

LA CONCIENCIA DE LA ESPACIO-TEMPORALIDAD EN EL HORIZONTE MÍTICO MATACO

(I. *La época primigenia*)

Carlos J. Lettner.

I

1. En el presente escrito exponemos parte de los primeros resultados de la investigación acerca del tiempo originario y la "caída" en el horizonte mítico mataco —es decir, acerca de las estructuras de la espaciotemporalidad mataca que surgen de aquellos contenidos de conciencia (explícitos en las narraciones míticas) que hacen al nacimiento de una "economía del esfuerzo" y, con ella, a la idea de la muerte como finitud y a la percepción de los acontecimientos como historia.

Para el estudio de estos problemas nos basamos en el material original obtenido en nuestro trabajo de campo efectuado, entre agosto y octubre de 1972, en la aldea matacoparlante conocida por Las Vertientes.¹ Situado sobre la margen derecha del río Pilcomayo, en el Chaco central salteño, a los 23° 15' de latitud S y a los 62° 25' de longitud W, aproximadamente,² el grupo consta de unos 300 individuos que muestran ciertas características de arcaicidad "cultural".

En otro lugar hemos justificado nuestra decisión de limitar provisoriamente la investigación del mencionado tema al análisis de las estructuras de

¹ Esta investigación de campo fue dirigida por el profesor Dr. Marcelo Bórmida y formó parte del curso de especialización en Etnología que él mismo dictara en 1971. En dicha investigación participaron, además del autor del presente trabajo escrito, A. Idoyaga Molina (con quien hemos discutido largamente los temas y problemas presentados por el material que aquí damos a conocer, y a quien le debemos muchas sugerencias importantes) y P. Schneider. También hemos conversado sobre los asuntos aquí tratados con la profesora Lic. Alejandra Siffredi. Una revisión del texto estuvo a cargo de la Lic. Eugenia E. Coseriu.

² O sea, en la región denominada del espinal chaqueño, donde rigen severas condiciones climáticas. Para los aspectos geográfico-ecológicos de esta zona, véase H. A. DIFUERI. *Región del Chaco*. En: La Argentina, suma de geografía, t. I. Buenos Aires Peuser, 1958, pp. 411-418).

conciencia existentes en las narraciones míticas del grupo matakoparlante de Las Vertientes.³ Aquí sólo diremos que, si bien se pueden observar ciertas características comunes de tipo ergológico-económico y cultural entre los diferentes grupos de lengua mataka,⁴ éstos no constituyen una etnia sino que se los puede clasificar o dividir de distintas maneras —por ejemplo, como norteños y sureños, occidentales y orientales, ribereños y montaraces.

Los indígenas matakoparlantes de Las Vertientes son ribereños; y debe tenerse presente que la ubicación de los mismos en esa categoría no proviene sólo de su mera instalación a orillas del río Pilcomayo sino también de la evidencia —revelada en las narraciones míticas y la actitud vital cotidiana— de que la distinción se halla claramente presente en la conciencia de los integrantes de la aldea.

En relación con esto último, debemos señalar también que hay razones estrictamente metodológicas que nos mueven a restringir —a “aislar”— nuestro objeto de estudio. Entre ellas destacaremos el principio que constituye el punto de partida científico para trascender la mera reflexión sobre categorías “abstractas” y lograr la aprehensión del contenido determinado de los hechos que se investigan: se trata del principio viquiano de que el orden de las ideas sigue al orden de las cosas.

Hemos adoptado, en consecuencia, una posición fenomenológica. Cabe recordar aquí que la exigencia científica de buscar la objetividad en el conocimiento de un fenómeno dado, además de requerir la “reducción” de todo lo subjetivo, lleva no sólo al acatamiento del principio según el cual se debe procurar “ver” todo lo que en el objeto esté dado sino también a la necesidad previa de “reducir”, de abstraer momentáneamente todo aquello que no esté dado en el objeto mismo: Un primer paso metodológico consistirá en excluir todo conocimiento y teorización que pudiera haber aportado la tradición acerca del objeto que se estudia, aceptándose, por lo tanto, la originalidad de sus categorías. Nuestro propósito al aislar provisoriamente el grupo matakoparlante de Las Vertientes es, pues, evitar caer en un “relativismo del objeto” al que podría conducir una actitud que se hubiera originado en ideas de tipo culturoológico, comparatista o estructuralista —previas aún a la pro-

³ En el trabajo monográfico correspondiente al mencionado curso de especialización, *El tiempo primigenio y la “caída” en el horizonte mítico mataka*. Buenos Aires, 1973 (m. i.).

⁴ Para la caracterización general tradicional, lingüística y etnográfica, de los maticos, véanse A. TOVAR, *Catálogo de las lenguas de América del Sur. Enumeración con indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1961, pp. 35—38; N. FOCK, *Mataco Indians in Their Argentine Setting* (En: Folk. Dansk Etnografisk Tidsskrift, v. 8-9 København, 1966/67, pp. 89-104); A. MÉTRAUX, *Nota etnográfica sobre los indios mataka del Gran Chaco Argentino* (En: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, t. IV. Buenos Aires, 1944, pp. 7-18); *Id. Ethnography of the Chaco* (En: Handbook of South American Indians, Vol. I, The Marginal Tribes. Washington, Smithsonian Institution, 1946 [Bulletin 143], pp. 197-370); E. NORDENSKIÖLD, *La vie des Indiens dans le Chaco (Amérique du Sud)* (En: Revue de Géographie annuelle, t. VI, Fascicule III. [Paris], 1942); E. PALAVECINO, *Las culturas aborígenes del Chaco*. Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1936 (De: Historia de la Nación Argentina, Vol. I, pp. 429-472); A. TOMASINI, *El grupo matico-mataguayano* (En: Censo Indígena Nacional, t. II. Provincias de Chaco, Formosa, Jujuy, Misiones, Salta y Santa Fe. Resultados Provisionarios 1967-68. Buenos Aires, 1968, pp. 77-99).

vección a la cultura vivida de las "estructuras" identificadas (que han sido comprendidas) en la narración mítica.⁵

2. El procedimiento seguido en la labor sobre el terreno consistió en organizar entrevistas y conversaciones, individuales y sin testigos, con indígenas de la comunidad reconocidos por los demás miembros del grupo como buenos relatores y grandes sabedores de las cosas de los tiempos antiguos. Se procuró intervenir lo menos posible en el discurso del informante, registrándose magnetofónicamente todo el relato traducido por el lenguaraz a un áspero castellano o directamente expresado en este idioma por los informantes bilingües. En ciertos casos se grabó también un "trozo testigo" en mataco, y los registros magnetofónicos se completaron con notas etnográficas y lingüísticas (tanto sobre la lengua mataca como sobre las modalidades del castellano conocido por los indígenas).⁶

En el trabajo posterior de gabinete se transcribieron fiel y totalmente las cintas grabadas en castellano, modificándose ligeramente la versión únicamente en los casos en los que la construcción idiomática se alejaba demasiado de la que es propia de este idioma.⁷ Los textos se han puntuado de acuerdo con las normas ortográficas castellanas, y se han suprimido las reiteraciones que no hacían a la comprensión del sentido último de la narración.

Los principales informantes o lenguaraces (o individuos que desempeñaron ambos papeles) fueron:⁸

⁵ Para este punto véanse las siguientes obras de M. BÓRMIDA (las que fundamentan, por otra parte, los principios teóricos en los que se basa nuestra investigación): *El método fenomenológico en Etnología*. Buenos Aires, 1970; *El pensamiento mítico*. Buenos Aires, 1965; *Mito y conciencia mítica* (En: Antiquitas, N° 7. Buenos Aires, Nov. 1968, pp. 1-8); *Mito y cultura* (En: Runa, Vol. XII, partes 1-2. Buenos Aires, 1969-1970, pp. 9-52); *Problemas de heurística mitográfica*. (En: Runa. Vol. XII, partes 1-2, Buenos Aires, 1969-1970, pp. 53-65).

⁶ Para los problemas de la traducción en la investigación etnológica cf. M. BÓRMIDA, *Problemas de heurística mitográfica*. Interesa destacar que "[...] la traducción de un texto mítico se resuelve, finalmente en una hermenéutica del mito a través de la aclaración de su sentido. Coincide, por lo tanto, con la formulación y la aplicación concreta de las estructuras de la conciencia mítica y, lejos de representar una etapa inicial para el conocimiento de esta conciencia, representa por el contrario un resultado final de todo un proceso cognoscitivo" (*Ibid.* [p. 62]). En este tercer momento metodológico se situaría el análisis lingüístico que coadyuvaría, precisamente, a esa búsqueda del sentido último de la narración completándose, de este modo, el estudio científico del fenómeno en su originalidad categorial. En relación con este asunto conviene tener presente que, según E. COSEIU, aunque sea objeto de la ciencia aquello que ya ha sido necesaria y primariamente delimitado y concebido en el lenguaje, la ciencia no hace referencia a lo lingüístico sino a lo "extralingüístico" (dado a través del lenguaje): esto es, no a lo significado sino a lo designado (cf. E. COSEIU, *Das Phänomen der Sprache und das Daseinsverständnis des heutigen Menschen* [En su: Sprache - Strukturen und Funktionen. Tübingen, 1971 (TBL, 2), pp. 131-155]). Por otra parte, de acuerdo con G. MOUNIN, "[...] toda la historia y todos los resultados de la etnología responden a la cuestión de saber si se puede llegar a las significaciones de una comunidad dada, por el camino de la exploración vivida de las situaciones" (*Los problemas teóricos de la traducción*. Tr. J. Lago Alonso. Madrid, Gredos, 1971, p. 274, nota 25. Véase aquí mismo "La etnografía es una traducción, pp. 261-276). En la discusión de estos problemas se situaría uno de los puntos de partida para la fundamentación científica de una etno-lingüística.

⁷ Hemos conservado las cintas grabadas a los efectos de permitir la revisión de estos materiales. Haciendo nuestras dos felices expresiones de M. BÓRMIDA podemos decir que el grabador magnetofónico es al etnólogo como el microscopio al biólogo, y que las cintas grabadas nos dan la oportunidad, de hecho, de situarnos reiteradamente frente al fenómeno mismo.

⁸ Para la transcripción de las voces matacas seguimos las convenciones en uso. La

Alejandra Justá (Tenksanthliie). Matacoparlante. Edad: 60 años. Lugar de nacimiento: Las Vertientes.

Catán. Matacoparlante. Edad: "El más viejo del grupo", 70-75 años, aproximadamente. Lugar de nacimiento: "Vino de Santa Teresa, muy de antes; pero es de aquí".

Catú. Matacoparlante. Edad: 60 años, aproximadamente. Lugar de nacimiento: "Es de aquí, pero nació en Amberes, más al sur".

Esteban Vicente Sosa. Bilingüe mataco-castellano. Edad: 47 años. Lugar de nacimiento: Las Vertientes.

Juan Herrera. Bilingüe mataco-castellano. Edad: 58 años. Lugar de nacimiento: Las Vertientes.

Julia Aries (Ekë: lanék). Matacoparlante. Edad: 50 años. Lugar de nacimiento: Misión Pozo Mulato (ex Pozo Llorón). (Aclaró que apenas nacida fue llevada a Las Vertientes).

Marcolino Gigante. Matacoparlante. Edad: 60-65 años, aproximadamente. Lugar de nacimiento: Las Vertientes.

Pastor Ernesto Méndez (Soie: ités). Matacoparlante. Edad: 60 años, aproximadamente. Lugar de nacimiento: Las Vertientes.

La investigación se completó con la observación directa permanente y con preguntas específicas a otros informantes —prácticamente, todos los adultos del grupo.

II

1. De acuerdo con los materiales mitográficos de los que disponemos parecería lícito afirmar que es posible inferir —del orden fáctico de ese conjunto de narraciones y creencias donde adquieren significado las actitudes y comportamientos de la humanidad mataca— ciertos principios, estructuras generales que muestran el sentido y contenido de una particular vivencia y concepción de la espaciotemporalidad y de la realidad.

En efecto; las versiones obtenidas en Las Vertientes revelarían que en el horizonte mítico mataco se distinguen ciertos ámbitos-y-umbrales espaciotemporales⁹ que califican tres experiencias de vida, es decir, tres "épocas": una primigenia de escasez, una segunda época durante la cual el mundo habría estado signado por la presencia de una naturaleza que se brindaba en abundancia, y una última época calificada por los modos del ser de la actualidad.

lateral dentoalveolar sorda con fricación velar coarticulada la representamos con "thl". El símbolo "''" representa una oclusión laríngea, y después de una consonante indica que ésta está glocalizada. Una "w" después de *k*, *f* o *j* indica que la primera de estas consonantes está labializada y labiovelarizadas las dos últimas. Con "j" (y a veces con "h") representamos una fricativa velar sorda [x] —o, también, una fricativa laríngea sorda [h]—, más o menos similar a la jota castellana. Dos puntos ":" después de una vocal señalan que ésta es doblemente larga en relación a las otras de la palabra en la que se encuentra. Cuando las voces matacas aparecen entre corchetes, [], ello indica que se han utilizado para la transcripción de las mismas los símbolos del alfabeto de la Asociación Fonética Internacional o del Instituto de Etnología de la Universidad de París. (Para algunos datos sobre el mataco puede verse M. T. VIÑAS URQUIZA, *Fonología de la lengua mataca*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1970. [Cuadernos de lingüística indígena, 7/Dir. S. Bucca]).

⁹ Es decir: entidades —"formas" de expresión y acción— en las que se "sintetizan" y resueleven el sentimiento del ritmo de las determinaciones de la vida interior con la

Aquí nos ocuparemos preferentemente de mitos del primero de los períodos mencionados, los que empezamos a exponer a continuación.¹⁰

2. [1] "P'anté... thlantés pa:jkíéin."¹¹ En aquel tiempo, época, en que no había nada para alimentarse había viejos que no aguantaban y que de día se morían... ¡cómo se sufre, qué penal! Y el otro más joven tiene que rebuscar algunos frutos, o raíces, o lo que sea, porque conoce qué sirve para comer. Y algunos a gatas tienen frutos, chañar... pero, ya tienen algo, aunque somos flacos. La gente rebusca, pero casi no tiene valor; porque uno como algo que como bocadito es; y si uno tiene familia, sufren, y solamente toman agua. Los viejos mueren, no aguantan".

El relato pone de relieve un modo de existencia y vida en el que imperaba la pobreza y la escasez de alimentos.

En ese tiempo, una primera planta fue introducida —después del momento en que nada había en el mundo— por la acción del tesmóforo *Tapiatsal* y de otros cuatro seres míticos:¹²

[2] "Dice doña Julia que es verdad que en la época de los antiguos no había nada de gente; y no había ningún árbol, ni pasto, ni nada: Así era como estaba el campo. Es al principio.

"Y dice que hay un pájaro, *tapiatsal*. Y estaba *chie'nó'*, el quirquincho; y *juena:taj*, el quirquincho más chico; *ajvena:taj*, el gualacate, y *ajwe:laj*. Había cinco (son animales, no había hombres); éstos son los principales.

"Y especialmente ese pájaro, *tapiatsal* de repente se volaba por todos lados. Y había una parte, en donde se empieza a fijar: y no había nada —como si fuera una barrera—... ¡y no había nada! Así volaba por la mañana.

intuición de los cielos y figuraciones de lo exterior (cf. E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*. II México, 1972, pp. 134—135, 140—141 y 147, esp.; y H. HUBERT y M. MAUSS, *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*. [En su: *Mélanges d'histoire des religions*. París, 1909, pp. 189—229] p. 209). También podemos decir que un "umbral" sería aquí aquello que señala una cierta discontinuidad en la percepción de la concreción del espacio y del tiempo —del lugar y del momento. La realidad que se manifiesta en cada una de estas distintas concreciones espacio-temporales circunscriptas por tales umbrales sería un "ámbito" (Cf. M. BÓRMIDA, *El pensamiento mítico*, pp. 57-58, 64, 67 y XII; E. CASENER, *Ib'íd.*, pp. 129 y 139; G. GUSDORF, *Mito y metafísica*. Buenos Aires, 1960, pp. 54 y 66 y ss.).

¹⁰ Las versiones de los relatos míticos que damos a conocer en este escrito han sido numeradas del [1] al [17]. Estas narraciones nos han sido referidas por los siguientes informantes (el primer nombre es el del narrador, el segundo el del lenguaraz o traductor): 1, 8 y 9; Marcolino Gigante/Esteban Vicente Sosa; 2; Julia Aries/Esteban Vicente Sosa; 3, 5, 7, 11 y 12; Pastor Ernesto Méndez/Esteban Vicente Sosa; 4, 6, 10, 15; 16 y 17; Catú/Juan Herrera; 13; Catán Esteban/Vicente Sosa; 14; Juan Herrera (se expresó directamente en castellano).

¹¹ [p'á:nté' Olantés pa:xkjéin]. *Thlantés pa:jkíéin* serían las conversaciones, los relatos de los antiguos que vivieron —que viven— en *p'á:nté'* o *p'anté'*, término éste que designaría la "primera" de esas tres épocas del horizonte mítico mataco. Todos los relatos situados en ese tiempo primigenio comienzan con una fórmula análoga (ver nota 20).

¹² En nuestro breve análisis de las narraciones sólo destacaremos los aspectos y elementos esenciales al tema que tratamos aquí. Para la caracterización de algunos de estos seres míticos cf. C. O. MASENSENEK, *Seres potentes y héroes míticos de los Mataco del Chaco Central* (En: *Scripta Ethnologica*, Año 1, n° 1. Buenos Aires, 1973, pp. 105—154), y A. TOMASINI, *Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque en el cosmos mataco-mataguayo*. (En: *Runa*, Vol. XII, partes 1-2. Buenos Aires 1969—1970, pp. 427—443). Para lo que sigue de inmediato véase G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*. México, 1964, esp. pp. 46—47, 98 y ss., 326—327, 438—467 y ss.; y M. BÓRMIDA *El pensamiento mítico*, pp. 46—55 y V—XX, esp.

“Después, encuentra una plantita, muy chiquita. Y les habla a los cuatro: «En esa parte —dice— he visto una planta muy verde». Y vuela al otro día; mira... no hay nada, sólo está la plantita. Ahí tiene que estar, pero es chiquitita: no cría —no se cría.

“Y entonces están cuatro, cinco con él. Le contestan que «Sí, vamos a hacer un baile». Y entonces van. Antes de llegar hacen fila, despacito. Y estos cinco dan la vuelta, y bailan después [...].

“Entonces, la plantita verde va a criarse. Y para el otro día ya está grandecita. Y sigue el baile, por la mañana y por la tarde. Y la planta se vuelve ya grande. [...].

“Ya la planta se vuelve grande, y se multiplica: sale un gajo, otra rama. Y los pájaros la comen y la tiran, la cagan por ahí —con semillas las comen. «Vamos a criarla, con las semillas». Y después había muchas, hasta que nosotros conocemos, vemos los frutos: es algo para comer.

“Pero así salieron. No había nada, y los animales bailaron alrededor de la plantita. Cada rama es lo que le hacen multiplicar.

“Ya no existe más esa planta, no conocemos su nombre. Por eso dicen: «Al principio...»”.

La historia que sigue mostraría la vivencia en esa época de pobreza de una “modulación” de la misma en tres momentos sucesivos de escasez, de escasez aguda y de atenuación de la carestía —vivencia que también se advertiría en la narración [1]:

[3] “*P'anté pa:jkíéin*: Había un hombre que se llamaba *Powo'thla:taj*. Su mujer era *Atsinatok'waj* (se llamaba así porque era la más bajita), y tenía tres hijos: *Nithleka'si:ntés* era uno, *Atho:kwe'nek* era otro y *Sulu:na:nek* el otro.

“*Powothla:taj* tenía unas semillas, unos porotos, que mezquinaba a sus hijos. Pero ellos tienen hambre, lloran. Y entonces el papá les tiene que dar un poquito, porque siente lástima, lo molestan. Saca un puñado y los pone en un jarro. Pero se le merman las semillas, y a lo último ya no queda nada, se terminan.

“Y él respeta a sus hijos: no se enoja y les dá; pero las semillas se acaban. Y ve entonces un bejuco en la roca. Lo arranca con las raíces y lo lleva a la casa. Llega, busca una olla, lo hierve, y ya tienen para comer”.

En esos tiempos, la naturaleza le era hostil al hombre, pero de la misma surgirán frutos que se presentarán como reservorios de potencia, provocando la atracción y también el temor de los matacos. El siguiente relato alude a la percepción de ese poder y se refiere, asimismo, al comportamiento y a la preparación especiales y activos —a los ritos— que se debían observar para lograr apropiarse de aquello en lo que se manifestaba la vida —para apoderarse de la vida:

[4] “Había un fruto que se llama *ō:jnái* y hay una china que anda buscando a *ō:jnái*. Pero el tata no lo quiere a él, y la china sí. Y el tata le dice. «No lo traigas aquí».

“Y lo topa y le dice: «Mi padre no te quiere a vos... pero hoy día me vas a hallar otra vez».

“Se va temprano, y se pone un collar y se pinta toda la cara. Y se va a buscar a *ō:jnái* llevando un tizoncito de fuego. Y cuando llega, por ahí cava un poco la tierra, y ha encendido ahí el fuego, y ahí lo echaba y lo tapaba,

al rescoldo. Cuando se cocina un poquito, lo saca; espera que se enfríe; y cuando se enfría, lo come. Y al rato como borracha, a gatas puede llegar a la casa. Y se muere.

“Y ahora, cuando está madura, cuando llueve mucho le entra mucha agua. Y si alguno quiere comer... que lo coma. Pero es venenoso si le entra un poco de agua, y uno se muere.

“Pero... ¡es de los antiguos! No conocen las frutas que no son para comer”.

También en otras narraciones de este tiempo se presenta el tema de la búsqueda de un estado en el que los límites de la conciencia se desvanezcan o se anulen: La vida humana supera, por la embriaguez, la actitud que surge del temor y va hacia la consecución de la ampliación de lo existente, uniéndose al poder de la naturaleza, de ese “otro” que es vida y es muerte en un acontecer y un sucederse inmutablemente regulares. La humanidad advierte ya, por la “permanencia” de lo vegetal y su constante resurgir de lo que una y otra vez perece, el mayor poder vital del mundo de lo in-culto frente al de aqué! que le ha sido dado a los matacos: Es por ello que, en esa época, la vivencia de lo numinoso se pone de manifiesto, precisamente, en el relato que se refiere al calendario: ¹³

[5] “Y cuentan que los antiguos no conocían los meses: conocían cuándo había hojas, pero no [el nombre] del mes. Por eso decían *ina:wop*, agosto,

“Y cuentan que no había nada para alimentarse. Pero se acerca el otro mes y vamos a tener algo para alimentar a la familia. Y al otro mes (para Navidad) *hay tsu'na:taj*, que es un árbol que tiene una frutita larga como una uña, de cáscara verde, como una vaina —parecida al algarrobo, pero más chiquita.

[...] ya va a venir otro mes, vamos a aguantar hasta el mes de la flor del chañar. Aguantan un mes más, sufren porque no tienen nada para comer, y a lo mejor a esta hora los hijos lloran. Y algunos sienten lástima de los hijos, y entonces van al monte, y buscan, y encuentran el árbol verde con flor; y van y la sacan y la chupan: es dulce, es el *a:tsu'thla:wok*. Consiguen así algo para los chicos. Y hay un fruto, el *a:tsaj*, que es como una naranja, que como no está maduro es color verde y es amargo. Al mes siguiente madura esta fruta y se cae al suelo. A la caída del sol la juntaban y traían mucha cantidad en las yicas; y la mujer, *Sule:jwaj*, la apretaba, le sacaba el jugo y la preparaba para hervirla.

“Y los antiguos tenían otro fruto, así [ovalado] como una pelota, pero que tiene veneno: *ō:jnái* se llama —es el *a:tsaj* madurado. Las mujeres hacen entonces como un gancho, tiran y la fruta cae al suelo. Lo ponen todo en una yica grande y llegan las mujeres a la casa, y como algunas tienen con qué hacer hervir allí echan esta fruta grande. Y si no tienen dónde hacer hervir cavan y preparan un horno; sacan la tierra y echan allí todo lo que trajeron y

¹³ Para estas nociones cf. M. BÓRMIDA, *El pensamiento mítico*, esp. pp. 55-66 y pp. 14 y ss.; G. GUSDORF, *ob. cit.*, pp. 71 y ss.; H. HUBERT y M. MAUSS, *ob. cit.*; G. VAN DER LEEUW, *ob. cit.*, pp. 46-48 y pp. 369 y ss. De acuerdo con este último autor, “Il tempo in senso primitivo è un tempo «segnalato, rilevato». Il tempo è notato dove la tensione è massima, la crisi più violenta. E da questa notazione nasce il calendario (*L'uomo primitivo e la religione*. Torino 1961, p. 75); y debe recordarse que “nella realtà che incontra, l'uomo non cerca per prima cosa l'astrazione, la regolarità o la validità generale; egli vi cerca e vi trova l'azione vivente” (*Ibid.*, p. 86). Véase asimismo R. CANTONI, *Il pensiero dei primitivi*. Milano, 1959, p. 186.

lo tapan con alcoche (esa cosa verde), y echan tierra otra vez, y traen fuego y arriba le echan brasas, y arde mucho —así lo preparan. Y después de cocinarlo le sacan la cáscara, lo parte y lo pone a secar al sol, lo seca y lo guarda bien en las trojas. Y les avisa a los hijos para que tengan cuidado, porque es venenoso. Lo sacan del fuego, lo parten y lo guardan en las trojas, y sirve para comer. ¡Es veneno!, pero [...] temprano, hace un gran fuego y lo hierve mucho, y cuando merma mucho el agua le echa agua de vuelta; y así por cinco veces repite esto. Y ya cae el sol... ¡pero qué va a hacer! Los cambios lloran porque no tienen nada para comer, y ellos aguantan. Y entonces —dice— tiran un poco de agua al suelo, y si ven que es clarita dicen: «¡Ya está!», y lo sacan y llaman a todos y comen, y no les pasa nada [...]. Las mujeres la preparan, los varones la guardan en las trojas; así, cuando termina el mes tienen alimentos almacenados. [...].

“Y dicen: Para el otro mes ya van a pasar los sufrimientos, cuando madure el chañar, y para el otro mes vamos a aprovechar la fruta del algarrobo. Y ellos están contentos porque ya falta menos que antes, se acerca el mes en que hay muchas cosas para comer, y llega *le:tseni'ió*, octubre, cuando ha madurado todo. Y los antiguos dicen *jwa:íó*, noviembre; y *jwa:inoj* es el fin de diciembre; *ki'e:jchup* es enero, *aha:iajió* es febrero.

“Durante enero no había necesidades, porque caen los frutos y ellos comen, ya tienen algo para comer [...]. Tienen muchos árboles para alimentarse. Y en el mes de abril, *'ina:ta'íó*, tenían árboles. Pero antes de que se termine el fin de abril-mayo ellos se afligen mucho porque se les ha terminado todo lo que guardaron.

“Y a fin de mayo todo se ha terminado casi. Entonces mezquinan todo, y por la mañana van al monte a buscar algún conejo —el que tiene un perro bueno, cazador, lo lleva... Ya es mayo y junio. Y en julio parece que se va a acabar todo: era la época de *laj'tuhwa:ia'es* [?], el tiempo de la escasez. «¡Vamos a sufrir!», y se afligen mucho [...].”

La presencia del calendario señala la conciencia de la posibilidad de participación de los hombres en una relación estable con las formas del ser preservadas en una estructura “circular” —y siempre calificadas, en ese tiempo, por una escasez más o menos rigurosa. Pero se ve asimismo que los hombres conocen la distinción entre aquello que surge en el mundo con la contribución de su obrar y lo que les es meramente dada en la actuación del vegetal silvestre.

La narración muestra, además, que la pobreza más aguda se manifestaba en el momento que posteriormente habría de verse determinado por la aparición del pescado, cuya ausencia —ahora— es clara para la conciencia mítica mataca:

[6] “Antes no había pescado. Ahora, sabemos que mañana vamos a pescar (les dicen a los otros: «¡Vamos a pescar!»).

“Y no conocían el río. No había río por aquí —no viene para acá. No han visto, como hoy, el río. Del río no han salido todavía los peces. El cuis y las viejas ranas: eso es lo que comen. [...].”

La narración que sigue se refiere también a la carencia de pescado. La versión revela asimismo la conciencia de una finalización de esos tiempos, los cuales habrían acabado con grandes lluvias:

[7] “Había un tiempo —*p'an'é*— en que no había nada, ni había pes-

cados. Y los antiguos conocían ese lugar que es como una playa; allí escarban y algunos encontraban ranas, las mataban y las guardaban en las yicas —iban todos los grupos y sacaban muchas. Y antes de llegar a sus casas (llevando muchas, muchas de esas ranas) llamaban a sus parientes. Pero, claro, los antiguos no conocían los fierros; entonces hacían unas ollas de barro, que amasaban y cocían al fuego: tenían así algo en donde cocinar.

“Las ranas eran riquísimas, estaban gordas, muy gordas, con grasa —¡así, como los bagres! Y con esto se mantenían los antiguos de más antes, más generales, de cuando no había pescado— no conocían todavía el pescado. Buscaban estas ranas, después buscaron el pescado: porque estas ranas estaban antes de que hubiera pescado. Con eso se mantenían los pobres... ¡que eran más pobres! Y con eso ya tenían fuerza para trabajar, buscar; ya tenían algo para el estómago.

“Y después parece que cambiaron los tiempos, vino otra época. Y entonces hubo muchas tormentas y lluvias, hubo mucha agua... ¡llovió mucho, mucho!”.

En otro relatos aparece también la vivencia del fin de esos días. Habría comenzado, después, otro tiempo, de características “edénicas”:

[8] “Y había muchos de esos: los de antiguo éramos muchos, se multiplicaban. Porque los grupos se habían perdido; pero ha hablado ese *Tok'juaj* «Vamos a hacerlos renovar», y ya hay mucha gente otra vez. Entonces, cae la tormenta, hay lluvia fuerte. Ven que hay un pozo natural, y ahí quedan; no se terminan. Y al otro día vieron que ahí había muchos frutos”.

[9] “Y dice Marcolino que había otros que buscaban algo para alimentar a sus familias. [...] ellos aguantan [el hambre] hasta que alguien trae algo y lo reparten entre todos. Y vuelven a salir a buscar de mañana y de tarde.

“Y —dice— al otro mes cambia el tiempo. Todo se nubla y hay un trueno. Y los antiguos se afligían mucho al sentir tronar, porque ellos no tenían ni hachas ni palas para preparar los sembrados, para sembrar [...]. Y al otro día había mucha hierba; y tienen que sacarla —tienen que desyerbar. [...].”.

[10] “Y salió la tramontana. Los pobres buscaban qué comer, y entonces... ¡ahí estaba, bien linda!

El suelo estaba mojado, y ellos la sacaban, la molían y la comían. No había otra cosa que comer. Ahí, la han alzado y la han sembrado; y salen frutos, y entonces ya hay qué comer. [...].”.

[11] “[...] Y al otro día ya hay una parte que es linda. Y sale una gran cantidad de plantas. Y los changos más grandecitos cuentan que en esa parte hay un árbol así, bien verde, con flores, que los antiguos llamaban *paini:kiéi* (pero que nosotros no sabemos qué es). Y sacan la flor con raíz y todo, y toman la flor y la chupan, como si fuera azúcar... Y es verde; y la arrancan con la raíz, sacan la flor —*paini:kiei-thla'wó'*— y la comen y ya tienen para alimentarse y caminar por ahí y rebuscar.

“[...] Y, dicen los antiguos, el otro va y rebusca en el monte. Y llega allá y encuentra algo que parece un bejuco, el *ne:wok*. Corta un pedazo de palosanto para que le sirva de cuchillo, y escarba, cava y como a un metro alcanza todos esos frutos que son como batatas: Era éste el *thlai'ne:wok*, estaba debajo de la tierra. [...].”.

“Y va este otro y encuentra uno que es como el bejuco pero que tiene

flor, y tiene fruto —es como una bolita, es parecido al ají—: es el *pajñántés*: [...].

“Y al otro —el que es grande como la sandía— lo parten y lo comen. Y ven que adentro tiene suficiente agua —dice—. ¡Y es dulce! Lo comen sin cocinar, como la sandía, ¡y es dulce! —y más rica que la del pozo aljibe, ¡más rica! Y si uno llega allá y tiene mucha sed tiene que buscar este fruto, y debe llevar una caramañola. Y no es trabajo buscarlo, cavar: es fácil, sale de la tierra. Cavan un cuadrado con el palosanto y lo sacan con la mano.

“Así era la novedad —dice”.

[12] “Y había también una planta, el *cho:’jwá*, con el fruto bien colorado, o negro, o azul también... hay a montones y se lo puede comer: es el tsibil. Comen de ese fruto, algunos sacan mucho, y tienen algo para comer entonces los antiguos. [...].

“Y hay otro fruto, negro, parecido a la uva, pero más grande: es la moya, en idioma: *utse:’uk* es el fruto, y el árbol *i:tsi’nethlái* —¡y es grande, y dulce, como la uva! [...].

“Y —dice— hay una planta en la playa que tiene una fruta que siempre queda debajo de la tierra, como la papa. Escarbaban con la mano, y encuentran una chiquita —a veces, diez—, y otros, una más grandecita: es el *hwi:’laj*. Algunos llevan muchas a sus casas, las entregan a sus mujeres para que la preparen. La hacen hervir, botan el agua y la cocinan otra vez. Dos veces hacen así y entonces prueban el gusto, después. Ve que es rica; y entonces bota el agua, y todos comen juntos. ¡Y es rico!

“Y comen esos frutos durante todo el año”.

[13] “Y dormían ellos, las mujeres con los hombres. Y se levantaban a la madrugada. Y había uno viejo que hablaba de madrugada, y decía: «¡Levántense, porque ya es de día!». Pero ellos todavía no cazaban, y se levantaban y decían: «Ahora no hay pescado... ¡y total!...».

“Pero había esos frutos —*sa:niá*, *ne:wokle:tsaj*, *chā:jat*, *kiúwa:nthái*, *kat su:nthlí* y *tsona:’atéi*. Ellos buscaban esas plantas, con esas plantas mantenían la vida. En ese tiempo estaban siempre, y los buscaban durante todo el año, no necesitaban cercos.

“Estaban siempre y los agarraban, y con eso mantenían la vida. Comían el *ista:jthlái*, una planta que tiene un fruto y que da sal; y había otro que también era sal: *jwi:’tí* —ellos con eso, nosotros, hacíamos sal.

“Y para el otro día van caminando por la orilla del río y llegan a un monte. Y mirando arriba ven que hay muchas cosas, hay muchas plantas verdes que tienen frutos largos, amarillos: era el *kiwa:sesló*, que tiene semillas grandes, y es rico, ¡riquísimo!, apenas uno lo traga siente el gusto... ¡qué rico, riquísimo! Y con eso solo —con sólo ese fruto que había— los antiguos mantenían su vida. Y dice que es riquísimo. Y algunos se llenaban la panza, iban al baño y lo botaban —lo cagaban—, y miraban, y ya no eran verdes.

“Y al otro día van al monte. Allí salía un bejuco bien verde, verdísimo: *ni:cha’kw*, se llama. Todas las mujeres lo arrancan. Y ellas también arrancaban *piia:’chí’ak*, que es una planta como la batata y que tiene un fruto igual que la papa. Y hay otro fruto, el *hútsa:jús*, que ellas arrancan, sacan las raíces, las envuelven con más raíces y las guardan.

“Y otros, yendo a otro monte de una parte desierta van revisando cada palo. Y hay un agujero: Miran, hay muchas cosas. Dan vueltas alrededor, y

ven que hay unos que son igual que gusanos —grandes, overos, dice: el 'aiá-t. «¿Cómo podemos hacer?... Mejor hacemos la prueba, llevemos unos cuantos». Y lo alzan y le cortan la cabeza; lo aprietan y le botan todo lo que queda adentro. Y los alzan uno por uno, los meten en una yica grande y con las familias los cocinan en ollas de barro. Hacen mucho fuego, y los sacan: ven que es lindo. Los hierven, botan el agua y los sacan, y los ponen en una yica grande en el suelo. Pero son bien duros... ellos los comen, tienen gusto: «¡Ah, sí!... Con esto vamos a mantener la vida». Y cuando se acababan iban al monte y ahí nomás los hallaban, ¡muchos!, y tienen rico gusto.

“Así se mantiene la vida. Así comían, tanto a la mañana, tanto a la tarde”.

Los mitos revelarían, pues, que la época de prodigalidad y exhuberancia de lo vegetal se distingue, en la conciencia mítica mataká, tanto de la época anterior de estrechez como de aquel momento en que hizo su aparición el pescado¹⁴ (y de un tiempo en el cual aún no se conocía la caza). La “irrupción” de este último en la cultura habría dado lugar —después de un momento en el que habrían reaparecido, más o menos levemente, las características de escasez del *Urzeit*— a un renacimiento o renovación de las condiciones de vida “paradisíacas”:

[14] “Los antiguos pescaban. Y entonces no estaba el río para Tartagal y hasta Embarcación; en esta tierra estaba todo tapado, todo perdido. Y había pescados, ¡había muchos!, no había pocos. ¡Eran todos grandes!, no es como ahora: el surubí, el pacú, el bonito... ¡eran grandes! Los cortaban y cada uno agarraba un pedacito y comía. No tenían hambre. Y algunos se quedaban de noche a pescar. Había muchos tigres. Sentados dentro del agua toda la noche se han dormido, hasta las cinco de la mañana”.

Mas otro fin de los tiempos se destacará en el horizonte mítico mataká. El mismo ocurrirá cuando se liberen las aguas y se dispersen los peces encerrados en el yuchán, el palo borracho, acontecimiento éste que se manifestará por la actuación peculiar del héroe mítico *Tok'waj*:¹⁵

¹⁴ La versión del mito de la introducción del pescado recogido en Las Vertientes es similar a las anteriormente conocidas en otros grupos matakáparlantes: Cf. M. CALIFANO, *El ciclo de Tok'waj: Análisis fenomenológico de una narración mítica de los Mataká costaneros* (En: Scripta Ethnologica, Año 1, n° 1. Buenos Aires, 1973, pp. 157—186 [pp. 163—165]); C. O. MASHINSINEK, *art. cit.* [pp. 134—135], y también el *Material de las Expediciones del Instituto de Antropología, 1969 [MEIA]*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Debe señalarse que nuestros materiales no presentan mención explícita alguna de un fin del “edén” vegetal, si bien ciertas narraciones parecerían indicar un notable y fuerte deterioro de las condiciones de benevolencia del mundo de las plantas hasta que la humanidad recibió el “don” del pescado.

¹⁵ También este episodio aparece en Las Vertientes en versiones similares a las ya conocidas. Para este tema cf. M. CALIFANO, *art. cit.* [pp. 165—166 y 169—171]; C. O. MASHINSINEK, *art. cit.* [pp. 135—137]; E. PALAVECINO, *Tak'waj, un personaje mitológico de los mataká*. Buenos Aires, 1940 [pp. 258 y ss.]; también en A. MÉTRAUX, *Mythes and Tales of the Mataká Indians (The Gran Chaco, Argentina)*. Göteborg 1939, p. 38 y ss., y en MEIA, 1969; hemos consultado, asimismo, E. E. MARTÍNEZ, *Economía y pesca entre los grupos Mataká del Chaco Central*. Buenos Aires, 1971 (m. i.).

En el excelente trabajo citado de M. CALIFANO se caracteriza acertadamente a *Tok'waj* como sigue: “Si intentáramos caracterizar y sintetizar a *Tok'waj*, encerrándolo en una fórmula, enunciaríamos lo siguiente: *Tok'waj* es un *ajat* (demonio) cuya potencia

[15] “Hay uno, el *Tok'waj*, que no aparece en las casas. Vive por ahí, en el monte, buscando agua y comida. Se pelea con los antiguos, y los antiguos se cuidaban de *Tok'waj*. No dejaban que viniera ese *Tok'waj*: era como un enemigo, era como de otra clase”.

[16] “[...] El tiene la culpa. Ha roto el yuchán y ha llevado el río por todas partes. «¡Vos, *Tok'waj*, sos opa!» le dice *Wi:'ilaj*: «Ahora, vos tenés la culpa, y los vas a llevar por el lado del norte [al río], nosotros nos vamos a quedar aquí derecho». Y él, como es opa, lo ha llevado aquí, al sur [...]”.

[17] “[...] Ahí, cerca de la casa de *Wi:'ilaj* estaba el yuchán. Y esto es lo que hizo perder al *Tok'waj*. Todo se ha rebalsado y *Tok'waj* se ha ahogado.

“El le dijo no flechase el pescado. Pero él lo flechó igual: «¡Nos vamos a ahogar todos!». Pero él le ha pegado al dorado, y el pescado brincó y se rompió por eso el yuchán, y rebalsó y todos se ahogaron. Y el agua se va derecho, *Tok'waj* la quería hacer parar, pero no paraba. Va pechando el agua, y hay unos remolinos, y quiere subir al árbol, se cae y se ahoga.

“Y no podían volver los pescados. Ellos querían volverse a la casa de ellos, ahí en el yuchán. Pero, ha pasado un año y ya están todos desparrramados por todas partes.

“*Tok'waj* tiene la culpa”.

En el horizonte mítico mataco quedará así patentizada otra fecha crítica, inaugurándose una nueva época durante la cual habrán de acaecer nuevas modalidades del ser —y también, ahora, de la existencia.

III

1. Antes de efectuar la síntesis de nuestras conclusiones importa hacer notar que las versiones de los relatos míticos presentados evocan y mentan aquello que tiende a surgir de (y a permanecer con) la primaria pre-diferenciación entre naturaleza y cultura.¹⁶

(*la-ka'áyaj*) se concreta en el *t-wejía* (figura-morfología; realidad—ontología) que puede ser tesmofórico o dema, que es un tanto *noésí* (simpatía, burlador-burlado, familiar), que vive próximo a la *to'dería* (*le-wét*) y de los *wichí* (humanos), que es ambivalente (bueno-malo), que es omnipresente (etiológicamente, que es tesmóforo y andariego) y cuyo cometido profundo es la ruptura del orden ontológico primordial” [pp. 181—182] (“orden «paradisíaco»” diríamos nosotros a la luz de nuestros materiales) El personaje aparece de un modo tal en las narraciones que su presencia y actuación muestran una potencia creciente, claramente perceptible desde “mediados” de lo que sería la época de la abundancia, que culmina signando uno de los “umbrales” que se distinguirían en la vivencia de la espaciotemporalidad mataca.

¹⁶ Es decir, entre lo in-culto —aquello que el hombre mítico no ha modificado y sobre lo cual no puede incidir— y lo cultivado —aquello que el hombre hace o determina, aquella parte del mundo que domina y posee mediante su obra (cf. M. BÓRMIDA, *El pensamiento mítico*, pp. XXI y XXIII). “No es que la naturaleza sea potente y la cultura no lo sea. En uno y otro caso el hombre se enfrenta con potencias, con potencias diferentes: la potencia de lo in-culto y la potencia de lo cultivado” (*Ibid.*, p. XXI). De esta prediferenciación entre naturaleza y cultura nacerá en el mundo occidental la clara distinción entre una y otra; y de la misma surgirá, en consecuencia, el problema de las relaciones entre el hombre y el cosmos (uno de los dos dilemas básicos —conjuntamente con el de las relaciones del hombre con los hombres— de la civilización grecolatina) y el consiguiente intento de darle solución por medio de la tecnología y “fuera” de la historia.

Las narraciones ponen de relieve que la humanidad mataca ha vivido y ha actuado (vive y actúa) "en" esa prediferenciación, la que es percibida en la conciencia mítica por la experiencia negativa del comportamiento del mundo. Sólo al final de los tiempos, cuando con la "caída" hayan aparecido la muerte y se pr: anuncie el descubrimiento del *ego*, solamente entonces se hallarán los hombres en los umbrales de la diferenciación entre una y otra.¹⁷

Aquí nos encontramos aún ante acontecimientos que muestran las formas del obrar y del ser en los lindes del mundo, la vida y la cultura —manifestaciones surgidas de la originaria coalescencia del hombre y su "contorno", de cuando el cosmos se presentaba *in statu nascendi*. Por ello, en el discurso —en la narración— que se refiere a la vida y al mantenimiento de la misma se apuntará al primigenio "impulso" de articulación y clasificación de la realidad y se aludirá a la pre-ordenación de un mundo de las cosas: Aquí, las determinaciones internas de la conciencia de lo sagrado se diluyen y reflejan en el sentimiento de la exterioridad intuida como relaciones espaciales; y las configuraciones "materiales" del mundo revelan el ser rítmico del universo dando lugar a la intuición de "formas" temporales.

Aunque resulte sorprendente, puede esperarse, pues, que la narración ubicada en esa primigenia prediferenciación y relación entre lo culto y lo in-culto nos sitúe ante la problemática fundamental de la concepción del tiempo y del espacio.¹⁸

2. Habíamos afirmado que de las narraciones míticas del grupo indígena de Las Vertientes podían inferirse —inducirse— ciertas estructuras generales, las que ponían de relieve una particular concepción de la spatiotemporalidad y la realidad en el horizonte mítico mataca.

El análisis deja vislumbrar las relaciones y la conformación de esas estructuras generales, las que se señalan como la "racionalidad interna" de los

¹⁷ Solamente en este último momento cabría referirse a "lo económico" o a "la economía" al tratar las relaciones del hombre con la naturaleza. Con todo, podría decirse o admitirse que "lo mítico" es aquello que constituiría el fundamento común de lo que se denomina (un tanto abstractamente) lo religioso, lo moral y lo estético, y de lo que puede considerarse (desde un punto de vista más o menos intelectualista) como la naturaleza, la sociedad y la cultura; e, igualmente, de lo que sea dable describir (analíticamente) como intercambios entre los hombres (Cf. E. DARDEL, *Lo mítico* [En: Diógenes, Año II, n° 7. Buenos Aires, sept. 1954, pp. 43-65 [p. 54]. Puede prestarse atención, así a la conclusión de que "la mentalità primitiva comprende anche l'elemento utilitario, il fattore «economico» nella struttura totalitaria della vita" G. VAN DER LEEUW, *L'uomo primitivo e la religione*, p. 65 [Subrayado en el original]). Además —y teniendo en cuenta la existencia de esa prediferenciación entre lo cultivado y lo in-culto— cabría afirmar, siguiendo este orden de ideas, que [...] l'economico segna il distacco inaugurale che l'umano compiedal meramente vitale, dischiudendo con ciò l'ordine della vita civile (E. DE MARTINO, *Crisi della presenza e crisi del cordoglio*.) [En su: *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Torino, 1948, pp. 12-56] [p. 15]; "Ma il trascendimento inaugurale dall'economico costituisce soltanto la porta stretta di accesso al regno della cultura" (*Ibid.* [p. 16]) —primer momento ideal del trascender humano, al que seguirán los de lo lógico, lo estético y lo ético, siendo el "ethos della presenza" la condición de existencia de la cultura al posibilitar la apertura hacia una elección según valores (cf. *ibid.* [pp. 16-17 y ss.]). (Sobre la reducción de la interpretación economicista cf. M. BÓRMIDA, *El método fenomenológico en Etnología*, esp. pp. 21-24).

¹⁸ (Y, también, entre la de la denominación —es decir, del lenguaje). Cf. E. CASIRER, *ob. cit.*, pp. 128 y ss. y pp. 140 y ss., en especial; *id.*, *Mito y lenguaje*. Buenos Aires, 1973 p. 50; G. GUSORF *ob. cit.*, pp. 54 y ss.; también M. BÓRMIDA, *Mito y cultura* [p. 41]. Además, véase E. DE MARTINO, *ob. cit.* [pp. 14-15].

mitos y permiten explicar, en consecuencia, la vida de esa humanidad y su actuación en el mundo.

Se puede decir ya, al respecto, que en la conciencia mataka se distinguirían tres "épocas": la primigenia o *p'anté*, la "edénica" y la actual, separadas unas de otras por los umbrales de las grandes lluvias y de la "caída". En cada uno de estos tiempos se podría observar, por otra parte, una "modulación" de los acontecimientos en tres momentos, la calidad de uno de los cuales se percibiría siempre como negativa en relación a la de los otros dos.¹⁹ A su vez, en esas tres épocas habrían actuado las generaciones de los *pa:jkíén*, de los *ajats* y de los *wichís*, respectiva y prevalentemente.²⁰

La primera época se caracteriza por la presencia de un mundo en el que reina la escasez (aguda, atenuada y aminorada, sucesivamente) y de un tiempo concebido —vívido— como cíclico. La ubicación explícita del calendario en los días de *p'anté*, indica que existía en esa edad la conciencia de lo natural y de su potencia, surgida de la vivencia de su permanencia incesante por la renovación de lo vegetal.

¹⁹ Así, en la primera época se sucederían los tres momentos de escasez extremada, atenuada y aminorada (al que ponen fin las lluvias y la "humedad"). En la segunda época se observaría un primer momento de superabundancia vegetal, al cual seguiría un momento en el que recrudescerían levemente las condiciones de estrechez del *Urzeit* para percibirse enseguida un tercer momento de abundancia íctica y en la tercera época en un primer momento posterior a la "caída" la humanidad puede aprovechar más o menos fácilmente de las cosas del nuevo orden de vida; pero se instauraría —conjuntamente con el frío ("la escarcha"), quizás— la carencia de alimentos y la necesidad de trabajar en un segundo momento, situación que mejoraría en un tercer momento con la introducción de plantas de cultivo.

²⁰ La actuación de los mismos se situaría preferentemente en la primera, segunda y tercera época, respectivamente; pero han existido —existen— en el decurso de todos los tiempos y en todos ellos se manifiesta la potencia de los mismos: de hecho, se hallan presentes en las narraciones míticas; y en el horizonte mítico la presencia preponderante de cada uno de ellos en un determinado tiempo califica y da lugar a un espacio correspondiente (piénsese, por ejemplo, en lo que evocan las características de la *æternitas*, el *æcus* y el *tempus* de San Agustín, o, quizás, en las de los *nan:baháde* de los ayoreos según M. BÓRMIDA (*Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. Primera parte* [En: Scripta Ethnologica, Año 1, N° 1. Buenos Aires. 1973, pp. 9-68]).

Los *wichís* son los hombres, los "seres humanos", los maticos, Los *ajats* pueden caracterizarse en oposición a los *wichís* (cf. C. O. MASINSNEK, art. cit., y también M. CALIFANO, art. cit.). Los *pa:jkíén* [*pa:xkíén*] serían los "antecesores" más antiguos: Según asevera el shamán Juan Herrera, informante bilingüe, al referirse a su propio aprendizaje de las narraciones, "Esto [los relatos míticos] lo enseñaron los de más antiguo, los de más antes —los de la punta de los antiguos, de *lapés* (así decimos). Y después enseñaron éstos a los hijos, y los hijos de los hijos a nosotros"; el término aludiría, pues, a los "bisabuelos" y "bisnietos" (Cf. R. J. HUNT, *Mataco-English and English-Mataco dictionary (with grammatical notes)*, Ed. W. Kaudern. Göteborg, 1937): "*Paj*, stick together, adhere, past; ~ *-che*, ancient, already, long time" (*Ibid.*, p. 38); y "*Lepes thele*, great grandchildren" (*Ibid.*, p. 33).

De acuerdo con el informe mencionado precedentemente, *thlaméts pa:jkíén* [*Olaméts pa:hkíén*] serían "las conversaciones de los antiguos de más de antes"; *thlam'ene:ie*, [*Ola:m'ene:je'*] 'contar de nuevo, repetir', *thlam'ene:ie' tsíla:taj* [*Ola:m'ene:je' cíla:táh*] 'contar de nuevo, repetir una conversación linda'. Como dijimos, según este informante las narraciones "de más de antes" eran las de "la «punta» de los antiguos, de *lapés*" —[*la:pés*] o [*laspés*], aproximadamente; y los relatos de la época de *p'anté* serían aquellos de '*ijwala tapa:jkíén* [*ixwála tapa:hkíén*].

(En relación al problema de la traducción y de las denominaciones véase aquí la nota 6).

En este tiempo primigenio, la mentada prediferenciación entre naturaleza y cultura se halla ya presente en la conciencia mítica mataka, pues la actuación de los hombres ha sido —es— regulada por el comportamiento ritmado del mundo de lo in-culto. Existe, por ello, el sentido de un decurso de las cosas; y la idea de la participación en el tiempo permitirá que se establezca una relación “constante” entre el mundo natural y el mundo cultural, preservándose el orden humano en una estructura circular.

Esta última modalidad del ser se habrá de modificar cuando con las grandes lluvias de fines de la época primigenia se anuncie el comienzo de un nuevo ciclo, al cesar la escasez de los orígenes ante la aparición de un tiempo de abundancia vegetal. Y aunque la humanidad sigue siendo la misma,²¹ esta modificación es de un grado tal que permite la percepción de una dife-

²¹ En los relatos de Las Vertientes no hay, por ejemplo, una mención explícita del fin de los tiempos y de los hombres por causa del fuego o los elementos naturales, ni de una recreación de la humanidad después de la acción de aquéllos (véanse, para el caso de los grupos matakoparlantes, C. O. MASHNINEK, *art. cit.* [pp. 141-142], y los relatos recogidos por E. PALAVECINO, *Notas sobre mitología chaqueña* [En: Homenaje a Fernando Márquez Miranda, arqueólogo e historiador de América [...] Madrid, CMCLXIV, pp. 284-292], o A. METRAUX, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967, p. 146).

Como lo señaláramos, ciertos relatos darían lugar a que se pensase en una acción del fuego como caracterizadora del segundo momento de la época “edénica”, el que se hallaría situado entre los momentos del paraíso vegetal y del paraíso íctico. Quizás haya habido un incendio que destruyó el mundo de las plantas abundantes; es plausible, también, que este mundo haya finalizado por causa de una sequía por la acción-actuación-del frío.

De ser así, habría que pensar en una periodización distinta de la propuesta. Mas, sea como fuere, es éste un asunto que deberá analizarse a la luz de los datos aportados por un nuevo trabajo de campo en Las Vertientes, cuyo proyecto de investigación deberá tener en cuenta que se habrá de preguntar por la existencia de *palabras* que designen específicamente tanto a esa época “paradisíaca” y sus momentos, como a los “umbrales”; además, entre otras cosas, habrá que averiguar si la palabra que sirve para designar el ámbito paradisíaco es la misma con que se nombra el ámbito celeste.

Dicho de otra manera, deberá verse si estos fenómenos que hemos identificado en la conciencia mítica mataka (a partir del análisis del material obtenido en Las Vertientes) sólo son hechos “culturales” o si constituyen también hechos “concretos” (cf. M. BÓRMIDA, *El método fenomenológico en Etnología*, p. 27). En efecto: los mitos muestran la percepción cultural y un cierto modo de inserción en la cultura de una (esa) partición espaciotemporal. Metodológicamente, el paso siguiente tendrá que consistir en verificar si a ese fenómeno o a lo que en él se muestre se lo identifica claramente y se le da un nombre, es decir, si es un hecho cultural concreto: “Debe entenderse como *hecho concreto* todo rasgo o complejo de rasgos que se halle claramente identificado en la cultura vivida y del que el hombre etnográfico que participa de ella tenga la conciencia suficiente como para poderlo denominar de alguna manera” (M. BÓRMIDA, *ibid.*, p. 27); y debe afirmarse, pues (al menos desde un punto de vista metodológico), que es la “nomenclación”, la condición de existencia de las cosas y de su conversión en objeto (de conocimiento). (Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Tr. de l'all. G. Pfeiffer et E. Levinas. París, J. Vrin, 1969, p. 9. Véase asimismo A. DE WAELHENS, *Significación de lo fenomenológica* [En: Diógenes, Año II, No 5. Buenos Aires, marzo 1954, pp. 49-70] [pp. 55 y ss]).

De acuerdo con lo anterior cabría decir que, posiblemente, las modificaciones que las próximas investigaciones aporten harán más bien al fenómeno considerado en cuanto hecho cultural concreto que en cuanto hecho cultural.

Conviene añadir, por último, que tendrá que investigarse, asimismo, en torno a los temas del *axis mundi*, de la muerte (y de la “inmortalidad”) y de las relaciones del hombre con los animales en el tiempo edénico —y, también, en torno a las maneras en que las “formas” del lenguaje se hallaban presentes en la vida, la cultura y el mundo.

renciación "cronológica": el mundo —el tiempo— ha cambiado de calidad, y la ruptura —la escisión en la continuidad de las cosas— marca una fecha crítica y un umbral en el horizonte mítico mataco.²²

Ahora, se va delineando un nuevo cosmos en el que hay abundantes frutos, cuya obtención no exige esfuerzo alguno pues las plantas ya no desaparecen ni del mundo ni de la vida. Los hombres comienzan a establecerse en un reinado de lo perenne, y únicamente parecen sucederse la oscuridad y la luz, más no los "días".²³ Lo in-culto se diluye, la reiteración del sentimiento ritmo cósmico se despierta ahora con la vivencia de una paulatina monotonía: la humanidad va entrando en una edad en la que el espacio se muestra como homogéneo y en la que el tiempo ya no transcurre.

Estos elementos "edénicos" aparecen con un menor grado de patencia en lo que constituiría un tercer momento de los tiempos paradisiacos, el de la abundancia íctica; y desaparecerían casi por completo en un segundo momento anterior en el que parecería que la humanidad vuelve a sufrir los efectos de la escasez (causada por la sequía, el fuego o, quizás, el frío).

La actuación de *Tok'waj* pone fin a este período de características paradisiacas.²⁴ Es clara la vivencia de la mutación no sólo del mundo sino también de la humanidad: Los relatos muestran el mundo mataco "caído", es decir, irreversiblemente sometido a un tiempo que se vislumbra en relación a un "antes" y a un "después" y a un espacio que constantemente se percibe —se siente, se sufre— como diferente de sí mismo, en un sucederse limitado por la im-posición de la muerte como finitud de la presencia.

La acción del tsmóforo *Tok'waj* (con la cual se muestran manifiestamente sus rasgos demoniacos) originará el país de hoy día, dará lugar a la introducción de nuevos elementos culturales y ordenará otras formas de conducta y comportamiento.

Y la búsqueda de la utopía se instalará allí donde reinara lo ucrónico.

Entre los hombres nace la noción de esfuerzo, es decir, la pre-conciencia de la posibilidad de habilitar y dirigir las potencias del mundo y de la vida que se han revelado como peligrosas e inestables.²⁵ Surgirá también la idea del trabajo —del descubrimiento y utilización de aquellas posibilidades— y de la necesidad de la conversión de las cosas en instrumentos. Se trata, pues, del comienzo de una nueva época (la época de "los nuevos"), en la que lo in-

²² Es precisamente esta vivencia (del o de los momentos críticos manifestada en las narraciones, y del cambio a un espacio-lapso calificado por una potencia de distinto signo del de aquella que regía en el ámbito "anterior") la que fundamenta la división en tres "épocas", que aquí proponemos, y cuya verificación es la hipótesis de un próximo trabajo de campo. (Véase aquí la nota 13 en relación con el tema, y cf. M. BÓRMIDA, *El pensamiento mítico*, pp. 61 y 64, esp.).

²³ Habría desaparecido la necesidad de prever. Hemos dicho ya que los informantes situaron siempre el calendario en el primer período, pese a que se les preguntó expresamente por la existencia del mismo en los otros tiempos y en los "momentos" en que se "modularían" los mismos.

²⁴ Entre los materiales que denominamos "de la época actual" existe una tal cantidad de narraciones sobre shamanismo, canibalismo, guerra y otros temas que nos parece lícito plantearnos el interrogante de si no habrá habido en el horizonte mítico mataco una época paradisiaca en el sentido "clásico". (Hemos tratado ampliamente el tema en nuestro trabajo mencionado en la nota 3).

²⁵ Véase para este punto M. BÓRMIDA, *ibid.*, pp. XVII y ss. C. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, p. 29 y ss. y p. 200 y ss.; *id.*, *L'uomo primitivo e la religione*, p. 31 y ss.

culto se habrá de desplegar, finalmente, "oponiendo" su presencia al mundo de la cultura.

Ciertos relatos muestran indicios de estos comienzos de la diferenciación de la subjetividad: El matabo, el héroe mítico *Na'unchetaj*, al tener que conquistar el "centro" que preserva el laberinto, se encontrará ante la posibilidad de verse a sí mismo en el reflejo de sí mismo. Y con ello en el horizonte mítico matabo se vislumbra el tránsito hacia un nuevo umbral: el del surgimiento de la persona.²⁶

SINTESIS BIBLIOGRAFICA *

- BÓRMIDA, MARCELO. *Curso de Etnología General* (Guías 1968/1969). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires/Cátedra de Etnología General.*
- El método fenomenológico en Etnología. Ideas acerca de una fenomenología de la barbarie. La objetividad del dato etnográfico. Buenos Aires, 1970. [Copia parcial del manuscrito entr. para su publ.]
 - El pensamiento mítico. Buenos Aires, 1965, [Ed. para uso int. del Departamento de Ciencias Antropológicas].
 - Mito y conciencia mítica. Un ensayo (En: Antiquitas. Boletín de la Asociación de Amigos del Instituto de Arqueología, Facultad de Historia y Letras de la Universidad del Salvador, nº 7. Buenos Aires, Nov. 1968, pp. 1-8).
 - Mito y cultura. Bases para una ciencia de la conciencia mítica (En: Runa, Vol. XII, partes 1-2. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1969-1970, pp. 9-52).
 - Problemas de heurística mitográfica. Las fuentes míticas a nivel etnográfico (En Runa, Vol. XII, partes 1-2. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1969-1970, pp. 53-65).
- CALIFANO MAURO. *El ciclo de Tokjwaj: Análisis fenomenológico de una narración mítica de los Matabo costaneros.* (En *Scripta Ethnologica*, Año I, nº 1. Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, 1973, pp. 157-186).

²⁶ Pero será Edipo quien eliminará a la Esfinge iniciando el proceso hacia la historia y la temporalidad lineal. Y será la propia tragedia helénica —es decir, aquello que ésta represente— el *facere* primordial de la irrupción de lo discontinuo en la "circularidad" de la conciencia mítica, por el descubrimiento de lo obscuramente oculto y su desciframiento. (Hemos tratado este asunto en nuestro trabajo *El problema de la representación del lenguaje (De la prehistoria a la Historia)*. Buenos Aires, 1973 [m. i.], y también en *la experiencia griega del lenguaje y la escritura*. Buenos Aires, 1971 [m. i.]).

Así, se fundará la "prevalencia" de la capacidad de conocimiento científico con la transformación de la experiencia vital comunitaria del ritual en palabra poética y su vertimiento a la prosa. El "ideograma" se transmutará —se traducirá— en alfabeto; y en el "intervalo" de la tragedia la obra de arte dejará de ser tal para devenir concepto: con la tragedia, la coherencia que lo estético ha puesto primaria, arcaicamente en el espíritu pasará a estar dada por la linealidad del discurso (a la *yuxtaposición* —repetición— propia del pensamiento mítico seguirá la *ordenación*). El "lenguaje" devendrá "lengua" —y será, según la proposición hegeliana, "la operación de la inteligencia técnica en sentido propio": La historia nacerá como patentización de la interacción entre realidad y conceptualidad, entre el desarrollo de la conciencia y el curso de los acontecimientos, entre la conciencia y la capacidad reflexiva.

* Aquí solo indicamos las referencias bibliográficas completas de las obras esenciales a los temas y al material tratados. Otras indicaciones bibliográficas figuran en las notas (Autores mencionados: M. Bórmida; E. Coseriu; H. A. Difrieri; N. Fock; R. J. Hunt; E. Husserl; C. J. Lettner; E. E. Martínez; A. Métraux; G. Mounin; E. Nordenskiöld; E. Palavecino; A. Tomasini; A. Tovar; M. T. Viñas Urquiza; A. de Waelhens).

Los trabajos que no se citan expresamente en el texto se señalan con un asterisco, " * ".

- CANTONI, REMO. *Il pensiero dei primitivi*. Milano, La Goliardica, 1959.
- CASSIRER, ERNST. *Filosofía de las formas simbólicas. I. El lenguaje*. Tr. A. Morones. México, F. C. E., 1971. Tit. orig.: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil, Die Sprache. °
- *Filosofía de las formas simbólicas. II. El pensamiento mítico*. Tr. A. Mirones. México, F. C. E., 1972. Tit. orig.: Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken.
- *Mito y lenguaje*. Tr. C. Balzer. Buenos Aires, Nueva Visión, 1973. Tit. orig.: Sprache und Mythos.
- DARDEL, ERIC. Lo mítico (En: Diógenes, Año II, n° 7. Buenos Aires, Sudamericana, sept. 1954, pp. 43—65).
- DE MARTINO, ERNESTO. *Crisi della presenza e crisi del cordoglio* (En su: Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria. Torino, Einaudi, 1958, pp. 12—56).
- ELIADE, MIRCEA. *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot, 1953. °
- GUSDORF, GEORGES. *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*. Tr. N. Moreno. Buenos Aires, Nova 1960, Tit. orig.: Mythe et métaphisique. Introduction à la philosophie.
- HUBERT, H; MAUSS, M. *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (En su: Mélanges d'histoire des religions. Paris, Félix Lacan, 1909, pp. 189—229).
- IDOYAGA MOLINA, ANATILDE. *El horizonte mítico de la caza y de la pesca entre los Matacos costaneros*. Buenos Aires, 1972 (m. i.). °
- KELSEN, HANS. *Sociedad y naturaleza. Una investigación sociológica*. Tr. J. Perr'aux. Buenos Aires, Depalma, 1945. °
- LEENHARDT, MAURICE. *Do Kamo*. 4ta. ed. Tr. M. I. Mármora y S. Saavedra; rev. téc. M. Bórmida. Buenos Aires, Eudeba, 1961. Tit. orig.: Do Kamo. °
- LEEuw, GERARDUS VAN DER. *Fenomenología de la religión*. Tr. E. de la Peña; rev. E. C. Frost. México, F. C. E., 1964. Tit. orig.: Phänomenologie der Religion.
- *L'uomo primitivo e la religione*. Torino, Paolo Boringhieri, 1961. Tit. orig.: De primitive mensch en de religie. *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Préf. de Maurice Leenhardt. Paris, P. U. F. 1949. °
- LETNER, CARLOS J. *El tiempo primigenio y la "caída" en el horizonte mítico mataco*. Buenos Aires, 1972 (m. i.).
- MASHINSINEK, CELLA OLGA. *Seres potentes y héroes míticos de los Mataco del Chaco Central* (En: Scripta Ethnológica, Año I, n° 1. Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, 1973, pp. 105—154).
- *Material de las Expediciones del Instituto de Antropología, 1969 [MEIA]*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires.
- MÉTHAUX, ALFRED. *Myths and Tales of the Matakó Indians (The Gran Chaco, Argentina)*. Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1939 (Ethnological Studies, 9, 1939, pp. 1—127).
- OTTO, RUDOLF. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de dios*. 2ª ed. Tr. F. Vela. Madrid, Revista de Occidente, 1965. °
- PALAVECINO, ENRIQUE. *Takjui, un personaje mítico de los mataco*. Buenos Aires, Imprenta y Casa Editora "Coni", 1940 (Extracto de la Revista del Museo de La Plata [Nueva Serie], Tomo I, n° 7, Sección Antropología, pp. 245—270).
- SCHADEN, EGON. *Der Paradismythos im Leben der Guarani-Indianer* (En: Staden-Jahrbuch, 3. São Paulo, 1955, pp. 151—162). °
- TOMASINI, ALFREDO. *Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque en el cosmos mataco-mataguayó* (En: Runa. Vol. XII, partes 1—2. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1969—1970, pp. 427—443).