



Fuego, purificación y metamorfosis

Significación y simbolismo ígneo entre los Pilagá (Chaco Central, Argentina)

Anatilde Idoyaga Molina

Abstract. – Basing on firsthand fieldwork material, I analyze the meaning of fire symbolism among the Pilagá Indians of Central Chaco. By underlying the similarities between fire and water symbolism, I explore the purification by fire in birth-, abortion-, infanticide-, and death-related rituals, and in cases of harm and illness. I also discuss the meaning of fire as opposed to darkness. Finally, I consider the symbolism of fire in Pilagá mythology, focusing on its regenerative power as manifested in ontological transformations of humans and spaces, and in generating new beings and entities. [*Argentina, Central Chaco, the Pilagá, mythology, ritual function of fire, fire symbolism*]

Anatilde Idoyaga Molina, Dra., Directora del Centro Argentino de Etnología Americana; miembro de la Carrera del Investigador Científico; Profesora Titular Regular en el Instituto Universitario Nacional del Arte y en la Universidad de Buenos Aires; Directora de la Maestría y el Doctorado en Cultura y Sociedad. – Ella posee una amplia experiencia de campo, iniciada en 1972. – Ha publicado más de cien artículos, libros y capítulos de libros entre los que destacamos: “Entre el mito y la historia. La mitificación de un líder mesiánico Pilagá” (*Scripta Ethnologica* 1996); “Mito, temporalidad y estados alterados de conciencia. El surgimiento de relatos y la experiencia shamánica entre los Ayoreo del Chaco Boreal” (*Acta Americana* 1997); “Mito, historia y contacto. La mitología de ‘Asyén entre los Pilagá’” (*Latin American Indian Literatures Journal* 1999); “Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina” (Buenos Aires 2002); “En torno al uso de ensalmos terapéuticos en el noroeste argentino y sus fundamentos mítico-religiosos” (*Revista de Antropología Iberoamericana* 2008). – Véase también la bibliografía.

Introducción

La reiterada aparición del fuego como transformador, regenerador y purificador en hechos e instan-

cias significativas de la vida indígena, así como en el mito, connota no sólo su importancia sino también su valor simbólico, el que lo conecta a determinadas entidades formando un dominio fácilmente aprehensible. La utilización del fuego es imprescindible en circunstancias críticas como la muerte, la enfermedad, la eliminación de seres terribles y en relación con la terapia y los fenómenos del daño. El fuego es también imprescindible en la vida diaria, permite la cocción de los alimentos, provee abrigo, luz y, por sobre todo, humaniza el ámbito de la choza durante la noche, un lapso marcadamente negativo para los hombres. Su capacidad regeneradora se plasma en los relatos míticos, así se asocia a cambios ontológicos en las personas, el espacio y otras entidades. En definitiva, el fuego depura ambientes y elimina seres y objetos corrompidos.

Es nuestra intención en esta oportunidad analizar los diferentes contextos en los que el fuego es un elemento relevante, para luego acceder a los contenidos esenciales y simbólicos, así como al campo semántico en que se inscribe. Con este fin, analizaremos, en primer lugar, el papel del fuego en relación con distintas circunstancias del ciclo vital, los fenómenos de daño y terapia, así como su relación con la calificación de los espacios. En segundo término, enfocaremos el papel del fuego en el mito, presentando además un apéndice con la transcripción de los relatos considerados.

Los Pilagá pertenecen al grupo lingüístico Guaycurú y están asentados en el Chaco Central, en los departamentos Bermejo y Patiño de la

provincia de Formosa (Argentina). Los materiales sobre los que nos basamos provienen de numerosas campañas realizadas entre 1972–1995.¹

Nuestro análisis de los mitos se ubica en el contexto de las corrientes hermenéuticas, entendemos que el mito es un relato verdadero, meta-temporal, a veces ligado con los ritos. Los mitos más que explicaciones etiológicas son fundamento y sentido de la realidad, los contenidos narrados suelen ser arquetípicos o ejemplares, suelen referir acciones sagradas, cuyo poder el hombre puede manipular hoy en día en su provecho; es no sólo un relato sino también un hecho vivido.² El mito es conciencia social y política, incorpora la historia y habla de la situación de contacto, es guía de acción, explicación del hoy. En este sentido la historia se mitifica y el mito se historiciza.³

El fuego y la eliminación de entidades corrompidas

El fuego cumple un papel sustancial por su capacidad de eliminar entidades corrompidas en diferentes circunstancias del ciclo vital – menarca, alumbramiento, aborto, infanticidio y muerte – y en lo atinente a los procesos de enfermedad y daño. Asimismo, el poder del fuego recalifica el espacio de la choza, humanizándolo cuando la noche se extiende con su calidad nociva y peligrosa (Idoyaga Molina 1996). Fuego y agua son los purificadores y regeneradores por antonomasia, ambos comparten el mismo dominio semántico, podría afirmarse que aquello que no puede purificarse a través del agua queda bajo el dominio del fuego, el que posibilita la extinción de la entidad corrompida y, por ende, de su peligro para los hombres.

Veremos detenidamente el uso y el significado del fuego en cada uno de estos contextos, teniendo siempre en cuenta el plano del sentido. En algunos casos aludiremos también al uso del agua

para contextualizar al fuego en el dominio de la purificación y de las entidades corrompidas.

Con la llegada de la menarca comienza el proceso de iniciación femenina. Este implica un encierro riguroso para la joven, quien es aislada en una esquina de la choza, en un pequeño espacio construido con mantas. Allí pasa todo el tiempo hilando y trenzando lana y fibras vegetales con el fin de confeccionar textiles, vinchas, bolsas, fajas y otras manufacturas tradicionales. Las únicas salidas que realiza son de orden fisiológico, y las hace completamente cubierta y en compañía de una anciana. El ocultamiento, incluso del rostro, es necesario, pues impide que sea divisada por los personajes míticos, que merodean asechantes la vivienda con nefastas intenciones. La escolta de la anciana se explica por el poder que poseen los viejos, capaz de neutralizar las posibilidades de daño. La joven debe observar un conjunto de prohibiciones, tales como tocar armas o instrumentos de caza y pesca, mirar al cielo, acercarse a dominios acuáticos y comer carne.

Dado el peligro que la menarca representa, la choza es rodeada con ceniza a fin de prevenir acciones malevolentes de los personajes míticos o de los shamanes. Cabe acotar que la ceniza, un derivado y equivalente semántico del fuego, opera como un protector y un purificador. En efecto, la sangre menstrual, la menarca y las mujeres en período son seres impuros y contaminantes, es por ello que deben someterse a múltiples observancias, a la vez que purificarse y protegerse a través de las cenizas/fuego y del agua por medio de continuos lavados (Idoyaga Molina 1990b: 65–67).

El alumbramiento es un hecho crítico dado los peligros que lo rodean; asechando y merodeando la choza se encuentran los personajes míticos que en cualquier instante tratarán de dañar o matar a la mujer y al recién nacido, es asimismo riesgoso el contacto con la sangre, la placenta y el cordón umbilical. Es por ello que muchas de las acciones que allí se desarrollan tienen un valor preventivo o neutralizador y que una pléyade de prohibiciones involucran a la púérpera y a las comadronas que la asisten.

Llegado el momento de dar a luz, la joven se recluye en su vivienda, la que se ha cargado de poder negativo, ambiente del cual es resguardada y aislada mediante dos mantas, una se coloca en el piso y sobre ella yace la parturienta; la otra le cubre el cuerpo. Durante el suceso un conjunto de ancianas circunvala a la púérpera, cantando y danzando, a fin de conformar en su entorno un microespacio que recalifica y neutraliza el contenido nefasto que le imprime la presencia

1 La grafía de las voces aborígenes está adaptada al castellano, son sólo necesarias las siguientes aclaraciones: k) consonante velar sorda, q) consonante postvelar sorda, ') oclusión glotal, G) faríngea fricativa, y) semiconsonante o semivocal alveolo-palatal no abocinada, w) semiconsonante o semivocal labiovelar abocinada. Los relatos míticos fueron recabados con magnetófono. Al pie de cada relato figuran los nombres de informantes y traductores, así como el lugar de recolección.

2 Bórmida (1969–70, 1984); Cassirer (1972); Eliade (1972, 1974); Gusdorf (1970); Leenhardt (1966); Leeuw (1964); Sullivan (1988).

3 Bartolomé (1976); Guss (1981); Hill (1988); Sahlins (1981); Turner (1988).

de las figuras míticas (Idoyaga Molina 1976/77: 90–96).

Una de las oficiantes de partera se encarga de recibir al neonato y de lavarlo rápidamente, hasta sacar el último rastro de sangre que pudiera haber. El cordón y la placenta son tratados con especial cuidado, se entierran junto con las mantas en uno de los costados de la choza. La necesidad de purificación mediante el baño se extiende a la puerpera y a todas las ancianas que tuvieron contacto con el fluido vital, esto incluye tanto a las personas como a las vestimentas. Posteriormente, cuando el trance ha concluido una de las intervinientes asperje la habitación con el objeto de esfumar los restos de sangre o de su olor y de restaurar la seguridad y la calidad positiva de la vivienda (Idoyaga Molina 1976/77: 90–96).

Los comportamientos descritos tienden a impedir males diversos, entre ellos que la madre y el vástago sean dañados por seres míticos o *payák*⁴ que los asechan, dispuestos a enfermarlos, robarles las entidades anímicas o incluso matarlos. Los lavados impiden que un personaje llamado Tawó (lit. sangre) posea la persona y le extraiga la totalidad de la sangre, originando obviamente su deceso. La reacción iracunda de la figura se produce al percibir la sustancia sanguínea o su olor.

El cuidado que se dispensa al cordón umbilical y a la placenta responde a evitar que la madre y el niño resulten dañados, así como a que los animales puedan devorarlos ya que si estos se alimentaran con el cordón o la placenta se volverían *nesóGe* (antropófagos), al invadir un ámbito alimenticio que le es interdicho. La aspersión de la habitación humaniza el espacio (Idoyaga Molina 1976/77: 90–96).

En los días siguientes al parto, mientras dura la pérdida de sangre, la mujer no puede dirigirse a los dominios acuáticos ni ingerir carne, provenga de la caza o de la pesca. El sentido de la prohibición radica en evitar la cólera de Wósak, un ser mítico

de naturaleza *payák*, que mora en las cercanías de lagunas y esteros y que siente especial repugnancia por el olor a sangre, quién además impuso el tabú en cuestión. La reacción del personaje, según da cuentas un episodio mítico, es particularmente violenta. Para castigar a la infractora envía una fortísima lluvia seguida de un cataclismo que hace desaparecer la aldea (Idoyaga Molina 1990b, 1990d, 1997a). La segunda interdicción – ingerir carne – impide que la joven se vuelva *nesóGe*, iterando los sucesos míticos que dieron origen al canibalismo (Idoyaga Molina 1988a). A pesar del carácter crítico del alumbramiento no es necesario extinguir por medio del fuego entidad alguna, basta con la purificación a través del agua para regenerar seres y objetos.

En ocasión del aborto, se siguen exactamente las mismas observancias que referimos en relación con el alumbramiento. Hecho que esta determinado por la técnica utilizada por los nativos: se espera que la mujer esté de por lo menos seis o siete meses de gestación y se provoca la muerte del feto por asfixia o destrucción de órganos y tejidos mediante golpes o localizando la cabeza, a la que presionan con los puños hasta quebrarla. Al actuar el cuerpo muerto como elemento extraño generalmente se produce la contracción uterina que desemboca en un parto, usualmente para facilitar la expulsión del feto algunas ancianas masajean el vientre materno (Idoyaga Molina 1982: 207–211). Esto explica que no haya diferencias entre el alumbramiento y el aborto en cuanto al lugar que se realizan, posición de la mujer durante el trance, el accionar de las ancianas y las múltiples prohibiciones y acciones preventivas que deben cumplirse.

El infanticidio se practica ante el alumbramiento de deformes, mellizos – se mata sólo al segundo en nacer – o cuando los padres son jóvenes que no están en condiciones emocionales de casarse y conformar una familia, vale decir que carecen de estabilidad afectiva y que se encuentran sumidas en un estado en el que las conductas del sujeto están dictadas por el sentimiento erótico. Dichos individuos y esta condición se llaman *sanamañí*, y es propia de todos los jóvenes, hasta que dicho estado se supera con la adultez (Idoyaga Molina 1981).

Un anciano en virtud de su poder es quien mata al neonato, lo hace en la vivienda en que tuvo lugar el parto y el mismo se encarga de enterrar la placenta, el cordón umbilical y las mantas utilizadas durante la ocasión en la periferia de la casa, como si se tratara de un nacimiento normal, él también incinera el cadáver.

4 *Payák* es la condición o calidad ontológica de los seres míticos, de los seres otro, es también la calidad de los espacios que son gobernados por señores de animales o dueños de ámbitos, la noche es también *payák* porque esta es la condición Pi'yaGale'eq (el dueño o ser de la noche), la figura mítica que trae y gobierna la noche. En relación con los hombres a veces se indica que el shamán y las brujas pierden su condición de humanos para convertirse en *payák*. También los objetos pueden ser *payák* aquellos que revelan un carácter extraño, que manifiestan poder o que poseen reserva de significación. *Payák* es lo otro, no humano, extraño y potencialmente peligroso. Sobre este tema véase Idoyaga Molina (1985b).

Los días subsiguientes al infanticidio son especialmente críticos en virtud de que el muerto, el ser de naturaleza *payák* que se ha originado a partir de la transformación de las entidades anímicas del recién nacido, merodea la choza y desea vengarse especialmente de su progenitora. Ello determina que la casa sea abandonada por la familia y que la ocupen dos o tres shamanes quienes pactan con el *payák* su retirada al submundo, el hábitat de los muertos, lo que posibilita restaurar el ambiente familiar y cotidiano de la choza. A ellos también les cabe hacer un lavado purificador de la habitación, que elimina las impurezas materializadas en los restos de sangre o de su olor. Asimismo, el ejecutor del infanticidio debe bañarse pulcramente y lavar o incinerar sus ropas para evitar que el fluido sanguíneo o su aroma le transmitan enfermedad (Idoyaga Molina 1982: 211–216).

Es claro que el fuego y el agua poseen un valor purificador, terapéutico y restaurador y que poseen similar significación. Es necesario extinguir con el fuego el poder contaminante de las entidades absolutamente corrompidas como el cadáver, mientras que las vestimentas pueden eliminarse por la acción del fuego o recuperarse por la acción del agua, finalmente a las personas les alcanza con un baño purificador.

La muerte alcanza al cuerpo y a las entidades anímicas (un alma sombra y una imagen refleja), que dan origen a la formación de un nuevo ser de naturaleza *payák* – lo otro existencial, calidad ontológica no humana y temible – es consecuentemente uno de los momentos más críticos de la vida indígena. El tratamiento del cadáver es particularmente peligroso en tanto la proximidad y la presencia de un ser *payák* tiñe de su propia alteridad existencial a todo lo que lo rodea, desde la habitación hasta sus ropas y demás pertenencias, expande su olor nocivo y generador de enfermedades. A partir de él se origina esa nueva entidad, el *paqál* – ser *payák* cuya apariencia es la de una sombra – que antes de retirarse al mundo subterráneo con el resto de los muertos, merodea en los alrededores de la choza intentando dañar a la gente. En este sentido, la muerte debe pensarse como una metamorfosis ontológica, implica la transformación de humano en un *paqál payák* – una sombra de naturaleza no humana – (Idoyaga Molina 1983: 34s.).

La presencia del cadáver contamina el ambiente, es por ello que un grupo de ancianos circunvala el cadáver – cantando y bailando – asistidos por sus auxiliares míticos, a fin de crear un microespacio que acote y neutralice la contaminación de la choza y de la aldea. También se lava

el cuerpo inmediatamente después del deceso para evitar la expansión de enfermedades y/o la formación de un *payák* a partir del olor nauseabundo que emana del muerto. De lo expuesto se deduce que por contener al muerto, el espacio sufre un juego de doble calificación, dado, en primer lugar, por la carga negativa que trae la presencia de un ser de naturaleza *payák* y, en segundo término, por la recalificación que operan los ancianos y sus auxiliares, volviendo el sitio si no positivo, al menos, neutral (Idoyaga Molina 1983: 37–41).

Luego se procede a la incineración del cuerpo, de las vestimentas y de otras pertenencias del occiso, puesto que se piensa que estas son portadoras de enfermedades o incluso que están muertas. En efecto, el estado de vida no sólo alcanza a las personas, animales y vegetales sino también a los objetos, la vida que en ellos se reconoce es otorgada y mantenida por su dueño, es por ello que cuando éste enferma o muere aquellos sufren el mismo proceso. Consumada la cremación es necesario esparcir las cenizas para evitar que den origen a un ser *payák*. Lo mismo debe hacerse con las cenizas de las vestimentas o enceres del muerto que hayan sido incinerados (Idoyaga Molina 1983: 37–41).

Es evidente el poder transformador del fuego, que posibilita a través de la incineración del cadáver, la aparición de un nuevo ser, vale decir de un muerto de naturaleza *payák*. El fuego es el vehículo que permite el cambio ontológico de humano a *payák*, que implica la muerte,⁵ posibilita la metamorfosis definitiva del occiso. El fuego aniquila la entidad corrompida, su olor y recalifica al espacio, devolviéndole su tinte humano y familiar. A la vez que la eliminación de las pertenencias muertas y del olor impide la conformación de nuevos seres *payák* en el ámbito de los vivos (Idoyaga Molina 1983: 39).

No siempre, sin embargo, es necesario incinerar todas las pertenencias, aquellas que han estado en menor contacto con su dueño pueden ser prolijamente lavadas. También se someten a la acción purificatoria del agua, la habitación y todos los participantes que estuvieron en contacto con el cadáver. Estos últimos no sólo deben bañarse sino que además deben lavar las prendas que hubieran utilizado ya que en caso contrario sufrirían diver-

5 La muerte del cuerpo, la imagen refleja y el alma sombra da origen a una nueva entidad de naturaleza *payák*, una entidad fantasmagórica, con la apariencia de una sombra que se denomina *paqál*. *Paqál* en el sentido de sombra, la sombra que es el muerto y no ya el *paqál* en el sentido de alma sombra del viviente (Idoyaga Molina 1985b).

sos riesgos, por ejemplo que el muerto reconociera su olor y decidiera matar a quien lo porte. Por otra parte, el olor putrefacto del *payák* es, en cierto modo, la sustancialización de la enfermedad que se deposita en el cuerpo y daña por mero contacto. De no limpiarse, la figura mítica llamada Tawó (lit. sangre) puede poseer a los involucrados y extraerles el fluido vital (Idoyaga Molina 1983: 39; 1992: 9).

Finalmente, el luto concluye con un lavado purificadorio, el cónyuge vivo debe asperjar la vivienda y lavar las prendas usadas durante el período. Si bien lo hace para evitar posibles enfermedades, también tiene el sentido de un umbral; indica la definitiva reinsertión del cónyuge en el mundo de los vivos y la integración del difunto en la sociedad de los muertos (Idoyaga Molina 1983: 41–44).

El fuego y el agua son por excelencia los elementos purificadores y regeneradores, en muchas circunstancias aparece el uso de ambos siempre con el mismo significado. El fuego es el purificador extremo, en el sentido de que cuando los lavados o baños purificatorios no alcanzan, la entidad corrompida y su poder contaminante serán eliminados por el fuego.

El fuego es insustituible cuando se trata de eliminar seres terribles y dañinos como sucede con las brujas y las mujeres antropófagas. Entre los Pilagá el origen de la enfermedad suele ser atribuida al accionar de seres intencionados: los personajes míticos, el shamán y la bruja. Los primeros sustraen la materia anímica, provocan la locura o diversas dolencias mediante la posesión, cuando son personajes-estado. El shamán, generalmente ordena a uno de sus auxiliares, habitualmente un insecto pequeño, que se introduzca en el cuerpo de la víctima. El ayudante no es otra cosa que la enfermedad/sustancia, la que puede ser extraída mediante la succión por otro terapeuta; mecanismo que permite al sanador aumentar el número de auxiliares (Idoyaga Molina 1997b). La bruja sólo daña a través de las pertenencias o partes del cuerpo de los damnificados. Para ello somete a tales elementos a una prolongada cocción que los mata o bien conforma un pequeño envoltorio que coloca al lado de un cadáver reciente, de modo que este le transmita la enfermedad (Idoyaga Molina 1978/79: 105–107). Mientras el shamán (*pi'yoGonáq*) es un ser ambivalente – cura y daña –, la bruja (*konaGanaGáe*) sólo causa enfermedad y muertes, sus acciones están marcadas por una intención maligna y agresiva hacia los hombres (97s.). Es por esta actitud negativa, por su poder nefasto y contaminante que, antiguamente, de descubrirse una bruja se la incineraba en la

plazoleta central de aldea, dado que sólo el fuego puede eliminar al ser terrible sin que su poder se disperse o sobreviva en otras entidades (112–116).

De la incineración de las mujeres antropófagas hablaremos en el punto siguiente ya que tal comportamiento repite un arquetipo mítico.

Cuando se trata de eliminar el daño hecho por una bruja es necesario hallar el paquete o envoltorio y posteriormente someterlo a un cuidadoso lavado o en su defecto incinerarlo (Idoyaga Molina 1990a). Esta labor la realiza un shamán en sueños. La experiencia onírica le permite reconocer el causante, proceder a lavar prolijamente cada uno de los elementos encontrados en el paquete y lavar al enfermo. La importancia de la experiencia onírica es capital, pues constituye la vía principal de cualquier tipo de terapia y de conocimiento shamánico.

El agua es de relevancia no sólo en el tratamiento de los daños ya que toda terapia concluye con un baño que hace al mismo proceso curativo, con independencia de que el tratamiento implicara la recuperación del alma o la extracción de la enfermedad sustancia del cuerpo del doliente. El agua posee diversas cualidades, es terapéutica en cuanto restituye la salud, elimina la enfermedad propiamente dicha y las vías que pueden provocarla, el olor a sangre y a muerto, en general los aromas no humanos que se ligan a la esfera *payák*, es decir, el otro existencial. Es restauradora de la condición humana como lo demuestran los lavados de la choza que siguen al parto, al aborto, al infanticidio y a la funebria. En todos estos casos la presencia de personajes míticos de nefastas intenciones y de naturaleza *payák* opera un cambio en la condición ontológica del espacio al contaminarlo de su misma calidad. La acción del agua, entre otras, recalifica los ámbitos que recuperan su carácter humano.

En relación con la terapia el papel de fuego no se limita a la eliminación de las entidades corrompidas y contaminantes sino que incluye otros usos. Se trata de la utilización de las cenizas – un equivalente semántico del fuego – con fines terapéuticos como cicatrizantes. Asimismo, en sus actividades los shamanes se valen del humo – otro equivalente semántico del fuego – para comunicarse con el personaje mítico Tormenta (KasoGonaGá) para solicitar que cesen las tempestades. La utilización del humo connota el episodio mítico que narra la forma en que la deidad en cuestión regresó al ámbito celeste en ocasión de que cayera a la tierra; lo hizo a través de la humareda provocada por una gran fogata.

El poder regenerativo del fuego se asocia con otros ámbitos de la vida indígena, así, la quema del

campo precede a la labranza y augura un nuevo ciclo vegetal, las cenizas actúan como abono y fertilizan el predio destinado a la siembra. Este hecho asocia al fuego al anhelo de renacer de la flora, marca su carácter restaurador y lo coloca en el dominio que la vida, la renovación vegetal y las entidades y los estados positivos.

El fuego cumple con otro papel de vital importancia: durante la noche humaniza el espacio de la choza. Desde el punto de vista de los nativos, la noche es una duración pero también un ámbito, es gobernada por un personaje mítico que imprime a la noche su propia naturaleza, vale decir la condición de *payák*. Es por ello que la noche es peligrosa, es un ámbito no humano, que exige precaución y moderación. Durante la noche las personas deben recluirse en la intimidad de la choza, allí el fuego encendido se convierte en portador de luz, el fuego es la entidad que recupera la calidad del espacio de la choza, humanizándolo, haciendo de ella un lugar habitable, seguro y familiar, a diferencia del resto del ambiente que se ha convertido en un espacio – otro (*payák*) en virtud de la oscuridad imperante que trasmite la esencia negativa de la noche por mero contacto (Idoyaga Molina 1996: 133–137).

En síntesis, el fuego permite la eliminación de seres terribles a través de la incineración de los cadáveres, de las brujas, de los seres *nesóGe* (antropófagos) y de las vestimentas (y otros enceres) contaminadas por la muerte o por la sangre. El fuego purifica y transforma personas, espacios y objetos, neutraliza las entidades impuras como la sangre y recrea cualidades positivas, connota lo humano y la vida.

Los mitos y el fuego

La capacidad generativa y transformadora del fuego se plasma en la mitología, tal como se advierte en diferentes episodios míticos que refieren la destrucción del mundo por fuego, la incineración de la mujer antropófaga, la incorporación de las mujeres a la sociedad primordial y el robo e integración del fuego en la sociedad primigenia, entre otros.⁶

En lo que hace a la destrucción del mundo por fuego, de acuerdo con las distintas versiones del relato, *Dapichí'*, el héroe cultural,⁷ o Toma-

Galoqosót (Jabiru Mycteria)⁸ deciden destruir el mundo y la humanidad primigenia a través de un gran incendio. En el caso del segundo personaje la acción es parte de la venganza que lleva a cabo contra los hombres para lavar la afrenta del adulterio de su esposa, mientras que en el caso de *Dapichí'* la razón se vincula con la ira que suele causarle la suciedad producida por los hombres.⁹

En las versiones que protagoniza TomaGaloqosót, la figura informa y previene a sus hijos, indicándoles que cavén un gran pozo para protegerse del inminente incendio que él mismo causará. En las versiones que adjudican la acción a *Dapichí'* nadie es advertido, sino que una vez que el incendio ha alcanzado a los despavoridos humanos, el

chaqueños, adscribió la menstruación a la mujer, instauró los puntos cardinales y decidió el traslado de varios seres a la bóveda celeste, dando origen a Venus matutina, a la constelación del Jaguar, del Conejo, del Armadillo, del Algarrobo y del Palo Mataco. Hizo además la Vía Láctea e impidió que un ser maléfico atrapara al Sol. Tras realizar su actividad creadora decidió retirarse al cielo, donde mora en la actualidad y es visible bajo la apariencia de estrellas; *Dapichí'* es la constelación de Las Pléyades (Idoyaga Molina 1989, 1990c).

8 TomaGaloqosót (conocido en el lenguaje vernáculo de la zona como *yulo*, un flamenco), en el tiempo primordial era hombre y más específicamente un habilidoso cazador. De acuerdo con otro episodio mítico, cuando descubre la infidelidad de su esposa, la mata junto a su amante. Posteriormente, coloca el cuerpo en una piel de corzuela y la entrega a su suegra, como si se tratara de una pieza de caza. Incautos, los familiares de la mujer se alimentan, realizando una acción terrible que va más allá de la antropofagia, en tanto la ingestión de un pariente, es definida con horror como autofagia. Cuando los familiares de la mujer se dan cuenta del hecho, planeaban tomar revancha del *yulo*, dándole muerte, pero este se adelanta y se transforma en *yulo* y se traslada con su dos hijos a la bóveda celeste, donde son visibles hoy día bajo la apariencia de estrellas (el cinturón de Orión). Sobre este mito puede verse Idoyaga Molina (1984).

9 Venganza que puede considerarse excesiva porque no sólo incluye la muerte de la esposa y del amante sino la de casi toda la humanidad. No obstante, este tipo de reacción, que pune además del culpable a individuos que nada tienen que ver con la falta cometida, se registra en otros relatos, por ejemplo, el que refiere la desaparición de una villa y la muerte de sus habitantes como castigo a la infracción cometida por una mujer, que menstruando, se acercó a los ambientes acuáticos para proveerse de dicho elemento (sobre este mito véase Idoyaga Molina 1990d, 1997a). En lo que hace a *Dapichí'* si bien el relato no explicita claramente los motivos de su enojo, en otras narraciones su ira se debe al mal trato de que era objeto y a la suciedad que producían los humanos, sin siquiera tomar cuenta de ello. De acuerdo con distintos episodios míticos la ira con los humanos lo lleva a invertir los planos cósmicos y producir una gran noche que por su larga duración produce gran mortandad y toda clase de calamidades, entre ellas conductas aberrantes como la antropofagia (Idoyaga Molina 1996: 144s.).

6 Sobre el papel del fuego en la mitología y el ritual de las religiones sudamericanas véase Sullivan (1988).

7 A *Dapichí'* le cabe la introducción de vegetales cultivables, de las técnicas de siembra y de los instrumentos de labranza, instituyó las disimilitudes étnicas entre los grupos

héroe salvador, Qaqadeláchigi,¹⁰ los auxilia sugiriendo refugiarse en una gran laguna. Opción que es descartada en otras versiones porque las aguas hervían, sin embargo, en este caso permite que algunos sobrevivan al incendio.

Devastado el mundo y aniquilada parte de la humanidad, pasado un tiempo, los hombres comienzan a salir de sus refugios. En algunas versiones aquellos que no respetan la indicación de mantener la cabeza baja y miran el nuevo paisaje se transforman en animales, dando origen a la fauna que puebla el Chaco y que los nativos reconocen como la propia de su hábitat.

En muchos casos el humano anticipa en su morfología características del animal en que se metamorfoseará, hecho que es recurrente en las deidades *dema*.¹¹ La muerte no implica en este caso el fin de la existencia sino una mutación de orden ontológico, como lo es la transformación de humano en animal.¹²

Para completar la reconstrucción de un espacio habitable es necesaria la recreación del mundo vegetal. Con este fin el personaje mítico Nisolé, a través del canto va generando diferentes tipos de pasto, arbustos, árboles y la totalidad de los vegetales que integran el paisaje en que están inmersos los indígenas.

De acuerdo con el mito, el fuego elimina el espacio mundano, el espacio humano y habitable, operando una mutación en la esencia del mismo, que de habitable se convierte en un ámbito de lo otro, no humano y de destrucción. A la vez, sin

embargo, facilita la creación de un nuevo mundo, la aparición de nuevos seres como los animales y vegetales, que definen un ámbito propicio para la existencia humana, en tanto permite las actividades cinegéticas, ictícolas y de recolección de frutos y mieles silvestres. El mundo circundante del hoy fue posible gracias a la acción regeneradora del fuego. En otras palabras, el fuego connota la creación y la vida, la muerte y el renacer, da lugar a la aparición de los animales y los vegetales que pueblan el mundo indígena y hacen del espacio un dominio conocido y familiar, favorable para las actividades económicas y la reproducción cultural de la sociedad Pilagá.

La producción del incendio, si bien tiene un perfil no deseable en tanto murieron algunos humanos primigenios, se valora positivamente en cuanto permitió la aparición de los animales y el renacer de una abundante flora. En este sentido, el mito coloca a Dapichí', TomaGaloqosót, el fuego y sus equivalentes semánticos en el mismo dominio que la vida, la aparición de los animales, el crecimiento vegetal y otros contenidos benéficos.

Una significación similar en relación con el fuego, encontramos en el episodio que refiere la eliminación de NesóGe, la mujer antropófaga, perpetrada por el héroe salvador Qaqadeláchigi. Según esta versión, en el tiempo primordial, una humana originaria violó el tabú que impide a la mujer menstruante consumir carne proveniente de la caza o de la pesca. Inmediatamente, comenzó a consumir carne cruda en ocasión de acompañar a su esposo a cazar cotorras, luego cometió antropofagia devorando primero a su propio esposo y, posteriormente, a cualquier humano que se cruzara en su camino. Ante el terror, el peligro y la amenaza que NesóGe representaba, hombres y mujeres solicitaron el auxilio de Qaqadeláchigi, quien protegió a la humanidad en el interior de un palo borracho (*Chorisia speciosa* / *Ceiba Speciosa*) y luego, mediante un ardid, mató a NesóGe. La mujer antropófaga, como su comportamiento alimenticio lo comprueba, había padecido una mutación ontológica; había dejado de ser una humana para convertirse en lo otro existencial, en un ser de naturaleza *payák* o no humana. Los *payák* son los seres-otros, poderosos y potencialmente demoníacos (Idoyaga Molina 1985b). La transformación sufrida por NesóGe involucraba tanto su carácter asocial expresado en su comportamiento agresivo y sus nuevos hábitos alimentarios como el cambio radical de su apariencia. Esta incluía el desarrollo de un espeso vello en todo el cuerpo, el crecimiento de las uñas como garras, una mirada extraña y una fuerza y una velocidad muy super-

10 Qaqadeláchigi es un héroe salvador y cultural, como héroe salvador elimina diversos seres terríficos y asesinos que ponían en riesgo la existencia de la humanidad misma, como héroe cultural introduce el fuego, el tabaco, la muerte y quiebra aspectos edénicos en las actividades cinegéticas, entre otros aspectos. Sobre Qaqadeláchigi véase Idoyaga Molina (1988a, 1988b).

11 Se denomina deidad *dema* a los humanos primigenios que mueren violentamente y se transforman en una nueva entidad (Jensen 1966).

12 El tema de la transformación de humanos en animales suele aparecer en otro episodio cataclísmico generado por Dapichí'. En cierta oportunidad el Dios Creador decidió castigar a los hombres enviando una gran helada y una prolongada oscuridad, se produjo así una gran mortandad. Posteriormente, Dapichí' habló a la gente y los humanos muertos volvieron a la vida pero transformados en animales. En esta narrativa el elemento purificador y regenerador utilizado por la deidad es el agua (Idoyaga Molina 1992). En el plano de la mitología, el fuego es un equivalente del agua, en el motivo que narra la transformación de humanos en animales en muchas versiones es el fuego el instrumento aniquilador. Versiones originales y una análisis de este mito pueden verse en Idoyaga Molina (1985a). Versiones sin análisis también pueden verse en Wilbert and Simoneau (1982, 1989).

iores a las de cualquier humano (Idoyaga Molina 1985a).¹³

Obviamente, el cuerpo de NesóGe era doblemente aterrador, no sólo era un cadáver sino una entidad de naturaleza *payák* que ponía en riesgo la calidad del espacio y la salud de las personas, ya que las entidades corrompidas transmiten enfermedad, incluso a través de sus olores putrefactos. Era por ello, urgente y necesario incinerarla, sólo el poder del fuego podía eliminar la entidad y purificar el espacio que el cadáver de NesóGe había contaminado con su poder negativo y nocivo.

A los pocos días de las cenizas de los vellos pubianos de NesóGe surgió la planta del tabaco. Los azorados humanos ante la presencia del desconocido vegetal recurrieron nuevamente a Qaqadeláchigi, quien indicó su nombre, explicó los usos que se le debían dar e introdujo su siembra en los tiempos originarios, mostrando la deidad su faz de héroe cultural.

El fuego es el medio que posibilita la mutación existencial de NesóGe, que de ser terrible, no humano y canibal se transforma en un vegetal cultivable y útil para los hombres. En este sentido el fuego muestra su capacidad aniquiladora y regenerativa de seres y espacios contaminados, contagiantes y peligrosos.

El episodio protagonizado por NesóGe no es un hecho acontecido sólo en los orígenes, sino que puede acaecer en cualquier momento si una mujer menstruante consume carne. Vale decir, si la mujer invade el ámbito alimenticio que le está vedado en función de su estado, la trasgresión del tabú causa la inmediata reacción de la potencia y ella misma es víctima de una mutación existencial que la conduce a la muerte y a su total aniquilación por medio del fuego. Aparece, así, nuevamente el fuego como elemento generador de alteraciones existenciales a la vez que punitivo.

En la narración que da cuenta de la integración de las mujeres a la sociedad primigenia el fuego nuevamente se asocia a cambios existenciales. En efecto, las mujeres ancestrales tenían las vaginas dentadas lo que impedía la cópula, para trastocar esta situación un shamán produce una helada intensa y así las jóvenes se acercan al fuego con las piernas abiertas para abrigarse. Esta circunstancia genera la ocasión adecuada para que los hombres eliminen los dientes vaginales arrojando piedras, se posibilita, así, la cópula, la procreación, el ma-

trimonio y la formación de la familia.¹⁴ Una versión similar en la que el robo del fuego se asocia a la transformación de la anatomía femenina aparece también entre los Toba, vecinos y culturalmente parecidos a los Pilagá (Miller 1988).

En otro relato, el fuego es el medio que permite a una humana primigenia descubrir la verdadera apariencia de su esposo. Este último ocultaba su fealdad trabajando de día y cuando regresaba ya tarde al hogar siempre solicitaba a su mujer que apagara la fogata. Sin embargo, en una oportunidad un visitante sopla y aviva el fuego. La esposa descubre el verdadero rostro de su marido – que la aterraba – por lo cual decide separarse. En este sentido el fuego tiene la capacidad de develar hechos ocultos, tal como la apariencia semianimal del esposo.

Finalmente, cabe que nos reframos a la narrativa sobre el origen del fuego, existen al menos dos mitos diferentes. En uno de ellos el fuego es producto de la capacidad creadora y del poder del héroe cultural Qaqadeláchigi, en el otro, como sucede en muchas otras mitologías, el fuego es robado a un grupo o a un ser que ya lo poseía.

De acuerdo con el primer mito, en el tiempo inicial la gente sólo se alimentaba de frutas, situación que cambió Qaqadeláchigi cuando produjo fuego a partir de las garras de NesóGe, pues había advertido que eran un elemento con poder. La introducción del fuego permitió un cambio radical en la alimentación, al incorporarse la carne entre las vituallas consumidas.

Según las diversas versiones del segundo mito, el fuego es robado mediante algún ardid por Qaqadeláchigi (versiones 1a, 3a y 5a) el *trickster* y héroe cultural Wayayqaláchigi¹⁵ (4a versión) y otro personaje mítico de menor relevancia, Varinile'ek (2a versión). En estas versiones se hace hincapié en que el fuego permite la ingestión de los alimentos cocidos, produciendo un cambio sustancial en las conductas alimenticias de los humanos primigenios. A Qaqadeláchigi se le atribuye haber introducido el yesquero y enseñado las formas de cómo utilizarlo, consecuentemente, el personaje mítico incorporó la posibilidad de generar el preciado elemento sin necesidad de mantenerlo prendido. En la versión protagonizada por Wayayqaláchigi este lo roba a Varinile'ek (uno de los seres míticos a quien también se le atribuye la introducción del

13 Un análisis de este mito puede verse Idoyaga Molina (1988a).

14 Sobre el mito que narra la integración de las mujeres a la sociedad primigenia puede verse Idoyaga Molina (1986/87b).

15 Sobre Wayayqaláchigi puede verse Idoyaga Molina (1986/87a, 1991).

fuego), su contribución implica además la indicación de cómo denominarlo, aspecto necesario para la definitiva apropiación del fuego por parte de los humanos originarios. Desde la perspectiva aborígen, el nombre es parte de la entidad referida.

El fuego permite un cambio alimenticio, transforma las carnes de crudas en cocidas y define el dominio y la forma de la alimentación humana, que es diferente a la del animal y a la de los seres míticos que son caníbales y terribles. El fuego humaniza el espacio de la choza, generando un ámbito propicio para el hombre durante la noche, un espacio-tiempo negativo y peligroso. El fuego posibilita abrigo, es propio de los hombres y del plano terrestre, ni en el cielo ni el inframundo hay fuego, hecho que connota que son espacios no humanos, poblados por seres diferentes.

Reflexiones finales

Considerando ahora todos los contextos vistos, se deduce que el fuego modifica, neutraliza o aniquila seres, entidades y estados impuros, entre ellos el poder contaminante de la sangre, de la noche, de enceres y objetos corrompidos y/o enfermos, del cadáver, de los daños, a la vez que produce cambios existenciales como las metamorfosis primigenias, la alteración de los espacios, la muerte y el renacimiento animal y vegetal.

Gran parte de las observancias seguidas durante el alumbramiento, el aborto, la menarca y en el mito de NesóGe expresan la impureza de la sangre y, consecuentemente, de la mujer menstruante, es por ello que esta debe cumplir con numerosas interdicciones alimenticias y evitar ciertas tareas, como recolectar, preparar los alimentos y acarrear leña entre otras. El fuego es un purificador capaz de eliminar la contaminación causada por la sangre como lo demuestran la incineración de objetos y vestimentas al concluir la menarca, el alumbramiento o en ocasión de un aborto. Es claro que fuego y sangre pertenecen a dominios semánticos opuestos, lo puro y lo impuro.

Otro estado negativo como el de la enfermedad, originada en la alteridad existencial de los seres *payák* es también anulada por la acción del fuego, como lo denota la incineración de los elementos usados por las brujas para dañar. El mismo poder regenerativo y aniquilador de entidades corrompidas se advierte cuando se elimina el contagio provocado por el muerto a través de la incineración del cadáver, del ajuar funerario, de las vestimentas y enceres de quienes hubieran estado en contacto con el muerto.

Es claro, entonces, que el fuego evoca lo humano y la vida y se opone a la enfermedad, la muerte, los fenómenos del daño, la brujería y la alteridad existencial.

En la mitología se advierte sobre todo un papel transformador, que implica cambios ontológicos, como la mutación de los humanos primordiales en animales y la recreación del mundo vegetal, que acaecen tras la incineración y destrucción del espacio en que habitaban los hombres. La misma capacidad transformadora se manifiesta en la metamorfosis de las cenizas de NesóGe en la planta del tabaco y en la alteración de la anatomía femenina que da origen a la morfología actual.

Ahora bien, si tomamos en cuenta los contenidos que hemos mencionado y otros aspectos que se vinculan podremos alcanzar el significado y el simbolismo del fuego en el sistema cosmovisional. Dijimos que la mujer en período no puede cocinar, es decir entrar en contacto con el fuego porque es un purificador, condición que se advierte en variadas circunstancias como la incineración del cadáver, en antaño de las brujas y de las antropófagas, de los objetos utilizados por las primeras, de las vestimentas del muerto o de quienes estuvieron en contacto con él y de los enceres contaminados por la sangre. Por otra parte, algunas de las observancias que se siguen después del alumbramiento, el aborto, la menarca y durante el luto, de ser violadas desembocan en la antropofagia, conducta que asumieron, además, los humanos primigenios durante la gran oscuridad antes de ser metamorfoseados en animales, lo que coloca a las prácticas canibáticas en el campo de lo impuro junto a la sangre y otros estados negativos. En definitiva el carácter contaminante ubica a diversas realidades en un mismo contexto, que incorpora la sangre, la mujer menstruante, la antropofagia, la enfermedad, la muerte, los fenómenos del daño, la bruja, el cadáver, la otredad ontológica, el hábitat de los difuntos y los olores nauseabundos. A un dominio semántico contrapuesto pertenecen el fuego, el agua, la vida, los alimentos cocidos, los estados positivos, la salud, los ámbitos humanos, la procreación, la renovación vegetal, el humo y las cenizas – equivalentes del fuego – y la condición de hombre.

En síntesis, el fuego posee un valor transformador, restaurador, regenerativo, purificador y curativo – a través de las cenizas –, connota entidades, seres y espacios positivos.

Este trabajo es parte de los resultados alcanzados en relación con diversos proyectos de investigación financiados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas

y Técnicas (CONICET) y la Secretaría de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de la República Argentina, instituciones a las que expresamos nuestro agradecimiento.

Apéndice

Algunos de los mitos que a continuación transcribimos han sido publicados en los trabajos específicamente mencionados.

Castigo a la humanidad por medio del fuego. Transformación de humanos en animales. Reconstrucción del mundo vegetal (1ra versión)

Había un pájaro grande que se llamaba Yulo. Pero no era bicho, era persona. Tenía una mujer. La mujer desde hacía tiempo lo engañaba con otra gente. El hombre vivía en el cielo. Cuando se iba al cielo la mujer lo engañaba. El Yulo tenía dos hijos de él. El Yulo después pilló a la mujer fornicando con un hombre, así que se enojó. Pero el Yulo no mata a la mujer rápidamente. Primero busca huevos de víboras, después busca miel y la deja bien clarita, aparta la grasa. Después se puso a hacer un preparado con los huevos de víbora. Entrevera la parte de adentro de los huevos con la miel, le da el preparado a la mujer para que lo coma. A las tres o cuatro horas se le hincha la panza a la mujer. Se hincha, se hincha hasta que se reventó la mujer. Cuando se revienta salen muchas clases de víboras. Entonces el Yulo se queda contento y se va al cielo. Después de unos días vuelve a ver cómo están sus hijos. El Yulo les dice a los hijos: “Tienen que cavar un pozo grande porque cuando yo me vaya voy a mandar un fuego grande para quemar todo el mundo.” Cuando el Yulo manda el fuego grande no queda nadie, todos mueren. Los chicos cavaron y cavaron. Había mucha gente, entre ellos un cacique que ve lo que están haciendo los chicos y les dice: “¿Por qué están haciendo esto?” Uno que está ahí le contesta: “Los chicos están cavando un pozo grande porque el padre de ellos va a mandar un fuego grande para quemar todo el mundo.” Pero el cacique no les hace caso, dice: “Este hombre miente, no le creo”. Los chicos siguen cavando. El Yulo les dice que cuando estén listos los pozos bien hondos va a mandar el fuego. El Yulo tiene mucho poder, en ese tiempo no son bichos, son personas. Cuando está hondo los chicos miran al cielo, están avisando al padre. Entonces el padre

que está mirando se da cuenta. Al rato se empieza a ver humo, del naciente venía el humo. La gente viene disparando, algunos se meten en el pozo, los que entran se salvan. A los que alcanza el fuego se mueren. Hay algunos que entran en el agua, pero el agua hervía. El fuego quema todo. Hay gente que se mete en cuevas, pero el fuego los alcanza lo mismo. Todos mueren, los que se van al monte también, todos los montes se queman, no queda nada. Así que mueren todos. Sólo se salvan los que entran al pozo, gente vieja, un viejo, una vieja, una chica, un chico, como nosotros (adultos) también. TomaGaloqosót quema todo. Cuando pasa el fuego, la gente que entró al pozo, sale. Pero salen de otra forma, con forma de *suri* (avestruz), de zorro, de víbora, de pájaro. La gente sale con la forma de todos los bichos. La gente que salía y espiaba se transformaba en animal, no había que espiar. Los hijos del Yulo le enseñan a alguna gente que no había que espiar cuando recién se sale, no hay árboles ni pasto, y no hay que mirar. Hay que caminar un trecho sin espiar, hay que mirar el suelo no más. Después de caminar treinta o cincuenta metros recién se puede mirar. Los que no espían se quedan con forma de hombre, pero los que miran se cambian en animales. Los hijos de Yulo se salvaron porque el padre les enseñó lo que tenían que hacer. Había una vieja y un viejo que salieron mirando y se cambiaron en oso hormiguero. El oso es arrugado igual que los viejos. Otra gente salió espiando y se cambió en *suri* (avestruz) y salió disparando. Una chica espío y se cambió en pájaro y salió volando. Todos los bichos que andan en esta tierra eran gente antes. TomaGaloqosót les enseñó a los hijos que no había que mirar para salir con el mismo aspecto. TomaGaloqosót les avisó a los hijos para que quedaran algunas personas, porque hacen falta. Así piensa él. Cuando se quemó el mundo no había árboles, ni pasto, no había nada. Como no hay nada para comer quieren salir a mariscar para comer, pero no sabían nada cómo hacer para pescar, para cazar. Se arriman a los animales pero los animales no se quedan quietos, se disparan. Entonces viene del cielo un pajarito chiquito que se llama Nisolé, entonces él cantaba y salía el pasto, venía otro día, cantaba y salía un árbol, otro día, salía otro árbol. El pajarito cantaba, cantaba y a los dos, tres días aparece el brote. Cantaba y salía una clase de pasto, después de un trecho otra clase de pasto. Después salen las plantas. Después sigue cantando, sigue llamando y sale otra raíz. Después ya hay pasto, ya se puede ver. Los animales ya tienen comida, pero la gente no sabe cazar. Entonces viene un hombre

que es poderoso y enseña a cazar los *suris*. Dice: “Paren de llorar, yo les voy a enseñar, hay que ponerse yuyo en el cuerpo, hay que taparse el cuerpo para que el *suri* no lo conozca. Entonces te podés acercar y el *suri* no se dispara.” Entonces la gente prueba y enseguida puede cazar *suri* y está contenta (Sebastián Gómez, Laureano Gómez; Pozo de Navagán).

**Castigo a la humanidad por medio del fuego.
Transformación de humanos en animales.
Reconstrucción del mundo vegetal
(2da versión)**

TomaGaloqosót era un hombre trabajador, salía a mariscar, a cazar, a pescar. Tenía una mujer que siempre fornicaba con otros hombres. Pero un día la encontró, el Yulo descubrió a su mujer. Entonces preparó la venganza. Juntó huevos de víbora, los revolvió bien y se los dio de comer a la mujer. La mujer se empezó a hinchar, a hinchar, hasta que se reventó porque tenía adentro de la panza muchas víboras, víboras de todas clases. Después, TomaGaloqosót les dijo a los hijos que él iba a mandar un incendio grande para quemar todo el mundo, les indicó que tenían que hacer un pozo bien grande para esconderse cuando viniera el fuego. Los chicos empiezan a cavar, a cavar y después viene de vuelta TomaGaloqosót y ya está todo listo, hay un pozo bien hondo. Entonces TomaGaloqosót manda el fuego, él prendió el fuego porque tiene poder, es *oykyaGáyk* (poderoso). Entonces viene el fuego y quema todo, los árboles, el pasto, no queda nada. Después cuando se terminó el fuego, TomaGaloqosót les dice a los hijos: “Cuando tengan que salir tienen que agachar la cabeza alrededor de una hora.” Los que no agachan la cabeza salen y miran, pero se cambian en animales, salen como zorro, *suri* (avestruz), *corzuela* (cervatillo), ciervo, *yulo* (flamenco). Casi todos se cambiaron en animales, pocos agacharon la cabeza. Se cambian porque ellos miran todo lo que está quemado. Entonces viene TomaGaloqosót y se ponen a tocar el *pin-pin* (tambor). Entonces viene ese pajarito que se llama Nisolé y empieza a pisar la tierra, entonces empezó a salir pasto. Toca la tierra con la patita, vuela unos treinta metros, toca de nuevo y así hace el pajarito para que salga el pasto. Nisolé sembraba el pasto. Al principio era todo pasto, puro campo, después recién salieron los árboles. Los animales comían el pasto, entonces dejaron toda clase de guano, entonces salieron los árboles. Cuando salieron, el pasto y los árboles, la gente ya se quedó contenta (Pedro Moreno; Pozo de Navagán).

Anthropos 104.2009

**Castigo a la humanidad por medio del fuego.
Transformación de humanos en animales.
Reconstrucción del mundo vegetal
(3ra versión)**

En el tiempo de los antiguos, el Yulo, ese que tiene el cogote colorado, se enojó porque la mujer siempre lo engañaba con otros hombres. Entonces el Yulo mata a la mujer y decide mandar un fuego grande. Entonces TomaGaloqosót les dice a los hijos que tienen que hacer un pozo grande para salvarse. Que le digan a la gente que ellos elijan para que se puedan salvar. Les dice también que él mató a la mamá porque andaba con otro hombre, andaba con el anta (*tapir*). Entonces TomaGaloqosót la mató con una lanza. Cuando pasa el fuego les dice que tienen que mirar para abajo, que no tienen que mirar el paisaje ni bien salen. Pero alguna gente sale mirando, entonces se cambian en animales. Un viejo se cambió en oso hormiguero, otros en avestruz, zorro, *corzuela*, pájaro, toda clase de bichos. Al principio estaba todo quemado, pero entonces vino el pájaro Nisolé y empezó a plantar el pasto y los árboles, entonces los antiguos se quedaron contentos (Aníbal, Pedro Moreno; Pozo de Navagán).

Destrucción del mundo por fuego. Aparición de vegetales

Una vez, en la época de los antiguos, vino un fuego grande que quemó todo el mundo. Se quemaron todos los árboles, el pasto, todo. La gente desaparecía para todos lados para salvarse, entonces vino Qaqadeláchigi y le dijo a la gente que fueran a una laguna grande, para meterse adentro antes de que viniera el fuego. No hay árboles, nada, puro campo quedó. La gente se salvó pero no hay nada. Recién cuando pasa un año, aparece una plantita de algarroba y crece. Después de un tiempo ya está floreciendo la algarroba, entonces ya tiene frutos. Entonces se cae la fruta y ya puede salir otra planta y, así, crecen de nuevo los árboles. Ese que manda el fuego grande es Dapichí', porque él quiere quemar todo, los árboles, la gente también. Pero Qaqadeláchigi, como tiene poder, salva a alguna gente (Saité, Orlando; Soledad).

**Qaqadeláchigi mata a la mujer antropófaga.
Origen del tabaco (1a versión)**

NesoGé (la mujer antropófaga) fue a preparar sus *yicas* (bolsas de *chagua*) y le dijo al marido

que fueran al monte a cazar catas. Ellos fueron y llegaron a un árbol en que había un nido de cotorras, entonces la mujer le dijo al marido: “Súbete arriba a ver el nido.” El marido fue y allí arriba comenzó a sacar pichones de cotorra. Mientras el marido le tiraba los pichoncitos de cotorra, NesóGe comenzaba a comerlos así no más, sin desplumar, comía cada vez directamente como los recibía. El marido no se daba cuenta, seguía sacando los pichones que estaban arriba. Al fin miró a dónde estaba la mujer y vio que no había nada, sólo algunas plumas. Se bajó el marido y ella lo trató algo. La mujer tenía el cuerpo cambiado, le habían salido garras muy filosas. Entonces empezó a matar al marido. Empezó a partirlo, comenzó por la cabeza, cortó las partes que se pueden cortar, todos los miembros y guardó en su *yica* (bolsa de fibra vegetal) todo el cuerpo de su marido. Descubrieron que esa mujer era antropófaga porque tenía en su bolso sólo la cabeza de su marido. La gente que estaba con ella se espantó muchísimo y todos dispararon huyendo de NesóGe. Había un hombre que tenía también su poder, que se llamaba Chuña. Ese hombre tenía el poder de traer agua, ese hombre dio de beber a todos los que tenían sed, porque había escasez de agua en ese tiempo. La Chuña fue e hizo agua para que bebieran todos. En ese tiempo había hombres, pero eran muy pocos los que sabían tratar los peligros. Para las jóvenes cuando llegan a la edad de ser mujer hay mucho peligro, porque pierden mucha sangre, entonces corren el riesgo de acercarse al agua. El agua puede inundar todas las casas y matar toda la gente. NesóGe tenía menstruación y había comido carne, cosa que no se puede hacer porque está prohibido. NesóGe tenía dos hijos. El mayor de los hijos fue el que descubrió que la madre había matado al padre. NesóGe no quiso hacer daño a los hijos de ella y los hijos se dispararon. NesóGe siguió persiguiendo a la gente. Esa mujer quería atropellar y comer a toda la gente. Entonces vino Qaqadeláchigi, que tenía poder para matar a NesóGe, e hizo unas cavernas adentro de un palo borracho y allí comenzó a refugiarse toda la gente. Como la gente se refugió en el palo borracho, la mujer metió sus garras y Qaqadeláchigi le cortó las uñas y la mujer se murió. Entonces ahí terminó el peligro. Después la gente quemó el cuerpo de NesóGe y al día siguiente de las cenizas salió una planta de tabaco. El tabaco que ahora existe salió de las cenizas del cabello de esa mujer. NesóGe había cambiado su cuerpo, tenía lana como si fuera un animal (Ceferino, Ramón Tapiceno; Campo del Cielo).

Qaqadeláchigi mata a la mujer antropófaga. Origen del tabaco (2a versión)

Qaqadeláchigi tenía un hijo, cada vez que había un peligro el hijo le avisaba tocando el bombo. Cuando vino NesóGe, el hijo tocó como cinco cantos y así le avisó al padre. NesóGe era muy peligrosa porque se comía a la gente. Entonces viene Qaqadeláchigi para proteger a la gente y fabricó un palo borracho grande de cuero. Cuando llegó NesóGe buscaba a la gente. Esa mujer tenía hijos grandecitos y tenía marido también. La primera vez la mujer dijo al marido: “Vamos a sacar las catitas (cotorras)”. Había un nido grande y el marido se subió y tiraba las cotorras a la mujer que estaba abajo. La mujer comía todo crudo. Después el hombre se da cuenta porque la mujer no había llenado las bolsas con pichones de cotorra. Hay una cata que sale volando y NesóGe sale disparando para agarrarla y comerla, disparaba fuerte NesóGe, como un caballo. Entonces el hombre se va pero la mujer lo persigue y lo alcanza. Enseguida mata al marido y se pone a comerlo todo, todo, se comía. Cuando vuelve, los hijos dicen: “Allí viene mamá, trae las catitas para nosotros”. La mujer dice: “Voy a tomar agua”, y deja la *yica* (bolsa hecha con fibra de *chagua*) con la cabeza del marido en la casa. Entonces los chicos revisaron y se dieron cuenta y enseguida avisaron a la abuela, a la mamá de NesóGe. Enseguida le avisan a la gente. Y NesóGe disparaba y gritaba y se comía a la gente. Qaqadeláchigi esperaba que viniera y avisó a todo el grupo que iba a venir mañana. La gente se entró toda en el palo borracho. Como NesóGe tenía uñas, excavaba adentro. NesóGe dice: “Por qué no se sale ese que tiene coraje”. Entonces Qaqadeláchigi le cortó las uñas y se murió NesóGe. Al día siguiente la quemaron a NesóGe y de las cenizas salió el tabaco. (Juan de los Santos; Soledad).

Qaqadeláchigi mata a la mujer antropófaga. Origen del tabaco (3a versión)

Había una mujer que tenía marido. Ellos se van a buscar pichones de cotorras. El marido sube a un árbol donde hay un nido de catas, la mujer estaba abajo y el marido le va tirando las catas y la mujer se pone a comerlas. De repente, una pichoncita sale volando y se va lejitos, pero la mujer sale corriendo ligero, bien ligero, la alcanza y la come. El hombre se dio cuenta de que la mujer se comía las catas, se bajó del árbol y empezó a disparar. Después volvió la mujer y vio que no estaba el

marido y lo empezó a buscar. Salió a toda carrera y enseguida lo alcanzó, ahí no más mató al marido y lo comió. Ella tenía una *yica* y puso la cabeza del marido. Ella tenía dos hijos que estaban en la casa. La mujer llega a la casa y le da sed de todo lo que había comido. Entonces le dice al hijo: “No te acerques a mi *yica*, yo voy a buscar agua, después cuando yo llegue ya van a comer algo”. Al rato los changos revisan la *yica* de la madre y ven la cabeza del padre, entonces le avisan a la abuela y salen disparando. Ellos se van y le avisan a toda la gente, ellos van derecho donde estaba Qaqadeláchigi. Qaqadeláchigi le dice a la gente: “Ustedes tienen que sacar toda la madera de adentro del *yuchán* (palo borracho) para hacer una cueva, así entramos todos”. Así que entró toda la gente esa. La mujer viene a donde está la gente. La tratan de matar, tiene todo el cuerpo lastimado, pero no se muere, porque ella tiene el corazón en las uñas. Las uñas le habían crecido como garras, entonces cuando llega ella metía las uñas en el árbol, a ver si alcanzaba a alguna persona. Qaqadeláchigi que estaba al lado de la puerta, le corta las uñas soplando. Entonces se queda muerta la mujer. Esa mujer ya se había hecho *payák*. La gente sale del *yuchán* y prepara una hoguera para matar a NesóGe. La queman toda y de las cenizas sale el tabaco. La gente ve la planta, pero no sabe qué nombre tiene. Así que hay uno que dice que se llama *koyík*, Qaqadeláchigi le enseñó el nombre a la gente (Saité, Orlando; Soledad).

Qaqadeláchigi mata a la mujer antropófaga.

Origen del tabaco (4a versión)

Había una mujer que se comía a la gente. Ella sale un día a buscar catas con el marido. El marido se sube a un árbol y encuentra un nido de cotorras. El marido agarraba las catas y se las tiraba a la mujer que estaba abajo. La mujer no guardaba las catas sino que se las comía crudas, pero el marido no se daba cuenta. Hasta que al final se da cuenta. El marido trata de escapar, pero la mujer lo alcanza y se lo come. El hombre no tiene tanto poder como la mujer. La mujer se hizo *payák*, corre rápido, tiene mucha fuerza, le salieron uñas como garras, tiene pelo en todo cuerpo como un animal. Así que la mujer se come al marido. Después se va a la casa, sólo lleva la cabeza del marido y se la lleva a la casa. Le habían crecido los dientes, podía comer mucho. Cuando llega, los hijos se ponen contentos, ellos creen que la mamá les trae las catas. Después de un rato se va a tomar agua. Entonces los chicos descubren la cabeza del papá

en la *yica*, se ponen a llorar. Después avisan a toda la gente. Entonces viene Qaqadeláchigi que le corta las uñas y la mujer cae muerta. Al día siguiente la queman a la mujer y de las cenizas salió el tabaco, se ha hecho tabaco la mujer. Así empezó el tabaco (Ramona, Alberto Yanciz; Pozo Molina).

Qaqadeláchigi mata a la mujer antropófaga.

Origen del tabaco (5a versión)

Había una mujer que se va con el marido a buscar catas. El hombre se sube al árbol y empieza a tirarle los pichones de catas a la mujer. La mujer se los empieza a comer. Después el marido baja del árbol y la mujer lo mata y se lo come también. La mujer primero come la carne cruda, después ya come gente, es NesóGe (antropófaga). El cuerpo de la mujer se cambia, le crecen las uñas, le salen pelos, los ojos se le hunden para adentro, parece un animal. La mujer vuelve a la casa y lleva la cabeza del marido en una *yica*. Cuando llega les dice a los chicos que no toquen nada mientras ella va a tomar agua. Pero los chicos no le hacen caso y revisan la bolsa, así que ven la cabeza del papá. Enseguida salen corriendo para avisar a la gente que la mamá se volvió NesóGe. La gente le avisa a Qaqadeláchigi. Entonces él ordena que todos se escondan en un palo borracho que tiene hecho como cueva adentro. Cuando llega NesóGe, Qaqadeláchigi le corta las uñas, entonces se muere la mujer. La gente se sale del árbol y prepara una fogata para quemar a la mujer. Al día siguiente, donde la habían quemado sale una planta de tabaco que se formó con las cenizas del cuerpo de la mujer, con las cenizas, de los pelos de la vagina de la mujer (Alcira, Juan de los Santos; Soledad).

Qaqadeláchigi mata a la mujer antropófaga.

Origen del tabaco (6a versión)

Hay una historia de una mujer que comió al marido. La mujer tenía menstruación y salió con el marido a buscar catas. Cuando encuentran un nido, el marido se sube al árbol para buscar las catas y se las tira a la mujer, la mujer agarraba el pichón y se lo comía crudo. La mujer no tenía que comer carne porque tenía menstruación, pero igual come las catas crudas. El hombre mira a la mujer y dice: “La pucha, mi señora anda mal, ¿para qué come todo?”. Después el hombre ya tiene miedo, le tira un pichón un poco más grande, ya tiene alas y

puede volar. Entonces el pichón vuela como cien metros, pero la mujer enseguida lo alcanza y se lo come. Había un agujero grande y se entra el hombre para esconderse de la mujer, cuando la mujer vuelve se pone a buscar al marido hasta que al final lo encuentra, con sus uñas se pone a cavar la tierra; ya le está cambiando el cuerpo, tiene uñas largas como cuchillo. Entonces cuando saca al marido, le clava la uña en el pecho y lo mata. Entonces lo corta en muchos pedazos. Se come casi todo el marido y un pedazo lo lleva en la *yica*. Se va a la casa, cuando llega ya sale a recibirla toda la familia. La mujer prepara una olla como para hervir cogollo de palma, pero mete el pene del marido. Pero los chicos se dan cuenta y le avisan a la gente. Así que toda la gente sale disparando. No pueden matar a esa mujer, no pueden con escopeta, no pueden con cuchillo, no la pueden matar. Esa mujer se enfermó porque cuando está menstruando come carne de pescado, de cualquier cosa, come carne que es comida prohibida, sólo fruta puede comer. Entonces es por eso que ella, después de que come carne cruda, va cambiando de a poco la forma de alimentarse. Cuando come carne cruda se transforma del todo, por eso se comió al marido. NesóGe mascaba el pene del marido y se arrima a un fuego donde había dos mujeres comiendo churrasco. Las mujeres se dan cuenta de lo que ella come y salen disparando. NesóGe persigue a la gente hasta que llega a dónde está Qaqadeláchigi. Él ya sabía que había una mujer que comía gente, entonces hace que la gente deje hueco un palo borracho, así tienen dónde esconderse. Qaqadeláchigi la espera afuera y toda la gente espía por arriba porque le habían cortado la copa al árbol. NesóGe iba olfateando como un bicho. Cuando lo ve a Qaqadeláchigi, que estaba arriba del árbol, le dice: “Bajáte, vamos a conversar un rato, bajáte, así nos casamos”. Qaqadeláchigi le dice: “¿Para qué? No puedo bajar, mejor subí vos”. Dice NesóGe: “No puedo, no puedo”. Responde Qaqadeláchigi: “¿Cómo no podés? Arrimáte, si te querés casar, arrimáte”. Mientras NesóGe escuchaba a la gente que está adentro conversando. NesóGe tenía como veneno ponzoñoso en las uñas. Pero esa mujer no se muere cuando le clavan cuchillo, ni a garrotazos, ni si le dan un balazo. No se muere porque no tiene corazón en el cuerpo de ella. Las uñas son el corazón de ella. Cuando le cortan las uñas muere ella porque allí está su corazón. NesóGe se acercó al árbol y empezó a barrenar con las uñas, con las uñas grandes esas que tenía. Ya está por agarrar un hombre, la madera ya estaba delgadita. Entonces viene Qaqadeláchigi y le agarra las uñas y se las

corta. Así que se murió la mujer. Qaqadeláchigi también le cortó la cabeza y se acabó el peligro. La gente pensaba qué iban a hacer con la mujer esa; unos pensaban enterrarla, pero otros prefieren quemarla. Así que la quemaron toda para que no apareciera más. Amontonaron mucha leña y la quemaron. Después de dos o tres días, donde habían quemado a la mujer, apareció una planta, altita, con hojas grandes, pero ellos no la conocen. Ellos no conocían el nombre. Entonces viene Qaqadeláchigi y le dice a la gente: “Esa planta que salió en el lugar donde quemamos a la mujer esa se llama *koyík*”. Él enseña, él le da el nombre. Él es el que más sabe, entonces hasta estos días decimos *koyík*. Como Qaqadeláchigi sabe todo el asunto de las plantas, le enseña a la gente que ese tabaco es para fumar. Es rico y bien fuerte, después va a haber semillas, se hacen cigarros cuando las hojas se secan, cuando quedan bien coloradas. La gente sabe el nombre y también sabe para qué sirve (Sebastián Gómez, Laureano Gómez; Pozo de Navagán).

Lechuza es abandonado por su esposa

Lechuza era como persona antes y andaba con otro pajarito. Ellos salían a buscar pescado y llegaban siempre tarde, de noche, porque la lechuza tiene vergüenza porque tiene los ojos muy grandes. Cuando llega de noche le dice a la esposa que apague el fuego y se pone a comer siempre alejado. Un día, cuando vuelven, alguien sopla el fuego y se prende fuerte, entonces la mujer le mira la cara y ve semejantes ojos. La mujer lo bota porque tiene los ojos muy grandes y a ella no le gusta, le da miedo. La lechuza se va porque la mujer lo dejó y se queda sin mujer, no puede conseguir otras (Gabriel Fernández, Juan Córdoba; Pozo Molina).

Origen del fuego. Qaqadeláchigi origina el fuego a partir de las uñas de NesóGe

En una época no había fuego, la gente comía puras frutas no más. Qaqadeláchigi descubrió que las uñas de NesóGe tenían poder, y las transformó para hacer fuego. Por medio de esas garras, él empezó a hacer fuego. Porque antes no comían nada de sangre, ni carne cruda, nada. Por medio de esas uñas descubrieron que el fuego servía para cocinar los alimentos, por eso lo hacemos hasta hoy en día (Ceferino, Ramón Tapiceno; Campo del Cielo).

Origen del fuego por robo (1a versión)

Al principio no había fuego, fue Qaqadeláchigi el que lo trajo. Había gente en otra toldería que tenía fuego. Entonces Qaqadeláchigi se fue a esa toldería para ver dónde tenían el fuego. Qaqadeláchigi llama al viento fresco, a la lluvia, a la helada. Entonces a la noche la gente ya empieza a sentir frío y se pone a preparar el fuego. En todas las casas habían prendido fuego. En la última había una viejita, entonces Qaqadeláchigi se acerca y le dice: “Tía, ¿por qué no me preparas un poco de fuego que tengo frío?” La viejita le dijo: “Sí, tengo fuego, pero tengo miedo de usted porque es muy pícaro.” Qaqadeláchigi dice: “No, yo no voy a hacer macanas, prepáreme el fuego por favor”. La viejita preparó el fuego y le explicó que había que ponerse cerca para calentarse el cuerpo. Entonces le dijo: “Acostáte a dormir”. Cuando Qaqadeláchigi siente que la gente está roncando, agarra un tizón y lo esconde para robarlo. Salió despacito un trechito y después empezó a disparar. Llegó a un lugar donde había un árbol y con el tizón hizo arder el árbol. Hoy día cuando hacemos fuego lo mismo arde. Después la gente que es dueña del fuego se da cuenta de que Qaqadeláchigi lo había robado. Pero ya no pueden alcanzarlo. Así que Qaqadeláchigi trajo el fuego. La gente de él comía crudo porque no tenía fuego. Cuando llega, hace reunir a toda la gente para darles el palo de quebracho blanco que tenía ardiendo. Qaqadeláchigi les enseñó que tenían que tener dos palitos, uno con un agujero, el otro se calza y se frota hasta que hace llama. Le ponen pasto seco hasta que se ve la llama. Después hay que soplar y poner ramas para que se arda todo, y después se pone la leña grande. Entonces la gente ya prueba de comer comida cocinada. Tienen unos pescados ahí y los hacen asados. La gente come el asado pero al rato lo vomita porque no están acostumbrados a comer cocinando porque no tenían fuego. Después de un tiempo ya se acostumbran (Francisco Rubio, Laureano Gómez; Pozo de Navagán).

Origen del fuego por robo (2a versión)

Antes la gente estaba sola, no había cristianos (descendientes de europeos). Ellos no tenían yerba, ni pan, ni las otras cosas que hacen los cristianos. Al principio tampoco había fuego, la gente comía crudo no más. Un día vino uno que tenía secretos (saberes que implican la manipulación de poder, en el sentido de potencia, como expresión de lo

sagrado), que era *oykyaGáyk* (poderoso). Había otra toldería donde había fuego. Así que el hombre ese se fue a donde había fuego, con la otra gente. Los dueños del fuego no querían darlo, lo mezquinaban. Cuando llega anda rondando, dando vueltas. Hasta que ve una casa medio en la punta que tenía fuego. Entonces se acercó, alzó un tizón y se disparó, vino a donde estaba la gente. Y recién ahí empezaron a comer comida cocida. Ese que lo robó es el Varinile’ek (Ramona, Alberto Yanciz; Pozo Molina).

Origen del fuego por robo (3a versión)

Al principio no había fuego, entonces viene Qaqadeláchigi y dice que hay que robar el fuego porque hay gente que tiene fuego. Esa gente no come la carne cruda, come cocido. Qaqadeláchigi dice: “Mañana voy a ir para allá”. Qaqadeláchigi llega y se queda calladito mirando, hace venir una lluvia grande con helada, sopla el viento sur. La gente empieza a sentir mucho frío. Qaqadeláchigi va a donde hay una vieja y le pregunta si no tiene fuego. La vieja dice: “Sí, yo tengo fuego, pero tengo que tenerlo oculto porque usted puede hacer macanas”. Qaqadeláchigi responde: “No, yo no hago macanas”. Entonces la vieja sacó cuatro tizones con fuego. Cuando Qaqadeláchigi sintió que la vieja estaba roncando, agarra un tizón y sale disparando. Entonces la gente lo ve y dice: “Ahí se robó el fuego; no había que mostrarle el fuego a Qaqadeláchigi”. Qaqadeláchigi disparando se metió adentro de la tierra para que la gente no lo pudiera alcanzar. Cuando salió hizo arder un árbol, también tiró un tizón al agua e hizo arder el agua. Los antiguos no tenían fósforos, tenían un cuernito de animal lleno de *chagua* (vegetal), tenían una piedrita, un pedacito de hierro, los hacían frotar, entonces las chispas encienden la *chagua* y tienen fuego. Qaqadeláchigi también les enseña a hacer fuego con los palos frotándolos (Pedro Moreno; Pozo de Navagán).

Origen del fuego por robo (4a versión)

Antes la gente no conocía el fuego. Así que la gente pescaba, agarraba los pescados, les sacaba las tripas y tenía que comerlos crudos. Pero había una gente que tenía fuego. Un día viene Wayayqaláchigi y dice: “Yo voy a conseguir el fuego”. Se va entonces a donde había gente que tenía fuego. Había un muchacho que tenía fuego, Wayayqaláchigi llega y empieza a espiarlo, de

repente el hombre se va, entonces Wayayqaláchigi aprovecha y agarra un tizoncito y sale disparando, llega adonde están los hombres, pero la gente no sabe cómo se llama. El Varinile'ek tenía el fuego y se lo roba Wayayqaláchigi. Como la gente no sabe el nombre, Wayayqaláchigi les dice: "Se llama *dóle*". Entonces la gente ya conoce el fuego (Saité, Orlando; Soledad).

Origen del fuego por robo (5a versión)

Al principio la gente no tenía fuego, tenían que comer la carne cruda, no conocían. Pero ahí estaba Qaqadeláchigi que tiene mucho poder, entonces piensa en ayudar a la gente. Él sabía que el Varinile'ek tenía el fuego. Entonces se va a donde está él y cuando se distrae, le roba un tizoncito. Entonces ya lo trae a donde está la gente. Y ya pueden comer la carne cocida. Qaqadeláchigi también les enseña a hacer el fuego frotando los palitos (Gabriel Fernández, Juan Córdoba; Pozo Molina).

Bibliografía

Bartolomé, Miguel Alberto

1976 La mitología del contacto entre los matakó. Una respuesta simbólica al conflicto interétnico. *América Indígena* 36: 517–557.

Bórmida, Marcelo

1969–70 Mito y cultura. Bases para una ciencia de la conciencia mítica y una etnología tauteológica. *Runa* 12: 9–52.
1984 Como una cultura arcaica concibe su propio mundo. *Scripta Ethnologica* 8: 13–161.

Cassirer, Ernst

1972 Filosofía de las formas simbólicas. Tomo 2: El pensamiento mítico. México: Fondo de Cultura Económica.

Eliade, Mircea

1972 Tratado de historia de las religiones. México: Era.
1974 El mito del eterno retorno. Madrid: Ediciones Guadarrama.

Gusdorf, Georges

1970 Mito y metafísica. Introducción a la filosofía. Buenos Aires: Editorial Nova.

Guss, David M.

1981 Historical Incorporation among the Makiritare. From Legend to Myth. *Journal of Latin American Lore* 7: 23–35.

Hill, Jonathan D.

1988 Introduction. Myth and History. In: J. D. Hill (ed.), Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past; pp. 1–17. Urbana: University of Illinois Press.

Idoyaga Molina, Anatilde

- 1976/77 Aproximación hermenéutica a las nociones de concepción, gravidez y alumbramiento entre los Pilagá del Chaco Central. *Scripta Ethnologica* 4/2: 79–98.
1978/79 La bruja pilagá. *Scripta Ethnologica* 5/2: 95–117.
1981 Sexualidad pilagá. *Publicaciones del Instituto Nacional de Antropología de la Universidad Córdoba* 37: 10–19.
1982 Notas para el estudio de las prácticas de aborto e infanticidio entre los Pilagá. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina* 28: 203–216.
1983 Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica* 7: 33–45.
1984 Aproximación comprensiva a un mito Pilagá. El mito de TomaGaloqosót. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina* 30: 201–208.
1985a The Myth of NesóGe. A Hermeneutic Analysis of a Pilaga Relation. *Latin American Indian Literatures Journal* 1/1: 1–12.
1985b El Payák. Una estructura mítica-religiosa del mundo pilagá. *Zeitschrift für Ethnologie* 110: 259–279.
1986/87a En torno a la noción de arquetipicidad en el relato mítico. *Mitologías* 2: 69–76.
1986/87b Estudio fenomenológico del mito de origen de las mujeres entre los Pilagá (Chaco Central). *Anales de Arqueología y Etnología* 41–42: 165–174.
1988a Qaqadeláchigi Kills an Old Cannibal. Mythoanalysis of a Pilaga Narrative. *Latin American Indian Literatures Journal* 4/1: 66–71.
1988b Qaqadeláchigi. Un héroe salvador del grupo entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 8: 29–42.
1989 Astronomía pilagá. *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 9: 17–28.
1990a Experiencia onírica entre los Pilagá. En: M. Perrin (coord), Antropología y experiencias del sueño; pp. 195–214. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
1990b Iniciación femenina, proceso de gestación, alumbramiento, aborto e infanticidio entre los Matakó, Toba y Pilagá. *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica* 16/2: 65–71.
1990c Tiempo, espacio y existencia. Análisis de los seres míticos pilagá. En: M. H. Preuss (comp.), Selected Papers from the VIII International Symposium on Latin American Indian Literatures; pp. 93–109. Culver City: Labyrinthos.
1990d Zware Storm na Menstruate. *José Martí Journal* 1/3: 48–52.
1991 Wayayqaláchigi no es el zorro. Representación y significación de un personaje mítico pilagá. En: M. H. Preuss (comp.), Past, Present and Future on Latin American Indian Literatures. Including the 8th International Symposium; pp. 147–157. Culver City: Labyrinthos.
1992 Significación y simbolismo acuático entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica* 14: 7–13.
1996 The Pilagá Representation of the Night. *Latin American Indian Literatures Journal* 12: 132–145.
1997a Aproximación al mito de la mujer menstruante y el cataclismo acuático entre los Pilagá. *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica* 23/2: 185–208.
1997b Canibalismo de almas. Antropofagia simbólica en el shamanismo pilagá. *Acta Americana* 2/1: 33–50.

Jensen, Adolf E.

1966 Mito y culto entre pueblos primitivos. México: Fondo de Cultura Económica.

Leenhardt, Maurice

1966 Do Kamo. Buenos Aires: EUDEBA.

Leeuw, Gerardus van der

1964 Fenomenología de la religión. México: Fondo de Cultura Económica.

Miller, Elmer S.

1988 Women and Fire. *Latin American Indian Literatures Journal* 4: 42–60.

Sahlins, Marshal

1981 Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press. (ASAO Special Publications, 1)

Sullivan, Lawrence E.

1988 Icanchu's Drum. An Orientation to Meanings in South American Religions. New York: Macmillan Publishing Company.

Turner, Terence

1988 Ethno-Ethnohistory. Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: J. D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*; pp. 235–281. Urbana: University of Illinois Press.

Wilbert, Johannes, and Karen Simoneau (eds.)

1982 Folk Literature of the Toba Indians. Vol. 1. Los Angeles: UCLA Latin American Center. (UCLA Latin American Studies, 54)

1989 Folk Literature of the Toba Indians. Vol. 2. Los Angeles: UCLA Latin American Center. (UCLA Latin American Studies, 68)

