

El mito y las uniones imposibles. Análisis de la trama de un relato de los indígenas pilagá (Chaco Central)

Anatilde IDOYAGA MOLINA

Centro Argentino de Etnología Americana /
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) Argentina
caea@speedy.com.ar

Recibido: 4 de junio de 2007

Aceptado: 3 de septiembre de 2007

RESUMEN

La autora, sobre la base de materiales originales, enfoca el tema de las uniones imposibles entre humanos y seres-otros entre los indígenas pilagá del Chaco Argentino. En este sentido, analiza el mito que narra la unión de una Estrella con un hombre común y, a través de la trama, muestra cómo el mensaje del mito es el de explicitar las uniones imposibles, en cuanto que violentan el orden social y cósmico de la sociedad nativa.

Palabras clave: Indígenas pilagá, mito, uniones imposibles, Chaco Argentino

Myth and Impossible Unions: An Analysis of the Scheme of a Pilaga Indians (Central Chaco) story

ABSTRACT

The author, based on original material, focuses on the impossible amorous unions between human beings and mythical characters, among the Pilaga Indians from the Argentine Chaco. To accomplish this, she analyses the myth centred in the union between a Star and just a man. Exploring the plot, the author underlines the myth's message, and claims that it means to expose the impossible unions, the ones which go against the social and cosmic order of the society.

Key words: Pilaga Indians, myth, impossible unions, Argentine Chaco

Sumario: 1. Introducción. 2. El mito y su trama. 3. La pasión amorosa y las uniones imposibles. 4. El mito y los contenidos etiológicos. 5. Imágenes del Cielo. 6. La apariencia, la identidad humana y la alteridad existencial. 7. Conclusiones. 8. Referencias bibliográficas

1. Introducción

Algunas mitologías destacan el carácter imposible de las uniones entre seres humanos y otro tipo de entidades (Idoyaga Molina 1996; Ortiz 2001; Roe 1987), mientras que otras describen relaciones de afinidad y consaguinidad entre la sociedad humana y las sociedades de los seres-otros (Magaña 1988). Entre las primeras, son casos típicos los mitos de transformación inversa, vale decir, aquellos que narran la metamorfosis de seres humanos en otras entidades, en términos más generales, el paso de la cultura a la naturaleza, tal como sucede en la narrativa de los ayoreo del Chaco Boreal, entre los shipibo (Roe 1987) o entre los alakaluf (Idoyaga Molina 1996). Otras tramas narrativas destacan la imposibilidad de las uniones entre humanos y seres-otros a través de sucesos que culminan con la muerte o experiencias terribles padecidas por el hombre o la mujer comprometidos en la alianza inadecua-

da, como sucede en las mitologías del Chaco Argentino. Específicamente en la narrativa pilagá, si bien no frecuentemente, aparece la referencia a episodios que versan sobre intentos de concretar matrimonios entre humanos con animales o seres celestes, que culminan en rotundos fracasos.

En el contexto de la mitología pilagá se destacan cuatro ciclos míticos principales, el del *trickster* y héroe cultural *Wayayqaláchigi* (Idoyaga Molina 1991), el del héroe salvador y cultural *Qaqadeláchigi* (Idoyaga Molina 1988a y 1989a), el del héroe cultural *Dapichi'* (Idoyaga Molina 1989b), quien tras desarrollar su actividad creadora en el tiempo originario se trasladó a la bóveda celeste convirtiéndose en un *Dei Otiosi* (Eliade 1972: 64-68) y, finalmente, el de '*Asyén* (Idoyaga Molina 2000), que da cuenta del encuentro de los nativos con los blancos.

A grandes rasgos, los episodios míticos refieren la creación y la instalación del mundo actual, la introducción de normas, valores y costumbres, la ruptura de ciertos aspectos edénicos como la inmortalidad, las andanzas del *trickster* —arquetipo de la chanza, lo ridículo y los límites entre lo permitido y lo prohibido— y la eliminación de seres terríficos ejecutada por el héroe salvador. A éstos se suman temas que versan sobre el contacto con los blancos, un tipo de relato que se ha conceptualizado como mitología de contacto (Bartolomé 1976), incorporación de hechos históricos (Guss 1981) y mitificación de la historificación e historificación del mito (Hill 1988; Turner 1988).

Entre los mitos que refieren la incorporación de bienes en la sociedad primigenia, aparece la narración de la Mujer-Estrella, a quien le cabe la introducción de varias plantas cultivables, así como de las técnicas de siembra y cosecha. Sin embargo, más allá de los aspectos etiológicos, el relato es de interés en cuanto presenta el caso de un matrimonio imposible: el de la Mujer-Estrella con un hombre común.

Este artículo enfoca los significados implícitos y explícitos en las narrativas sobre uniones impracticables y los mensajes que da el mito, así como la identificación de los nexos posibles entre seres humanos y seres-otros, en términos de la lógica de las estructuras de pensamiento de la sociedad nativa. Nuestro análisis privilegia el enfoque fenomenológico, que implica, en un primer momento, poner entre paréntesis conocimientos teóricos, saberes tradicionales y disposiciones pragmáticas y afectivas, con el objeto de alcanzar las experiencias vividas, la perspectiva de los nativos y los contenidos de conciencia culturales o intersubjetivos, así como estructuras de significación de carácter general (Husserl 1949; Merleau Ponty 1969).

Por otra parte, deseamos destacar que el mito ha tenido un lugar privilegiado en el análisis fenomenológico y en el conocimiento de las sociedades indígenas; se ha repetido que se trata de un hecho y un relato verdaderos, ejemplares o arquetípicos y usualmente sagrados. Es también metatemporal porque los hechos originarios pueden hacerse presentes a través del ritual, la mera narración de episodios míticos y otras acciones que actualizan hechos ocurridos *in illo tempore* (Bórmida 1969/70; Cassirer 1992; Cazeneuve 1967; Eliade 1966, 1971 y 1972; Gusdorf 1969; Jensen 1966; Leenhardt 1966; Leeuw 1964; Sullivan, 1988). El mito es un hecho vivido antes que pensado (Cassirer 1992; Leenhardt 1966), que provee sentido y explicación a la sociedad y el mundo; es por ello que algunos autores han subrayado su carácter etiológico y cosmogónico (Eliade 1972; Gusdorf 1969). Más recientemente-

te, se ha enfatizado la relación entre mito e historia, notándose que el mito incorpora la situación de contacto interétnica, especialmente con los blancos, convirtiéndose en historia mitificada o mito historicado (Bartolomé 1976; Guss 1981; Hill 1988; Sahlins 1981; Turner 1988; White 1978). Desde esta perspectiva, el mito es conciencia histórica, política y social y, al mismo tiempo, guía de acción para las sociedades nativas (Hill 1988; Turner 1988), en tanto que define al blanco y expresa la situación de contacto de los indígenas en el contexto de las sociedades nacionales (Turner 1988).

Los pilagá pertenecen al grupo lingüístico Guaycurú y se hallan asentados en los departamentos Patiño y Bermejo de la Provincia de Formosa (Argentina). Tradicionalmente, estaban organizados en bandas seminómadas que constituían *matridemes*, usando la terminología de Murdock (1949: 149 y ss.)¹. Las actividades de producción económica eran la caza, la pesca y la recolección de frutos y mieles silvestres. En la actualidad, suelen trabajar para los blancos por jornal, en tareas no calificadas y mal remuneradas. A partir de la década de 1980 el Gobierno Provincial ha cedido numerosos predios a los aborígenes con la intención de que se destinaran a la siembra de algodón, aunque tal actividad no ha producido cambios sustanciales, en virtud de que, para decirlo rápidamente, ninguna sociedad cazadora /recolectora se convierte en agricultora por decisión de un gobierno, y sin un programa de planificación participativa y de desarrollo sustentable.

Los materiales discutidos en este artículo fueron recabados en relación con diversos proyectos de investigación que enfocaron, entre otros temas, el estudio de la cosmología y la mitología aborígena. Hemos realizado trabajo de campo en 1975, 1978, 1979, 1981, 1987 y 1989 en las siguientes villas o aldeas nativas: La Soledad, La Línea, Pozo Molina, Descanso, Campo del Cielo, La Bomba y Pozo de Navagán, en el Departamento Patiño y Bermejo de la provincia de Formosa. La mayor parte de la información fue registrada con magnetófono a través de entrevistas abiertas, extensas y recurrentes a informantes calificados. Recurrimos también a la observación y a la observación participante. La grafía de las voces aborígenes está adaptada a la del castellano². Al pie de cada relato indicamos los nombres de informante y traductor, así como el lugar de recolección.

¹ El *deme* es una unidad social de parentesco bilateral y localizada, que nuclea varias familias extensas. Es propia de las sociedades de linealidad no desarrollada o bilaterales. Los *demes* pueden ser exógamos o endógamos. En el caso de los pilagá, se trata de *matridemes*, ya que existe exogamia de *deme* y la residencia es matrilocal, de tal manera que los nuevos matrimonios se integran en la aldea de la esposa, e inicialmente en la familia extensa de ésta, hasta que el matrimonio se convierta en familia y pueda construir su propia vivienda, aunque siempre en la aldea de la mujer.

² Sólo son necesarias las siguientes aclaraciones: [k] oclusiva velar sorda, [q] oclusiva uvular sorda, [G] fricativa faríngea, [ʔ] oclusión glotal, [y] semi-vocal o semi-consonante alveolo-palatal no abocinada, [w] semi-vocal o semi-consonante labiovelar abocinada.

2. El mito y su trama

El tema principal del mito de la Mujer-Estrella es el de las uniones imposibles. Ligado a éste aparecen algunas descripciones del ámbito celeste y ciertos atributos en la apariencia, que muestran la alteridad de los seres míticos.

En el plano etiológico, el relato da cuenta de la introducción de algunas plantas cultivables en la sociedad primigenia. Se trata de los vegetales que cultivan los indígenas, quienes practican una horticultura de roza, de escaso valor en su dieta.

Las versiones que recogimos de diversos informantes —aunque con algunas diferencias— refieren el intento de unión entre la Mujer-Estrella y un hombre común. La pasión amorosa da inicio al *affair* con el traslado de la Mujer desde el ámbito celeste a la tierra, pero pronto se plantean problemas derivados de la falta de adaptación de la Estrella a la vida en este plano cósmico y a la sociedad de los hombres. Estos problemas traen inestabilidad a la unión, que, entre otros aspectos, se ven reflejados en la continuidad de la convivencia ya que la Estrella regresaba periódicamente al cielo, hasta que decide permanecer allí definitivamente, no sin antes haber introducido la siembra de varios vegetales cultivables, tales como el melón, el zapallo, la sandía, el maíz y los porotos. En una de las versiones, el hombre enamorado no tolera las fugaces pero continuas separaciones y sigue a su amada al cielo, desoyendo los consejos de la Estrella en sentido contrario. Una vez allí, sucumbe en el firmamento y encuentra la muerte a causa del frío imperante. Al encontrar sus huesos los parientes se enteran del deceso.

En resumen, el mito brinda información sustancial sobre las uniones impracticables y la introducción de algunos vegetales. Además, aporta datos sobre ciertas características del espacio celeste y la apariencia de los seres míticos, en particular de la Estrella.

Veamos los relatos:

Primera versión: «Había un hombre que de noche miraba el cielo, entonces ve una Estrella que era muy linda y se quiere casar con ella. Esa misma noche viene la Estrella. El hombre se pone a dormir y al rato viene la Estrella, entonces se casan. A la mañana siguiente, la mujer no está, es sólo un poquito de luz. El hombre la guarda dentro del bolsillo. A la noche es como persona, de día se cambia en luz. La Estrella se iba al cielo uno o dos días y volvía con el hombre. La Estrella quería casarse con el hombre, lo había aceptado, ya estaban casados. Entonces una mañana la estrella lleva al marido al campo y planta unas semillas y al ratito está saliendo maíz, porotos, zapallos, anco (variedad de calabaza), de todo salía. La estrella trajo la semilla y por eso tenemos comida. La mujer esa trajo las semillas y le enseñó a la gente» (Ramona, Alberto Yanciz, en Campo del Cielo).

Segunda versión: «Había un muchacho que se quiere casar con la Estrella porque es muy linda. La Estrella ha oído hablar al hombre ese, entonces baja enseguida del cielo. A la noche tiene pinta de mujer, de día se ve el brillo, la luz no más. Pero la mujer no quiso quedarse porque ella era muy blanca, muy linda y la gente era muy sucia. Así que se volvió al cielo. Pero la Estrella después vuelve de nuevo con el hombre que se había casado. Y lo lleva a un campo. Entonces la mujer empieza a poner fruta aquí y allá. Entonces sale zapallo, un poco más allá sale anco, otro más por allá

sale maíz, más allá sandía, más allá poroto, más allá melón. Así que ahora tenemos qué comer, si no fuera por la Estrella no tendríamos comida. La mujer le lleva a la gente zapallo, anco, poroto» (Ceferino, Pucho González, en Campo del Cielo).

Tercera versión: «Había un hombre que era muy sucio, muy feo, por eso la gente lo escupía, lo maltrataba. Una noche el hombre estaba mirando el cielo y ha visto una Estrella linda. El hombre pensaba, qué Estrella linda, qué linda mujer. Al rato no más se baja la estrella y se casa con el hombre. El hombre estaba durmiendo y sintió que le tocaban el cuerpo, entonces se despierta y ve una hermosa mujer. Tiene frías las manos, la mujer. La mujer limpia al hombre. Le cambió todo el cuerpo. Al otro día cuando la gente lo ve dice: 'Mirá el hombre ese, ese que es sucio, tiene cambiado el cuerpo.' Se cambió el cuerpo, es limpio, ya está blanco, limpio. La mujer les dijo: 'Yo he venido porque querías casarte conmigo, pero la única forma de que las cosas salgan bien, es que no vengas conmigo cuando yo vaya al cielo. Porque allá en el cielo hace mucho frío, no hay fuego.' Si el hombre ya no se va a poder acostumbrar, se va a morir. Así que la mujer iba al cielo dos o tres días y volvía enseguida y el hombre se quedaba en la tierra. Pero el hombre no quiere dejar a la mujer porque es muy hermosa y él la quiere mucho. Así que una vez que la mujer se fue, el hombre se fue con ella. Pero el hombre no puede acostumbrarse. El hombre se fue. En dos o tres días la tía del hombre se fue a ver a dónde había un palo seco, un árbol que habían quemado para juntar leña cuando se cayera y, ahí, en el árbol quemado encuentra los huesos del sobrino bien atados. Entonces piensa: 'Será este mi sobrino, que el otro día se fue al cielo.' La mujer, la tía, había sentido la conversación en la que la Estrella le decía que no podía ir al cielo, que hacía mucho frío, que iba a morir. El hombre erró, no podía ir al cielo» (Sebastián Gómez, Laureano Gómez, en Pozo de Navagán).

3. La pasión amorosa y las uniones imposibles

En la mitología pilagá, según da cuenta un conocido episodio, originalmente las mujeres vivían en el cielo, y ocasionalmente bajaban a la tierra con el objeto de robar las vituallas de los hombres cuando éstos se ausentaban de la aldea para realizar actividades ictícolas o cinegéticas. Los hombres dejaban diferentes vigías hasta que uno de ellos las descubre y corta la soga por la que descendían, conformándose así la sociedad actual integrada por mujeres y hombres.

El mito refiere además diversos motivos que tienen que ver con la construcción de los géneros, que van desde transformaciones corporales hasta la asignación de comportamientos, valores y actividades³.

³ Los cambios en el cuerpo posibilitan la reproducción: las mujeres pierden los dientes vaginales que impedían el coito y los hombres adquieren la erección peneana que les permite copular. Se instituye la cópula y la procreación, así como los roles masculino y femenino en la conformación de la familia y la crianza de los hijos, aparecen los riesgos de la mortalidad infantil, se delinea la poliginia asociada al cacicazgo y la valoración positiva de la fidelidad conyugal. Explica, por otra parte, la presencia de algunas estrellas en los cielos: se trata de las mujeres que pudieron regresar porque estaban ubicadas en la soga por arriba del punto en que esta fue cortada. Sobre este tema puede verse Idoyaga Molina 1986/87.

No obstante, la institucionalización del matrimonio y la familia a través de las uniones entre mujeres y hombres que aparece en el mito recién mencionado, otros relatos refuerzan la misma idea planteando en sus tramas uniones imposibles, tal como sucede en el mito de la Mujer-Estrella.

Como se advierte en los relatos, las diferencias que hacen la unión imposible se advierten en los niveles corporal, social y cósmico. En definitiva, el verdadero inconveniente radica en el plano ontológico, que se expresa en los niveles enunciados. En el plano morfológico, la condición de no-humana o, lo que es lo mismo, la alteridad existencial de la Mujer-Estrella se hace evidente en su extraordinaria belleza, en la blanca pigmentación, en la frialdad de sus manos y en su capacidad de metamorfosis, que le permite asumir alternativamente la apariencia de una luz y de una mujer, más exactamente de una mujer demasiado hermosa para ser tomada como humana.

En lo que hace al dominio de las actitudes y valoraciones sociales, la Mujer-Estrella es limpia y poderosa, le molesta la suciedad en que viven habitualmente los humanos⁴, no interactúa en la vida cotidiana puesto que durante el día asume el aspecto de una brillante luz, es sólo una amante nocturna, que abandona de tanto en tanto la propia morada para volver al cielo, un lugar extraño e inaccesible para los hombres. Es claro que el personaje es lo opuesto a una verdadera mujer, quien comparte con el resto de la gente la vida social y cotidiana de la aldea, que sale a recolectar frutos silvestres con las otras mujeres, que lleva agua y leña diariamente a su hogar, que es madre de niños y forma una familia, que permanece en la casa y la villa de sus padres e integra su esposo a la familia uxorilocal.

La relación es inestable desde el primer momento dado que la Estrella regresa continuamente a su morada celeste, adonde sabe que no puede seguirla su pareja; vale decir que la unión no puede concretarse de acuerdo al modelo de la sociedad nativa, que impone una pauta matrilocal y, consecuentemente, la integración del hombre a la familia de su mujer.

Las actitudes de la Estrella en relación con la muerte de su pareja son también contrarias a las normas de los nativos, que exigen la cremación del cadáver y la diseminación de las cenizas⁵. Como se advierte en la última versión, la Mujer-Estrella devuelve los huesos del joven al plano terrestre sin comunicarse con ningunos de los deudos, se limita a depositarlos en un lugar en el que presume que los van a encontrar y reconocer, tal como sucede en la narración.

La Mujer-Estrella es —como dijimos— poderosa, posee conocimientos que ignoran los hombres y que la definen como una heroína cultural. Al introducir las plantas cultivables y enseñar las técnicas de siembra a las otras mujeres, inscribe tales prácticas de horticultura en el dominio femenino, colaborando en la construcción y diferenciación de los géneros en la sociedad nativa. Si bien su intervención y sus

⁴ En la última versión, los atributos de suciedad y fealdad caracterizan al esposo de la Mujer-Estrella, a quien la última cambia de apariencia.

⁵ El cadáver debe ser cremado y las cenizas diseminadas, porque es una entidad corrompida que transmite enfermedad a quienes entren en contacto con él (Idoyaga Molina 1983: 44). Por otra parte, la muerte no implica dejar de existir, sino existir de otra manera, vale decir, un cambio ontológico, da origen a un nuevo ser: el muerto, cuya naturaleza es no humana o *payák* (Idoyaga Molina 1983: 34).

dones son bien valorados, su actitud nuevamente marca su otredad, ya que trae bienespreciados pero no se queda allí para compartirlos socialmente, sino que se va definitivamente al firmamento a convivir con seres-otros.

En cuanto a los aspectos cósmicos, el mito denota que el plano terrestre no es adecuado para la Estrella y que el firmamento es especialmente nocivo para el hombre. Ello se debe a que, mientras la villa es un ámbito humano y seguro, el cielo es un espacio-otro, tal como se advierte en la frialdad que reina en este ámbito⁶, en la ausencia de fuego —elemento asociado a lo humano y que a través de la cocción denota la transformación de la naturaleza en cultura— y en la condición no-humana de los seres que allí habitan⁷. En el episodio particular que nos ocupa, la carencia de fuego causa la muerte del joven, mostrándose como un ámbito incompatible con la naturaleza o la ontología humana.

Si el fuego es un símbolo de la cultura, de domesticación de la naturaleza, su ausencia en el cielo —al igual que la frialdad extrema— connotan la otredad de este espacio cósmico, así como la condición de no-humanos de los seres que moran allí. La falta de fuego impide también dar el trato apropiado a los cadáveres, hecho que remarca la peligrosidad de este ámbito.

En síntesis, el hombre y la Mujer-Estrella son incompatibles por sus apariencias y hábitos, por los espacios en los que moran y por su condición existencial o naturaleza (humana y *payák* —no humana—). No obstante, el mito muestra y alerta sobre la fascinación que puede suscitar lo extraño, sobre los amores extraordinarios, sobre el peligro de los seres esencialmente diferentes, que contrarían las normas de matrimonio entre humanos fuera del propio *deme* pero dentro de la propia etnia.

Por otra parte, la trama ya anticipaba el desenlace poco feliz, amargo y aun trágico del relato, tal como se advierte en el desinterés de la mujer por convivir con su pareja y en la primacía de la pasión como fundamento de la relación. Ambos hechos connotan las uniones poco duraderas, dominadas por los sentimientos eróticos y la infidelidad propios de los jóvenes, que los indígenas denominan *sanamañi*⁸. Esta forma de relación es lo opuesto a las uniones estables que se convierten en matrimonio y dan origen a la familia. La unión entre el hombre y la Mujer-Estrella recuerda las despreocupadas relaciones entre jóvenes, porque los sentimientos puestos en juego son excesivos, parciales, de corta duración y de dramático fin. Son excesivos

⁶ Los pilagá sostienen que la frialdad de la bóveda celeste se comprueba empíricamente en la frialdad del rocío, la escarcha y el granizo, que provienen de allí (Idoyaga Molina 1989 b: 21).

⁷ La cosmología indígena distingue entre espacios humanos y espacios no humanos o *payák* para decirlo en pilagá (Idoyaga Molina 1985a: 255). En el plano terrestre son ámbitos humanos la aldea y la choza, mientras que son no-humanos o *payák* el bosque, el campo, el río y los esteros y los seres que allí habitan. La bóveda celeste y el submundo —los otros dos niveles del cosmos— son también no-humanos o *payák*, al igual que los seres que los habitan. En este sentido, todos los personajes míticos son *payák*, lo otro, no humano y potencialmente peligroso, su calidad o naturaleza es opuesta a la calidad humana de la gente (Idoyaga Molina 1995: 41 y ss.).

⁸ Entre los pilagá existe libertad sexual previa al matrimonio; es común que los jóvenes mantengan numerosas uniones inestables, que cambien de pareja continuamente, que concurren especialmente ataviados a bailes nocturnos y que dediquen buena parte de su tiempo a seducir. Cuando hombres y mujeres se comportan de ese modo se dice que están *sanamañi*, voz que podríamos traducir como enamorado y afectivamente inestable. Se entiende que esta forma de conducirse es sólo apropiada entre los jóvenes que aún no han contraído matrimonio (Idoyaga Molina 1999).

porque la atracción da cabida a una unión inmediata, como sucede en el mito, en el que la mera contemplación de la Estrella impulsa al joven a formar un vínculo, mientras que el matrimonio no depende de un deslumbramiento ocasional sino del afecto cimentado en forma paulatina y mesurada. Son parciales porque las relaciones entre los jóvenes tienen soporte en el erotismo; en el mito, es el deseo erótico estimulado por la belleza de la Mujer-Estrella el factor que desenlaza la unión, mientras que en el matrimonio se mira al otro de una manera integral, que incluye su responsabilidad para conducirse socialmente y su habilidad en las tareas que competen a cada género en la manutención del hogar. Los vínculos entre jóvenes son de corta duración porque la atracción física y el deslumbramiento inicial suelen desvanecerse rápidamente y es relativamente fácil encontrar una nueva persona que provoque los mismos sentimientos; el relato refiere también una unión fugaz, mientras que el matrimonio es un nexo de larga duración. Son de trágico fin porque suelen terminar en un desencanto amoroso, mientras que el matrimonio implica una unión estable. En lo que hace al ámbito de la pasión amorosa hay, no obstante, una diferencia significativa entre la vida real y el mito: las desilusiones de los jóvenes generan sentimientos de angustia pasajeros, mientras que el amor impracticable expuesto en el mito se cobra la vida del joven. El mensaje del relato es mostrar la imposibilidad de las uniones entre humanos y deidades y, a la vez, el tipo de nexo que es factible mantener con los seres míticos y con los otros humanos. En síntesis, las uniones afectivas y el matrimonio se inscriben en el ámbito de los nexos entre hombres y mujeres, mientras que el nexo con las figuras míticas se limita al culturalmente prescripto⁹.

El mito indica que las relaciones con los seres no-humanos han de evitarse porque son peligrosas, pueden acarrear no sólo el desencanto de un amor furtivo, de una pasión no correspondida, sino incluso la muerte. En otras palabras, los desencantos amorosos de las relaciones entre hombres y mujeres, causan sentimientos superables mientras que las relaciones entre humanos y seres míticos ponen en riesgo la vida misma, la integridad del sujeto como tal.

En fin, el mensaje del mito señala que las relaciones sentimentales entre humanos y *payák* (no humanos) pueden presentarse como experiencias fascinantes e irresistibles, numinosas en el sentido de interacción con lo sagrado (Otto 1965), pero que son, sin embargo, a la vez experiencias destructoras e impracticables. El relato a través de un arquetipo negativo¹⁰ habla de las uniones y matrimonios practicables, que son entre humanos, más exactamente entre indígenas pilagá, respetando la exogamia del *deme*.

El mensaje de este mito refuerza entonces el mensaje que trasmite el relato sobre el origen de las mujeres. Este último da cuenta de un proceso de humanización e integración de hombres y mujeres, quienes constituyen las piezas claves de la sociedad humana. El modo en que el episodio de la Mujer-Estrella respalda este mensaje

⁹ Hablo de arquetipo negativo en el sentido que da cuenta de lo que no se debe hacer.

¹⁰ El nexo entre humanos y seres míticos incluye la colaboración de las deidades en relación con el éxito en actividades específicas, como la caza, la pesca, la recolección, la magia amorosa, el shamanismo, y en general en todo aquello que sea importante para el nativo (Idoyaga Molina 1995: 117 y ss.).

es el de una trama inversa, porque se centra en marcar la imposibilidad de uniones y matrimonios de seres humanos con seres de otra naturaleza.

4. El mito y los contenidos etiológicos

Cambiando de tema, dos de las versiones transcritas del mito presentan contenidos etiológicos, en cuanto refieren la introducción de algunas plantas cultivables, la enseñanza de las técnicas de siembra y su asociación con la división sexual del trabajo. Este motivo, sin embargo, no se conecta directamente con el tema central del relato, incluso no aparece mencionado en la última versión.

De acuerdo con las dos primeras versiones, la Mujer-Estrella, en su estadía por el plano terrestre, llevó a su marido al campo, donde empezó a sembrar semillas, aparentemente traídas del cielo. Casi inmediatamente comenzaron a brotar plantas de zapallo, melón, calabaza, poroto, maíz y sandía. El crecimiento extraordinario de los vegetales, que nada tiene que ver con los tiempos normales, revela el poder generador del tiempo primigenio y de los personajes míticos.

Este motivo es importante porque explica la existencia de la mayoría de los cultivos tradicionalmente practicados por los nativos y la introducción de las técnicas de siembra. No obstante, el papel de la Mujer-Estrella como heroína cultural es limitado y no tiene el impacto de otras figuras, posiblemente porque la horticultura de roza es una actividad de escasa relevancia en el sistema productivo de los nativos, dado que la Mujer-Estrella no comparte con otros personajes que pudieran eclipsarla el hecho de haber introducido las plantas cultivables y las técnicas de cultivo —como sucede en relación con otros episodios¹¹—. La aparición del tabaco es la única excepción; este último se originó a partir de la cenizas de los pelos pubianos de *NesóGe* —la mujer antropófaga—, uno de los seres terríficos que eliminara el héroe salvador *Qaqadeláchigi*, a quien le cupo además indicar el nombre y la utilidad de este vegetal, así como las técnicas y saberes que hacen a su producción, distribución y consumo (Idoyaga Molina 1985b).

En el motivo en cuestión está presente también la asociación de la siembra con el dominio femenino, tanto porque es la Estrella quien la realiza, como porque la enseñanza de las técnicas de labranza sólo involucra a las mujeres, tal como sucede hoy en día. En este sentido, el aporte de la Mujer-Estrella se aprecia en la construcción de la identidad de los géneros, a través de la adscripción de algunas de las actividades que competen al ámbito femenino. Este último tema adquiere una significativa importancia —como ya señalamos— en el episodio mítico que refiere el origen de las mujeres (ver Idoyaga Molina, 1986-87).

¹¹ Por ejemplo, el tema del cambio de los penes entre hombres y canes se adscribe tanto a *Wayayqaláchigi* como a *Qaqadeláchigi*, al igual que el relativo al robo del fuego, entre muchos otros que se adscriben a más de una figura mítica.

5. Imágenes del cielo

En lo que hace al ámbito celeste, el relato indica algo que es esencial: se trata de un espacio no sólo inadecuado sino también mortal para los hombres. El mito agrega otros detalles que brindan información sobre el firmamento, tales como la frialdad del ambiente, la ausencia de fuego, la existencia de plantíos y semillas de los vegetales que trae la Mujer-Estrella, su relativa cercanía respecto del plano terrestre, la apariencia femenina de algunas estrellas y la frialdad corporal de los seres celestes.

Otros relatos brindan mayor información sobre este ámbito, entre ellos los mitos que señalan el traslado de humanos al cielo, quines actualmente son visibles como estrellas —el cinturón de Orión, Las Pléyades y la constelación que los indígenas denominan el Avestruz, que incluye la Bolsa del Carbón y varias estrellas—. La narrativa del héroe cultural *Dapichi'* da cuenta del traslado de árboles, otros vegetales y algunos animales a la bóveda celeste, de la instalación de los puntos cardinales y de la severidad del clima, que suele representarse como un paisaje helado (Idoyaga Molina, 1989 b: 22).

El mito de origen de las mujeres aclara que las que no conformaron junto con los hombres la sociedad primigenia, regresaron al cielo y hoy son visibles en su apariencia de estrellas. Relatos sobre Sol y Luna explican su quehacer en el firmamento. El mito sobre Tormenta da información sobre las nubes, las lluvias, el granizo, los vientos, los relámpagos y los rayos.

Si bien el caudal de saberes que provienen de los mitos da una imagen bastante acabada del cielo, la mayor información sobre este ámbito proviene de la experiencia shamánica. Por los shamanes sabemos que existen aldeas, ríos donde la gente pesca, bosques y campos de labranza, que su forma es abovedada, que posee tres niveles, de los cuales sólo vemos el primero, y sabemos también cómo es el fin del mundo: el lugar en que se juntan el plano terrestre y la bóveda celeste y el agujero por donde se desplaza el sol para iluminar el submundo, donde, entre otros seres, moran los muertos.

En fin, el paisaje y la vida en el cielo no parecen ser muy diferentes de la tierra. Sin embargo, esta similitud es meramente formal: el firmamento es lo otro espacial porque es un lugar inaccesible y de muerte para los seres humanos. Es parecido pero es lo otro existencial.

6. La apariencia, la identidad humana y la alteridad existencial

En un trabajo anterior (Idoyaga Molina 1988a: 82-90) afirmamos que la alteridad y lejanía existencial de los personajes míticos se expresaba, entre otros aspectos, en el dominio de la apariencia o morfológico. Diferentes aspectos son utilizados por los pilagá y otras sociedades indígenas para denotar la condición de no-humanos de los seres míticos. Entre ellos figuran el tamaño supradimensional y el minúsculo, la pigmentación de la piel blanca, negra o roja, el cabello rubio o rojo, los ojos de color rojo, la belleza y la fealdad extremas y la apariencia terrible que evoca lo demoníaco.

co. Cualesquiera de estos atributos denotan que se trata de un ser de otra naturaleza, poderoso, sagrado, que no puede confundirse con un ser humano, aunque a veces se los describa con un aire de humanidad.

Desde la perspectiva señalada, la Mujer-Estrella muestra su condición de no humana, de *payák* para decirlo en pilagá, en su blanca pigmentación, en la frialdad de sus manos, en su belleza extrema, en su capacidad de metamorfosis, atributo típico de los seres míticos que le permite a la Estrella asumir la apariencia de una brillante luz¹².

La belleza de la Mujer-Estrella, superior a la de cualquier humana, desencadena en el joven una experiencia fascinante que, en cuanto atributo de lo numinoso, integra lo sagrado superando las experiencias profanas y cotidianas del amor entre hombres y mujeres. En el relato, para resaltar la oposición entre personaje mítico y hombre, se contrasta la belleza de la Estrella con la fealdad y el aspecto desaliñado del joven, expresando las diferencias de nivel de las que el mito habla.

7. Conclusiones

El tema central del relato de la Mujer-Estrella es el de las uniones imposibles o impracticables. Diferentes hechos van marcando el carácter imposible de la relación afectiva, la pasión que envuelve la relación, que a diferencia de las uniones entre seres humanos implica una experiencia fascinante en el sentido de sagrada o numinosa (Otto 1965); es, a la vez, efímera y al margen de los nexos y valores socialmente aceptados. La inadecuación que evidencian tanto el joven como la Estrella para trasladarse, vivir y consolidar una unión en el ámbito cósmico en que mora el otro miembro de la pareja, señala, desde otro punto de vista, la incompatibilidad de los personajes. El hincapié en la disimilitud de las apariencias —la belleza de la Estrella frente a la fealdad del joven— es otro recurso semántico que muestra las contradicciones de la unión.

El mensaje del relato es señalar que el matrimonio y las uniones posibles y deseables son entre humanos y deben realizarse de acuerdo con las normas sociales, que privilegian el casamiento entre indígenas respetando la exogamia del *deme*. Indica también que el nexo entre seres humanos y seres míticos excluye las relaciones afectivas, so pena de poner en peligro la propia existencia.

Entre otros temas de menor importancia, el mito refiere la etiología de las plantas cultivables —a excepción del tabaco— y de las técnicas de labranza. Asimismo adscribe las labores agrícolas al ámbito femenino, contribuyendo a la identidad de los géneros en la sociedad nativa. En el caso de esta narrativa, podríamos afirmar con Cassirer (1992: 255) que hacer hincapié en el carácter etiológico del mito es no captar su sentido.

¹² El relato de la Mujer-Estrella es un tema común entre los grupos indígenas del Chaco Argentino. En una versión de los matakó o *wichí*, la inigualable belleza de la Mujer-Estrella permitió que la madre del joven supiera al verla que no se trataba de una humana, sino de un ser de otra naturaleza, de una deidad (Idoyaga Molina 1988b: 86).

Brinda también información sobre el ámbito celeste, el que se define como *lo otro* en términos espaciales por la ausencia de fuego, la frialdad y la muerte que asegura a los seres humanos.

En lo que hace a la apariencia de los seres, destaca la condición de no-humana de la Mujer-Estrella a través de su blanca pigmentación, su superlativa belleza, la frialdad de sus manos y su capacidad de metamorfosis.

Sintetizando, la fisonomía y las características de la Estrella, el ámbito cósmico en que habita, su capacidad de metamorfosis y de generar bienes culturales, la pasión que despierta y el fracaso de la unión son hechos que connotan la ontología *payák* o la alteridad existencial del personaje

8. Referencias bibliográficas

BARTOLOMÉ, Miguel

1976 «Mitología del contacto entre los mataco: Una respuesta simbólica al conflicto interétnico». *América indígena* 36 (3): 517-557. México.

BÓRMIDA, Marcelo

1969/70 «Mito y cultura». *Runa* 12: 9-52. Buenos Aires.

CASSIRER, Ernst

1992 *Antropología filosófica*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CAZENEUVE, Jean

1967 *La mentalidad arcaica*. Buenos Aires: Siglo Veinte Editores.

ELIADE, Mircea.

1971 *Mito y realidad*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

1972 *Tratado de historia de las Religiones*. México: Ediciones ERA.

1996 *El mito del eterno retorno*. Madrid: Espasa Calpe.

GUSDORF, George

1969 *Mito y metafísica*. Buenos Aires: NOVA.

GUSS, David

1981 «Historical Incorporation among the Makiritare: From Legend to Myth». *Journal of Latin American Lore* 7 (1): 23-46. Los Ángeles.

HILL, Jonathan

1988 «Introduction: Myth and History», en: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Jonathan Hill, ed., pp. 1-17. Urbana: University of Illinois Press.

HUSSERL, Edmund.

1949 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

IDOYAGA MOLINA, Anatilde

1983 «Muerte, duelo y funebria entre los pilagá». *Scripta Ethnologica* 7: 33-49. Buenos Aires

1985a «El *Payák*. Una estructura mítico-religiosa del mundo pilagá». *Zeitschrift für Ethnologie* 110 (2): 250-279. Berlín.

- 1985b «The Myth of *NesoGe*. A hermeneutic analysis of a Pilaga relation». *Latin American Indian Literatures Journal* 1 (1): 1-12. Pittsburgh.
- 1986-87 «Estudio fenomenológico del mito de origen de las mujeres entre los pilagá (Chaco Central)». *Anales de Arqueología y Etnología* 46-47: 165-174. Mendoza.
- 1988a «*Qaqadeláchigi*. Un héroe salvador del grupo entre los pilagá». *Scripta Ethnologica Supplementa* 8: 29-42. Buenos Aires.
- 1988b «La percepción de la forma en la definición de lo humano». *Cuadernos Prehispánicos* 13: 75-109. Valladolid.
- 1989a «*Qaqadeláchigi* kills an old cannibal. Mythoanalysis of a Pilaga narrative». *Latin American Indian Literatures Journal* 4 (1): 66-71. Pittsburgh.
- 1989b «Astronomía pilagá». *Scripta Ethnologica Supplementa* 9: 17-28. Buenos Aires.
- 1990 «Tiempo, espacio y existencia. Análisis de los seres míticos pilagá», en: *LAIL Speakers*, Mary H. Preuss, ed., pp. 93-104. Culver City: Laberynthos.
- 1991 «*Wayayqaláchigi* no es el zorro. Representación y significación de un personaje mítico pilagá», en *Past, present and future on Latin American Indian Literatures*, Mary H. Preuss, ed., pp. 149-156. Culver City: Laberynthos.
- 1995 *Modos de clasificación en la cultura pilagá*. Buenos Aires: CAEA-CONICET.
- 1996 «El ciclo de las transformaciones en la mitología Alakaluf» *Pentakun* 5: 25-40. Temuco.
- 1999 *Sexualidad, reproducción y aborto. Nociones y prácticas de mujeres indígenas y campesinas de Argentina*. Buenos Aires: CAEA-CONICET.
- 2000 «Mito, historia y contacto. La mitología de 'Asyén entre los pilagá». *Latin American Indian Literatures Journal* 15 (2): 45-63. Pittsburgh.
- JENSEN, Adolf
1966 *Mito y Culto entre los pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEENHARDT, Maurice
1966 *Do Kamo*. Buenos Aires: EUDEBA.
- LEEUW, Gerard van der
1964 *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAGAÑA, Edmundo
1988 *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam*. Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation Publications.
- MERLEAU PONTY, Maurice
1969 *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: NOVA.
- MURDOCK, George P.
1949 *Social Structure*. Nueva York: Macmillan.
- ORTIZ RESCANIER, Alejandro
2001 *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial.
- OTTO, Rudolf
1965 *Lo Santo*. Madrid: Revista de Occidente.
- ROE, Peter
1987 «Impossible Marriage: Cashi Yoshiman Ainbo Piqui (The Vampire Spirit Who Ate a Woman) and Other Animal Seduction Tales Among the Shipibo Indians of

the Peruvian Jungle». Trabajo presentado al *Vth International Symposium on Latin American Indian Literatures (LAILA)*, Ithaca, 3-6 de junio.

SAHLINS, Marshal

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SULLIVAN, Lawrence E.

1988 *Ichanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American religions*. Nueva York: Macmillan.

TURNER, Terence

1988 «Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native south American Representations of Contact with Western Society», en *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Jonathan Hill, ed., pp. 195-231. Urbana: University of Illinois Press.

WHITE, Hayden

1978 *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: John Hopkins University Press.