

2020, Volumen 5, Número 2: 602-617



Dossier

“Contribuciones antropológicas a la comprensión del pasado en el Gran Chaco sudamericano”

Editores invitados: Guillermo Lamenza, Luis del Papa & Graciela Bailliet

Cielo y juegos de hilo. Representación de la temporalidad cíclica entre los pilagá del Pilcomayo

Cecilia Paula Gómez¹ & José Braunstein²

¹Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica Argentina-CONICET, Argentina. ceciliagomez@uca.edu.ar

²Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina. jabraunstein@gmail.com



Cielo y juegos de hilo. Representación de la temporalidad cíclica entre los pilagá del Pilcomayo

Cecilia Paula Gómez¹ & José Braunstein²

¹Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica Argentina-CONICET, Argentina. ceciliagomez@uca.edu.ar

²Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina. jabraunstein@gmail.com

RESUMEN. Los pilagá del Gran Chaco estiman el transcurso de los ciclos temporales considerando varios indicadores, algunos de los cuales son observados en el cielo. Estos objetos celestes, y los períodos que ponderan con ellos, fueron tradicionalmente representados y animados mediante juegos de hilo, que ejecutan dibujos por medio de cordeles. En este artículo se analizarán las relaciones que se establecen entre dos de estos juegos y los objetos celestes implicados. Nos referimos, por un lado, al dedicado a la luna (*awóroyk*), asociado con la idea de mes, que incluye tres figuras formadas de manera sucesiva: *dosolqa qonaqa*, dos cucharas; *Awóroyk dasóčisegem*, Luna cae de espaldas; y finalmente *Awócoik yalemakačičiñí*, Luna boca abajo. Por otro lado, el juego de hilo dedicado a dos asterismos relacionados con la idea de ciclo anual que se forman también uno tras otro: *Dapiči*, las Pléyades, y *waqčičiñi* (estrellas) *Yacayna'di*, el Cinto de Orión. La manera en la que los pilagá entendían tradicionalmente esos objetos nos condujo a indagar sobre la forma de ritmar el tiempo. Esto último, a su vez, se asocia con la renovación anual de la naturaleza y el ciclo vital de las personas. En síntesis, los ciclos y juegos de hilo se corresponden con determinados ritmos temporales que están íntimamente ligados con el devenir periódico, con la renovación y, en última instancia, con la fertilidad y la reproducción social y material de los pilagá.

Palabras clave: *Pilagá; Gran Chaco; Calendario; Reproducción social y material*

ABSTRACT. The Sky and String Figures. The representation of cyclical temporality among the Pilagá of the Pilcomayo River. The Pilagá of the Gran Chaco measure the passing of time with different signs, some of which can be observed in the sky. These astral objects and the temporary cycles coexist and have been both symbolized and represented within the Pilagá tradition by string figures. This paper analyzes the relationship between two string figures and several astral objects. Firstly, we discuss the string figure dedicated to the moon (*awóroyk*), which alludes to the month concept and involves three successive figures: *dosolqa qonaqa*, 'two spoons'; *Awóroyk dasóčisegem*, 'moon falling back'; and *Awócoik yalemakačičiñí*, 'moon upside down'. On the other hand, two asterisms related to the annual cycle are also formed by consecutive string figures: *Dapiči*,

the Pleiades; and *waqčičiñi* (stars) *Yacayna 'di*, Orion's Belt. The Pilagá's comprehension of these objects led us to inquiry about how they form time patterns. This reveals meaningful connections with the annual renovation of nature, and the human life cycle. In short, natural cycles and string figures both concern to the categorization of time spans by expressing periodicity, renovation, as well as fertility and the social and material reproduction of Pilagá culture.

Key words: *Pilagá; Gran Chaco; Calendar; Social and material reproduction*

RESUMO. Céu e jogos de fios. Representação da temporalidade cíclica entre os pilagá do Pilcomayo. Os pilagá do Gran Chaco estimam o transcurso dos ciclos do tempo considerando vários indicadores, alguns dos quais são observados no céu. Os objetos celestes, e os períodos que ponderam com eles, foram tradicionalmente representados e animados por meio de jogos de fio, que executam desenhos por meio de cordéis. Neste artigo serão analisadas as relações estabelecidas entre dois desses jogos e os objetos celestes envolvidos. Referimo-nos, por um lado, ao "jogo" dedicado à lua (*awóroyk*), associado à ideia de mês, que inclui três figuras formadas de maneira sucessiva: *dosolqa qonaqa*, duas colheres; *Awóroyk dasóčisegem*, Lua cai de costas; e finalmente *Awócoik yalemakačičiñi*, Lua virada para baixo. Por outro lado, o jogo de fios dedicado a dois asterismos relacionados à ideia de ciclo anual que também se formam um após o outro: *Dapiči'*, as Plêiades, e *waqčičiñi* (estrelas) *Yacayna 'di*, o Cinturão de Órion. A forma como os pilagá tradicionalmente entendiam esses objetos nos levou a indagar sobre a forma de ritmar o tempo. Este último, por sua vez, está associado à renovação anual da natureza e ao ciclo vital das pessoas. Em suma, os ciclos e jogos de fios correspondem-se com certos ritmos temporais que estão intimamente ligados ao devir periódico, à renovação e, em última instância, à fecundidade e à reprodução social e material dos pilagá.

Palavras-chave: *Pilagá; Gran Chaco; Calendário; Reprodução social e material*

Introducción

Durante muchos miles de años, la práctica que llamamos "juegos de hilo", consistente en representar objetos por medio de una cuerda, fue uno de los soportes gráficos que permitió al hombre recrear las imágenes de los entes que percibía en el cielo. En el siguiente trabajo analizamos dos de las representaciones estelares asociadas a dichos juegos, ligadas con asterismos que poseen una importante significación en la cultura tradicional de los pilagá del Bañado La Estrella, en el centro del Gran Chaco sudamericano. Estos juegos fueron escogidos porque representan objetos celestes específicos, cuyos cambios y movimientos cíclicos aparentes se asocian con el devenir de los ciclos temporales que ritmaban tradicionalmente la vida de los pilagá. Desde hace casi medio siglo,¹ uno de los autores de este artículo, José Braunstein, se ha dedicado a documentar la cultura de los indígenas de la región, incluyendo la descripción y análisis de un número considerable de juegos de hilo.² Por su parte, Cecilia Gómez ha estudiado especialmente las representaciones celestes entre los toba del oeste formoseño y los wichí desde el año 2004.³

La metodología utilizada para este abordaje se basa principalmente en la interpretación del discurso surgido a partir de entrevistas realizadas en el campo.⁴ La observación del cielo se realizó *in situ*, sumándose a ello el empleo de *software* específico de cartas celestes (Stellarium, 2017). Al mismo tiempo, se tomaron en cuenta los juegos de hilo asociados con algunas de las representaciones celestes, utilizándose para trabajar sobre ellos también material filmico. Esta investigación se realizó mayormente en las localidades de La Bomba y Campo del Cielo. Dichos lugares se encuentran en el departamento Patiño de la Provincia de Formosa (Argentina). A los fines de este artículo, que toma en cuenta la observación del cielo realizada a simple vista, basta con señalar que la ubicación geográfica de La Bomba –cercana a la ciudad de Las Lomitas (24°42' S)– corresponde aproximadamente a la latitud geográfica de 24°41' S; en tanto que Campo del Cielo se encuentra en 24°26' S.

Entre los pilagá, el transcurso de los diversos ciclos temporales es apreciado y medido considerando varios indicadores naturales, algunos de los cuales son observados en el cielo. Además, una pequeña parte del

conocimiento sobre el cielo, los objetos celestes y otros elementos asociados es representada materialmente mediante juegos de hilo. Por ello, durante el trabajo de campo se atendió sobre todo a los asterismos reconocidos en el firmamento que se asocian con los mencionados ciclos temporales: en particular, la luna y aquellos que la astronomía académica denomina las Pléyades y Cinto de Orión, incluyendo entonces el estudio de los juegos de hilo a los cuales los propios pilagá dan el nombre de esos asterismos. Durante las entrevistas se reconocieron sin dificultad los juegos de hilo y se hizo explícito que aún hoy algunos jóvenes pueden ejecutarlos. Los interlocutores no sólo referían el nombre de los asterismos y objetos celestes, sino que también brindaban información precisa sobre su aparición y desaparición, mostraban los lugares en los que son visibles y explicaban los significados que les están asociados. Entre otras referencias, la información sobre lo que implicaba su aparición nos condujo hacia múltiples aspectos que se asociaban con los asterismos. Por lo tanto, en este artículo incluiremos referencias a sectores de la cultura que se relacionan con el tránsito de los objetos celestes por el cielo; y, en particular, con el ciclo vital y sus etapas en el caso de Luna, y con la sucesión de las estaciones del año para los demás asterismos. Surge claramente de la investigación que ambos ciclos conforman ritmos temporales cualificados (Hubert, 1946), ligados al devenir periódico, a la renovación y, en última instancia, a la fertilidad y la reproducción tanto social como material de la propia sociedad pilagá. De esta forma, nuestra hipótesis es que los juegos de hilo llamados *Awóroyk dasóčisegen⁵* y *Awóroyk yalemakčičiñí*, tanto por su forma y significado como por su ejecución y figuración global, remiten al lapso temporal cíclico asociado con *Awóroyk* (Luna), ligado a su vez a nuestra idea de “mes” y/o “período mensual”; mientras que la figura progresante,⁶ que representa inicialmente a *Dapiči*’ (las Pléyades) y continúa con *Yacayna’di* (Cinto de Orión, también conocidas coloquialmente como “las tres Marías”), ambas igualmente relacionadas con sus homónimos celestes, remite por su parte al lapso temporal que se asociaba antiguamente con el comienzo del ciclo anual: el período más frío del año, que posee importantes connotaciones en la vida social de los pilagá.

Los pilagá del Bañado la Estrella

“Pilagá del Bañado La Estrella” es el nombre que damos a un pueblo indígena que ocupaba hasta principios del siglo pasado un sector aproximadamente cuadrangular del Gran Chaco, limitado en su desarrollo latitudinal por las líneas meridianas de los 60° y 61° de longitud oeste; y, en el otro sentido, por la ruta 81 (Argentina) y la frontera con el Paraguay. En la actualidad, luego del lento proceso de sedentarización que comenzó formalmente con la expedición militar comandada por el general Rostagno en 1911, cuando su territorio fue definitivamente incorporado a la jurisdicción nacional, dichos indígenas se encuentran asentados en una decena de enclaves distribuidos irregularmente en su antiguo espacio. Se trata de una unidad socio-política que habla un idioma perteneciente al grupo lingüístico Guaycurú, en el que los especialistas también incluyen a otras lenguas emparentadas: la lengua de los extintos abipones, el toba, el mocoví, el mbayá, etc. (Fabre, 1998, pp. 560-561). El idioma que emplean estos pilagá, si bien es distinto de todos los demás del grupo de lenguas afines, es más próximo al que caracteriza a las dos unidades sociopolíticas que los flanquean hacia el sudeste y noroeste en la misma franja: respectivamente, los pilagá del este o de Pozo de Navagán (Dell’ Arciprete, 1991, p. 63), y los toba *ñačilamol’ek* o toba del Pilcomayo medio o toba del oeste formoseño, que habitan en el departamento Bermejo de la provincia de Formosa. A su vez, el idioma de los pilagá posee amplias diferencias con respecto a los otros varios dialectos y variantes de los toba que habitan al este y sur de la provincia de Formosa y en el Paraguay. Mayores diferencias aún pueden encontrarse con los múltiples dialectos de las lenguas toba y mocoví que se hablan en las regiones este y central de la provincia de Chaco. Por fin, el idioma pilagá es considerablemente distinto de aquel de quienes la literatura etnográfica llama “toba bolivianos”, que habitaron en la margen izquierda del Pilcomayo entre la cordillera de Aguarağüe y Santa Victoria, aunque hoy están mayoritariamente concentrados en la ciudad de Tartagal (Fabre, 1998).

Hoy en día, algunos hombres mayores se quejan por los cambios en el idioma pilagá. Sin embargo, ello no implica que la lengua haya perdido vitalidad, ni que haya caído en el olvido su forma de ver y entender el cielo. Teniendo en cuenta el contexto que esbozamos en los párrafos anteriores, realizamos nuestra investigación sobre los ciclos temporales centrándonos en su correlato celeste y en los juegos de hilo que se le asocian. Comenzaremos entonces caracterizando las relaciones entre *Awóroyk* (Luna) y lo que nosotros llamaríamos "mes", así como la asociación entre *Dapiči'* (las Pléyades) y *Yacayna'di* (Cinto de Orión) con un ciclo anual que engloba a distintas "estaciones". En particular, en el caso de la luna, el ciclo de sus fases y posiciones es entendido tomando en cuenta las etapas de desarrollo de los seres vivos, tal como las piensan los pilagá.

Marcadores de ciclos temporales: *Dapiči'*, *Yacayna'di* y *Awóroyk*

No hace mucho tiempo atrás, un hombre pilagá decía a uno de los autores que "los antiguos" juntaban palitos de madera de acuerdo con la sucesión de los ciclos lunares.⁷ Estas acciones y, sobre todo, las señales brindadas por el entorno, los ayudaban a saber con algo de aproximación si se acercaba el umbral de los ciclos temporales. Los pilagá destacan dos períodos del año: *naqabiacaá*, ligado a la siembra y calificado por el frío y la escasez, y *wó'e*, etapa que comienza con la maduración del chañar (*Geoffraea decorticans*), relacionado con el clima cálido y la prosperidad, en que se cosecha el sembradío y se recolecta la algarroba (*Prosopis* sp.). La llegada del frío era anunciada por el amanecer heliaco de *Dapiči'*, asterismo nombrado Siete cabrillas, Cabrillas, o Cuadrillas en el español rural del área chaqueña, e identificado con las Pléyades. La aparición de las Pléyades era seguida por *Yacayna'di*, las Tres Marías en castellano regional, asterismo identificado con el Cinto de Orión. Antiguamente se relacionaba la aparición de *Dapiči'* con el comienzo del ciclo anual, aunque en la actualidad no se destaca esa característica, seguramente reemplazada por las festividades cristianas y la apropiación de las celebraciones de fin de año características de la sociedad envolvente. Por el contrario, el asterismo y el personaje con el que se lo identifica mantienen hasta hoy su importancia y su protagonismo en relación con el éxito de la siembra: "...Ahí aparece la estrella⁸ [*Dapiči'*] (...). De ahí sembraba por más que hay sol pero igual sale bien la planta". La primera visualización de ambos asterismos se produce por el horizonte Este. Luego de unos meses de invisibilidad, quien primero hace su aparición, antes del amanecer, es *Dapiči'*, asociado a las Pléyades. Unos días más tarde comienza a percibirse a *Yacayna'di* siguiendo a *Dapiči'*. Al recordar lo que contaban los ancianos sobre *Dapiči'*, era constante su relación con las semillas y su exitoso crecimiento, en tanto que se asociaba mucho más a *Yacayna'di* con el frío: "por eso cuando aparece *Yacayna'di* tenemos que estar preparados. Hay que juntar leña. Esa es la historia, hasta ahora no se cambia".

Para identificar períodos de tiempo más pequeños que las grandes estaciones referidas anteriormente, los pilagá utilizaban los ciclos lunares.⁹ La luna (*Awóroyk* de hecho un nombre masculino) es caracterizada como un "hombre" ("como persona"), que cumple un ciclo vital semejante a las etapas de crecimiento de un hombre. Al comenzar el ciclo, se lo llama en castellano "luna nueva"¹⁰ o *dadálacaik*,¹¹ *Awóroyk*. De ese modo, se expresa que es pequeña, como si todavía estuviera "verde", sin madurar, y que posteriormente se hace grande. Entonces se considera que, tal como lo haría un ser vivo, Luna va creciendo hasta envejecer y, posteriormente, "terminar" o desaparecer:¹² *qaya' Awóroyk'*.

Ciclo vital: relaciones con *Awóroyk* (Luna)

Como expresamos en el apartado anterior, los antiguos pilagá consideraban que la luna, *Awóroyk*, era un "hombre", y era el ciclo vital de los hombres el que servía de referencia para nombrar o describir los cambios de forma y el tránsito que hace por el cielo el objeto celeste en cada uno de sus ciclos. Además, como "hombre-Luna", *Awóroyk* desempeñaba un papel protagónico durante la iniciación femenina, episodio principalísimo del ciclo vital de las mujeres. Es por ello que comenzaremos por referir esquemáticamente a las formas en que la

sociedad ritma el decurso vital de hombres y mujeres, considerando que también para las mujeres el “hombre-luna” era particularmente importante.

Existe una compleja trama de representaciones en torno de *Awóroyk* (Luna). Para saber si estaba embarazada, una mujer contaba las lunas.¹³ Respecto de esta necesidad de contar, uno de los entrevistados explicaba que aunque sus abuelos no conocían los números, porque no había escuela, contaban estos períodos utilizando los dedos de la mano. Además, aunque dicen que “actualmente casi no miran la luna”, insisten en que “es una señal para la mujer”. Como dijimos, Luna se asocia con la primera menstruación (*netacáe*) de una muchacha, acontecimiento muy importante que daba lugar a complejas celebraciones y marcaba que la joven “ya estaba madura”; es decir, apta para la vida marital y para tener hijos. También *Awóroyk* fue una referencia importante para las mujeres, porque señalaba el momento de su menstruación (*nyák*), o bien constituía una de las primeras señales del embarazo.

Entre los pilagá, la construcción social de la persona implica la adquisición de una serie de atributos, ya que el proceso fisiológico del crecimiento está investido de un conjunto de pautas simbólicas (Citro, 2008; Córdoba, 2006, 2008; Tola, 2009). A medida en que la persona social se configura, incorpora marcas que identifican sus atributos institucionales de rol y posición que aquí revisaremos esquemáticamente, a fin de entender las principales referencias que se hacen a *Awóroyk*. Al igual que el primer ciclo marcado para Luna, los niños presentan un estado que se designa como “verde” (*dádala*). Este primer momento de la vida del niño y del transcurso de la luna es un período en el que todo está por hacerse. Se piensa que la persona no ha llegado a completar su formación: podría pensarse, en efecto, como un brote al que todavía le falta madurar (Idoyaga Molina, 1995, pp. 215-216). Gradualmente el niño crece, y adquiere aptitudes y conocimientos nuevos hasta que llega a ser considerado un joven.¹⁴ De modo semejante, a medida que pasan los días la luna también va cambiando su forma y haciendo su aparición y recorrido nocturno cada vez más extenso, hasta ser visible durante toda la noche. Durante la juventud, tanto varones como mujeres entran en un estado denominado *sanamañí*. En esa instancia la seducción es algo de gran importancia: la vida sexual es más relajada y se puede cambiar de pareja o compañera con asiduidad, siendo el acicalamiento una de las principales ocupaciones.¹⁵ A medida que se pasa de la adultez a la vejez, se produce gradualmente un cambio a otro estado. Así, un hombre adulto sano posee un estado que tiene *løyak*, que sería aquello que le permite realizar todas las actividades, ser una persona vital y que no está enferma. Pero, a medida que se acerca a la vejez, ese estado de *løyak* se va diluyendo hasta llegar a estar muerto *oilew* (Idoyaga Molina, 1995, pp. 227-228). Este paso de un estado a otro es gradual y comienza con la vejez. Los ancianos van adquiriendo cada vez más poder, cosa que poco a poco los va alejando de los vivientes y acercándolos a esa otra existencia que implica la muerte (Idoyaga Molina, 1995, p. 232). De esta forma, los hombres transitan una existencia en la que pasan por diversos estados, entre ellos la muerte, entendida como “otra forma de existencia”¹⁶ o como una metamorfosis (Idoyaga Molina, 1983, p. 34; 1995, p. 232). La luna también comienza a envejecer hasta que, finalmente, desaparece: *qaya*¹⁷ *Awóroyk*.

El paso de la niñez a la adultez es algo que se realizaba de formas diversas en hombres y mujeres. Antiguamente, entre los pilagá los hombres se horadaban los lóbulos de las orejas, y estas incisiones se iban agrandando a medida que el niño crecía. Al nacer un niño se le agujereaban los lóbulos de las orejas y se le atravesaba un hilo hecho con fibras de bromelia o *qalíté* (*Deinacanthon urbanianum*). Posteriormente, luego de su cicatrización, se le colocaba un tallo tierno que generalmente era de una gramínea, *čymacá* (*Elyonurus muticus*). A medida que el niño crecía, se le atravesaba un tallo cada vez más grueso hasta que podía colocársele un palillo de mayor diámetro. Finalmente comenzaba a utilizar su primer bodoque. Los bodoques eran realizados de maderas livianas como palo mataco o *lámaqayk* (*Achatocarpus praecox*), lecherón o *kičsadiik* (*Sapium haemospermum*) o *yatálik* (*Cathormion polyanthum*) (Filipov, 1996, pp. 111-112). La cara externa del botón se adornaba con incrustaciones de conchas de moluscos y posteriormente se hacían incrustaciones de metales o pedacitos de espejos (Newbery, 1985, p. 135; Filipov, 1996, pp. 111-112). Según Newbery (1985, p. 135), este ritual de horadación se realizaba para conmemorar la aparición del primer hombre, aquel que no tenía apariencia animal tal como lo eran aquellos “hombres-animales” primigenios que, según uno

de los mitos de origen, habitaron la tierra antes de poder juntarse con las mujeres que bajaron del cielo. Por su parte, Filipov (1996, p.112) expresa que los hombres hacían las distenciones de mayor tamaño para amedrentar a sus rivales en las guerras, pues el uso de los grandes botones auriculares demostraba valentía y generaba temor en los adversarios.¹⁸ Estas incisiones se hacían por protección mágica: para que ningún espíritu maligno penetrara por los orificios de las orejas (Karsten, 1926, p. 103; Karsten, 1932, p. 187; Susnik, 1995, pp. 16-17). De manera similar, antiguamente se comenzaba a tatuar a las niñas desde muy temprana edad. Los diseños se incrementaban hasta que, al llegar a la edad que podían considerarse aptas para la vida marital, que era cuando culminaba "la maduración" de la joven, esos profusos tatuajes se completaban. El proceso comenzaba cuando la niña tenía aproximadamente siete años y los primeros trazos se realizaban en el entrecejo y la nariz. Se continuaba con las mejillas, hasta que la anciana experta completaba el diseño tatuando el mentón y el labio inferior cuando la joven ya había madurado (Arenas, 2004, pp. 256-257; Filipov, 1996, p. 111; Métraux, 1946a, pp. 281-282; Palavecino, 1933; Susnik, 1995, pp. 11-12). Este procedimiento era muy doloroso y sólo podía progresar a medida que cicatrizara lo diseñado sobre la piel. También se consideraba a los tatuajes una marca de identidad pilagá y, según Palavecino (1933), se tatuaba igualmente a las mujeres para protegerlas.¹⁹

El rito de paso de *niña a mujer* entre los toba ha sido documentado (Citro, 2008; Córdoba, 2008; Gómez, 2010; Gómez, 2006; Tola, 2001), presentando características similares a otros grupos chaqueños: *Awóroyk* o Luna es el encargado de "hacer" las mujeres y provocarles su primera menstruación. Tan solo luego de este acontecimiento, después de la menarca (*netacáe*), la joven era capaz de tener hijos y comenzaba a ser fértil. En la localidad de Campo del Cielo, nos explicaban que cuando las muchachas tienen 12 años, "ahí recién sale (...) Entonces: *netacáe* [primera menstruación]. Si la primera (...). Ahí está madura". En ese momento se realizaban una serie de rituales en torno de ese acontecimiento. Lo que más se destacaba era la necesidad de que estuviera aislada: una joven con su período no podía ver a nadie, ni siquiera podía acercarse a sus padres. Por otra parte, había una cantidad de alimentos que no podía ingerir y tampoco podía acercarse al agua. Se debían tomar un conjunto de precauciones hasta que terminara su período. Al igual que lo reportado en muchos otros grupos del Chaco, si se dejaba que las mujeres se acercaran al agua con su período podían generarse muchos peligros tanto para ellas mismas como para la comunidad, como por ejemplo terremotos, podrían soplar poderosos vientos, así como desencadenarse inundaciones.²⁰ También nos explicaron que con la llegada del "blanco", y el control del hospital, muchas cosas han cambiado: ya no se puede hacer ayunar a las muchachas durante su aislamiento.

El año y las estaciones: relaciones con *Dapiči'* y *Yarayna'dí*

El comienzo de año se asociaba con los asterismos referidos, y a su vez éstos proveían indicios sobre el transcurso y devenir del ciclo. Por eso resulta necesario detenernos en las relaciones de los pilagá con los mencionados asterismos. En nuestra investigación sobre los ciclos temporales, el período al que se nos remitía de manera recurrente es el que corresponde a la reaparición de *Dapiči'* y la secuela de *Yarayna'dí*, denominado *naqabiaca* en pilagá, que corresponde aproximadamente al invierno austral. Para comprender su significación en el ciclo anual, tal como lo entienden los pilagá, resulta necesario hacer un breve repaso por las otras estaciones en las que dividen dicho ciclo.²¹

El momento más esperado del año era *naworo*.²² Si tomamos como medida los meses del calendario occidental, esta época comenzaría en septiembre para extenderse hasta fines de octubre. En esa estación comienzan a florecer los árboles y se sabía que pronto llegaría el tiempo de la abundancia: *wó'e*, etapa en la cual madura la mayoría de los frutos del monte, destacándose entre ellos el *mapo* algarrabo blanco (*Prosopis alba*) y el *patak* o algarrobo negro (*P. nigra*). También durante *wó'e* se reunían antiguamente los grupos locales, realizaban las fiestas de bebida (*lataca*), bailes (*nomi'*) y encuentros "deportivos" (*polqe*). Esta estación comienza a fines de octubre o principios de noviembre, para finalizar a mediados de diciembre. Aproximadamente entonces comienzan las lluvias y la estación denominada *noláca*,²³ que se extiende aproximadamente hasta el mes de marzo. Para ese tiempo, si no se ha cosechado de manera exhaustiva, el

remanente se pudre. Con la maduración de los frutos del quebracho colorado o *kap* (*Schinopsis lorentzii*) comienza la etapa que lleva la misma denominación que el nombrado árbol: *kap*. Este período va desde el mes de abril hasta, aproximadamente, el de junio. Aquí es cuando comienza una estación que es muy importante a los fines de esta investigación, *naqabiaca*, que se extiende aproximadamente desde junio hasta agosto y es un momento caracterizado por las heladas (Filipov, 1996, pp. 39-40). También en *naqabiaca* se considera que ocurre el momento en el que aparece *Dapiči'* (seguido a los pocos días por *Yacayna'di*), asterismo que tiene una relación estrecha con la siembra. La realización de esta actividad durante el período asociado al frío y la helada coincide con la función agronómica de evitar el daño sobre los brotes tiernos que comenzarán a emerger durante el período siguiente. La tradicional importancia del asterismo *Dapiči'* resulta evidente, porque en otro tiempo los sembradores le dirigían sus plegarias a los fines de propiciar una buena cosecha. La relación entre *Dapiči'* y la siembra fue un tópico de conversación constante durante la investigación de terreno. En Campo del Cielo, los interlocutores recordaban que antes de sembrar cada "familia" realizaba un ritual en su cerco dirigido a ese grupo estelar. Otro entrevistado explicaba que la rogativa no se realizaba de forma colectiva, sino que "los viejos (...) ellos adoraban". El relato de la acción es recurrente: para que fueran bendecidas, debían mostrarle las semillas a *Dapiči'* en el momento de su primera aparición. Algunos, luego de narrar la escena, aclaraban que quién bendice es Dios. En el poblado La Bomba, nos explicaban el acontecimiento con otras palabras: "Sale el *Dapiči'* y entonces se va a la chacrita, entonces ellos lo adoran con sus semillas, lo hacen para que la cosecha salga bien. Le muestran las semillas a *Dapiči'* para que salgan bien. Los viejos lo adoraban para que las bendijera, así salía mejor la cosecha".

Este rito tenía lugar cuando comenzaba a sentirse el frío; se mostraban las semillas a *Dapiči'* y se acompañaba este gesto con unas palabras para que las semillas salieran bien: "*Dapiči' jayem awčovoden*", sentencia que se traduce como "*Dapiči'* ten misericordia/compasión de mí". Mientras un pilagá nos contaba sobre cómo se pedía a *Dapiči'* para que bendijera las semillas, recordó que también en la Biblia se habla de este asterismo pero con otro nombre: "las Pléyades".²⁴ La relación entre *Dapiči'* y la siembra también tiene como protagonista a la helada. Era de vital importancia conocer cuándo podrían caer las heladas, para evitar que se quemase lo que pudiera brotar. Las señales brindadas por el cambio del clima, junto a la aparición de *Dapiči'* hacia el horizonte Este, seguido posteriormente por *Yacayna'di*, daban indicio de los momentos más fríos del año y permitían prever aproximadamente las heladas que podrían quemar la vegetación.

La siembra a la que refieren era pensada para consumo del grupo doméstico y, aunque haya sido rudimentaria,²⁵ tenía un procedimiento normado, ocupando espacios precisos en el ciclo anual de los pilagá. Para uno de los tipos de siembra se aprovechaba la quema que se había hecho en los meses de sequía. En esos lugares se realizaban hoyos y en cada uno de ellos se ponían algunas semillas de la misma especie. La siembra se realizaba en el tiempo en que comienzan las lluvias, y sólo ése era el riego de los cultivos. También, había otro período de siembra que correspondía al descenso del caudal del río Pilcomayo (Filipov, 1996, pp. 40-41) y, según lo documentado por Arenas (2003, pp. 188-190), para los cercanos toba *ñačilamol'ek*, al retirarse el agua del río los terrenos anegadizos comenzaban a prepararse para la siembra. Eso se realizaba a mediados de *kap*, aproximadamente en el mes de abril, pero como los terrenos todavía estaban muy húmedos, recién para cuando comienza *naqabiaca*, aproximadamente en junio, se hacía la siembra y se cosechaba la batata (*Ipomoea batatas*). Las heladas que se producen durante *naqabiaca*, y se asocian a *Dapiči'* y *Yacayna'di*, matan algunas partes de la planta; por eso se excavan las raíces. En esos mismos terrenos se realizan más trabajos de agricultura pero recién en septiembre, cuando se produce la floración de algunos árboles como el chañar (*Geoffroea decorticans*) y el algarrobo (*Prosopis* sp.). Los trabajos se comienzan luego de alguna lluvia abundante, para evitar la pérdida de la siembra. La preparación del terreno y la siembra estaban a cargo de los varones. Las mujeres se encargaban sobre todo de la cosecha con la ayuda de los niños. Según Palavecino (1933), esta actividad estaba casi totalmente a cargo de las mujeres. Otras plantas cultivadas eran zapallo *otáñi* (*Cucurbita máxima*, *C. pepo*), anco o *loléray* (*C. moschata*), sandía o *kova'* (*Citrullus lanatus*), melón o *newake* (*Cucumis melo*), maíz

o *táwara* (*Zea mays*), porotos²⁶ (*Phaseolus* sp.), mandioca (*Manihot esculenta*), maní (*Arachis hypogaea*) y también cultivaban las tunas (*Opuntia ficus-indica*) (Filipov, 1996, p. 41).

Según nos explicaron, en el momento de la cosecha había que esperar que los primeros frutos estuvieran bien maduros. Posteriormente había que partirlos al medio, sacar las semillas y dejar que se sequen completamente. Esas semillas eran guardadas en una vasija de barro que se tapaba muy bien. No se las tocaba porque eran las que se guardaban para sembrar cuando era el momento indicado. El lugar que se utilizaba para sembrar era secreto: se trataba de evitar que alguien pisara el espacio en el que se había sembrado. Los adultos recordaban que sus abuelos contaban historias sobre esos idealizados momentos de antaño, en los que al no haber vacas o chivos, no era necesario alambrear: "ahí mismo lo tiran y crece". Además, la estrategia de siembra se relacionaba con el nomadismo recurrente, dependiente de la disponibilidad de recursos ("según la marisca"). Como se comentó más arriba, cuando abandonaban por un tiempo un lugar quemaban la choza que habían usado. Sin embargo, en la zona de la que se retiraban dejaban algo sembrado, porque sabían que al regresar al mismo sitio ya habría crecido lo sembrado y se podría cosechar. Cada grupo doméstico tenía un cerco²⁷ para el consumo familiar.

Como vimos, los ciclos relacionados con la siembra tuvieron gran importancia entre los pilagá. Estos ciclos no sólo estaban asociados a la aparición de *Dapiči'* (las Pléyades), sino también a los distintos momentos que atraviesa *Awóroyk* (Luna). Uno de los entrevistados relataba que es necesario prestar atención a la luna para "trabajar con las semillas" o en la siembra. Afirman que no es recomendable sembrar con "luna nueva" (como dijimos llaman así a la primera visibilidad del cuarto creciente), porque esa Luna es muy débil y no ayudaría a que salgan bien las semillas. En cambio, "cuando Luna es grande ya se puede trabajar".

Al igual que en otros temas, esta situación de sembrar y cosechar sus propios alimentos era comparada con lo que sucede actualmente. En el presente es muy difícil sembrar. En principio, los indígenas no tienen la maquinaria necesaria para hacer el desmonte –aunque, según explican, si pudieran conseguirla estarían muy interesados en aprender. Igualmente decían que las plantas ya no salen, lamentando que ahora todo viene en latas y que al tener un precio elevado es inaccesible para ellos. A esto último se suma la preocupación de no saber con certeza si aquello que está en la lata corresponde a una siembra realizada a partir de la primera o segunda fruta de la cosecha anterior, porque sólo las primeras debían utilizarse para sembrar.

La hilación del tiempo: objetos celestes y juegos de hilo

Tanto el sentido de los diseños con hilos que describiremos a continuación como la relación analógica con los objetos celestes en su devenir resultan más claros si se toman en consideración los diferentes ciclos a que nos referimos en los apartados anteriores.

En primer lugar, existen varios diseños de hilo que representan a Luna (*Awóroyk*),²⁸ aunque en todos los casos la representación es conceptualmente semejante, e idéntica la *figuración* global²⁹ cuando se representa el personaje en condiciones semejantes. En el caso del juego de hilo *Awóroyk dasóčisegem* (Luna [boca] arriba o que cae de espalda) y *Awóroyk yalemakačičiñí* (Luna [boca] abajo), ambos representan a *Awóroyk* en distintos momentos y se desarrollan sucesivamente mediante un movimiento que los liga tantas veces como el ejecutante del juego lo decida. Estas figuras son progresantes, lo que significa que se comienza con la ejecución de un motivo y se forma otro sin desarmar el primero. La serie progresante que exponemos aquí comienza con un motivo inicial, "las dos cucharas", cuya significación en el conjunto sólo puede comprenderse teniendo en cuenta el contexto tradicional de la iniciación femenina entre los pilagá, y resalta el carácter significativo de la práctica de los diseños con hilo. En efecto, las dos valvas del molusco *Anodonta* (*dosolqa qonaqa*) no se mencionarían ni se mostrarían³⁰ si tan sólo fueran un pase intermedio para la elaboración de *Awóroyk*. Debe considerarse que el objeto constituye uno de los utensilios de uso cotidiano en la vida tradicional de los chaqueños y, como un rasgo areal, en la mayoría de las lenguas chaqueñas su nombre significa también

“cuchara”. Su aparición en esta serie podría explicarse porque remitiría al fin del ayuno propio de la iniciación femenina y a las celebraciones correspondientes. Además, otra hipótesis de trabajo es que el nacarado característico de las valvas también parece asociado al brillo de la luna, ya que era por medio del objeto celeste que se marcaba el comienzo y fin del enclaustramiento de la joven.³¹ Las dos imágenes de *Awóroyk* con las que sigue el juego, en posición simétrica y opuesta, se explican porque ambas figuras dan cuenta de dos momentos opuestos del ciclo lunar: juventud y vejez. De esta forma, *dasóčisegem* nos remite a la “luna joven” y en la primera visibilidad del ciclo de fases (que puede ser vista hacia el horizonte oeste apenas anochece, hacia el atardecer [*hábił*]), desaparece un rato después de la puesta del sol; en tanto que la otra figura, *yalemakačičiñí*, expresa la visibilidad de Luna hacia el final de su ciclo, lo que llaman “luna vieja”³² (que también puede ser vista durante el día [*néteta*]) y, tal como expresamos al principio, ambas figuras se pueden ejecutar alternativamente una después de la otra. Cuando se ejecuta la figura muestra su parte convexa hacia arriba, y a continuación hacia abajo. Según nos explicaron, ello expresaría los cambios que le ocurren a Luna cuando va de “nueva” a “vieja” en los propios términos de los pilagá.³³ Para dar cuenta de este devenir lunar, se marca en cada juego el cambio de orientación de sus partes convexas. Ambas se muestran de forma claramente opuesta en los dos ciclos nombrados, representándose así la juventud y vejez, respectivamente. Uno de los entrevistados que más recordaba sobre el cielo decía: “*dasóčisegem*, cuando recién sale (...)”, explicaba que es el momento en el que aparece muy pequeña por el oeste apenas atardece y desaparece por debajo del horizonte apenas iniciada la noche, lo que sería la primera visibilidad nocturna del cuarto creciente. En tanto que sobre *yalemakačičiñí* expresaba: “se va (...) cuando se va (...) no sé cómo le dicen... se desaparece”.

Otra forma de expresar el cambio de las formas y posiciones lunares en el cielo es la recabada por Alfred Métraux, quien a principios del siglo XX escribía: “Según su forma, Luna cambia de posición. Esto es porque Luna es un hombre cansado que no puede dormir mucho sobre un mismo lado” (Métraux, 1946b, p. 19, traducción nuestra). Esta situación parece reflejada claramente por la figura de hilo y es congruente con la forma cambiante de la luna a medida que pasan sus ciclos de fases. Las distintas etapas representadas en Luna (*Awóroyk*), más los cambios de posición que se operan en el objeto celeste, marcan un devenir que también es expresado con los juegos de hilo a través de dos momentos de su “ciclo vital”: juventud y vejez. Como dijimos, este lapso podría asociarse a nuestra idea de “mes”. Por otro lado, cada etapa remite también a la simbología asociada con Luna y esbozada más arriba, implicando desde el crecimiento de los hombres, la menarca femenina y sus posteriores períodos, hasta los momentos propicios para trabajar con las semillas.

***Awóroyk* (Luna)Ejecución** *Yorodiñe'k*, Marco Herrera (†), Las Lomitas, 7-VI-92.³⁴

1. Apertura de I y P
2. U, entrando proximalmente a través del lazo de P, toma la radial de I y la sostiene flexionado contra la palma
3. Se deja P
4. P toma la cuerda que atraviesa longitudinalmente la figura
5. Se deja I y se extiende.

***dosolqá konaqá* (dos cucharas [conchas])³⁵**

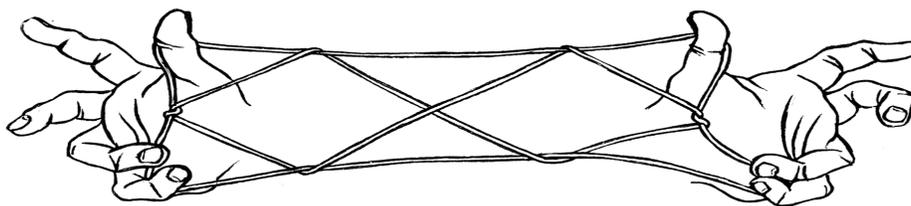


Figura 1. *dosolqá konaqá* (dos cucharas [conchas]).

6. En el centro de la figura aparecen formados dos triángulos opuestos por su vértice cuyas bases están conformadas por las cuerdas perimetrales superior e inferior. I y M se introducen de adelante hacia atrás en el triángulo superior y, volviendo a su posición normal estiran sus lados, quedando flexionados.

7. I se extiende un poco, penetra distalmente en el lazo de P junto a ese dígito y toma su radial (antigua cuerda perimetral superior). Por fon, girando hacia abajo y adelante vuelve a su posición normal.

8. Se deja P y se extiende.

***Awóroyk dasóčisegem* (Luna cae de espaldas)**

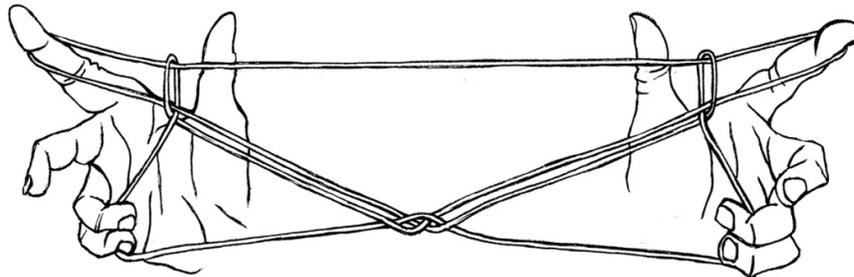


Figura 2. *Awóroyk dasóčisegem* (Luna cae de espaldas).

9. Se transforma la una en la otra sujetando la punta de la luna con la boca y soltando los U.

10. Los U toman los P y los P los U.

***Awóroyk yalemakčičiřiřiři* (Luna boca abajo/ Luna hacia abajo)**

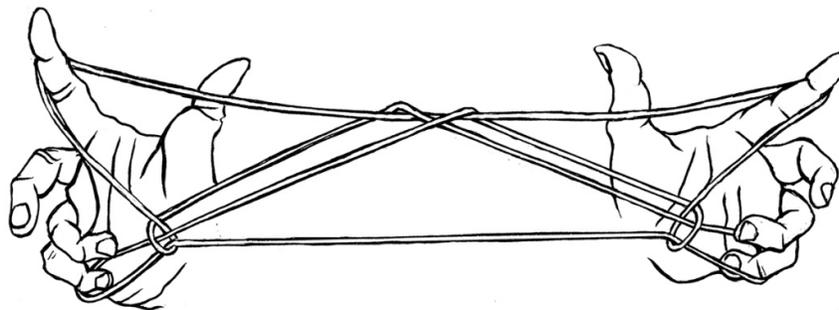


Figura 3. *Awóroyk yalemakčičiřiřiři* (Luna boca abajo/ Luna hacia abajo).

Con respecto al significado de los juegos de hilo relacionados con *Dapiči'* (las Pléyades) y *Yacayna'di* (Cinto de Orión), debemos recordar que los dichos recabados durante el trabajo de campo referían que "los antiguos" juntaban³⁶ palitos de madera de acuerdo a la sucesión de los ciclos temporales marcados por Luna; y que esto, más otras señales del entorno, daba pautas para saber si pronto se estaría ante la presencia de *Dapiči'* y, posteriormente, de *Yacayna'di*, un acontecimiento que indicaba el comienzo del ciclo anual. Como vimos, se trata de una cosmovisión en la que el ciclo anual es anunciado por el amanecer helíaco del asterismo llamado *Dapiči'*; seguido, en las madrugadas siguientes, por la aparición helíaca de *Yacayna'di*. La producción de un juego con el nombre del primer asterismo (*Dapiči'*) y su transformación en el otro (*Yacayna'di*) evidencia su sentido cabal por la análoga aparición sucesiva y encadenada de los asterismos. Aparte de la mención al comienzo del ciclo anual, debe tenerse presente que *Dapiči'* anuncia el frío y precisamente a él se dirige el rito para propiciar la buena cosecha. Además, la aparición posterior de *Yacayna'di* indica la progresión del frío que

culmina con la helada. En síntesis, en el proceso de producción de las figuras se evidencia la conexión entre el frío, la helada, la siembra y la posterior cosecha exitosa. Por fin, la mención del tradicional comienzo del ciclo anual parece ser una de las funciones principales a que refiere esta figura de hilo.

***Dapiči'* (las Pléyades) y *waqčivini'* (estrellas) *Yacayna'di* (Cinto de Orión)**³⁷ Ejecución *Sekalacadi* (Juan Zárate) (†), Las Lomitas, 7-VI-92.

1. Apertura de P, U y Muñecas [a. (inversa de posición oceánica) el lazo engancha por el dorso I, M y A); la cuerda pasa por el 1er. Interdigital s, por el dorso de Is, Ms y As; 4º interdigital; dorso de Ad, Md e Id y primer interdigital d; b. Id, pasando por sobre la mano s toma en el dorso de s la cuerda dorsal, la extiende hasta que toda la mano derecha pasa de manera proximal por el lazo, que se deja en la muñeca; c. simétrico con la otra mano.]

2. Se cruzan los lazos de las muñecas. [Esta operación se realiza a. tomando primero con Id y Pd la cubital de Ps y la radial de Us cerca de los dígitos; b. extrayendo los lazos de los dedos; c. realizando un giro con la mano s que va hacia delante-abajo-atrás-arriba; d. colocando nuevamente los lazos en Ps y Us y realizando los cuatro movimientos simétricos (e, f, g, h) sobre la mano d].

3. Se pasan las cubitales de U y las radiales de P a las muñecas. [Esta operación se realiza a. tomando con Id y Pd la cubital de Us cerca del dedo y pasándola por el dorso de s hasta dejarla en la cara radial de la muñeca s; b. Realizando el movimiento simétrico para la radial de Ps que queda como cubital de la muñeca s; c. Con Is y Ps se toma la cubital de Ud y se la deja como radial de la muñeca s; d. Simétrico para la radial de Pd]

4. Se enlazan los P y los U. [Esta operación se realiza a. tomando junto al dígito con Pd e Id la radial de Us, que pasa por el 4to interdigital, y haciéndola dar una vuelta al dígito en el sentido de palma-cúbito-dorso-radio y 4to interdigital de tal modo que el meñique queda rodeado por la cuerda; b. tomando junto al dígito con Pd e Id la cubital de Ps, que pasa por el 1er. interdigital, y haciéndola dar una vuelta al dígito en el sentido de palma-radio-dorso-cúbito y 1er. interdigital de tal modo que el pulgar queda rodeado por la cuerda; c. Simétrico a "a" con Ps e Is, y d. Simétrico a "b" con Ps e Is.]

5. El lazo de las muñecas se engancha en los P y los U. [esta operación se realiza de la siguiente manera: con Pd e Id se toma la cuerda del dorso de la muñeca izquierda, se saca el lazo y se lo vuelve a enganchar en Ps y Us de modo que queda configurada una cuerda palmar s; b. Se realiza el pase simétrico con la mano s para la mano d.]. A partir de esta operación se realiza un movimiento siempre igual y necesario para la formación de la figura que puede describirse como una rotación rápida y a destiempo de las manos extendidas verticalmente y con los hilos tensionados; se logra moviendo los hombros lateralmente a destiempo hacia delante-arriba y atrás-abajo.

6. Inversión. [Rotando las muñecas se introducen distalmente todos los dedos de cada mano en los triángulos del hilo que se han formado frente a cada una de las palmas y de los que la cuerda palmar es la base, y se extiende cuidadosamente con los dígitos hacia delante y las cuerdas en tensión].

***Dapiči'* (las Pléyades)**

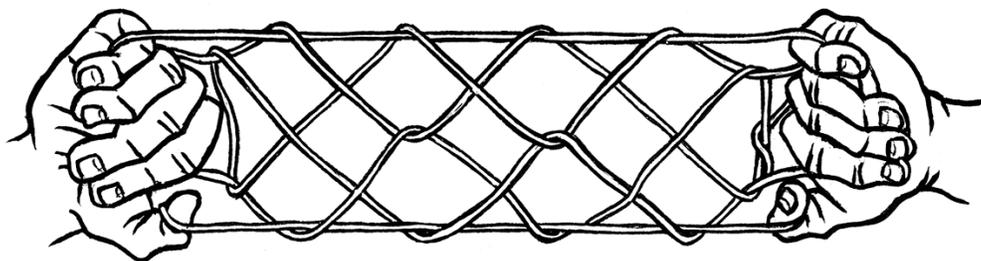


Figura 4³⁸. *Dapiči'* (Pléyades).

7. Se realiza nuevamente el movimiento siempre igual y necesario para la formación de la figura que puede describirse como una rotación rápida y a destiempo de las manos extendidas verticalmente y con los hilos tensionados; se logra moviendo los hombros lateralmente a destiempo hacia delante-arriba y atrás-abajo.

***Yacaynadi* (Cinto de Orión- Las tres Marías)**

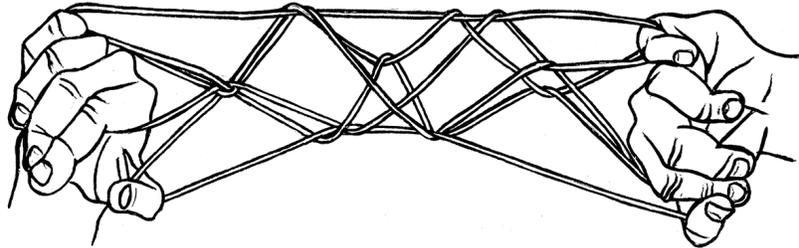


Figura 5. *Yacaynadi* (Cinto de Orión- Las tres Marías).

Consideraciones finales

Como consecuencia de la colonización de su territorio durante el último siglo, los pilagá han realizado enormes esfuerzos para lograr una adaptación positiva al contexto hegemónico de la sociedad nacional. Las prácticas e instituciones de las que hablamos, entonces, han cambiado radicalmente su sentido en pos de la adaptación. La iniciación femenina ha sido reemplazada por el “cumpleaños” en el contexto del culto evangélico. Ya no se perforan los lóbulos auriculares de los niños por el abandono de la normativa bélica en el marco del nuevo humanismo cristiano. Tal como en los pueblos criollos, el comienzo de año se celebra a continuación de la Navidad también en el culto en la iglesia evangélica. La antigua horticultura ya no se practica. Sin embargo, el estudio de un objeto celeste y dos asterismos nos condujeron a los ciclos temporales tradicionales que fue un contexto fértil para analizar las representaciones animadas por los juegos de hilo.

El estudio de los juegos de hilo en el contexto de la cosmovisión tradicional posibilita plantear una hipótesis de trabajo sobre las significaciones que poseían estas estructuras en cordel a modo de registro gráfico de los períodos que marcaban el ritmo de la vida de los pilagá del río Pilcomayo antes de ser colonizados. Los mismos eran períodos temporales destacados de los ciclos lunar y anual. En el primero de estos, semejante a nuestro “mes”, la posición de la luna indicaba los tiempos cualificados. En el otro, los días más fríos, a partir de la aparición celeste de las Pléyades seguida por la del Cinto de Orión, iniciaban el ciclo anual con la rogativa ritual de la siembra. En cierta forma existe una memoria corporal –imprescindible para ejecutar los juegos de hilo, que hoy son patrimonio exclusivo de quienes aún conocen la manera de producirlos– que almacena información sobre el tiempo y nos remite a ciclos temporales cuya dinámica se anima por medio del movimiento de la cuerda. Porque estos jugos de hilo refieren a transcurso temporales que los pilagá describen en su puro devenir, es decir en acción, dando cuenta del movimiento que se considera propio de los objetos celestes –un recorrido que también suele expresarse gestualmente con el brazo apuntado inicialmente hacia arriba y siguiendo el virtual movimiento que hace el objeto celeste al que refiere. Del mismo modo, los juegos representan a los objetos celestes no sólo en el diseño concluido que se muestra en la extensión final, sino también mediante el movimiento y la dinámica de la transformación de una serie progresante de una figura en la siguiente.

Puede decirse, entonces, que los juegos que expusimos representarían dos períodos importantes de la temporalidad cíclica tal como era entendida entre los pilagá, e incluso podríamos aventurarnos a pensar que serían análogos a una especie de “calendario” móvil que resaltaba los períodos cualificados para los antiguos pilagá, y las inscripciones en tal “calendario” serían tan efímeras como el tiempo que transcurre durante las

observaciones de los eventuales objetos celestes y asterismos. Por otra parte, los juegos de hilo expuestos remiten a dos ciclos temporales de gran importancia desde el punto de vista de la reproducción social. Por un lado, está el ciclo de la luna, asociado en la actualidad a la idea de “mes”, e interpretado como el ciclo vital de un ser vivo. Durante el lapso que dura ese ciclo, el personaje masculino *Awóroik* pasaba de la juventud a la vejez para desaparecer o morir y resurgir nuevamente. Al mismo personaje se atribuía míticamente la transformación de las niñas en mujeres, pues por medio suyo las jóvenes obtenían su menarca, lo que las habilitaba para ser madres y esposas. Por otro lado, la primera visión de las Pléyades indicaba la llegada del invierno, período calificado del inicio del ciclo anual tradicional en el que el frío y las heladas terminaban con la vegetación, condición necesaria para el próximo resurgimiento del monte, mientras que las tareas de siembra anunciaban la renovación de los frutos cultivados. En síntesis, los ciclos y períodos relativos a la dinámica celeste y significados gráficamente por los juegos de hilo remitían a la fertilidad y la reproducción del mundo pilagá.

Referencias bibliográficas

- Arenas, P. (2003) *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Ñachilamole#ek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*, Buenos Aires, Dunken.
- Arenas, P. (2004) “Los vegetales en el arte del tatuaje de los indígenas del Gran Chaco”. En: M.S. Cipolletti (coord.) *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*, Quito, AbyaYala, pp. 249-274.
- Balducci, I. (1981) “Juegos de hilo y trucos de los Toba-takse”. En: *Notas etnográficas de los toba-takšék*, Buenos Aires, Entregas del Instituto Interdisciplinario de Tilcara 11, pp. 139-211.
- Baldus, H. (1931) *Inianer studienim nordöstlichen Chaco. Forschungenzur Volker psychologie und Soziologie herausgegeben von Dr. Richard Thurnwald*, Leipzig, Band XI.
- Blixen, O. (1979) “Figuras de hilo tradicionales de la isla de Pascua y sus correspondientes salmodias”, *Moana* 2(1), pp. 1-106.
- Braunstein, J. (1992a) “Figuras y juegos de hilos de los indios Maká”. En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco III*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, pp. 24-81.
- Braunstein, J. (1992b) “Figuras de hilo de los matak orientales”. En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco III*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, pp. 36-66.
- Braunstein, J. (1992c) “Lenguajes de hilo”. En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco III*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, pp. 109-117.
- Braunstein, J. (1994a) “Las figuras de hilo del Gran Chaco. II Figuras de los matak orientales (2da. parte)”. En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco VI*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, pp.131-138.
- Braunstein, J. (1994b) “Las figuras de hilo del Gran Chaco. III. Figuras de los pilagá y toba-pilagá (1era. parte)”. En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco VI*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, pp. 139-150.
- Braunstein, J. (1994c) “Las figuras de hilo del Gran Chaco. IV. Hilando historias”. En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco VI*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, pp. 151-159.
- Braunstein, J. (1996) “Langages de ficelle. Au fil d’une enquête dans le Chaco argentin”, *Technique & Culture* 27, pp. 137-151.
- Braunstein, J. (1997) *qadede Idácat Curso-taller para la elaboración de un alfabeto pilagá*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Braunstein, J. (2017a) “De memoria: siguiendo el hilo”. En: *Carta Étnica. Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco. Nueva serie IV. Juegos y lenguajes de hilo en el Gran Chaco*, Scotts Valley, Create Space-Amazon, pp. 5-34.
- Braunstein, J. (2017b) “El piojo (*Pediculus humanus*): Sobre la arbitraria relación entre el significado y la representación en los juegos de hilo”. En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco. Nueva serie IV. Juegos y lenguajes de hilo en el Gran Chaco*, Scotts Valley, CreateSpace-Amazon, pp. 185-189.
- Braunstein, J. (2017c) “Lenguajes de hilo”. En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco. Nueva serie IV. Juegos y lenguajes de hilo en el Gran Chaco*, ScottsValley, Create Space-Amazon, pp. 309-317.
- Buckwalter, A. & Litwiller de Buckwalter, L. (2004) *Vocabulario Pilagá.*, 2da. ed, Indiana (USA), Mennonite Missions Network, Edición del autor.
- Citro, S. (2008) “Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas *takshik*”. En: Hirsch, S. (ed) *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires, Biblos, pp. 27-58.
- Córdoba, L. (2006) “Ideología, simbolismo y relaciones de género en la construcción de la persona chacobo”, *Anthropos* 101(1), pp. 145-158.

- Córdoba, L. (2008) "¿Existe la iniciación? Procesos de construcción social de la femineidad entre los toba del oeste formoseño", *Acta Americana* 16(2), pp. 61-83.
- Dell'Arciprete, A. (1991) "Lugares de los Pilagá". En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco II*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, pp. 9-19.
- Fabre, A. (1998) *Manual de las lenguas indígenas sudamericanas I. Lincom Handbook in Linguistics 04*. München-Newcastle, Lincom Europa.
- Filipov, A. (1996) *Estudio etnobotánico de la recolección entre los Pilagá*, Tesis doctoral inédita, La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Giménez Benítez, S., López A. & Mamana, L. (2000) "Meteorites of Campo del cielo: Impact on the indian culture". *Astronomy and cultural diversity*, Proceedings of the International Conference Oxford VI and SEAC 99, La Laguna, 21-27 Junio. La Laguna, Organismo Autónomo de Museos del Cabildo de Tenerife, pp. 335-341.
- Giménez Benítez, S., López, A. & Granada A. (2002) "Astronomía aborigen del Chaco: Mocovíes I. La noción de nayic (camino) como eje estructurador", *Scripta Ethnologica* 23, pp. 39-48.
- Giménez Benítez, S., López, A. & Granada, A. (2006) "The sun and de moon as marks of time and spaces among the mocovíes of the Argentinean Chaco", *Archaeoastronomy* 20, pp. 52-67.
- Gómez, C.P. (2007) "*Kateslhukwetah*. La representación social, material y estelar de la mujer entre los Wichí", *Acta Americana* 15(2), pp. 97-116.
- Gómez, C.P. (2010) "La luna y la feminidad entre los tobas del oeste formoseño (Gran Chaco, Argentina)", *Campos. Revista de Antropología Social* 11(1), pp. 47-64.
- Gómez, C.P. (2012) "El hombre y la mujer. Apuntes sobre la organización social toba y su relación con el ámbito celeste", *Suplemento Antropológico*, 47(2), pp. 7-112.
- Gómez, C.P. (2016) "Las Pléyades y las figuraciones del liderazgo entre los tobas", *Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos* 2(2), pp. 38-46.
- Gómez, C.P. (2017) "Notas para una cartografía oral del cielo entre los tobas del oeste formoseño", Instituto Francés de Estudios Andinos, *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 46(2), pp. 311-329.
- Gómez, M.D. (2006) "Representaciones y prácticas en torno a la menstruación y menarca entre mujeres tobas: entre la salud de las mujeres y la construcción social del género femenino", *Papeles de trabajo* 14, pp. 9-51.
- Gómez, C.P. & Carpio, M.B. (2018) "*Ahéwaliki'i*. El reloj y la jornada entre los tobas del oeste de Formosa (Guaycurú, Argentina)", *Espaço Amerindio* 12(1), pp. 144-173.
- Haddon, A. (1903) "A few American String Figures and Tricks", *American Anthropologist* 5(2), pp. 213-223.
- Hubert, H. (1946) "Estudio somero de la representación del tiempo en la religión y en la magia". En: Hubert, H. & M. Mauss (ed) *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Buenos Aires, Lautaro, pp. 285-336.
- Idoyaga Molina, A. (1981) "Sexualidad pilagá", *Publicaciones del Instituto de Antropología*. Facultad de Filosofía Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba 37, pp. 9-19.
- Idoyaga Molina, A. (1983) "Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá", *Scripta Ethnológica* 7, pp. 33-45.
- Idoyaga Molina, A. (1995) *Modos de clasificación en la cultura Pilagá*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana.
- Karsten, R. (1926) *The Civilization of South American Indians: Whit Special References to Magic and Religion*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- Karsten, R. (1932) *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum 4(1), Helsingfors, Centraltryckeriet.
- Lehmann-Nitsche, R. (1923) "La Astronomía de los Tobas", *Revista del Museo de La Plata* 27, pp. 267-285.
- Lehmann-Nitsche, R. (1924a) "La Astronomía de los Matacos", *Revista del Museo de La Plata* 27, pp. 253-265.
- Lehmann-Nitsche, R. (1924b) "La Astronomía de los Tobas", *Revista del Museo de La Plata* 27, pp. 267-285.
- Lehmann-Nitsche, R. (1924c) "Astronomía de los Mocoví", *Revista del Museo de La Plata* 28, pp. 66-79.
- Lehmann-Nitsche, R. (1924d) "La Astronomía de los Vilela", *Revista del Museo de La Plata* 28, pp. 210-233.
- Lehmann-Nitsche, R. (1924e) "La Astronomía de los Chiriguano", *Revista del Museo de La Plata* 28, pp. 80-102.
- Lehmann-Nitsche, R. (1924/5) "La Astronomía de los Tobas (segunda parte)", *Revista del Museo de La Plata* 28, pp. 181-209
- Lehmann-Nitsche, R. (1927) "La astronomía de los Mocoví (segunda parte)", *Revista del Museo de La Plata* 30, pp. 145-159.
- López, A. (2009) *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e identidades en comunidades mocovíes del Chaco*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- López, A. & Giménez Benítez, S. (2005) "Mesurer chez les Mocovis (Argentine): influences occidentales", *Ethnologie française* 35(3), pp. 445-456.
- Martínez Crovetto, R. (1970) "Juegos de hilo de los aborígenes del norte de la Patagonia", *Etnobiológica* 14, pp. 1-75.

- Martínez Crovetto, R. (1972) "Consideraciones sobre la distribución de algunos juegos de hilo entre los aborígenes sudamericanos", *Suplemento Antropológico* 8(1-2), pp.133-162.
- Métraux, A. (1934) "Quelques jeux de ficelle de l'Amérique du Sud", *Journal de la Société Belge des Américanistes* 17, pp. 67-81.
- Métraux, A. (1946a) "Ethnography of the Chaco". En: Steward J. (ed), *Handbook of South American Indians, Bulletin 143, vol.1 (The Marginal tribes)*, Bureau American Ethnology, Washington, Smithsonian Institution- Government Publishing Office, pp. 263-314.
- Métraux, A. (1946b) *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*, Philadelphia, American Folklore Society.
- Montani, R. (2017) *El mundo de las cosas entre los wichis del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*, Cochabamba, Itinerarios Editorial.
- Montani, R. & Juárez, G. (2016) *Ijwalastapajche. Mahnyaytaiyejenp'antewichitaihi Muliuyus, San Patlisyulhoya Kale-hi. Los días del pasado. Historias wichis de Morillo, San Patricio y Los Baldes*, Córdoba, La Marmosa, Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CHIA), Universidad Nacional de Córdoba.
- Newbery, S. (1985) "Vigencia de los mitos de origen en la cosmovisión toba y pilagá", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 10, pp. 123-140.
- Nordenskiöld, E. (2002[1912]) *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, La Paz, Editorial APCOB.
- Palavecino, E. (1933) "Los indios pilagá del río Pilcomayo", *Anales del Museo Nacional de Historia Natural* 37, pp. 517-581.
- Ryden, S. (1934) *South American String Figures, Ärstryckur Meddelanden Geografiska föreningen O Göteborg* 6 (Nyserie: Gothia 2), Göteborg, Göteborg's Museum Ethnographical Department.
- Stellarium (2017) *Stellarium, the free open source planetarium* (Version 0.16.0.) [Programa de computadora]. Disponible en <https://stellarium.org/>
- Sturzenegger, O. (1992) "Juegos de hilo de los Nivaklé" En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco III*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, pp. 82-100.
- Susnik, B. (1995) *Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana Antigua 2. El hombre, persona y agente ergológico*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Tebboth, T. (1943) "Diccionario Toba", *Revista de Antropología de la Universidad Nacional del Tucumán* 3(2), pp.35-221.
- Tola, F. (2001) "La luna en el imaginario masculino y femenino de los tobas (gom) orientales del Chaco argentino", *Avá.Revista de Antropología* 3, pp. 75-88.
- Tola, F. (2009) *Les conceptions du corps et de la personne Dans un context amerindie. Indiens toba du Grand Chaco sudaméricain*, París, L'Hartmann.

Notas

- Braunstein realizó su primer trabajo de terreno entre los pilagá en junio de 1971.
- Dicho estudio no se limitó a registrar la figuración global de los motivos sino también su ejecución y arquitectura: por ej. Braunstein, (1992a, 1992b, 1992c, 1994a, 1994b, 1994c, 1996, 2017a, 2017b). Sobre los juegos de hilo en general, ver Balducci (1981), Baldus (1931), Blixen (1979), Haddon (1903), Martínez Crovetto (1970, 1972), Métraux (1934), Ryden (1934).
- Ver, por ejemplo, Gómez (2007, 2010, 2012, 2016, 2017), Gómez & Carpio (2018). Para estudios etnoastronómicos recientes entre otros grupos chaqueños, pueden consultarse Giménez Benítez *et al.* (2000, 2002, 2006) o López (2009). Para estudios pioneros en la temática, los trabajos seminales de Roberto Lehmann-Nitsche (1923, 1924a, 1924b, 1924c, 1924d, 1924e, 1924/5, 1927).
- Entre septiembre y octubre del año 2017, se realizó un trabajo de campo etnográfico con la intención expresa de trabajar sobre la presente investigación –que continúa hasta hoy–, a fines de comenzar a indagar sobre los asterismos y objetos celestes que resultan importantes para los pilagá.
- Para la transcripción de los términos en idioma pilagá se han seguido las convenciones establecidas por los indígenas en el "Curso-taller para la elaboración de un alfabeto pilagá" realizado durante los años 1996 y 1997. Los grafemas que se apartan del alfabeto castellano son *h* (fricativa bilabial), *č* (africada palatal), *ɾ* (fricativa laringea), *h* (aspirada), *λ* (palato-lateral), *ʔ* (oclusión glotal) (Braunstein, 1997, pp. 1-3).
- Se denominan "progresantes" a las figuras en las que se comienza con la ejecución de un motivo y se forma otro sin desarmar el primero.
- Información de campo de Cecilia Paula Gómez. El conocimiento de una serie numeral relativamente extensa, que llega en algunos casos a la veintena, fue documentado para los pilagá por Palavecino (1933). Para bibliografía más actualizada sobre la utilización de los numerales en otros grupos chaqueños, ver (López & Giménez Benítez, 2005).
- Por el uso que hace el informante del singular, se advierte que se refiere al asterismo.
- Además del caso pilagá (Buckwalter & Litwiller de Buckwalter, 2004), en el Gran Chaco es normal el uso de los ciclos lunares para medir periodos de tiempo más pequeños que las estaciones. Ver, por ejemplo, para los casos chorote y nivaclé, los estudios de Nordenskiöld (2002[1912], p. 48); para wichi, de Montani & Juárez (2016) o Montani (2017); para los mocovíes, Giménez Benítez *et al.* (2006) y, para los toba del oeste formoseño, Gómez (2010).
- Entre los pilagá, se interpreta que la "luna nueva" es lo que a partir de nuestra óptica sería la primera visibilidad del cuarto creciente.
- La traducción propuesta por Buckwalter & Litwiller de Buckwalter (2004, p. 5) para dalaxaices "nuevo". En el vocabulario de Tebboth (1943, p. 183), también puede leerse que por "*dálagaic*" se entiende fresco, moderno, nuevo, renovar, revisar, tierno, etc.
- En el vocabulario de Tebboth (1943, p. 178), el término se glosa como "ausente". En Buckwalter & Litwiller de Buckwalter (2004, p. 96), se consigna *qaʔa* y se traduce como "no hay cosa masculina, no está presente persona masculina, está muerto, está ausente, no existe".
- Por ejemplo, si una mujer suele tener su menstruación durante un momento de la lunación y pasaban dos de esos mismos momentos (en nuestros términos dos meses) sin tener su periodo, era muy probable que estuviera embarazada.

14. Idayaga Molina (1981, p. 17) describe esta adquisición mediante la comunicación con los *Jetawá* (auxiliares) por la vía onírica. Por este medio los jóvenes van adquiriendo aptitudes y conocimientos que serán de utilidad para su vida adulta: aptitud para la recolección, la caza, la pesca, el enamoramiento, etc. Así, poco a poco, va dejando atrás su niñez y ese "verdor" *dádala* característico de la etapa.
15. Para el adorno personal se utilizaban collares, pinturas faciales y tocados, y también se utilizaban paquetes amorosos que auxiliaban a los jóvenes en estas actividades de seducción. En ese momento se permitía mentir respecto de las aptitudes personales con el fin de lograr seducir y concretar encuentros amorosos ocasionales. Esto es muy distinto a la vida marital, cuando el adorno personal no es lo que prima y ya no puede mentirse respecto de las aptitudes necesarias para la manutención de la familia (Idoyaga Molina, 1981, pp. 11-12).
16. Según Idayaga Molina, la "muerte debe ser entendida entonces como una metamorfosis de la persona, en tanto implica la pérdida de la condición de humano para pasar a existir de una manera diferente, extraña y, en cierto sentido, demoníaca, es decir, *payák*" (1995, p. 231).
17. Como ya se transcribió anteriormente el término *qaya* expresa que "no hay, cosa masculina, no está presente, persona masculina, está muerto, está ausente, no existe" (Buckwalter & Litwiller de Buckwalter, 2004, p. 96).
18. Según Palavecino (1933), también se buscaba amedrentar a los enemigos en la guerra con estas incrustaciones metálicas. Igualmente, se le dijo al mismo autor que utilizaban dichos implementos para indicar su identidad pilagá.
19. Los hombres también se tatuaban, pero sus diseños eran menos complejos.
20. De hecho, se asoció el diluvio universal relatado en la Biblia con una infracción femenina de este tipo.
21. Existen estudios pormenorizados sobre esta cuestión. Pastor Arenas (2003) analizó la división del ciclo anual entre los *tobañačilamol'eko* del oeste formosoño. Sin embargo, quien caracterizó estos espacios estacionales entre los pilagá a fines de realizar un estudio etnobotánico fue Alejandra Filipov (1996).
22. El término *nawoco*, también puede ser traducido como "flores" (Buckwalter & Litwiller de Buckwalter, 2004, p. 62).
23. En el vocabulario de Buckwalter & Litwiller de Buckwalter (2004, p. 85), puede leerse que "*nołáxa*" es traducido como: "la enfermedad". En tanto que el término: "*nołáini*" puede traducirse como: "se pudre", siendo este último uno de los efectos que produce las abundantes lluvias sobre la cosecha.
24. En la Biblia puede leerse sobre las Pléyades en Job 9: 9; Job 38: 31 y en Amós 5:8. Las referencias bíblicas a capítulos y versículos no fueron provistas por el entrevistado.
25. Según Palavecino (1933), los campos de cultivo de esta agricultura rudimentaria se situaban en lugares recónditos o claros del monte. Métraux (1946a, 250) minimiza esta práctica, indicando que no era una actividad eficiente.
26. De aquí en adelante, no tenemos los nombres en el idioma pilagá.
27. Porción de tierra en la que se realizaba la siembra.
28. Además de las nombradas figuras de hilo (*Awóroyk dasóisegem* y *awóoyk yalemakačiviññ*), hay otra registrada (realizada por Julio Suárez, de Campo del Cielo) ligada con los movimientos de luna, siendo ambas progresantes de la figura de hilo llamada *dosolqa konaqa* (dos cucharas), figuración global que entre los wichí representa estrellas. Ambas figuras de hilo son llamadas *Awóroyk néteta*, luna por la mañana y *Awóoyk hábit*, luna por la tarde (Braunstein, 1994b, pp. 141-142). La utilización de los nombres *néteta* y *hábit* no necesariamente remiten a los momentos de aparición de la luna en el horizonte.
29. La *figuración global* refiere a la forma general que presenta la figura a la que se atribuye significado, mientras que la *configuración morfológica* es el parámetro de comparación que tiene en cuenta el número de cruces, sentido y dirección de los cordeles, así como también si se trata de un hilo simple o doble (Braunstein, 1996). Puede decirse que la figuración global es la "convención representativa". Ver, más adelante, la ejecución de la figura.
30. En la descripción de la secuencia del mensaje con hilos, hemos denominado "mostración" a la extensión final de la operación del diseño con hilos cuando se extiende hacia la faz del observador (Braunstein, 2017c, p. 312).
31. El nacarado de la valva se asocia con el brillo lunar en tanto fin del enclaustramiento y el ayuno ritualizados dados al final de la menstruación.
32. El término "luna vieja" se utiliza de forma bastante laxa, y no necesariamente de la misma manera en que lo utiliza la astronomía académica.
33. Esto no se correspondería a nuestras fases.
34. Para la ejecución del juego de hilo, seguir el vínculo: https://youtu.be/0_ZBI_u9GWQ
35. Todas las ilustraciones de este trabajo fueron realizadas por Diego Alterleib.
36. Lo expresado no quiere decir que sólo "contando" la cantidad de ramitas anticipaban con precisión la llegada del nuevo ciclo anual, situación muy difícil dada la incommensurabilidad de los dos ciclos implicados (el de la luna y el de las Pléyades). Aquí sólo se hace referencia a lo expresado en el campo por nuestros colaboradores.
37. Para ver la ejecución del juego de hilo seguir el vínculo: https://youtu.be/lqRIGST_LB8
38. Esta figura de hilos es muy conspicua en América e integra varias colecciones del Gran Chaco. El nombre con el que se lo identifica entre los pilagá se refiere a la constelación de las Pléyades; además, Balducci (1981) lo encontró entre los toba de Misión Tacaaglé (Formosa oriental), y Sturtzenegger (1992) con un nombre de idéntico significado entre los nivaklé del Pilcomayo. También fue registrado con el mismo significado entre los wichí, y con toda probabilidad aparece en la famosa fotografía que tomara E. Nordenskiöld entre los chorote y que reproduce Métraux (1934) en *Quelquesjeux de ficelle de l'Amérique du Sud* (fig. 42).