Perú a una deidad, Paryacaca, claramente diferenciada de Cuniraya. Es posible, entonces, que la síntesis en un solo personaje, se deba en el Chaco a los primeros aborígenes que conocieron las leyendas; quienes, seducidos además por la superioridad cultural de sus portadores peruanos o peruanizados, incluyeron también en el mismo motivo mítico el origen de algunos bienes —agricultura— recibidos de aquéllos. En esa forma, la entidad uránica de los relatos apocalípticos, o el

personaje que más se le acerca, se reviste subsidiariamente con todos los caracteres de un verdadero tesmóforo:

Relato n° 69

“Había un hombre petisito, gordo y moreno era. Estaba tirado para abajo, con todo ese peligro que hay allá; el hombre estaba así tirado, lleno de sarna y polilla”.

“Las chicas saltaban y lo pisaban siempre, y él se lamentaba de su flojera y lloraba: ¡Ay, de las chicas que me pisan!”

“Los viejos decían que él cuidaba la tierra. El, el del fuego, el del agua, que te dije. Ahí estaba su estaca 194, y por eso él estaba echado. Sucio, muy sucio; lleno de sarna y de flojera”.

“Pero una vez, una vez le sacó un pedido a Dios. El, al que tanto molestaban; al que las chicas, sobre todo, molestaban mucho. Ese día le pidió a Dios una ayuda contra las chicas que lo molestaban. Los mayores, los mejores, los cristianos, no lo querían”.

“Y esa noche la hija del rey amaneció hinchada. Al otro día, dijeron los padres: —¡No conocemos ya a esta hija nuestra, tan gorda como está! Y no había habido visita del novio, ni de su madre, a esa hija del rey”.

“¿Y quién va a creer que va a salir un hijo, del hombre ése que está echado? Ese es un hijo de Dios; el Dios se adentra y le hizo un hijo a la chica del rey”.

“Cuando salió ese hijo de la hija del rey, no le hicieron nada y lo criaron. Crecía rápido; a los doce días ya estaba sentado; y y en seguida ya sabía hablar. Y ya conoce quien es su padre. Y todos preguntaban cómo es que podía crecer tan rápido”.

“Y todavía no se daban cuenta los demás de quién era ese chico. Era de ese hombre tirado y sarnoso; nadie pensaba que el padre del chico era él; nadie sabía, y tampoco sabía la chica del rey quién era el que había estado en su cuerpo”.

“Alguno dijo entonces por qué no hacían alzar al hombre echado, a ver si el chico de la hija del rey lo reconocía. Dicen que tiene poder ese hombre; por eso está acá echado para cuidar la estaca”.

“¡Gritaba fuerte de dolor cuando lo levantaron! Lo arrancaron por fin y lo llevaron”.

“Cuando llegó junto con la gente, el chiquitito lo miró y gritó: —¡Ahí viene, ahí viene mi papá!”

“El rey quiso castigarlos. Los hizo correr a correazo limpio junto con su hija”.

194 Se refiere al Eje del Mundo.

“Se fueron los tres. Caminaban juntos, y la muchacha le preguntó al sarnoso qué comerían cuando llegaran al borde del mar. El hombre le dijo que no se afligiera y que siguieran”.

“Y cuando llegaron, encontraron un atado al lado del mar. El hombre sacó entonces del atado comida fabricada; comida de rico; comida como la que hay acá ahora, pan, mortadela, fiambre”.

“Esa noche, el hombre estiró una escalera en medio del mar; y arriba del agua levantó una casa, para que nadie pasara. Al otro día, la gente preguntaba espantada cómo era que había una casa que había salido en el agua”.

“El rey quiso llegar hasta la casa en una canoa, pero como a cien metros un poder le paró la canoa, y no pudo seguir. Sospechaba que esa casa era del hombre echado; y se preguntaba cómo es que podía haberse salvado de los bichos del mar, que tienen tanto peligro”.

“Al otro día, trató de vuelta de llegar hasta la casa en su canoa. Esta vez el poder no lo paró, y pudo llegar entonces. En la casa en el agua, reconoció a su hija y los perdonó a todos. Y los cuatro se volvieron a la tierra, dejando la casa en el mar”.

“Salieron acá y trabajaron la tierra. El hombre sucio y sarnoso quiere sembrar maíz, sembrar porotos, sembrar zapallos”.

“Y lo enseña a trabajar a los otros hombres, porque antes no sabían”.

“Porque ahora conocen ese trabajo de los cristianos. ¡Pero antes, antes era eso! Recién conoce la gente de ese hombre a esa manera de trabajar”.

“Se compone la gente. ¡Tiene buen trabajo, buen sueldo! Entonces, cada vez se estira más la gente; más se aumentan por todos lados mientras más trabajan” (P. Yorqui).

Cotejada con la de Miraflores, la versión peruana coincide casi completamente en sus cuatro episodios iniciales: aparición de la deidad disfrazada, embarazo secreto de la mujer noble¹⁹⁵, reconocimiento prodigioso de la paternidad por el hijo, y, en parte, la retirada de los tres hacia el mar. Además, parecen asignar también a Cuniraya el origen del cutivo. Los temas poste-

riores —Cuniraya buscando la mujer, asignación de cualidades a los animales, otras acciones de Cuniraya a la orilla del mar— no figuran en cambio en el relato de Yorqui:

“Este Cuniraya Huiraccucha en sus comienzos andaba errante en figura de mendigo, con la camisa y manta hecha girones, y como los demás no sabían quién era, le llamaban el mendigo piojoso. Sin embargo, fue él quien fundó todos los pueblos y con el solo mando de su palabra redujo a buen cultivo aquellos campos”.

“En la misma época existió una mujer también Huacca llamada Cahuillaca, que, a pesar de ser muy hermosa, permanecía siempre virgen. A cualquier Huacca o Huilleca que deseaba estar con ella, lo rechazaba”.

“Una vez esta joven que no había permitido que ningún hombre se le acercara, estaba hilando sentada al pie de un negro lucma. Entonces Cuniraya que era muy habilidoso, se transformó en pájaro y echando a volar, se posó encima de aquel negro lucma. Y cuando alcanzó el fruto del lucma, derramó en él su semen y lo dejó caer cerca de la joven que muy contenta se lo tragó, y de esta manera quedó encinta, aunque ningún hombre la hubiese conocido. Y al noveno mes, . . . , también ella parió a pesar de ser virgen. Entonces ella sola amamantó a sus pechos al niño durante un año, preguntándose siempre de quién sería hijo. Cumplido el año, cuando ya el niño andaba a gatas, Cahuillaca reunió a todos los Huaccas y a todos los Huillecas para averiguar la paternidad de su hijo”.

“Cuando los Huaccas oyeron estas palabras, acudieron de todas partes sumamente contentos, vestidos con trajes preciosos, pensando cada uno que él iba a ser el escogido por Cahuillaca. . . . Una vez sentados los Huaccas y Huillecas, la joven comenzó así: —Oid, nobles señores, os lo ruego, reconoced a este niño. ¿Quién de vosotros estuvo conmigo? ¿Acaso tú? ¿Tal vez tú? Con estas palabras les iba interrogando uno a uno. Como todos negaban, Cahuillaca, segura de que Cuniraya Huiraccucha, que estaba sentado cerca en hábito de mendigo, no podía ser el padre del niño, mirándole con desdén no le preguntó nada, y al advertir que ninguno de aquellos nobles señores reconocía al niño como suyo, se dirigió a él y le dijo: —Vete tú mismo, hijo, y reconoce a tu padre, y advirtió a los Huaccas que sería considerado como padre

¹⁹⁵ El motivo posee también correlaciones con las culturas selváticas: Amuesha del Oriente Peruano y Chiriguano (KÜHNE, 1967: 315); el mismo autor identifica, en última instancia, a la deidad humilde con el rayo.

del niño aquel a quien éste se dirigiera. Y entonces el niño... llegó donde estaba Cuniraya, su verdadero padre, y, cuando llegó, lleno de alegría, trepó a sus rodillas. Visto lo cual la madre, arrebatada de furor, exclamó: —¿Pero es posible que yo haya tenido un hijo con este piojoso?, y tomando al niño en sus brazos se dirigió hacia el mar”.

“Entonces Cuniraya Huiracucha, con la esperanza de poder ser amado por ella, se revistió, ante el asombro de todos los Huaccas, con un precioso traje, y corrió detrás de Cahuillaca... y despedía rayos por todo el orbe; más Cahuillaca, decidida como estaba a arrojarse al mar porque había tenido un hijo con un hombre tan feo y salvaje, no se volvió a mirarle y llegó hasta aquel lugar donde aún hoy, a la orilla del mar, cerca de Pachacamac, se ven dos peñascos con figura humana en el sitio mismo en que ella y su hijo se quedaron convertidos en piedras”¹⁹⁰.

No tenemos noticia de que se hayan recogido otras versiones del mito, fuera de un relato mataco recopilado por Nordenskiöld en 1906. Importa poner de relieve que su estructura es completamente diferente a la de los relatos de origen del cultivo emanados de pueblos típicamente agricultores; por el contrario, la génesis de las plantas cultivadas se atribuye, no a la muerte de una deidad en el tiempo dema y al surgimiento de su cadáver¹⁹⁷, sino que se debe a las enseñanzas de un Héroe Cultural; carácter que indudablemente está en relación con la adquisición exógena de esas técnicas, venidas desde el área amazónica o la andina, y probablemente desde ambas a la vez. Tal vez tengamos entonces un buen ejemplo de la preservación del hecho histórico de viejos préstamos agrarios en un contexto mítico.

¹⁹⁶ F. DE AVILA, 1942: 313-315.

¹⁹⁷ No obstante, los Tobas conocieron el mitologema respecto al origen del tabaco: la planta nace de las cenizas de una Mujer Caníbal, muerta y quemada por Kakadé —Carancho— (MÉTRAUX, 1946b: 60-62).

¹⁹⁸ MÉTRAUX, 1967: 153.

¹⁹⁹ Ver Relato n° 63.

Un hecho que destacara Métraux¹⁹⁸, es que la antropogonía toba no incluye mitos sobre el origen del hombre; solamente los ofrece acerca de la venida celestial de las mujeres. Amén de versiones muy completas de los últimos, nos fueron comunicados en Miraflores algunos relatos de la aparición del hombre en la tierra; no obstante, pese a los indudables rasgos arcaicos de algunos, su integración sin hiato de continuidad con temáticas fuertemente mesiánicas, conectadas al conflicto con los blancos, nos induce a incluirlos en la 4ª parte del trabajo; sin pronunciarnos definitivamente acerca de su antigüedad etnográfica o de si se tratan “in toto” de reelaboraciones modernas, en las que se ha incluido también el motivo aludido.

Mitos de origen de las mujeres

Relato n° 70

“Que esa gente que era de ese tiempo. Bueno, ese día se empezaban a juntar esas gentes y no tenían mujeres; ¡nada, todos esos eran varones! Y había, ¿qué voy a decir?, había un campo lleno de agua y pescado; que esa era su vida, que en esa vida estaba esa gente. Pero sin mujeres, todos eran varones. Vivían los que viven en el monte, hombres, como les dicen acá; como a los que les dicen Matacos. En el monte estaban pero eran personas, como en forma de Nowet; todos salen de ése, de ése era esa gente”¹⁹⁹.
 “Que también había un hombre, que tenía el poder ese hombre. Por eso tenía un compañero que volaba en el cielo, que miraba en todas partes; esa, esa Aguila era un espíritu, pero era persona también”.

“Y hay un día, que llegaron esas mujeres a robar la comida que tenía guardada esa gente. Lo llevaron todo, ni nada dejaron; que se les había antojado a esas mujeres ir a buscar y llevarse esa comida. ¡Ca!; y ellos pensaban: —Que, ¿qué quién se ha llevado nuestra comida?, que no puede ser que sean de acá, de la tierra. Entonces pensaron entre ellos: —¿Qué, a quién vamos a dejar acá?; ¿qué, que a un casero?, ¡eso, un casero! Y ese es un hombre que, vamos a decir, es un loro, el Padre de los Loros; es en forma de hombre, pero él es el Padre de los Loros. Si vos tenés un loro, sale una persona si es que puede hablar ese loro, por eso él sale así. —Usted viejo —le dicen—, usted va a quedar acá con lo que tenemos guardado, ¡a ver qué gente es esa que se viene llevando estas cosas! Y bueno, se quedó el Loro”.

“Y los otros compañeros se fueron a buscar pescado”.

“¡Bah, esa gente!, cuántas son esas gentes. Una gente que a veces parecen puros vacunos, entreverados todos. Había personas, pero también estaban el Padre del Guasuncho, la Madre del Guasuncho, del Chanchó; de todos esos bichos. ¿De dónde viene esa gente?; pero son todos hombres, Padre por Padre. Por el Padre salen también las iguanas, pero salen de él, que es persona; no se lo ve nunca, pero salen de él que es persona. Y se junta esa gente; no sé si será Dios que los hace juntar, siendo de todas esas clases. Acá en el mundo hay muchos bichos; pero, voy a decir, ¿que de dónde salen todos esos bichos?: guasuncho, chanchó, guanaco, carpincho, xuri; ¿que de adónde sale esta gente?: que es así porque tienen a su Padre también, a su Padre que los cuida”.

“¡Y el Loro! Al rato, dicen, que el pobre viejo sintió un ruido. —¿Pero dónde, no sé de donde viene ese ruido? Y miraba el Loro. —¿Será el sol, o la tierra, o un viento, lo que trae ese ruido?; y él miraba así en la tierra y después miró en el cielo. Eran, no sé cuántas, las mujeres que venían en ese hilo, vamos a decir hilo pero es cadena; parecía un hilo y es largo ese hilo. Y las vio que venían del cielo”.

“Venían del cielo. Al ratito, bajó una mujer y pide comida: —A ver viejito, a ver si nos convida que tenemos hambre. ¿Usted había sido el casero? —Sí Señora, yo soy el casero —dice el Loro—, pero ¡carajo Señora!, yo no puedo darles la comida para que ustedes la alcen, hay que esperar a los otros. Y miraba el pobre viejo. —¿Pero por qué nos mezuquina usted Señor!, nos das o sino te matamos. Y claro, el Loro desconfió, y al rato se retiró; pero ya las otras alzaban cascotes para garrotearlo, y se voló; claro, tiene que disparar el pobrecito. Pero no hubo caso, entraron las mujeres a robarle; qui-

so volar y le largaron un cascote a la boca; ¡baj!, sonó el pobre. Y estas mujeres dele alzar esa comida: pescado cocido, charqui de pescado. El Loro estaba así, no podía hablar por un cascotazo que le garrotearon en la boca; lo quisieron matar pero así nomás lo dejaron, y ya lo jodieron”.

“Cuando llegaban los otros, ésas se apuraron y se fueron otra vez en esa cadena, en ese hilo; se fueron para el cielo. El Loro miraba: —¿Cómo no se cae esa cadena, cómo es que hacen esas mujeres? Es que una mujer sentada estaba pisando la cadena, ¿y cómo se iba a caer?, si estaba así, que te parece. Yo creo que el Dios manda esas mujeres, para que los otros las agarren y se queden también con ellas. Pero ellas no se presentaron como si vinieran a querer quedarse, sino que vienen a robar, en vez de decir que quieren quedarse acá, por si los otros las necesitan; ¡ah, eso podían decir!, pero no, no lo dicen”.

“Bueno, los otros vuelta otra vez a cazar los pescados; porque había una bandada de pescados por allí; esa gente pescaba; entonces nosotros, los viejos, hemos seguido a esos pescadores de antes. Pero esos no eran personas, esos eran de otra clase de personas; esa pescada le tocó también a los indígenas, pero parece que esa gente venía a enseñarles lo que ellos no sabían todavía. Pero, las mujeres vienen a llevarse esas cosas, toda la comida de esa gente”.

“—Bueno —dicen—, vamos a elegir a cuál dejaremos mañana; mañana iremos a pescar otra vez, pero dejaremos a este hombre. Porque ése era un hombre bien compuesto, acomodado; ese hombre tiene un espíritu, el Águila ésa; pero también es persona, también es persona digo; por eso puede hablar, es persona pero tiene alas; ese vuela, y cuando lo quieren joder se va; es hombre pero tiene alas. —Voy a esperar, voy a quedarme —dijo—. Porque él es el que maneja esa gente, es el comandante de la pescada; es el que cuida a toda esa gente ese hombre, el más sabedoso y poderoso. Ese vive en parte; sólo en parte es hombre; por eso ese hombre es muy poderoso. ¡Cuánta gente es la que tenía!”

“Bueno, se quedó y se fueron los otros. Le había dicho el pobre Loro: —Cuando usted sienta un ruido, bueno, entonces tenés que alistarte para que no te avancen esas mujeres. —Cuando yo pueda —dijo el Águila—, entonces les pego un grito, a ver si me escuchan; cuando yo ya haya podido ver esas cosas, ver lo que hacen acá”.

“Estaban los otros, al rato, dele cazar pescado. Al rato, sintió también un ruido el hombre. Un ruido que parecía un cañón, un ruido fuerte, ¡brum, brum! ¡que vienen, que ya venían, y lo oyó el hombre ése!; ya ve-

nían, y parecían un tiro así, mirá vos, todas formadas en fila. Por eso hacían un ruido, y hñy tantos ruidos que vienen del cielo. Estaba así, y tenía un machete el hombre ése; lo acomodó y afiló bien filoso. Así llegaron y ya pisaban en la tierra, arriba de la tierra las mujeres. Bajaron todas”.

“Las mujeres tenían, vamos a decir, tenían una capataza; así como las escuelas que tienen una maestra directora. Ella, que es la primerita, tiene que hablarle al hombre ése, al casero: —Bueno Don, ¿usted cuida acá? Sí Señora, yo cuidó acá la comida de mis compañeros. —¿No se puede convidarnos a nosotros? —Pero mirá, hay que esperar a los compañeros, entonces todos las convidaremos a ustedes, a todas las convidaremos. Pero no, quieren disparar las mujeres, así nomás quieren hacer; siempre tienen que hacer así y van a robarlo; pero el otro no quiso, el más corajudo había sido este hombre, el Aguila. Entonces dijo la maestra, la directora: —Pero carajo, usted es mezquinoso; ¿por qué mezquina usted tanta comida cocida como hay acá, por qué no convidó uno para cada una? —Pero no —dijo el Aguila—. Y no quiso convidar ni un pedazo. —Bueno, si usted mezquina las cosas para comer, entonces te mataremos, ¡te mataremos! —Y bueno, háganlo, si ustedes buscan eso, ¡háganlo, yo no disparo!”.

“Cuando el Aguila se voló, las mujeres se levantaron en esa cadena, y así lo corrían con palos y cascotes. ¿Pero qué*, el hombre escapaba; juntaba las alas así, y les escapaba a los golpes; cuando ve que le tiran, los ataja. Pero fijate vos, esa arma que le tiran al Aguila no es un pedazo de astilla o un pedazo de leña; ésa es otra arma, la que le tiraron al Aguila; por eso no se vive cuando ésa le pega a uno, ahí se muere nomás; esa arma es de ellas, pero no es revólver, ni escopeta, ni machete; ésa es otra clase de arma; por eso regulere un hombre poderoso, vamos a decir, como un piogonak, ¿no?, cuando lo quiere joder a aquel que no tiene nada, y ya tiene que morirse ése. Esas son las cosas que tenían todas esas mujeres, armas poderosas. Por eso pueden decir cuando les mezquina el casero: —¡Mejor lo mataremos!; porque así vienen armadas esas mujeres con todas las cosas que tienen”.

“Se voló el Aguila, siempre va volando el hombre. Va cada vez más alto, cada vez más. Y las mujeres, cada vez más alto también, para seguirlo a ese hombre. Pero que, cuando llegó a la distancia justa para cortar la cadena esa, cuando llegó a la distancia de altura justa, entonces sacó el machete y cortó el hilo. Es cadena esa, pero voy a decir que es un hilo. ¡Zas! y se cayeron esas mujeres”.

“Gritaba y gritaba el hombre para llamar a los otros: —¡Que vengan, que vengan! ¿Y

quién va a sentir ese grito?, no lo sienten. Y al rato una Iguana que venía atrás; ¿quién va a creer que la iguana, que camina abajo, oyó un ruido?, el grito de ése. —Bueno —a los otros compañeros—, ¡párense!, que he sentido el grito que gritaba ése. —Que va a ser —dijo uno— yo no he oído, yo que estoy parado más alto que vos ¡qué va a oír el hombre que está siempre abajo! —Bueno —dijo la Iguana—, perdoná compañero. Al rato paró esa gente y quedó quietita. Al ratito pegó otro grito el Aguila y entonces lo escucharon: —Ahí está —dicen—, ya ha sido el grito. Y ya se viene esa gente a todo lo que da, era como si fueran a correr una pelota; desnudos venían, no tenían nada porque estaban en el agua. Y apurados cuando sienten el grito; ¡con las ganas de alcanzar esas mujeres!, que a lo mejor están en el piso. Y van. Hay hombres más ligeros y van a botar a los otros; esos son Iguana, Gusancho, Xuri, Chuña, los más ligeros”.

“Y en el camino se atravesó una, un pedazo de víbora así, como si fuera alta así; una víbora, ¡tremenda víbora!, se atravesó. ¿Y qué van a hacer?; no pueden pasar los hombres y tienen que esperar. Un viejito, que le dicen Quirquincho porque siempre viene atrás, porque es un hombre chiquitito... ¿Y qué vamos a hacer?; la Chuña pega un salto y pasa al otro lado, viene el otro, salta, y pasa al otro lado; así todos los más ligeros. Pero las demás personas no pueden saltar, de miedo a la víbora ésa, y dicen: —¡Esperemos!, a ver si así no nos muere más pronto; ¡y si esperamos al que tiene cubierta! Ya sabés vos que el quirquincho tiene una cáscara, una cubierta como un pan. Comenzó a revolcarse la víbora, y el hombrecito pasó por ahí; la víbora se levantó y picó, picó hasta que se rompió los dientes. Entonces ya pueden pasar los otros; porque es al Quirquincho al que la víbora alcanza pero le rompe todos los dientes. Ya pasó toda la gente, pero desnuda; los pescados los dejaron en el agua de apurados, ¡porque el otro estaba gritando, dele llamarlos!”

“Entonces llegaron ahí. ¿De dónde vienen esas mujeres? El otro, el que las había hecho bajar, le dio dos mujeres al Xuri, al otro, otras dos, y así. ¿Qué me vas a creer vos que cuando bajaron esas mujeres, una entró en la tierra y está escondida ahí abajo?; ahí está, abajo de la tierra, abajo de un árbol”.

“Bueno, ¿cómo podemos decir de Juan? Juan también hay, es de esa gente, Juan que le dicen, el Padre de los Zorros; ése también estuvo ahí junto con esa gente, ¡ah!, pero era el Padre de los Zorros. Es como ya te dije, cualquier bicho tiene su Padre; no nacen como los gusanos que nacen de la tierra, esos gusanos nacen nomás de la tierra, pero los demás tienen su Padre; los demás, todos

los que vemos acá en el Chaco, en el monte, todos esos tienen su Padre y tienen su Madre. Es por eso que el día que nacen, todos esos viven como nosotros arriba de esta tierra, arriba de este mundo”.

“—Bueno, ¿cómo podemos hacer? —dice Juan—. Juan con las ganas que tiene, ¿ah?; tanto es el tiempo en que no se ven las mujeres. Hay mujeres lindas, y éste quiere aprovechar junto con algún otro. Los demás le decían: —No hermano, ¿por qué no llamamos a la Iguana, que tiene dos; a lo mejor estas mujeres tienen unos, unos dientes? ¿Sabés?, que había sido que esas mujeres en la argolla tienen unos dientes. Y los otros le mezuquinaban a Juan para que no entrara; que mejor había que llamar a la Iguana que tiene dos pingos, y si perdía uno, le quedaba el otro. Pero el Juan entra, él que nunca vio mujer. Ya va a ser, ya va a ser, va lo más tranquilo el Juan. El hombre ése, el Aguila, quería acomodarla y mirarla a esas mujeres; para ver si es que tenían una cosa, como unos dientes; y se afligió por Juan. Por eso no hay que cogerlas tan pronto, porque él desconfiaba. Es que habían sido tan distintas esas mujeres, boca y boca; y no comen con esa de abajo, pero corta cuando la quieren coger”.

“Juan dijo: —Yo voy a hacer un rato adentro, tengo que hacer adentro. Y de repente gritó el Juan: ¡Qué carajo, que me cortaron el pingo! Y había sido cierto, largaba sangre el pobre. Bueno, ése salió y le dice otro: —¿Por qué no buscás un pedacito de hueso por ahí, a ver si se te compone? Juan se fue caminando por el monte y encontró un hueso de guasuncho: —¿Cómo se hace con esto? —Acomódeselo así, bien acomodado —le dicen los otros— que se habían estudiado bien el asunto entre ellos. ¿Sabés que el zorro, el de él es duro?; es duro porque es así, un hueso que le hicieron colocar por ese que perdió”.

Dijo entonces el hombre ése, el Aguila, el poderoso: —Ya tenemos mujer, hay piedras y van a hacer todo esto. Y agarró una piedra, y las mujeres con ganas de hacer, abrieron las piernas; y cuando las abrieron, les pegaron un garrotazo con la piedra y les rompieron todo; y así a la otra, y a la otra y a la otra, hasta que saltaron los dientes y ya no tenían nada; les rompieron todo eso”.

“Y después las tantearon otra vez. Entonces llamaron otra vez a la Iguana. Después de ir, dijo la Iguana: —Está bien, ya pasó, ya pasó eso; ya no hay peligro, ya no hacen nada. ¡Contenta la gente!, contenta

porque ya les rompieron todo eso. Hasta ahí esa gente vivía sin mujeres; pero al otro día viene otro y otro, y se encuentran: —Bueno —dicen—, ahora estamos bien, ahora tenemos Señora. Entonces crece esa gente cada vez más, y se van para otras partes; dos para acá, dos para allá, se desparraman para hacer cría por todos lados. Se van para todos lados y a cada parte se van dos”.

“Vamos a decir, adentro de este monte hay Nowet. Y quedó así porque, cuando se desparramaron, cada una de esas personas se fue al monte y sino al campo. Y ahí mismo se hace una familia y salen personas, ya salen personas entonces; cuando nace chiquito, ya es persona, y así después se va criando”.

“—Pero —dijo el Quirquincho, el Padre del Quirquincho—. ¿Por qué no me convidan una mujer, hermanos y compañeros, que ustedes que tienen dos mujeres, no van a ser capaces de dar una a este hermano, a este compañero? No macana, él también era el Padre del Quirquincho, él, el que más sabe. No le dieron y se fue. Se arrojó a un árbol y escarbó; escarbó así, y al ratito salió un grito de ahí: —¡Eh! ¿Por qué me has rasguñado? Y salió para el Quirquincho la mujer ésa; la que se había disparado y escondido debajo de la tierra. Pero estaba con los ojos mal con los rasguños. Por eso ahora algunas mujeres son ciegas” (P. Yorqui).

El esquema general del relato concuerda muy bien con los publicados anteriormente por Lehmann Nitsche, Karsten y Métraux²⁰⁰. Comparándolo con los del último autor, indudablemente los mejores, constatamos que las versiones de Miraflores conservan la mayor parte de los temas y episodios que incluyen las más antiguas. En perspectiva “externa”, como secuencia temática, el relato es el mejor conocido de toda la narrativa toba, lo cual hace ocioso repetir al respecto los comentarios, por otra parte excelentes, vertidos por Métraux²⁰¹. Sólo deseáramos denotar de nuestra parte el posible entronque subártico del motivo.

²⁰⁰ LEHMANN NITSCHÉ, 1923: 284-285; KARSTEN, 1932: 210; MÉTRAUX, 1947b: 100-103 y 1967: 154-157.

²⁰¹ MÉTRAUX, 1946b: 100-107.

de la vagina dentada²⁰² y la presencia del mito en costumbres y ritos; se fundamenta así a partir del mismo el período de abstinencia sexual de la pareja antes del matrimonio definitivo, que luego será marcado aún más claramente en otra versión; es probable también que se vinculen al mito algunos ritos, ahora perdidos, como el trasmitido en el siglo XVIII por Aguirre²⁰³.

Quisiéramos precisar además dos características de la estructura de la conciencia mítica toba, claramente evidentes en ésta y en otras formulaciones concretas de la narrativa. Nos referimos a la noción dema de la temporalidad originaria y a sus relaciones con las figuraciones animalísticas, y, a la dialéctica de oposiciones entre las regiones del espacio mítico.

Sobre la dimensión dema de muchos personajes míticos ya hicimos alusión anteriormente; creemos que cualidades semejantes corresponden a los seres que intervienen en este mito; en la versión de Yorqui se recalca en todo momento la dificultad de describirlos o precisarlos como seres semejantes a los actuales, de individualidad claramente deslindada. En aquéllos, la integración mixta de figura, en parte humana y en parte animal, corre pareja con la ejemplaridad de algunas de sus acciones: “-esas no eran personas”, “-esas eran personas de otra clase”, “esa gente venía a enseñarles lo que ellos no sabían todavía”. Subsidiariamente, la

formación de las respectivas parejas entre los seres y mujeres primigenios, parece corresponder con la finalización del tiempo mítico; las especies adquieren entonces su identidad definitiva y, de la pareja primordial correspondiente a cada una, sus Dueños o Padres, descienden todos los demás representantes: “—Dentro de este monte hay Nowet... y quedó así porque cuando se desparramaron, cada una de esas personas se fue al monte o sino al campo”. No obstante, a diferencia de las figuraciones más estrictamente dema de los mitos apocalípticos, es de tener en cuenta que las deidades animalísticas son sobre todo figuraciones presentes y permanentemente actuantes desde entonces.

En segundo lugar, es evidente una dialéctica muy tensa, integrada por múltiples resortes de la intuición sagrada, entre los tres planos o regiones del espacio; en especial, entre el “piso del medio” y el plano de lo sagrado celeste, de la que el mito de las mujeres viene a ser una de sus expresiones más netas nuevamente; también, cualidades semejantes son denotables en las relaciones con el mundo inferior. En efecto, si bien por una parte, los seres de los que después se originan hombres y animales, las mujeres y los bienes culturales provienen inicialmente desde el cielo, vinculado reiteradamente con la tierra por el tesmóforo Boleh, y cargado así con positivos contenidos de

202 Ya LEHMANN NITSCHE (1923: 280-281) reparó en la semejanza del tema con los mitos recogidos por Boas en la Columbia Británica; en especial con el tercero de los motivos discriminados por ese autor, en el que se relata la ruptura a golpes de los dientes vaginales.

203 Según MÉTRAUX (1944: 301), citando informaciones del Diario de F. de Aguirre: “... los Abipones se herían el pene y dejaban gotear la sangre en un pozo practicado en el suelo”.

valor, por la otra, la vagina dentada y otros peligros son atribuidos a las potencias temibles que radican en el mundo uránico.

De tal manera, la trágica condición de la sexualidad femenina es remitida simultáneamente tanto a la transgresión del mandato divino, que les ordenaba permanecer con los hombres y a quienes en cambio depredan, como, más estrictamente aún, a las cualidades terribles de la región de donde provienen, ligadas directamente a su vez con la deidad uránica. Así, la primitiva armonía de ambos planos deja paso a una relación de oposición en términos bastante hostiles, con el cielo y con el responsable de los orígenes²⁰⁴. Por otra parte, las versiones de Métraux

incluyen un episodio inicial ausente en Miraflores: las criaturas primigenias anteriores a las mujeres, también de sexo masculino, se reproducían masturbándose en calabazas de las que luego surgían otras nuevas; vale decir, el autoerotismo y la unisexualidad concuerdan también con aquellas cualidades que denotan la indiferenciación característica del tiempo mítico. Es significativo que en coincidencia con la primera cópula en la que, a diferente nivel, intervienen distintos planos del espacio, y, por primera vez, seres de sexos opuestos, tengan lugar la escisión e individualización de la primera creación y la consiguiente aparición de los dueños de las especies, y por ende el fin del tiempo del mito.

Los Tesmóforos

EPISODIO	A. Roldán	P. Yorqui	I. Yorqui	A. Gómez
TESMOFORO				
Origen de la veget	Pocoleh	Pocoleh		
Técnicas económicas	Pocoleh	Pocoleh?	Boleh	Boleh
Arco y flecha	Kollok'ó Pocoleh		Boleh	Boleh
Redes	Pocoleh		Boleh	Boleh
Vestido	Pocoleh			Boleh
Fuego	Pocoleh			Boleh
Cerámica	Pocoleh	Lagshí = = Waishí		Lagshí = = Waishí
Descenso de las mujeres		Pocoleh?	Boleh	Boleh

²⁰⁴ Podríamos arriesgar inclusive la opinión de que la noción del isomorfismo de propiedades entre los tres planos del universo, muy extendida en todo el Chaco, se asocia con mitos de origen cuya estructura, en relación con la región del espacio donde se focaliza éste, es simétrica respecto de los mitos tobas. Así, un mito maccá, según una versión personal del Dr. F. Pagés Larraya, relata el origen de las mujeres desde las profundidades acuáticas, luego de una destrucción diluvial que solamente perdonó algunos hombres; la vagina dentada está reemplazada por una piraña; por lo demás, la secuencia episódica es en todo semejante a la toba. Ver también los mitos de emergencia recopilados por MÉTRAUX (1948: 11-20).

Según podemos constatar en el cuadro anterior, una cierta confusión, o mejor dicho desvanecimiento, rodea en Miraflores al recuerdo de los Tasmóforos, por lo que es bastante difícil precisar las acciones de las que en cada caso son responsables. Según Métraux²⁰⁶, Kakadé, el Carancho, es el Héroe Cultural por excelencia de la mitología toba; nuestros informantes recuerdan probablemente con el nombre de Pocoléh, pero la mayor parte de sus actuaciones le han sido otorgadas aquí a Boleh; por el contrario, en los materiales aportados por Métraux, a este último no le han reservado papeles sino en el mito de origen de las mujeres. En toda forma, faltan en Miraflores gran parte de los episodios descritos por aquel autor, que forman en conjunto un verdadero ciclo de Héroes Culturales.

Pocoléh coincide casi seguramente con Aguila de las versiones de Yorqui, en sus términos de Héroe Cultural; aunque, debemos recordar que según su relato de la destrucción ígnea, la identidad zoológica de Pocoléh corresponde a la de un pequeño pajarillo que habita en los pastizales²⁰⁶. Según A. Roldán, Pocoléh es el autor de todos los bienes culturales a excepción del arco; afirma que la cuerda de chaguar y las técnicas para torcerla y usarla en la confección de arcos fueron enseñadas a los indios por Kollok'ó, el Zorro, quien además persiguió a Po-

coleh cuando se acostumbró a comer pájaros.

En cambio, Icancho Yorqui y Arias Gómez asignan a Boleh el papel protagónico del Temóforo; también un pequeño pajarito de cuya identidad no poseemos otros datos. Relata el segundo, que los primeros arcos y flechas traídos por Boleh, mejor dicho sus modelos, eran inverosimilmente pequeños, "pero después crecieron, crecieron, hasta llegar a la flecha de hierro; además, en la narrativa de Metzghóshé, Boleh enseñó a obtener el fuego:

Relato n° 71

"Cuando no había fuego, toda esa gente comía crudo. Metzghóshé no estaba contento y le rogó a Dios por el fuego. Dios lo mandó al Boleh, y Boleh enseñó a sacar el fuego frotando dos palos. Y es como una balita la que sale, cuando se frota y le pega a la basura" (A. Gómez).

Los relatos de A. Gómez y P. Yorqui vuelven a confirmar las observaciones de Métraux²⁰⁷ sobre los orígenes míticos de la cerámica; pese a que también en nuestro caso haya cambiado el nombre de las deidades responsables.

Relato n° 72

"Esas bajitas nacen ahí nomás, como Nowet. Lagshí se llaman esas mujeres bajitas. Nacen así nomás; son de una clase de monte así, chico. Puedo decir que son compañeras de Nowet; porque hay unas casas, y allí están ellas viviendo con los peones de Nowet".

"Esas son las que trabajan los botijos. Cuando nosotros los indígenas no los conocíamos, una de ellas, que conocía, se lo enseñó a uno" (P. Yorqui).

²⁰⁶ MÉTRAUX, 1946b: 3-5 y 54-99.

²⁰⁶ Es difícil pronunciarse sobre la pertenencia zoológica de los Tasmóforos. A Kakadé —Pocoléh— MÉTRAUX lo identifica resueltamente con el carancho (*Polyborus plancus*); a Woli —Boleh— lo describe primeramente como un halcón (1946b: 100), posteriormente, en cambio, es mencionado como "un ave acuática negra" (1967: 154).

²⁰⁷ MÉTRAUX, 1946b: 86.

“Las aloah²⁰⁸ las enseñaron unas mujeres bajitas y gorditas; como de medio metro eran las Waishí, que eran peonas y sirvientas de Nowet”.

“Un viejo, mariscando en el monte, encontró las botijas de las Waishí. Las llevó a su casa. Su mujer las miró, y así aprendió a hacerlas” (A. Gómez).

IV. REINTERPRETACIONES SINCRETICAS

REINTERPRETACION ANTROPOGONICA

El ciclo de Metzgoshé (209)

Buena parte de las narraciones antropogónicas de Miraflores entroncan, casi sin cesuras, con otras que relatan aspectos bastante próximos de la historia cultural. Por lo tanto, aunque en conjunto aquellas constituyan la versión toba de una cuasi “historia universal”, que, arrancando desde los “orígenes” concluye enunciando y justificando las expectativas tribales nacidas luego de la Conquista del Chaco, a fines del siglo XIX, deberemos agruparlas alrededor de dos focos principales. Uno, al que denominamos Ciclo de Metzgoshé, es el que ofrece específicamente tales rasgos sincréticos. El otro, en cambio, compuesto por los mitos del origen celestial de las mujeres, aparece como un sector algo diferenciado del anterior en las versiones antropogónicas modernas, o sino se testimonia como un substrato independiente en

las versiones que reflejan la cosmovisión más antigua; ajena al parecer a las influencias del blanco.

Las actuaciones de Metzgoshé sirven de término unificador a una regular serie de relatos, y, por lo mismo, el personaje adquiere una representatividad mítica bastante compleja. Metzgoshé asume tanto los papeles de Primer Antepasado y Padre o Antecesor de la etnia como los de un Jefe semihistórico, quien, además de guerrear con todas las indias aledañas a los Tobas, combatió con el Gral. San Martín; según otros informantes, ambos, por el contrario, fueron aliados y finalmente se retiraron a una región mítica, donde acogerán a los indios después de la muerte. En tal forma, se van integrando en Metzgoshé múltiples significaciones: Antecesor, Tesmóforo —con alguna reserva— y, según los casos, Arquetipo de la definitiva claudicación cultural o sino Salvador. Es seguro que esta última, favorecida notablemente por una situación de frustración cultural que empero procura restablecerse desde sus propias fuentes, acrecienta su importancia en el cuadro mítico hasta un punto tal, que sus restantes figuraciones parecerían jugar un rol hasta cierto punto subsidiario del Salvador.

De todo esto surge en definitiva la doble funcionalidad del Ciclo en la actualidad; ya que, a través de una relación sobre el origen del hombre, y en ese sentido los relatos son en cierta medida etiológicos, proporciona ade-

²⁰⁸ Aloah: botijos de alfarería.

²⁰⁹ Una versión del Ciclo de Metzgoshé, algo más breve y cuyas conclusiones difieren parcialmente de las actuales, fue publicada anteriormente: CORDEU, 1969b.

más una dramática expresión a nivel mítico de la aprehensión indígena del contacto intercultural. La diferente resolución que le dan los mitos, al par de evidenciar la multiplicidad de ajustes al cambio tentados por los afectados, dan prueba de la permanente conmoción que desde el choque en el siglo pasado enmarca sus propias expectativas sobre la efectividad de sus posibilidades para enfrentarse o conciliarse con el blanco.

No nos extenderemos demasiado, por ahora, sobre la cronología de los episodios del ciclo. Como dijimos, es evidente que buena parte de los mismos tienen que ver con incidentes muy próximos de la colonización occidental, siendo también muy grande la influencia de la antropogonía bíblica. En el orden de su integración histórica, es posible entonces que las restantes actuaciones, Antecesor y Tesmóforo, estuvieran reservadas anteriormente a otras individualidades sagradas; más tarde, la desarticulación del horizonte mítico tradicional, condujo a que fueran fundidos hasta cierto punto con el Salvador, ligado ahora no tanto con la fundación como con los avatares e intereses de la reconstitución cultural.

A excepción de nuestras investigaciones y de un corto relato de Amoroso recientemente publicado²¹⁰, que confirma la vigencia actual de la narrativa de Metzgosché en otras parcialidades tobas, no sabemos de otras contribuciones sobre el tema. Por tal razón, el ensayo de sistematización del Ciclo seguidamente propuesto es provisorio y

sujeto a nuevas investigaciones sobre el terreno. Asimismo, la secuencia esbozada es puramente clasificatoria ya que, para los informantes, la articulación estricta entre antecedentes y consecuentes importa menos que la noción particular de sus contenidos; los temas y episodios son así relatados "horizontalmente", en coincidencia con las propiedades más comunes de la intuición de la temporalidad mítica.

Sistematización del ciclo de Metzgosché

I. ANTECESOR Y TESMOFORO

- 1) Creación o descenso de Metzgosché en la tierra aún oscura. Inconsciencia inicial de su origen divino.
- 2) Anuncio, por un Tesmóforo, de la venida de los restantes seres vivientes.
- 3) Descenso de los mismos, caracterizados por la indistinción de figura, durante el sueño de Metzgosché.
- 4) Trasmisión por Metzgosché de las enseñanzas de Boleh sobre los bienes culturales y técnicas de la economía.
- 5) Episodios del anuncio, venida y aprehensión de las mujeres.
- 6) Intervención de Metzgosché, en el papel del salvado, en algunas de las destrucciones cosmogónicas.
- 7) Hallazgo de las especies domésticas.

²¹⁰ AMOROSO, 1968.

II. SALVADOR

- 8) Metzgosché como antecesor próximo de los caciques históricos Wachurí, Matolí y Taygoyik.
- 9) Acciones conjuntas con tres o cuatro caciques subordinados. Luchas con otras tribus indígenas.
- 10) Dimensión mesiánica de Metzgosché en las guerras con los blancos. Tentativas de retirarse hacia el Norte. El gran combate.
- 11) La intervención de San Martín; su diferente resolución:
 - a) Derrota de Metzgosché y despojo del ganado de los indígenas. Aprehensión, viaje y condena de Metzgosché. La Gran Tormenta y la vindicta del Salvador.
 - b) San Martín como aliado y amigo de Metzgosché.
- 12) Divergencias acerca del destino final y del papel actual del Salvador.

El antecesor

Relato n° 74

“Todo esto me lo contó el viejo Ieancho Yorqui las otras noches. Yo lo aprendí para saberlo y para contártelo a vos ahora; porque el viejo no sabe tu idioma. Tampoco los paisanos jóvenes lo aprenden mucho ahora”.

“Metzgosché es más antiguo que ningún paisano; es más antiguo que nadie; es el primer Toba que hubo sobre la tierra. Antes que Metzgosché no había ni paisanos ni cristianos, no había nadie”.

“La tierra, cuando recién la hizo Dios, era limpia; sin plantas ni yuyos. A Metzgosché lo mandó K'atá, pero él no sabe de dónde viene. Cuando recién vino, Metzgosché estuvo tres días solo. Al tercer día, vino a verlo a Metzgosché el Padre del Boleh; le explicó a Metzgosché quién era y para qué lo había mandado K'atá a la tierra a Metzgosché. Le avisó también que esa noche iban a llegarle los otros compañeros”.

“A la noche se durmió el Metzgosché; los

demás compañeros, cuando llegaron del cielo, lo encontraron dormido. Hombres y animales, todos mesturados, eran esos; lo mismo, hechos de la misma persona eran esos”.

“A la mañana Metzgosché los vio, y ya sabía quiénes eran esos. Al rato, uno le preguntó qué era lo que había que hacer, y Metzgosché le dijo que antes había que esperar la palabra de Dios, la palabra que traía Boleh”.

“Al otro día vino Boleh, y le dijo cómo era que tenía que gobernar a su gente. Y le explicó también cómo había que pescar, mariscar y sacar miel. Le enseñó después cómo hacer las flechas y la red. Después, Boleh se volvió a volar y se fue de vuelta arriba”.

“Metzgosché enseñó todo eso a sus hombres y les mandó que lo obedecieran”.

“Después fueron a buscar pescado a la laguna. Metzgosché los llevó a una laguna llena de pescado y les mandó que esperaran un día, mientras hacían flechas y redes. Luego ordenó que lo miraran a él cuando pescara; entonces los otros miraron a Metzgosché sin entrar, miraron cuando pilló el pescado con la flecha y aprendieron. Luego se los llevó para que aprendieran a secar el pescado; para que aprendieran a hacer fuego y sacar charqui de pescado”.

“Volvió volando Boleh y le enseñó a Metzgosché sobre los peligros del agua; le dijo de las palometas y los yacarés. Entonces recién la gente entró al agua y aprendió a pillar el pescado”.

“Después Metzgosché les dijo que había que hacer un campamento. Esas gentes vivieron ahí nomás e hicieron casitas y ranchos. Sin mujeres estaban; eran puros hombres nomás”.

“Como Metzgosché entendía el idioma de todos los bichos, cuando salió lo dejó al Loro de guardia; porque todos querían pescar y se negaban, todos los otros querían salir. Y ese día se fueron a pescar también”.

“A la noche rezaba el Metzgosché a Dios y le pedía por una compañera; para que esa cuidara la casa, la comida, cuidara todas las cosas. Estaban cansados de pescar y de que nadie cuidara. Dios sabe de esa necesidad y espera”.

“Cuando al otro día fueron a pescar, y quedó el Loro de guardia, volvió Boleh y le dijo a Metzgosché que se preparara, porque iban a venir las mujeres; pero que había que cuidarse, porque esas no venían para quedarse sino para traer el peligro. Y que había que pillarlas”.

“Ese día quedó el Loro en el campamento y todos los demás estaban en la laguna. Metzgosché les contó lo que le había dicho el Boleh, y entonces todos estaban contentos. Metzgosché les dijo que iban a ocupar al Loro

de casero, porque las mujeres venían para robar y no para quedarse acá”.

“Así se quedó ese día el Loro en el campamento, y los demás fueron a la laguna. El Loro sintió el ruido de arriba, y entonces ya supo que venían las mujeres. Metzgosché le había ordenado que no les diera carne a las mujeres, si no venían para quedarse”.

“Cuando llegaron, el Loro les saludó y les preguntó a qué venían; le respondieron que a buscar carne. El Loro les dijo que no podrían llevarla si no se quedaban; que les darían comida, sí, pero para que se quedaran y cuidaran las cosas. —Si no nos da comida, lo vamos a robar a usted —dijeron las mujeres—. Y después, las mujeres lo cascodearon al Loro; casi lo matan al Loro. Y después se llevaron la carne”.

“Después, a la entrada del sol, vino otra vez Boleh. Le dijo a Metzgosché que las mujeres volverían mañana; que gritara el casero cuando vinieran; que entonces él, desde arriba, iba a cortar la sogá”.

“Gritó el Loro cuando volvió a sentir el ruido de las mujeres, y el Boleh entonces cortó el hilo. Y se cayeron a la tierra las mujeres”.

“Se volvieron los hombres mandados por Metzgosché y agarraron a las mujeres. Preguntaron a Metzgosché qué era lo que había que hacer, y él les dijo que tomaran una o dos para esposa”.

“Había una mujer que... Boleh dijo de esa: —No vayan a dormir junto con esa mujer, porque esa tiene dos bocas; dos bocas tiene ella, una arriba y también tiene otra abajo! —Y no vayan a tocarlas a estas mujeres antes que venga Boleh —dijo Metzgosché— ¡agárrenmelas a estas mujeres, pero agárrenlas así nomás, sin tocarlas!”

“Viene ese Zorro, ¡cómo es ese Zorro de pícaro!, y se quiere arrimar a tocar a la mujer esa. Le avisaron los otros que primero viese a la Iguana, que esa tiene dos pingos. Pero el Zorro se apura y se va con la mujer. Y se fue el Zorro, y ahí nomás la mujer le cortó el pingo. Y el Zorro se volvió llorando”.

“Vino otra vez Boleh. Le indicó a Metzgosché hacer un fuego grande, porque a la otra mañana iba a venir un viento frío, y que, cuando esa mujer se arrimara al fuego, había que tener alistada una piedra; cuando la mujer, para calentarse, se abriera las piernas junto al fuego, había entonces que sacar la piedra y romper ¡así! de, ¡de un solo golpe todos esos dientes!”.

“Y el Metzgosché, el primero de los hombres, fue el que tiró la piedra, después de hacerle dar vuelta la cabeza para que no viera. Y cuando a esa sola mujer se le rompie-

ron los dientes de abajo, se les rompieron también a todas las otras; solos se les cayeron. Y la piedra la tiró Metzgosché”.

“Y después dijo Metzgosché: —Parece que ya no hay peligro, ya se pueden juntar nomás con esas mujeres. Y todas las gentes tenían miedo porque al Zorro le había hecho mal. Entonces llamaron a la Iguana, porque esa tiene dos; durmió junto con la mujer y no pasó nada. Entonces los otros vieron que no pasaba nada y se casaron”.

“Eso significa así hasta hoy. Cuando uno quiere casarse, tiene que durarse ²¹¹ unos días, unos meses. Porque entonces se duraban antes de casarse. Ese ejemplo queda hasta hoy, desde cuando mandó esperar Metzgosché antes de dormir con las mujeres” (C. Burgos).

Otros informantes también vinculan las acciones de Metzgosché con episodios cosmogónicos, alguno con fuerte influencia cristiana, y además con las catástrofes apocalípticas de origen andino:

Relato n° 75

“Cuando todo era obscuro, cuando todavía Nalah no se había subido hasta el cielo, entonces Dios hizo a Metzgosché de tierra y le sopló en la nariz”.

“Nuestro cuerpo era de tierra. El corazón vino de Dios y es sangre; es nuestra alma la que está en el corazón. A la mujer, Dios la hizo de la costilla de Metzgosché”.

“Metzgosché es el primero del tronco de los Tobas; de él vinieron después los otros Tobas. Adán es el Padre de los Blancos; Dios lo hizo como al Metzgosché pero distinto, ése es otra persona”.

“Pocoleh después le enseñó a Metzgosché cómo se hace el arco, y le trajo la piedrita para hacer fuego”.

“Metzgosché no quería ser curandero; entonces nombró a otro paisano para que Noret lo hiciera curandero” (A. Roldán).

Relato n° 76

“Cuando el mundo era limpio, Dios avisó al Metzgosché de preparar una canoa; que le dijo que se venía el diluvio grande. Metzgosché fabricó la canoa. Se metió adentro y esperó a que se viniera el agua”.

“Dios mandó una lluvia de pura agua; sin truenos, no había truenos. Lluvia, y ya cae entonces pura agua nomás. Dios estaba ca-

211 “Durarse”: abstenerse de contactos sexuales.

llado, y parece que después sacó el agua también”.

“Y cuando hay mucha agua, parece que eso es porque Dios tiene que castigar con el agua”.

“El diluvio creció hasta el cielo y llegó hasta Dios. Dios habló con el Metzgoshé, y le dijo que había que esperar cuarenta días antes de salir de la canoa, cuando el agua bajara; porque sino se podía caer el Metzgoshé, y perderse del otro lado de la tierra”.

“Después de eso, salió el pasto de la raicita que sembró el Boleh; de la raicita que encontró escarbando. Siempre sembraba cantando el Boleh. Metzgoshé estaba contento y dijo que pronto saldría el pasto”.

“Y a la mañana siguiente salió un algarrobito chiquito y crecía rápido”.

“Parece que entonces todavía no había animales. Decía Metzgoshé que los bichitos ya estaban por venir; pero los hombres no los veían”.

“Entonces Metzgoshé dijo: —Vayan nomás para allá —parece que allí había algo de monte fuerte—, allá van a encontrar un palito; córtenlo para matar estos chanchos, pero no vayan a matar mucho ni a botar el cuero, porque a eso lo necesitamos para sobar y hacer un vestidito” (A. Gómez).

Relato n° 77

“El Metzgoshé y todos esos hombres, son de ese tiempo, cuando no había nada. Todo eso era en ese tiempo, todo eso; cuando después de eso se cambió otra vez el mundo”.

“Porque esa gente de ahora, vino después de la otra, de esa de antes que se cambió toda. Esos, los de Metzgoshé, son los mismos que nosotros, los que andamos acá ahora”.

“Dicen que Dios lo mandó a Metzgoshé desde arriba, cuando el mundo estaba limpiito y pelado”.

“Después, desde el cielo también, le mandó los otros compañeros. Y salen por el campo y salen por el agua todos esos. Son bichos, son hombres; son de todo lo que hay todos esos compañeros del Metzgoshé” (P. Yorqui).

Aunque no sea nuestro propósito principal discutir en extenso los aspectos puramente antropogónicos de los mitos trascriptos, no nos es posible pasar enteramente por alto dos de sus características que hacen, por una parte, al esquema de la antropogonía tradicional, y, por la otra, al deslinde de la integración sincrética acaecida entre

Metzgoshé y otras entidades del substrato mítico estrictamente etnográfico. Tanto el extenso relato de Icancho Yorqui transmitido por Burgos, como el que nos refiriera P. Yorqui personalmente, vinculan coherentemente varios episodios del mito de origen de las mujeres con algunas temáticas sobre la aparición de hombres y animales, desconocidas por completo hasta el momento: sugieren que también el primer hombre descendió desde el cielo, o sino que la deidad uránica lo creó en la tierra, en virtud de motivos que ya no se recuerdan; concuerdan además en asociar al Antecesor con la llegada posterior de un conjunto de criaturas, cuya indistinción original de figura hacen resaltar. Es de notar la intervención de Boleh, quien proporciona los rudimentos del primer aparato cultural; enseña las técnicas para cazar, pescar y fabricar los utensilios necesarios, el fuego y la vivienda, y, tal vez, los esquemas de la organización social; posiblemente deberíamos radicar en las relaciones del Antecesor con el Tesmóforo la justificación sagrada del poder y hereditabilidad del cacicazgo, en otros tiempos bastante fuerte, más no así el origen de los poderes shamánicos, referidos más bien con las hierofanías más netamente animalísticas.

En segundo lugar, si bien es importante destacar la dimensión de Metzgoshé como un verdadero Salvador, no lo es menos señalar su emergencia en relación con las figuraciones del horizonte mítico más antiguo. Si cotejamos la narración de Burgos con los mitos de origen, formalmente semejantes,

transmitidos por Métraux ²¹², comprobaremos, en efecto, una doble línea de síncrexis entre la actuación antropogónica de Metzgosshé y la de Tesmóforos descritos por dicho autor. La intervención de la pareja Metzgosshé-Boleh semeja a la de Kakadé-Woleh, en otros tiempos; recordemos que el primero es un Héroe Cultural, vinculado por su parte con un extenso ciclo mitográfico propio; es evidente entonces el reemplazo de Kakadé por Metzgosshé, quien ha desplazado también los rasgos animalísticos del primero. Subsidiariamente, las cualidades y autonomía del Antecesor, comparado con Kakadé, parecen haberse incrementado a expensas de Boleh; según Métraux, éste era el verdadero responsable del grupo y, en el episodio de origen de las mujeres, Kakadé figura como un personaje de segunda línea; actualmente, por el contrario, amén de resaltar el papel del Antecesor, el de Boleh ha sido hasta cierto punto relativamente relegado.

Por último, la relación de Roldán es una transposición casi literal del motivo bíblico. No obstante, uno de sus episodios, el que diferencia la creación de Metzgosshé de la de Adán y por ende de los respectivos troncos raciales,

viene muy bien para iluminarnos sobre uno de los temas que expresan la conciencia del relegamiento cultural ante los blancos ²¹³. Creemos que no puede disimularse, en la consideración de los factores del cambio, la negatividad de transferir al plano de la fundamentación mítica la autoinfravaloración surgida de la percepción de las diferencias interculturales y étnicas.

El Salvador

Relato n° 78

“Los viejos piensan siempre en Metzgosshé; cuando sienten que hay guerra o revolución, saben que es él y se asustan. Es poderoso Metzgosshé, él tiene un poder como el de Nowet. ¡Por eso es fuerte en la lucha!”

“De ese tiempo, de cuando él pelea, es todo esto; de cuando él comienza a pelear con los españoles, con los cristianos. Metzgosshé está en contra de todos; él pelea con Cristianos, con Mocovis, con Matacos, con Pilagas. Metzgosshé también luchó junto con Cristo, cuando a ése lo mataron; y por eso, de ahí le viene su fuerza”.

“Andaba hasta en los alrededores de Buenos Aires y de Salta; en todos esos lugares él andaba”.

“Y tenía la gente de él. Que se llamaban Matolí, y el otro Abrashek, y el otro Lagshlitolik. Esa era la gente de él; ellos pelearon cuando vino el Ejército”.

“Los españoles, los cristianos, ésos no quieren mezcla con los Tobas. Quieren todo para ellos y quieren fundir este mundo. Entonces Metzgosshé los peleó con fiereza”.

“Los peleó tres años. No tienen otra cosa que lanza los indios; no tienen ni avión, ni escopeta, ni cuchillo como los otros. Enton-

²¹² Tenemos especialmente a la vista la versión últimamente publicada: MÉTRAUX, 1967: 154-157.

²¹³ Son bastante numerosos, en efecto, los relatos en que su conciencia de inferioridad cultural ante los blancos es expresada en un contexto mítico, refiriéndola generalmente a situaciones propias de los “orígenes”. Así por ejemplo, una variante de la destrucción diluvial publicada por PALAVECINO (1964: 285-286) narra que, agradecida, la deidad en forma de perro sarnoso prometió suministrar semillas y animales domésticos al indio que la acogió; luego de reunirlos a los demás, les impuso como prueba enfrenar correctamente una mula, sólo una pareja logró cumplirla, y es a ésta a quien la deidad proporcionó un nuevo idioma y convirtió en cristianos; los restantes permanecieron para siempre como indios. Según AMOROSO (1968: 27), en los orígenes, la divinidad ofreció a los indios toda clase de bienes de cultivo, pero éstos prefirieron los productos silvestres y los rechazaron; aquélla se los proporcionó entonces solamente a los blancos.

ces mueren muchos paisanos, y mueren también mucho los españoles. Entonces entró a pelear San Martín junto con los españoles”.

“Le tiraron esos a Metzgosché. Le tiraban pero no lo mataban, no lo podían matar a ése. Hasta que Metzgosché llegó a Lavalle; a ver si con las ovejas, vacas y caballos, podía pasar la banda; pero los milicos no lo dejaron. Hizo una balsa de palos, y allí se amontonó la gente; ¿cómo hacemos ahora?, le preguntaban”.

“Pasó unos días Metzgosché; luchando y luchando sobre el caballo. ¡Meta y meta con la lanza!: cruza con lanza y caballo la fila de los milicos y ¡zas!, ¡un milico echando sangre!; vuelve para atrás, ¡y otro milico en la lanza! Cuando los indios caían, los milicos apuntaban al Metzgosché, pero a él no le daba cuenta morir y no le pegaban las balas. ¡Si parecía un juguete lo que él hacía!”

“El quería que termine esa gente y que no hubiera más lucha, ¿pero qué?, si cada vez más se amontonaban, y cada vez llegaba más gente de los cristianos”.

“A Metzgosché no lo podían agarrar pero lo perseguían. Va reculando para allá, para atrás. Un día entero pasa luchando con toda esa gente. ¡Carajo!, milicos y tobas, todos entreverados, ¡tirando! Pero a Metzgosché no lo voltean, a él no le pueden pegar”.

“Al final lo agarraron y lo llevaron. Pero jamás se ha visto que lo hayan matado. Lo llevaron, maneado como oveja, pero no sabemos donde. Pero sabemos que está vivo, aunque no han visto lo que han hecho con el Metzgosché”.

“Metzgosché quería hacer que no haya más blancos. ¡Pero qué!, si crecen como el agua esas personas”.

“Metzgosché alcanzó y luchó contra el San Martín. No, no es amigo San Martín; casi lo alcanzó a matar a Metzgosché ese hombre. Allá, en el campo de Roca, es donde se encontraron el Metzgosché y San Martín; allá, en la costa del Bermejo. San Martín quiso pelear y ganó la guerra contra Metzgosché. Después se conocen y son amigos, y Metzgosché saludó a San Martín; si no lo hubiera hecho, todos los Tobas se habrían jodido”.

“Entonces los milicos agarraron toda esa hacienda que les mezquinaba el Metzgosché: vacas, ovejas, caballos, ¡esas buenas lecheras!”

“Metzgosché, cuando mariscaba, encontró la primera yunta de caballos en una laguna; eran mansitos y los montaron. Después, cuando tuvieron cría, esos otros se pusieron ariscos. Dicen que las vacas y ovejas también las encontró en el agua. Las había traído del sur; por eso los indios tenían vacas”.

“Cuando les sacan la hacienda, los indios se desaparecen. Claro, no sufren porque vuelven a la vida de ellos. Hay miel, hay pesca-

do junto al Bermejo, y ahí encontraron su vida. ¿Y después?, ¡vuelta a empezar!”

“San Martín lo agarró y se lo llevaron al Metzgosché; Metzgosché no quería. San Martín le ofertó muchas cosas para que fuera con él, pero los indios no querían. A Metzgosché lo llevaron en un barco y la gente quedó”.

“Lo llevaron al medio del mar. Vino entonces un viento grande del sur, y cuando el barco llegó a la orilla del mar, entonces el Metzgosché se desapareció”.

“Bueno, y no se sabe adónde fue desde entonces, San Martín también se salvó, porque el barco fue hasta la orilla del mar” (P. Yorqui).

Relato n° 79

“Cuando andaba todavía Metzgosché, él no conoce, no tiene, no conoce ni yerba, ni azúcar, ni nada. Y resulta que viene un general del Ejército que tiene un sombrero; como si fuera casco, ¿será de fierro? o lo que sea”.

“Entonces conversó con Metzgosché ése, con el primer cacique del tronco de Tobas. El general ése tenía una tropa, y a cada grupo le daba; a cada cacique le daba; así, cuatro vacas, o un torito, o una vaca”.

“Esa gente no sabe hablar. Como él tiene, vamos a decir, como Metzgosché tiene un «secreto», esa noche le habló el secreto: —Ya viene un hombre, ése que viene acá y trae una hacienda; ¡agarrá, es que ése que viene acá nos viene a matar a nosotros, el general ése, para que les demos la hacienda!”

“Y después. Y le tiran, le tiran todos esos milicos, pero no lo pueden voltear. Le apuntan, pero, ¡no va!, no le va la bala al Metzgosché”.

“Y después lo pudieron agarrar y lo nearon. El general ése mandó que en un barco muy grande lo llevaran por el Bermejo. Un barco a vapor era ése y llegó hasta el mar”.

“Cuando estaban en medio del mar, al Metzgosché lo condenaron. Después lo metieron dentro de un cuero de buey sobado; lo cerraron y lo cosieron. Después lo tiraron al agua”.

“Y cuando a Metzgosché los milicos lo tiraron al mar, entonces se levantó en seguida una tormenta grande. ¡Viento, puro viento y pura agua! El barco se dio vuelta y se fue abajo, ¡con toda esa milicada junta! Ese fue el castigo que les dio el Metzgosché con todo su poder”.

“La pelota de cuero flotaba en el agua; con ese viento Metzgosché se volvió hasta la costa. Entonces el Metzgosché se fue, y los Tobas ya no sabemos donde está”.

“Me dijeron algunos que está en el cielo; pero otros creen que está para allá, para el lado de Salta, y allá vive ahora detrás de una montaña” (A. Gómez).

De esta manera, la figuración de Metzgosché como Salvador, se va deslindando de los focos más antiguos del interés mítico. Sería ingenuo, no obstante, dejar de reparar que la profundidad de su vigencia, verdadero meridiano de la rearticulación religiosa, es tal, que el incremento de la noción del Salvador reabsorbió, a partir de sus necesidades y esquemas específicos, buena parte de las temáticas del horizonte mítico anterior, imprimiéndoles así una nueva expresión a sus viejas estructuras y contenidos de sentido. En consecuencia, el Cielo de Metzgosché se superpuso en forma tal a las actuaciones de otras entidades mítico religiosas, caídas desde ese momento en el olvido, que logró unificar con bastante rigor la preocupación cultural por el origen y destino humanos, añadiéndole asimismo clara conciencia de que el último estará en adelante inextricablemente ligado a la relación con la sociedad dominante.

En dimensión histórica, la narración de Yorqui es una magnífica síntesis del recuerdo indígena de la destrucción de su Época Ecuestre, resumida con su perspectiva mítica en la persona y la historia ejemplar de Metzgosché.

Es casi segura la existencia histórica del personaje, al igual que las vicisitudes del contacto inicial —combate y alianza precaria con “San Martín”— narradas por los indios. En efecto, los

partes del Tte. Cnel. Uriburu, integrante de la expedición del Gral. Victorica en 1884²¹⁴, mencionan un encuentro armado con un cacique *Mexochí* el día 25 de octubre, quien agrupaba las fracciones de los caciques Danchí, Pitaikí, Tenakí e Irasoik; relatan que su toltería alcanzaba “una extensión de más de ocho cuadras de largo... teniendo de trecho en trecho pasos resguardados con gruesos troncos y con capacidad para tres personas, desde donde nos dirigían las flechas”²¹⁵. Después de reducirlo, el Tte. Cnel. Uriburu el 7 de noviembre firma un acta de sometimiento, en la que Mexochí se compromete a concentrar pacíficamente las indiadas bajo su influencia en La Cangayé. Al año siguiente, los informes del Mayor Pérez²¹⁶ arrojan algo más de luz sobre Metzgosché; mencionan que el compromiso anterior no fue cumplido ya que, apenas reunidas, las indiadas fueron dispersadas por fuerzas del Gral. Fotheringham, quien independientemente de Uriburu avanzaba desde Formosa. Más tarde, “dejando antes a *Mesochí* con la comisión de reunir a toda su indiada que pasan largamente de mil lanzas”, el Mayor Pérez marchó con otros cautivos a Presidencia Roca; al cruzar el Bermejo, “se volcó ésta [una canoa]... de cuya resulta se ahogaron seis de chusma”. Otras informaciones de la época también dan noticias de un cacique *Meroichí*²¹⁷.

214 VICTORICA, 1885: 268-273.

215 VICTORICA, 1885: 273.

216 VICTORICA, 1885: 411-412.

217 GONZÁLEZ (1890: 17) asigna a un hermano del cacique Meroichí el papel protagónico en un conocido episodio de aquella época: un grupo de aborígenes, aseguradas las manos

Pese a su parquedad característica, estas fuentes no dan indicio de que Metzgosché haya encabezado ningún movimiento de corte mesiánico, como los que con seguridad les conocemos a los Tobas en 1924²¹⁸, lo que hace probable que la asignación de los rasgos del Salvador corresponda a esta última época más que a los momentos iniciales de la penetración. Es sintomático al respecto que Yorqui ubique a Metzgosché en contemporaneidad o poco antes de los caciques históricos Matolí, Wachurí y Taygoyik, responsable el primero de verdaderas operaciones de guerra contra el Ejército Argentino hacia la primera década de este siglo²¹⁹.

Las notas mesiánicas en torno de la concepción de Metzgosché son indudables; inclusive el recuerdo de sus acciones más próximas está plenamente teñido con los caracteres del salvador mesiánico: ejemplaridad del comportamiento, compromiso de restitución de la plenitud cultural, poderes mágicos y posibilidad de destruir por esa vía a sus enemigos, invulnerabilidad a las balas adversarias, vinculación con Cristo percibido como otro Salvador, inmortalidad, espectación del retorno o sino de reunirse en el futuro con la figuración redentorista, etc.

En otro orden de cuestiones, la contraposición entre Metzgosché y San

Martín representa a nuestro juicio, en el plano de la aprehensión mítica del cambio cultural, la confrontación entre una totalización del saber aborigen acerca de la sociedad dominante y su autoconciencia de las dificultades y frustraciones de la relación con aquella. Pareciera que cada uno de los grupos en contacto fuese subsumido y expresado en sus arquetipos por excelencia, y por ende más conocidos; es razonable, pues, dados sus conocimientos más que rudimentarios de la historia patria, que los indios no comprendieran la importancia del Gral. San Martín, tan difundida y recalcada por las instituciones de la cultura nacional, sino refiriéndolo como causa inmediata de su propia conmoción histórica.

Si la relación Metzgosché-San Martín encubre entonces la dialéctica típica de las ideologías indígenas surgidas del contacto, es fácil entender, en consecuencia, que sus formulaciones concretas acojan la indefinición de actitudes y comportamientos ante el mismo que las caracterizan al momento presente. Vimos ya en San Martín la representación victoriosa de la cultura dominante, y, recíprocamente, su anhelada destrucción provocada por la vindicta del Salvador. De otro grupo toba, en cambio, proviene la siguiente narración, consignada por Amoroso²²⁰, en la cual la relación reviste por el contra-

con un cepo de madera, era conducido por las tropas nacionales; al caer agotado, el hermano de Meroichi fue separado del resto cortándole la mano aprisionada de un golpe de sable.

²¹⁸ Ver nota 7.

²¹⁹ Ataque contra los fortines Warnes y Brown establecidos en las proximidades del Bermejo, en marzo de 1909; luego de ocupados, las respectivas guarniciones fueron pasadas a degüello (BALADO, 1966: 15-16).

²²⁰ AMOROSO, 1968: 25-26. Pese a que la relación entre Metzgosché y San Martín es relatada en buenos términos, resulta el motivo típicamente redentorista del mandato de Dios al segundo, so pena de muerte, de no dañar a los indios. Dicho investigador nos ha comuni-

rio el aspecto de una alianza entre
ambos:

“Cuatro son los grandes caciques que tuvo la nación toba, pero entre ellos el más grande fue Metsoché, que fue el más valiente; tiene compasión de Dios, que les envió al espíritu; le dio la visión del general San Martín para que no haga daño a los indios, porque sino habría de morir. Luego se abrazaron. El se entregó cuando se abrazó con San Martín. Vino en barco por no sé qué río al Norte. El general San Martín dijo al Cacique Metsoché: Todos vamos al trabajo con sus hijos y familias en el barco. No volvió más. Tres vinieron de vuelta a Resistencia de los que habían ido con San Martín. Dicen que todos están bien. Buscan a sus familias que se quedaron aquí para llevarlas. Lo llevó a Tucumán o a San Pedro el general San Martín. Hicieron la enseñanza mecánica y todos tienen oficio. El —Capac, el informante— tenía 9 años cuando conocía al cacique. Con su fuerza, Metsoché si le agarra le tira a tres metros. Las armas de fuego no le hacen daño. Debe tener algún poder. El que no tiene poder, ni fuerza para ser cacique, no tiene espíritu”.

En tal forma, en el horizonte próximo de la temporalidad mítica, apenas alejado de la experiencia inmediata, son acogidos y cargados de sentido los accidentes de la temporalidad histórica. Entre ambas, la apetencia de reconstitución cultural y la estructura que la plasma —el Salvador—, hierguen el puente indispensable, que perdura asimismo en los Cultos surgidos de la predicación cristiana. De cómo se resuelvan ahora en su seno las actitudes ante la cultura blanca que tratamos de precisar, depende en definitiva la contribución indígena a la suerte del proceso de cambio.

cado personalmente algunas creencias en una región mítica allende las montañas precordilleranas, en la que ahora habitan Metzgosché y San Martín; en ella acogen a los muertos, quienes gozan de abundancia y felicidad perpetuas.

REINTERPRETACION CRISTIANA DEL HORIZONTE MITICO TRADICIONAL

Reinterpretación de categorías y figuraciones

Sería importante poner de relieve algunas pocas líneas directrices de los procesos de transformación, ocurridos luego de la asimilación por la cultura toba de influencias occidentales, en especial en la dimensión de sus categorías míticas religiosas; ella denota nítidamente el peso de los conceptos sagrados y de la visión del mundo tradicional que aún la gravan. Creemos que su magnitud es suficiente, en última instancia, para retraducir a sus términos varias de las fuerzas y modalidades de aculturación, superior entonces a la simple pervivencia de viejos elementos en el nuevo cuño surgido del contacto.

NOWET Y LA CONCEPCION ANIMALISTICA

La primacía de Nowet en el esquema mítico religioso más antiguo, razonablemente lo ha llevado a que, en bloque o según el clivaje de sus rasgos principales, sufriera algunos de los procesos de síncreisis más llamativos. Aparentemente, éstos se desarrollan en dos direcciones: en primer lugar, la relevancia del Dueño de los Animales conduce en algunos casos a la relativa identificación

con Jesucristo, el "salvador" por excelencia en estos momentos; en otras ocasiones, la fuerte temibilidad de Nowet no deja de encontrar algún parangón con el Demonio o con personalidades bíblicas más o menos semejantes.

Relato nº 80

"Cuando entramos en el Evangelio, Dios nos pone un ángel para que de noche no nos entre en casa ni Nowet ni el piogonak. Pero de Nowet, dicen que es salvador él también; antes que Jesucristo no había otro más que él" (B. Aguirre).

Relato nº 81

"Nowet tiene miedo a Dios. Nowet y el Diablo son casi los mismos, pero a Nowet podés hablarlo y puede ayudarte; dicen que es persona pero el Diablo no. A Nowet no se lo ve; por eso le dicen Nowet".

"Nowet le tiene miedo a Dios. Nowet y el Diablo son distintos; el Diablo es mucho más terrible; ése anda, no se lo ve, no se lo encuentra, como se lo puede encontrar a Nowet. Nowet vive en el corazón del monte; es de este mundo y es poderoso".

"El Nowet es el peón del Diablo; también anda en el viento; él es volador porque tiene alas. Ese Nowet es el último ya, el más malo y el más grande" (P. Yorqui).

Para algunos indígenas, la confrontación de sus viejas figuras con las del cristianismo, sugiere la minusvalía relativa de aquéllas. Para A. Roldán la jerarquía de entidades, según el orden descendiente de potencia, sería la siguiente: K'atá, Jesucristo, Nowet, Dueños de las Especies, Espíritus del Mundo²²¹ y, finalmente, los piogonak.

Por el contrario, las viejas raíces cazadoras, presentes en la concepción cultural del espacio, sirven también de modelo a otros intentos de reelaboración bíblica. Así por ejemplo, en lo que respecta a la reinterpretación alegórica del Arca de Noé:

Relato nº 82

"El arca ésa representa los tres cielos, los tres pisos del mundo. Y ahí adentro están todos esos animales, todas esas aves, todos esos hombres".

"El piso de abajo, es el piso de todos esos animales de la tierra; de la tierra y del agua. El del medio, es el piso de todos los pájaros. Y el piso de arriba, ése es el de los hombres" (B. Aguirre).

La misma línea permite una apertura a la aceptación condicionada de las formas y fundamentos arcaicos del ritual shamánico; procura incluso acoger y explicar bíblicamente el éxtasis y el rol de los animales-guía del piogonak tradicional:

Relato nº 83

"El gozo del piogonak a veces es un mal gozo²²². Pero puede ser bueno, si es bueno ese piogonak".

"Porque los animales limpios entran dentro del piogonak, y león significa piogonak. Porque el piogonak tiene espíritu de animal y la Biblia lo dice: los leones limpios, esos van a entrar en el arca. Otros espíritus de animal limpio, fuera del león, no existen" (B. Aguirre).

Las expectativas apocalípticas

Deseamos traer a colación, después de examinar la importancia de la preocupación apocalíptica en estadios anteriores de la historia cultural toba, el lugar que ocupa actualmente en la constitución del comportamiento grupal. Como sabemos, se enfrentan ahora a un proceso de pasaje hacia una nueva forma de vida, la versión regional de la cultura occidental, en cuya cosmovisión fundamental —cualesquiera sean los decaimientos y crisis sufridos desde el siglo anterior, y aún la pre-

²²¹ Tema muy común en el cristianismo pentecostal.

²²² "Gozo": denominación del trance extático.

sión de sus propias expectativas milenaristas— todavía juegan un rol destacado las ideas de “progreso” y de “realidad garantizada”; esenciales sobre todo en la ideología de sus estratos más dinámicos, como es el caso de las capas europeas que poblaron y colonizaron el Chaco. Ahora bien, la preocupación apocalíptica indígena, tema capital en los Cultos de origen Pentecostal y Evangélico, acarrea consecuencias en distintos planos; por una parte, entran evidentemente en conflicto con los valores de la sociedad dominante; pero, por la otra, tanto al retomar y proseguir respuestas que aunque pesimistas están ligadas a la vieja cosmovisión como, desde el ángulo de las dificultades de hecho que esperan a aquellas tendencias que favorecen un mayor grado de asimilación²²³, son apropiadas al menos para facilitar cierta cohesión social y espiritual entre los indios. Veamos cómo se manejan esos conceptos en alguna de las predicaciones a que asistíamos:

Relato n° 84

“Dos mil años el diablo estuvo preso. Y después será desatado y se levantará guerra de nación a nación. Entonces el sol se pondrá encima una bolsa negra y la luna otra, pero de sangre. Entonces recién Cristo estará cerca, y habrá hambre y apretura para toda la gente”.

“Mil años hubo de paz con el diablo encadenado. No sabemos justo el día que será desatado, pero entonces en ese día Dios va a destruir el mundo. Para eso faltan 33 años; y así serán gastados los años, los meses y los días”.

“Habrá guerra cuando se levante el Poderoso y los muertos serán resucitados otra vez, dice la Escritura”.

²²³ Un conjunto de barreras económicas, sociales y psicológicas, impuestas efectivamente por algunos estratos de la sociedad dominante, inhiben ciertos intentos indígenas por aculturarse según el patrón occidental (CORDEU, 1969b: 3ª parte).

“El bautizado y el que cree estarán salvados y se van a ir al lado de Dios. Porque el mundo es viejo, todas las cosas son viejas y están gastadas; Jesucristo las va a cambiar y las hará nacer de nuevo. Así, como en la época del Diluvio de Noé”.

“Como fue en el día de Noé, será ahora. Ahora estamos en el fin del día, estamos como cuando se acaba ese tiempo; la Biblia dice dos mil años para eso. Como fue en los días de Noé, así será en los días de Jesucristo, el Hijo del Hombre. En los dos mil años, Dios llevará a los suyos en una nube”.

“Cristo hará levantar a los muertos. Solamente los buenos vivirán de vuelta, y serán salvados y curados. Así Cristo, cuando él venga, despertará todos los muertos; pero sólo esos que se lo merecen volverán a vivir. Levántate entre los muertos y te bendecirá Cristo” (B. Aguirre; comentario de Apocalipsis, cap. XX).

La conversión cristiana y el concepto de enfermedad

Por un esquema semejante, difícil de separar de aquél del llamamiento shamánico, a no ser por su mayor frecuencia y la ausencia de interdicciones culturales, discurren el anuncio de vocaciones religiosas, el acceso y funciones del trance extático y algunas de las concepciones tradicionales de la enfermedad:

Relato n° 85

“Yo entré dentro de ese Culto por enfermo. Hace tres años un médico me dijo: —Vas a entrar —me dijo ese piogonak— porque si seguís así, ese bicho de la enfermedad te va a terminar de comer. Y cuando hubo un bautizo, al tiempo, entonces entré”.

“Porque el piogonak, a la tuberculosis, a veces la saca, a veces compone; pero no mucho más”.

“Cristo y Dios y Espíritu Santo ayudan en el Culto. El Espíritu es como una palabra, como fuego. Por eso es Espíritu-Fuego; y cuando entra, la enfermedad sale toda, como toda la enfermedad ese Espíritu; que si es víbora, igual; que sea lo que sea”.

“El Espíritu Santo es como un viento que

entra por adentro: es como fuego que quema al bicho de la enfermedad. Mi corazón llora si no lo tengo. Llora, pero yo no quisiera que llorara; y si no puedo pararlo, lloro”.

“Si entrás en eso, eso ha de ser una ayuda. Entonces viene ese viento y yo tengo que gozar; como si me agarrara parece; va a llorar, va a llorar el corazón” (P. Yorqui).

Relato nº 86

“Hace unos años estaba jugando en el fútbol, y me dieron un golpe y caí como muerto por ese golpe en mi pecho; estuve como desmayado mucho rato”.

“Sentí arrepentimiento por mi vida, por todo ese juego, y sentí la palabra secreta, que me hablaba en el corazón de la vida verdadera. El domingo ese fui al Evangelio y escuché el mensaje. Yo pensaba de noche en ese mensaje. Todo eso fue en Pampa del Indio y pasó hace ocho años”.

“Muchas enfermedades se curan en el Evangelio, por eso me gusta. Los tuberculosos se pueden curar con gozo u oración, según el don que reciben”.

“Dios mandó la sanidad; mandó fuego para que la enfermedad se queme y el cuerpo se limpie; entonces el Espíritu destruyó la obra de la enfermedad, y por el mismo Espíritu al hombre le viene el entendimiento: puede cantar, puede predicar. Es el mismo Espíritu, que adentro habla por él”.

“En el gozo verdadero se salta de alegría, dice la Biblia. Mira esto: —Salmo 28, 3, 13—: ‘Más los justos se alegraron de alegría’. Ese es el verdadero gozo”.

El falso gozo es parecido, pero es obra del falso espíritu. Hay peligro en el gozo; también en el gozo verdadero, pero menos, porque el Espíritu no deja caer”.

“Esos paisanos que vos viste en el Culto de Soria, ésos que cantaban y bailaban y cuidaban a esa mujer con el gozo, la ayudaban para sacársela al Diablo; porque ahí hay peligro, puede matarla con ese gozo. Los demás la ayudaban para que escupiera al espíritu malo, porque ese espíritu la mataba; ahí caída, esa mujer estaba como muerta por completo” (B. Aguirre).

En esta forma, vemos aclarada por los mismos indígenas la naturaleza de la función terapéutica cumplida por los “coros”, que auxilian a los poseos durante los trances en los Cultos²²⁴.

A fin de concluir este breve examen,

con los rasgos de lo sagrado vinculados a los conceptos de “salud” y “enfermedad”, debemos recordar previamente que la forma esencial de causalidad vigente en la cultura, bien podríamos denominarla como “efecto de lo numinoso”. Vale decir, cualquier fenómeno con capacidad de influir sobre otro, es tal en virtud de sus aspectos potentes por sobre los que implican regulación y control. En ese sentido es bastante sintomático entonces que, como se deduce de los relatos sobre vocaciones religiosas e ingreso en los Cultos, la percepción de la superioridad cultural occidental pase por la línea señalada por la potencia ingobernable de las enfermedades introducidas luego del contacto. La tuberculosis, principalmente, ante la cual son impotentes las técnicas curativas de los piogonak, al ser definida en esos términos, proporciona conciencia sobre uno de los límites de sus posibilidades frente a Occidente; función que en otro plano es desempeñada también por la narrativa de Metz-goshé. Correlativamente, por razones semejantes, los indios aceptan la superioridad de las entidades religiosas de ese origen, al menos aparentemente ya que las sincretizan con las propias, las cuales, en consonancia con el aura de potencia que acompaña a la sociedad dominante, están dotadas de mayores posibilidades para curar enfermedades y pesares.

Vimos perfilada esta interpretación en los testimonios de los conversos. Es notable, en cambio, que también sea,

²²⁴ Nos referimos anteriormente a otros caracteres de los Coros con mayor extensión: CORDEU, 1967: 59 y 110-111.

adoptada por las formas específicamente shamánicas que perduran al margen de los Cultos; los piogonak reelaboran así en algunos casos, valorizándola positivamente, la terapéutica occidental convencional. Veamos sino los siguientes párrafos de nuestra libreta de campo, referidos a una tentativa de curación shamánica de C. Burgos:

Relato n° 87

Cuando Burgos sintió los síntomas de la tuberculosis, acudió una noche a verlo al piogonak J. Alegre, en busca de remedio a su mal.

Alegre se levantó de su sueño y lo atendió de buen grado. Luego de prepararse y hacerlo sentar a Burgos, comenzó el canto para llamar a su "compañero". Cuando, luego de contestarle, éste concluyó por acudir a las invocaciones, el shamán lo tomó en un mosquitero y ambos se metieron adentro. Burgos mientras tanto permanecía cerca del mosquitero, y oyó claramente cómo allí dentro Alegre y su espíritu-auxiliar se saludaban y empezaban a conversar; también distinguió nítidamente las voces de ambos y buena parte de los términos del diálogo.

El "secreto", comenzó por preguntarle a Alegre las causas de la llamada, lo que hizo el piogonak describiendo extensamente la enfermedad de Burgos. Luego, el "secreto" lo hizo pasar al enfermo al interior del mosquitero, donde sólo logró distinguir su voz.

Por último, luego de proseguir el diálogo con el piogonak, el espíritu-auxiliar diagnosticó una enfermedad del hígado. Respondiéndole a Burgos que ni él ni Alegre podrían sanarlo, que la enfermedad era demasiado poderosa para ellos, concluyó finalmente por aconsejarle que acudiera al Hospital Provincial de J. J. Castelli, donde podrían atenderlo mejor que ellos.

V. SINTESIS Y CONCLUSIONES

Habíamos acotado al comienzo que nuestra investigación no se proponía, ni por asomo, constituir un tratamiento exhaustivo de la religiosidad toba, sino que tan sólo procuraría señalar

algunas líneas por las cuales transcurren, tanto la historia de la integración de sus hierofanías y estratos fundamentales, como la constitución de las formas más características de la conciencia mítica indígena.

La comparación de los materiales expuestos en la oportunidad con los publicados por Métraux en 1946, indudablemente la mejor recopilación mítico-religiosa toba-pilaga conocida hasta la fecha, da prueba de la veracidad de aquella limitación. Sean ya por insuficiencias o por defectos en la recolección, en los que hemos caído tanto nosotros como Métraux, las divergencias entre los respectivos resultados, indican como muy probable la existencia de áreas de la vida religiosa todavía no exploradas que, bien integradas con las que ya conocemos, posiblemente lograrían transformar y perfeccionar el esquema histórico-fenomenológico adoptado a lo largo de estas páginas.

Tan es cierto que, así como Métraux deja casi absolutamente de lado en su trabajo las hierofanías y concepciones animalíticas, no obstante su entronque con la cosmología y el complejo shamánico, a los que el autor demuestra conocer muy bien, de nuestra parte, casi no hemos tenido ocasión de tomar contacto con el riquísimo ciclo de los Teshmóforos o con el del Burlador, extensamente tratados por Métraux en cambio. Pudiera objetarse, que la diferencia del área estudiada en cada caso, o sino los 30 años transcurridos entre ambas investigaciones, justificarían tales diferencias. En la medida en que las mismas apuntan a constituciones fundamentales de lo sagrado, que como los

Dueños de Animales, pertenecen seguramente a los estadios más tempranos del desarrollo cultural guaycurú, apreciamos que explicaciones de esa clase carecen prácticamente de asidero. Bien mirada, empero, la magnitud de la tarea que aún resta cumplir, nos incita a dejar de lado la divergencia de nuestros resultados con los de Métraux, remitible más bien al curso progresivo del conocimiento y la elaboración de sus marcos teóricos. Si la hemos sacado a relucir, ha sido a fin de recalcar los huecos dejados hasta ahora por la investigación de campo y sin intención de desmerecer la obra del insigne americano, ante cuya memoria nos inclinamos respetuosamente y a cuyos esfuerzos tanto debemos quienes intentamos proseguir su largo sendero.

Creemos, no obstante, que pese a sus posibles vacíos fácticos, el material acumulado lo es ya en cantidad suficiente para permitir algunas conclusiones de diverso tipo. En primer lugar, procuraremos sintetizar algunas ideas sobre la integración del horizonte mítico de los Tobas, que subsidiariamente serán confrontadas con las hipótesis de otros autores que se ocuparon de la historia cultural del Chaco. En segundo término, nuevamente en el orden de las relaciones entre estructura de la cosmovisión y comportamiento cultural, intentaremos finalmente una apreciación de la constitución de la religiosidad estudiada, desde la perspectiva de la significación revelada por sus

intereses e hierofanías más importantes.

Etapas e integración de la historia cultural y religiosa toba

Los autores más conocidos, que hasta la fecha han publicado síntesis generales de las culturas etnográficas chaqueñas, creemos que W. Schmidt, Métraux, Palavecino, Imbelloni e Ibarra Grasso²²⁵, concuerdan en distinguir, en función de la fisonomía de las etnias presentes hasta ahora o hace poco en la región, la existencia de varios estratos poblacionales en el Chaco argentino, en cuya caracterización tampoco difieren demasiado: de una parte, la primitiva oleada cazadora-pescadora-recolectora, representada conjuntamente por los grupos lingüísticos Mataco-Mataguayo y Mbayá-Guaycurú; de la otra, la irradiación posterior de agricultores amazónicos, cuyos relictos más conocidos son los Chiriguano y Chanés de los confines occidentales del Chaco; sobre los estratos anteriores, se imponen finalmente algunas influencias andinas, que no obstante no logran conmovier demasiado las bases culturales de las corrientes de población más antiguas. Refiriéndose específicamente a los grupos Guaycurúes, hay también acuerdo en discriminarles el siguiente esquema de historia cultural²²⁶:

1º) *Substrato Básico Cazador-Pescador-Recolector*: común a todo el Chaco.

²²⁵ SCHMIDT, 1942: 20-23; MÉTRAUX, 1946a: 197-370; PALAVECINO, 1948: 19-24; IMBELLONI, 1959: 670-677; IBARRA GRASSO, 1967: 293-322, 371-374, 431-440.

²²⁶ MÉTRAUX, 1946a: 199-205; PALAVECINO, 1948: 24; IBARRA GRASSO, 1967: 303-307.

2º) *Etapa Ecuestre*: constituida desde fines del siglo XVI, aproximadamente, a consecuencias de la superposición de influencias amazónicas, andinas e hispánicas sobre los Guaycurúes.

3º) *Etapa Actual*: como resultado de la desintegración del Complejo Ecuestre hacia fines del siglo XIX, por efecto de la conquista militar del territorio. Retorno a esquemas culturales que recuerdan los de la primera etapa ²²⁷.

Apreciamos que, a condición de no extenderlo a la totalidad del Chaco, como algunas veces se hizo, olvidando que esos autores, cuando lo confeccionaron, solamente tuvieron a la vista los procesos de cambio cultural acaecidos en los grupos de filiación Guaycurú, el esquema anterior puede ser aceptado en sus grandes líneas. El problema comienza, por el contrario, cuando se procura entender a la luz del primer momento de ese desarrollo, la llamada etapa de "cazadores-pescadores-recolectores" o sino de Chaquenses Típicos, el sistema de posibles procesos etnogénicos, que con anterioridad a las irradiaciones andino-amazónicas y a las influencias hispánicas, tuvieron como protagonistas exclusivos a aquellas culturas de nivel preneolítico, o apenas paraneolitizado en el mejor de los casos. Si retomamos, en efecto, las viejas

ideas de W. Schmidt ²²⁸ en calidad de hipótesis heurísticas, lo que hiciera notar parcialmente Palavecino en 1948, podríamos suponer que, el denominado también "substrato básico", no constituye una entidad tipológicamente homogénea en realidad, sino que es el resultado a término de una intensa aculturación cumplida en el lugar entre oleadas preagrícolas, pero de diferente tradición histórico-cultural en su comienzo. Recordemos al respecto que Schmidt menciona la presencia en el Chaco de culturas primarias, pero a la vez adscribibles a tres cielos distintos: Exógamo-monógamo, Exógamo de derechos iguales y Exógamo-totémico; los primeros preferentemente recolectores, y el último con mayor especialización cazadora.

Desde este punto de vista sería posible enfocar con mayor claridad una serie de probables divergencias entre las culturas Mataco-Mataguayas y Mbayá-Guaycurúes, tal como parecen señalarlas las exiguas investigaciones comparativas cumplidas hasta el momento. Podríamos citar entre ellas: algunas diferencias antropológicas, especialmente en la estatura, índice esquelético e índice nasal ²²⁹; la antigüedad lingüística aparentemente mayor de los primeros ²³⁰; diferente comportamiento ante los estímulos favorables a la integración del complejo ecuestre,

²²⁷ PALAVECINO, 1948: 24.

²²⁸ SCHMIDT, 1942: 21.

²²⁹ LEHMANN NITSCHE, 1907: 53-149; PAULOTTI, 1946: 75-96; PAULOTTI y DEMBO, 1949: 94-112. Es de tener en cuenta una comunicación de Palavecino de 1938, citada por IRARRA GRASSO (1967: 216-217), quien, luego de 150 relevamientos antropométricos, sostiene la posible presencia de láguídos y sobre todo de márgidos o sonóridos en la formación racial de los Matacos.

²³⁰ TOVAR, 1961: 35 y 43. También, PERICOT, 1961: 918.

que en general no fueron aceptados por los Mataco-Mataguayos²³¹; y, por el contrario, mejores tendencias de los Mbayá-Guaycurú para aceptar influjos favorables al robustecimiento de la estratificación social²³², y "también mayor predisposición para la agricultura y el sedentarismo"²³³. Parecen existir asimismo algunas diferencias en las cosmovisiones respectivas dadas, entre otras, por la mayor importancia y complejidad de la concepción animalística entre los Tobas²³⁴, distintas nociones cosmológicas, como el tema del árbol del mundo²³⁵, etc. En síntesis, merece destacarse una opinión reciente de Tomasini: "Provisoriamente y sin que ello implique una afirmación, podría decirse que en cierto modo los Guaycurú impresionan más como un conjunto de tribus próximas a los pueblos cazadores de estepa, en tanto que los Mataco-Mataguayos se acercan más a los cazadores-pescadores-recolectores de tipo inferior"²³⁶.

Volviendo al problema de la diacronización de las facies de la historia religiosa toba, apreciamos que la investigación cumplida confirma en buena parte las hipótesis emitidas anteriormente²³⁷. Los tres momentos discriminados entonces, nos atreveríamos hoy a desglosarlos en cuatro. Consideramos, que si bien la importancia de

las irradiaciones andinas y amazónicas no alcanzó a desintegrar la antigua armadura cazadora de la religiosidad básica, su magnitud empero ha sido suficiente para injertarle estructuras y categorías mítico-religiosas, que como la noción de la temporalidad mítica y la dimensión escatológica de la cosmogonía, resultan capitales en la constitución definitiva de la cosmovisión; ello justifica escindir en dos el anterior Momento Tradicional o Arcaico. Integrando nuestros resultados con los de Lehman Nietzsche, Métraux y Palavecino, propondríamos en consecuencia el siguiente esquema de integración histórica:

1º MOMENTO: SUBSTRATO CAZADOR

Contenidos:

- a) Nociones sobre algunas deidades omniactuantes, pero con ciertos riesgos "dema". Noción del Principio de Economía de lo Sagrado:
 - Dios Uránico²³⁸.
- b) Complejo Animalístico e Hierofanías de Caza:
 - Ciclos de Nowet, Salamanca-Peg'im Aloah y Pareja del Cielo; ciclos de los Dueños de las Especies.
 - Organización del esquema cosmológico, los principios de clasificación

²³¹ MÉTRAUX, 1946a: 202-203; IBARRA GRASSO, 1967: 303-306.

²³² IBARRA GRASSO, 1967: 303-306.

²³³ TOMASINI, 1968: 94.

²³⁴ TOMASINI, comunicación personal.

²³⁵ PALAVECINO, 1961: 93-95.

²³⁶ TOMASINI, 1968: 94.

²³⁷ CORDEU, 1967: 106-108.

²³⁸ Sería de tentar, en investigaciones más exhaustivas, la posible vinculación del dios uránico con la supervivencia en la constitución religiosa toba de estamentos más antiguos que el característicamente cazador.

- de animales y las fuentes de poder shamánico en función de creencias y nociones ligadas al anterior.
- Integración del complejo e ideología shamánicas.
- Mitologemas uránicos asociados a las nociones cazadoras.
- Concepto del "cadáver viviente" asimilado a los huesos.
- c) Ciclos de los Tasmóforos y Héroes Culturales.
- d) Relatos animalísticos y Cielo del Burlador (muy influido por el de los Gemelos).
- e) ¿Mitologema de la vagina dentada en los relatos antropogónicos?
- f) ¿Mitos y cultos solares?

2º MOMENTO: IRRADIACIONES AMAZONICAS Y ANDINAS

Contenidos:

I. Irradiaciones Amazónicas.

- a) Nociones de entidades típicamente "dema":
 - Mito de la Mujer Caníbal y del origen del tabaco.
 - Mito del Jaguar Celeste.
 - Mito de la Mujer Estrella ²³⁰.
 - Mito de la Serpiente Arco-Iris.
 - Mitos que responden formalmente al de los Gemelos.
 - Tema de la occisión y devoración canibálica de la deidad lunar y su pasaje al mundo de los muertos.
- b) ¿Mitologema del descenso celestial en los mitos antropogónicos?

II. Irradiaciones Andinas.

- a) Nociones sobre la destrucción periódica del cosmos como sanción ética, y sobre su reconstrucción consiguiente mediante intervención de entidades de rasgos marcadamente "dema":
 - Actuación de una deidad de tono fuertemente ético, especialmente en los episodios iniciales de los mitos apocalípticos.
 - Cielos Cosmogónico y Apocalíptico.
 - Mitologema del período inicial de obscuridad en el relato cosmogónico.
- b) Fragmentos del Ciclo de Cuniraya y Paryacaca:
 - Mito de origen de la agricultura.
 - Mito del Viejo de la Estaca.

3º MOMENTO: MOVIMIENTOS MESIANICOS DE REBELION

Contenidos:

- a) Reinterpretación mesiánica del horizonte mítico tradicional:
 - Cielo de Metzgosché. Superposición de las temáticas, e integración de la figuración del Salvador con los Ciclos Antropogónico y de los Tasmóforos.
- b) Formulación de la ideología mesiánica del Movimiento de 1924:
 - Rebelión violenta fundada en el retorno al tiempo mítico (anterior a los blancos); caracterizado éste por los temas del retorno de los muer-

²³⁰ MÉTRAUX, 1946b: 40-49; LEHMANN NITSCHÉ, 1925: 200. El mito, que relata las relaciones con diversos seres de una Mujer Estrella cuyo fogón calienta el cielo, fue correlacionado por MÉTRAUX con motivos semejantes recogidos por Nimuendajú entre los Apinayé, Canella y Sherente, poblaciones Ge del Brasil Oriental.

tos, la vuelta de la antigua fauna, la invulnerabilidad, el acrecentamiento de los poderes shamánicos, etcétera.

4° MOMENTO: SINCRISIS CRISTIANAS DE SALVACION

Contenidos:

- a) Aceptación de las deidades y conceptos cristianos, pero en términos de múltiples tentativas de fusión con los propios. Exégesis bíblica a la luz del horizonte mítico más antiguo y de las apertencias de salud, reconstitución e identidad cultural y justicia.
- b) Incremento y difusión masiva de rasgos y nociones del shamanismo arcaico.
- c) Constitución de una teología de evasión, en las que se retoman y sincretizan con las temáticas cristianas los conceptos andinos de la temporalidad y la posibilidad apocalíptica.

En lo que se refiere en algún aspecto a la mecánica de integración o al alcance que le damos a la diacronización propuesta, sólo cabe repetir las palabras de 1967: "Estimamos que al momento intermedio —Movimientos Mesianicos de Rebelión— le corresponde el papel de eje nodal de todo el sistema en su conjunto. En él se resumen, por un lado, la revigorización funcional de muchos elementos de antigua raigambre mítico-religiosa, incluidos en las nuevas ideologías de salvación y

violencia. Por el otro, se fundamenta en una misma actitud básica con los nuevos cultos sincréticos, dada por la apetencia de restitución, identidad y salvación que se percibe a través de ambas formas religiosas". Y además: "Hay que hacer la salvedad que esta discriminación de momentos diacrónicos tan sólo refleja en forma aproximada la concreta totalidad religiosa de cada uno. En última instancia, lo que se pretende es señalar la coherencia, funcional y de significado, que en cada etapa le es propia a una determinada articulación de creencias y prácticas culturales. Esto no excluye, ni mucho menos, la pervivencia paralela de otras formas de experiencia y contenido religiosos".

Acercas de la cronología absoluta, en especial de la época inicial de cada uno de los momentos, es muy poco lo que podemos decir por ahora. En primer término, hay que tener en cuenta que la llegada de las primeras oleadas indígenas al Chaco, sean de tradición de cazadores-recolectores o sino de cazadores-esteparios, probablemente los portadores de la religiosidad animalística, es bastante más tardía que el poblamiento por corrientes semejantes de las regiones Pampeana y Patagónica, debido a la perduración en el Chaco de lagos y marejales inhabitables hasta casi el holoceno reciente²⁴⁰.

Por otra parte, tampoco es posible fijar con precisión la fecha de arribo de las influencias andinas, en razón tanto de la incertidumbre de sus vías

²⁴⁰ BOUCHERIE (1968: 101-102) lleva a cabo una compilación de esos antecedentes geomorfológicos en la región chaqueña.

de acceso, como de la del momento de formación del Pensamiento Templario. Si provinieron directamente del Perú incaico, no han de haber sido anteriores a los siglos XV o XVI. Si en cambio fueron irradiadas desde las áreas andinas o andinizadas del Noroeste de nuestro país, de cuya configuración religiosa no sabemos con propiedad casi nada, se pueden abrir varias posibilidades: las formas agroalfareras más antiguas, conectadas con el Formativo del Centro Nuclear Andino —Cultura de Tafi— florecen desde comienzos de la era cristiana, o aún desde algo antes²⁴¹; en cambio, entidades culturales con fuertes evidencias de contacto con las civilizaciones tempranas del sur del Perú, en especial con las del sistema Nazca-Paracas, aparecen con Aguada y Condorhuasi desde el 350 d. C. que, sin perder nunca el cordón umbilical con el área de origen, perduran en sucesivos desarrollos hasta la conquista hispánica en el siglo XVI²⁴².

Idénticos problemas plantea la presencia más temprana de influjos paleoamazónicos en el Chaco y regiones aledañas. En Tafi, ceramios adscribibles a la misma, aparecieron en contigüedad con las alfarerías pintadas o alisadas con herencia del Formativo andino²⁴³; en Formosa, Márquez Miranda descubrió en Las Lomitas restos de cerámica gris, que según Menghin pertenecen al Horizonte Monocromo Inicial, testimonio según dicho autor

de las influencias neolíticas más antiguas, que desde el 3º milenio a. C. actuaron en Sudamérica²⁴⁴. Por el otro extremo, no olvidemos tampoco las migraciones Aruacas y Tupí-Guaraníes, que atravesaron o se asentaron en el Chaco durante los siglos XV y XVI²⁴⁵, y no sabemos bien desde cuanto antes. Lo más probable, seguramente, es que influjos de cuño cultural andino y amazónico se hayan manifestado en el área en sucesivas y diversas ocasiones desde épocas muy tempranas. Igualmente, dado el elevado grado de fusión entre ambas tradiciones culturales ocurrido en la región andina, donde las culturas agrarias forman uno de los substratos de las altas civilizaciones posteriores, es imposible asignar estrictamente por separado a cada uno de esos horizontes determinados elementos mítico-religiosos, ya que en la mayoría de los casos revelan más bien su pertenencia a ambos.

En lo que hace a las tentativas mesiánicas violentas, fueron comprobadas con seguridad sólo con respecto al Movimiento de Napalpí en 1924. Es probable, no obstante, que formulaciones de esa índole puedan haber encauzado sucesivas rebeliones, especialmente entre 1909 y 1924, con que los indios procuraron poner coto al avance de la colonización blanca y a sus correlativos procesos de arrinconamiento, despojo de antiguas áreas de caza y pesca y concentración y desculturación en re-

241 GONZÁLEZ, 1963: 51.

242 GONZÁLEZ, 1963: 54-57.

243 GONZÁLEZ, 1963: 51-53.

244 MENGHIN, 1958: 189.

245 PERICOT, 1961: 888-890.

servas, y reducción a la condición de un proletariado casi servil. Finalmente, las tentativas de conversión por diversas sectas protestantes inglesas y norteamericanas, de las que resultan los actuales movimientos sincréticos de salvación, comienzan aproximadamente a principios de la quinta década de este siglo ²⁴⁶.

Estructura de la cosmovisión toba

En el orden de su integración histórica, la cosmovisión toba resulta de sucesivos ajustes experimentados por una espiritualidad básicamente cazadora, a la que se le añaden luego una serie de concepciones mítico-religiosas de fuerte raíz agraria, y que en conjunto prosiguen hasta hoy, sincréticas pero apenas disfrazadas, en el seno de corrientes nacidas de su incursión en el cristianismo pentecostal.

Hicimos notar que los influjos agrarios, principalmente los andinos, lograron conmover la primitiva noción cazadora de la temporalidad, amén de añadirle otra dimensión del universo, ahora en términos de proyecto escatológico. Recordemos que aquella definía la realidad como un equilibrio precario entre la potencialidad por antonomasia del tiempo mítico y las desazones del presente común, resumidas ambas en la aparición de Nowet al fin de ese período. La temporalidad andina postulaba en cambio el retorno real y concreto a los orígenes, a través de disoluciones y reconstrucciones cíclicas de la organización cósmica. Sintetizaremos

brevemente, en relación con la concepción de la realidad, las cualidades sincréticas adquiridas desde entonces por la concepción animalística.

El foco nodal de la cosmovisión radica en una dicotomía esencial, que escinde la realidad en un orbe de la "cultura" y otro de la "potencia", derivada principalmente de la intuición mítica de las propiedades del mundo animal. Ambos conceptos implican la puesta en juego de un conjunto de elementos particulares, representados respectivamente, por la potencialidad creadora e indeterminada del tiempo mítico y por la desazón de la experiencia cotidiana, resumidas ambas en la constitución de Nowet y los otros Dueños de Animales. Múltiples relaciones, amén de la unidad primordial de los dos planos, dan lugar a una dialéctica riquísima en la que intervienen el cosmos, ora aniquilado ora rehecho, la noción de potencia y sus términos constitutivos, la individuación de tanto en tanto en crisis y la conciencia de la libertad perdida desde entonces. Lo real, de tal manera un trazo continuo, contiene pero a la vez es acotado por una gama de virtualidades, que partiendo desde lo numinoso sin frenos concluyen finalmente en los hombres y las normas. Además, al reposar en una de las determinaciones de Nowet la efectividad causal por excelencia, la deidad animalística es al mismo tiempo el fundamento ético de la acción práctica valiosa, la del shamán.

La cultura, a excepción de su arquetipo fundamental, el piogonak, es per-

²⁴⁶ MILLER, 1967: 90.

cibida como una constitución precaria, apenas rescatada de la dimensión numinosa de Nowet. Aunque, por otra parte, encuentre su razón de ser en las normas que también son inherentes a esa deidad, siempre está presta a disolverse nuevamente en la primera, al menos en las motivaciones esenciales de los indígenas. La estructura dúplice de Nowet, el mito de la muerte de un Tesmóforo por el Dueño el prestigio del piogonak, quien precisamente es el único capaz de restablecer la plenitud de relaciones con Nowet, de asumirlo y serlo él mismo en cierta forma, y, el gran número de vínculos entre hombres y animales, que más que afirmar la autonomía de los primeros, parecerán tender a disimular la diferenciación, podrían confirmar esas hipótesis. En otras palabras, se reconoce la originalidad del orbe de los hombres y sus relaciones, pero no se lo valoriza positivamente.

Es cierto que, por una parte, en algunos relatos del ciclo mítico peruano, al mundo animal parecen concebirlo como un remedo de la realidad cultural paralizada tempranamente en su desarrollo. Pero, aparte las evidencias de qué la inserción de los mismos en el horizonte mítico es posterior a la cosmovisión de cazadores originaria, no es menos cierto, y en verdad mucho más presente en los indígenas, que en Nowet radican en plenitud los restos de la potencia original, lo terrible y a la vez lo deseable. Así, en definitiva, el término diferenciado, la "cultura", es connotada como singularización trágica de aquella totalización de la épo-

ca mítica inicial, antes del decaimiento significado por los "orígenes".

Inclusive, volvemos a repetirlo, el prototipo cazador ideal es aquel que mediante el abandono correlativo de las normas, implicado en el dominio de lo mágico, consigue reintegrarse en el universo en esencia real. El piogonak puede, por lo tanto, recuperar los rasgos de Nowet perdidos para siempre por la experiencia profana. Logra la entrada y salida de las reglas, el lenguaje y el dominio de los animales, las enfermedades y los espíritus, el vuelo mágico, la economía del daño y la salvación, la ubicuidad de las apariencias, el viaje al reino de los muertos y a otras regiones del universo. En tal forma, la cultura, en especial en sus aspectos más desacralizados, como la técnica y la economía, al margen de sus enlaces con el mundo animal, aparece como insuficiencia o carencia existencial que, como limitación inmanente, apenas merece ser afirmada y valorada. No es casual que solamente la apatencia del retorno a la condición shamánica, por la ruta que sea, logre conmoverlos profundamente a los indios.

Podríamos sustentar en consecuencia, que a partir de una percepción de la realidad de esa naturaleza, que permanece incólume a todo lo largo de la historia cultural, y que aún no ha sido demasiado alterada por el impacto occidental, surge en gran parte el desinterés de la mayoría por encuadrarse en los patrones de Occidente. O sea, en última instancia, por hacerse un lugar en un mundo concebido como ámbito exclusivamente humano, en el cual los criterios de valor van parejos con el

adelanto del dominio técnico sobre los seres y las cosas, y en donde el logro individual debe ceñirse a esos carriles. La renuencia a la acumulación material no surge entonces sólo como consecuencia inánime de las prohibiciones de Nowet, sino que encubre una teoría propia del dominio de lo real; la pasividad ante el modelo occidental no obedece exclusivamente a una dialéctica negativa, sino que conlleva una síntesis del sentido de lo práctico, cuyo fin es el de ejercitarse en la aniquilación de lo diferenciado, y por ende de lo desacralizado, que comporta consigo la existencia humana.

Pretendimos desentrañar una tendencia cultural y explicar sus motivos, no profetizar en torno de su suerte. Sea cual fuere ésta, nos parece indudable que no podrá desprenderse del conflicto abierto hasta ahora con una forma cultural dominante, que en su trato con los pueblos primitivos no sabe de autolimitaciones. Si el conflicto habrá de resolverse en el futuro, sólo lo será mediante el anulamiento o la desaparición de uno de sus actores —el indígena— o sino, en un grado superior de síntesis para el cual, creemos, no están dadas aún las condicio-

nes de relación intercultural indispensables. La perduración, posible por otra parte, de formas aborígenes mixtas, encuadradas en las nuevas ideologías de salvación y reconstitución, nunca eliminará del todo las fricciones colectivas y el desgarramiento individual que hasta el presente las acompañan.

Abrimos estas páginas con una apelación a la actitud teórica que habría de conducir las, reflejada en las citas a GUSDORF y BASTIDE. Permítasenos cerrarlas con las palabras de alguien de quienes tanto nos ayudaron a llevarlas a cabo. En su recuerdo cabe el agradecimiento a nuestros restantes amigos indios:

“A mi hermano que ha venido por tantas leguas, que me gusta que venga a saludar. Y yo también lo saludo en nuestra mirada”.

“Que estoy hablando hoy con esas palabras con que nunca he hablado. Gracias a Dios que aún tengo su memoria. Que esa palabra no se pierda nunca, que hasta el fin dure. Hasta el fin que no muera mi palabra”.

“Gracias a Dios que aún puedo hablar por la palabra de España. Y por mí, los de más adelante, los que se fueron ya”.

“Que venga a buscar mi hermano por mí todas las palabras que necesite. Que venga a llevar, que lleve. Tampoco mi palabra le mezquino, la palabra que necesita llevar. Que lleve, que no le mezquino mi palabra”.

“Es luz, es flor mi palabra”.

Pablo Yorqui

Adrogué, abril de 1969.

NOMINA DE INFORMANTES

NOMBRE	EDAD	LENGUA	TRADUCTOR
Aguirre, Basilio	24	bilingüe	
Alegre, Juan	55	bilingüe	
Burgos, Cayetano	33	bilingüe	
Castro, Rosalía	71	toba	Cayetano Burgos
Gómez, Arias	95†	toba	Gregorio Segovia
Roldán, Antonio	55	toba	Cayetano Burgos
Soria, Augusto	83	toba	Cabito Leiva
Yorqui, Pablo	54	bilingüe	

DENOMINACION DE LA FAUNA CHAQUENSE
MENCIONADA EN EL TEXTO

AgUILA	Uribitanga sp.
Ampalagua (boa terrestre)	Constrictor occidentalis.
Carancho	Polyborus sp.
Chancho moro o gargantilla	Pecari tajacu.
Chuña	Cariama sp.
Carpineho	Hydrocoerus sp.
Ciervo	Mazama sp.
Cuervo	Coragyps sp.
Curiyú (boa o serpiente acuática)	Eunectes notaeus.
Garza	Casmerodius sp.
Guanaco	Lama guanicoe.
Guasuncho	Mazama simplicicornis.
Iguana	Iguanidae gen.
Jaguar	Panthera onca.
Lagartija	Scincidae gen.
Loro	Aratinga sp.
Oso hormiguero	Myrmecophaga sp.
Oso melero	Tamandua sp.
Palometa (piraña)	Pygocentrus sp.
Picaflor	Trochilidae gen.
Puma	Puma concolor.
Quirquincho	Dasypus gen.
Xuri (avestruz o ñandú del noroeste)	Pterocnemia sp.
Zorro	Cerdocyon gen.

BIBLIOGRAFIA

- AMOROSO, L., 1968: *Los blancos profanan los mitos indígenas*. Estudios n° 592, Universidad del Salvador, Buenos Aires.
- AVILA, FRANCISCO DE, 1942: *De priscorum Huaruchiriensium origine et institutis*, Madrid.
- BALADO, M. E., 1966: *Noticias y comentarios sobre los indios —a través del periódico "El Colono"*, Univ. Nac. del Nordeste, Resistencia.
- BALDRICH, A. J., 1889: *Las Comarcas Virgenes: El Chaco Central-Norte*, Buenos Aires.
- BASTIDE, R., 1953: *Contribution a l'étude de la participation*. Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. IV, París.
- BASTIDE, R., 1961: *Sociología y Psicoanálisis*, Buenos Aires.
- BETANZOS, J. DE, 1880: *Suma y narración de los Incas*, Madrid.
- BOUCHERIE, J., 1968: *Los indios Tobas del Chaco Argentino*. Censo Indígena Nacional, vol. II, Buenos Aires.
- CADOGAN, L., 1954: *Ayú Rapytá*. Revista de Antropología de la Universidad de San Pablo; vol. II, n° 1, San Pablo.
- CANAL FEIJOO, B., 1951: *Burla, credo y culpa en la creación anónima*, Buenos Aires.
- CARABASSA, H., 1910: *El Trópico de Capricornio Argentino, o 37 años entre los indios Tobas*, Buenos Aires.
- CARRANZA, A. J., 1900: *Los Tobas*, Buenos Aires.
- CAZENEUVE, J., 1958: *Les rites et la condition humaine*, París.
- CAZENEUVE, J., 1967: *La mentalidad arcaica*, Buenos Aires.
- CAZENEUVE, J., 1968: *Felicidad y civilización*, Buenos Aires.
- COBO, B., 1956: *Historia del Nuevo Mundo*, t. III y IV, Cuzco.
- CORDEU, E. J., 1967: *Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad toba*. Com. Nac. del Río Bermejo. Publicación n° 123 J., Buenos Aires.
- CORDEU, E. J., 1969 a: *La comunidad toba de Miraflores. Materiales para el estudio de un proceso de cambio*. Com. Nac. de la Cuenca del Plata, Buenos Aires; ms.
- CORDEU, E. J., 1969 b: *El Ciclo de Metzgoshé, nota sobre una respuesta mesiánica de los tobas argentinos*. Revista del Museo Americanista n° 1, págs. 29-43, Lomas de Zamora.
- CHERTUDI, S., 1961: *Le Quirquincho et le Renard. Un conte très répandu en Argentine*. Actas Internationaler Kongress der Volkerzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen, Berlín.
- DI LULIO, O., 1943: *El Folklore de Santiago del Estero*, Tucumán.
- DOBRIZHOFFER, M., 1822: *An account of the Abipones, an equestrian people of Paraguay*, 3 vol., Londres.
- DURKHEIM, E., 1968: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires.
- ELIADE, M., 1959: *Traité d'Histoire des Religions*, París.
- ELIADE, M., 1960: *El Chamanismo*, México.
- FLEURY, L., 1967: *El mundo alucinado del indio*, Rosario.
- GARCILASO DE LA VEGA, 1943: *Comentarios Reales de los Incas*, 2 vol., Buenos Aires.
- GONZÁLEZ, A. R., 1963: *Las tradiciones alfareras del Período Temprano del N. O. Argentino y sus relaciones con las de las áreas aledañas*. Anales de la Universidad del Norte n° 2, Antofagasta.
- GONZÁLEZ, M., 1890: *El Gran Chaco Argentino*, Buenos Aires.
- GRANADA, R., 1896: *Reseña histórico descriptiva de las antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, Montevideo.
- GUSDORF, G., 1960: *Mito y Metafísica*, Buenos Aires.
- HISSINK, K und HAHN, A., 1961: *Die Takana I*, Stuttgart.
- HUBERT, R et MAUSS, M., 1929: *Essai sur le sacrifice, en: Mélanges d'histoire des religions*, 2° ed., París.
- IBARRA GRASSO, D. E., 1949: *Los indios del sur de Bolivia*. Rev. del Instituto de Antropología, vol. 4, págs. 113-172, Tucumán.
- IBARRA GRASSO, D. E., 1967: *Argentina Indígena*, Buenos Aires.
- IMBELLONI, J., 1943 a: *Religiones de América n° 10: las Edades del Mundo, sinopsis crítica*

- de *ciclografía americana*. Bol. de la Acad. Arg. de Letras, t. XI, n° 41, págs. 131-261, Buenos Aires.
- IMBELLONI, J., 1943 b: *Concepto y praxis del folklore*, Buenos Aires.
- IMBELLONI, J., 1956: *La Segunda Esfinge Indiana*, Buenos Aires.
- IMBELLONI, J., 1959: *I popoli raccoglitori dello scudo brasiliano, della foresta e del Ciaco*. En: Biassutti, R: *Le razze e i popoli della terra*, vol. IV, págs. 670-677, Torino.
- JACOVELLA, B., 1959: *Las supersticiones*. En: *Folklore Argentino*, págs. 239-262, Bs. As.
- JENSEN, AD. E., 1966: *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México.
- KARSTEN, R., 1932: *The indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, Helsingfors.
- KOVACCI, O., 1966: *Tendencias actuales de la gramática*, Buenos Aires.
- KRICKBERG, W., 1946: *Etnología de América*, México.
- KUENE, H., 1967: *El Jaguar en el mito de los héroes mellizos (sol y luna)*. *Tribu Amuesha*. En: RUNA, vol. X, págs. 311-318, Buenos Aires.
- LAFONE QUEVEDO, S. A., 1895: *Arte y vocabulario de la Lengua Toba*. Rev. del Museo de La Plata, t. VII, págs. 189-261, La Plata.
- LAFONE QUEVEDO, S. A., 1899: *Vocabulario Toba-Castellano-Inglés*. Rev. del Museo de La Plata, t. IX, págs. 253-332, La Plata.
- LEHMANN NITSCHKE, R., 1907: *Estudios antropológicos sobre los Chiriguano, Chorotes, Matacos y Tobas*. Anales del Museo de La Plata, t. I, págs. 53-149, La Plata.
- LEHMANN NITSCHKE, R., 1923-25: *La Astronomía de los Tobas*. Rev. del Museo de La Plata, t. XXVII, págs. 267-285 (1ra. parte) y t. XXVIII, págs. 181-209 (2da. parte), La Plata.
- LEHMANN NITSCHKE, R., 1924-25: *La Astronomía de los Chiriguano*. Rev. del Museo de La Plata, t. XXVIII, págs. 80-102, La Plata.
- LEHMANN NITSCHKE, R., 1924-27: *La Astronomía de los Mocoví*. Rev. del Museo de La Plata, t. XXVIII págs. 66-79 (1ra. parte) y t. XXX, págs. 145-159 (2da. parte), La Plata.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1961: *Anthropologie Structurale*, París.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1964: *Mythologiques I: Le Cru et le Cuit*, París.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1968: *El Triángulo Culinario*. En: *Estructuralismo y Dialéctica*, pág. 39-57, Buenos Aires.
- MENGHIN, O., 1958: *Vorgeschichte Amerikas. Abriss der Vorgeschichte*, München.
- MÉTRAUX, A., 1937: *Etudes d'ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco)*. *Anthropos*, t. XXXII, págs. 171-194 y 378-401, Wien-Mödling.
- MÉTRAUX, A., 1944: *Estudios de etnografía chaqueña*. Anales del Instituto de Etnografía Americana, t. V, págs. 263-314, Mendoza.
- MÉTRAUX, A., 1946 a: *Ethnography of the Chaco*. HSAI, vol. I, págs. 197-370, Washington.
- MÉTRAUX, A., 1946 b: *Myths of the Toba and Pilagá Indians*, Boston.
- MÉTRAUX, A., 1946 c: *El Dios Supremo, los Creadores y Héroes Culturales*. América Indígena, vol. VI, n° 1, págs. 9-26, México.
- MÉTRAUX, A., 1948: *Ensayos de mitología comparada sudamericana*. América Indígena, vol. VIII, n° 1, págs. 9-30, México.
- MÉTRAUX, A., 1967: *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*, París.
- MILLER, E., 1966: *Toba kin terms*. *Ethnology*, vol. V, n° 2, págs. 194-201.
- MILLER, E., 1967: *Pentecostalism among the Argentine Toba*. Tesis de Doctorado —mecanografiada—, University of Pittsburgh.
- MOLINA C. DE, 1959: *Ritos y fábulas de los Incas*, Buenos Aires.
- MOLINA TELLEZ, F., 1947: *El mito, la leyenda y el hombre*, Buenos Aires.
- MONTESINOS, F. DE, 1957: *Memorias antiguas históricas y políticas del Perú*, Cuzco.
- MÜLLER, W., 1962: *Les religions des indiens d'Amérique du Nord*. En: *Les Religions Amérindiennes*, págs. 213-325, París.
- OLIVA, A., 1895: *Historia del reino y provincias del Perú*, Lima.
- OTTO, R., 1925: *Lo Santo*, Madrid.
- PACHACUTI, SANTA CRUZ, 1950: *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. En: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Asunción.
- PALAVECINO, E., 1933: *Los indios Pilagá del Río Pilcomayo*. Anales del Museo Nacional de Historia Natural Bernardino Rivadavia, t. XXXVIII, págs. 517-582, Buenos Aires.
- PALAVECINO, E., 1936: *Las culturas aborígenes del Chaco*. En: *Historia de la Nación Argentina*, public. por la Ac. Nac. de la Historia, vol. I, págs. 387-418, Buenos Aires.
- PALAVECINO, E., 1940: *Takjuaj: un personaje mitológico de los Matacos*. Rev. del Museo de La Plata (n. s), t. I, págs. 245-270, La Plata.
- PALAVECINO, E., 1948: *Areas y Capas Culturales en el territorio argentino*. Tirada del autor, Buenos Aires.

- PALAVECINO, E., 1959: *Áreas de cultura folklórica en territorio argentino*. En: Folklore Argentino, págs. 347-370, Buenos Aires.
- PALAVECINO, E., 1961: *Algo sobre el pensamiento cosmológico de los indígenas chaqueños*. Cuadernos del Instituto Nac. de Inv. Folklórica, n° 2, Buenos Aires.
- PALAVECINO, E., 1964: *Notas sobre la mitología chaqueña*. Homenaje a F. Márquez Miranda, págs. 284-292, Universidades de Madrid y de Sevilla, Madrid.
- PAUCKE, F., 1943: *Hacia allá y para acá*. Univ. Nac. de Tucumán e Instituc. Cult. Argentino-Germana, 4 vol., Buenos Aires.
- PAULOTTI, O. L., 1948: *Los Toba*. RUNA I, págs. 9-96, Buenos Aires.
- PAULOTTI, O. L. Y DEMBO, A., 1949: *Materiales para servir a la somatología de los indígenas chaqueños*. Rev. del Inst. de Antropología de Tucumán, vol. IV, págs. 94-112, Tucumán.
- PERICOT Y GARCÍA, L., 1961: *América Indígena*, t. I, 2ª ed., Barcelona.
- PETTAZZONI, R., 1922: *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo*, vol. I, Bolonia.
- RICOEUR, P., 1967: *Estructuralismo y hermenéutica*. En: C. Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo, págs. 114-144, Córdoba.
- RODRIGUES DO PRADO, F., 1908: *História dos índios cavalheiros, ou da Nacao Guaycurú*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brazil, t. I, págs. 21-44, Rio de Janeiro.
- SÁNCHEZ LABRADOR, J., 1910: *El Paraguay Católico*, 3 vol., Buenos Aires.
- SANTILLÁN, F. DE, 1950: *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*. En: Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas, Asunción.
- SOHMIDT, W., 1942: *Etnología Sudamericana*, Sao Paulo.
- SIFREDDI, A., 1968: *Religión y magia de los Tehuelches Meridionales (Aónik'enk)*. Informe Final al C.N.I.C. y T., Buenos Aires.
- TELLO, J., 1923: *Wira Kocho. Inca*, vol. I, págs. 93-320 y 583-606, Lima.
- TOMASINI, A., 1968: *El Grupo Mataco-Mataguayo*. Censo Indígena Nacional, t. II, págs. 77-99, Buenos Aires.
- TOVAR, A., 1961: *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, Buenos Aires.
- TRIMBOEN, H., 1962: *Religions du Sud de l'Amérique Centrale, du Nord et du Centre de la Région Andine*. En: Les Religions Amérindiennes, págs. 121-211, París.
- TSCHOPIK, H., 1946: *The Aymara. H.S.A.I.*, vol. II, págs. 501-573, Washington.
- VALCANCEL, L. E., 1958: *Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina*. Miscelanea Paul Rivet, México.
- VALERA, B., 1950: *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú* (manuscrito anónimo). En: Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas, Asunción.
- VAN DER LEEUW, G., 1964: *Fenomenología de la Religión*, México.
- VICTORICA, B., 1885: *Campaña del Chaco*. Publicación Oficial, Buenos Aires.
- VILLAFUERTE, C., 1961: *Voces y costumbres de Catamarca*, 2 t., Buenos Aires.
- ZERRIES, O., 1959 a: *Las constelaciones como expresión de la mentalidad cazadora en Sudamérica*. Estudios Americanos, vol. XVII, n° 88-89, págs. 1-18, Sevilla.
- ZERRIES, O., 1959 b: *Representaciones animales en Suramérica*. Estudios Americanos, vol. XVIII, n° 97-98, págs. 111-138, Sevilla.
- ZERRIES, O., 1962: *Les religions des peuples archaïques de l'Amérique du Sud*. En: Les Religions Amérindiennes, págs. 327-474, París.