



La llegada de *Y'axáina'di*. Apuntes sobre algunas representaciones celestes de los Pilagás

Natalia Reboledo Ruiz Diaz*

* Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica, Argentina; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IICS/UCA-CONICET), Av. Alicia Moreau de Justo 1600, piso 2 (1107), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. nataliareboledo@gmail.com

Recibido el 30 de abril de 2022, aceptado para su publicación el 10 de junio de 2022.

<https://www.doi.org/10.5281/zenodo.6676682>

Palabras clave:

Gran Chaco;
Pilagás;
Cinturón de Orión;
Pléyades

Keywords:

Gran Chaco;
Pilagás;
Orion's Belt;
Pleiades



Los trabajos publicados en esta revista están bajo la licencia Creative Commons Atribución - No Comercial 2.5 Argentina.

RESUMEN

En este artículo analizamos la construcción de algunas representaciones celestes que realizan los grupos pilagás (Guaycurú) ubicados en el centro de la provincia de Formosa, Argentina. A partir de lo recabado en el terreno y lo documentado en la literatura etnográfica, estudiamos puntualmente la configuración actual de la figura de *Y'axáina'di*, identificada en la astronomía occidental con el Cinturón de Orión. El análisis de este asterismo, que adquirió un papel central en los relatos actuales sobre el cielo, nos lleva a su vez a indagar sobre otra representación celeste, *Dapichi'* (ligado a su vez con las Pléyades). Revisamos entonces la relación significativa de estas figuras con el ciclo anual pilagá y sus prácticas de subsistencia. En efecto, los sucesos vinculados con la ocupación de la región chaqueña (las incursiones militares, la Guerra del Chaco y el establecimiento de las misiones anglicanas y los centros de trabajo asalariado) modificaron sustancialmente el modo de vida de estos grupos, y en este trabajo analizamos por tanto la manera en que esos cambios históricos han incidido en las representaciones actuales de *Dapichi'* y *Y'axáina'di*.

ABSTRACT

In this article we analyze the construction of some representations of the sky made by Pilagás (Guaycurú) that inhabit the center of the province of Formosa, Argentina. Based both on data collected in the field and the available information in ethnographic literature, we specifically study the current configuration of the figure of *Y'axáina'di*, identified in western astronomy with Orion's Belt. The analysis of this asterism, which has acquired an essential role in current stories about the sky, leads us to investigate the cultural influence of another celestial representation: *Dapichi'* (linked with the Pleiades). We review the meaningful connection of these figures with the Pilagá annual cycle and the subsistence practices. The events linked to the occupation of the Chaco region (military advance, the Chaco War and the establishment of Anglican missions and labor centers) has substantially modified the lifestyle of native groups such as the Pilagá. In this paper, therefore, we describe and analyze some of the changes in the local means of subsistence induced by these historical processes, as well as their impact on the current representation of *Dapichi'* and *Y'axáina'di*.

Introducción

Esta investigación se enfoca en los pilagás¹ que se asientan en los poblados de La Bomba, *Oñedié* y Campo del Cielo, ubicados en el departamento Patiño (provincia de Formosa, Argentina). A partir del análisis etnográfico, buscamos analizar e interpretar la construcción simbólica en torno de *Y'axáina'di*², una figura celeste

que estos grupos identifican con el asterismo³ que la astronomía académica llama Cinturón de Orión. Para ello resulta fundamental abordar asimismo la representación actual de *Dapichi'*, relacionada con las Pléyades⁴, ya que *Dapichi'* y *Y'axáina'di* parecen

se utiliza la grafía correspondiente al vocabulario pilagá de Albert S. Buckwalter y Lois Litwiller de Buckwalter (2004).

³ Cuando escribimos "asterismos", siguiendo a Alejandro López (2013: 111), nos referimos a un rasgo o un conjunto de rasgos identificado en el cielo que posee un significado adjudicado por algún grupo humano: pueden ser estrellas, un cúmulo estelar, zonas oscuras del cielo o zonas particularmente brillantes. Un tipo peculiar de asterismos son las conocidas como "constelaciones".

⁴ Si bien en este trabajo por momentos utilizamos de manera análoga los nombres *Dapichi'*- Pléyades y *Y'axáina'di*-Cinturón de Orión para procurar una lectura fluida del texto, es preciso aclarar que la presencia de los asterismos pilagás

¹ En la actualidad, la mayor parte de los pilagás, grupo perteneciente a la familia lingüística guaycurú, reside en el departamento Patiño. Según el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENCI) y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), existen en el país 25 comunidades pilagás inscriptas con personería jurídica (Datos Abiertos de la Justicia Argentina, 2020). Según el censo nacional realizado en 2010, 5137 personas integraban la población pilagá (INDEC, 2012).

² Para los términos en idioma pilagá recabados en el campo

conformar una diada simbólica vinculada con las prácticas de subsistencia.

Como veremos, en lo que respecta a lo documentado anteriormente en la bibliografía etnográfica la configuración de estos asterismos presenta algunos cambios peculiares que ubican a *Y'axáina'di* en un lugar clave de la cosmovisión pilagá. Una hipótesis de esta investigación, por tanto, es que con el devenir histórico de la región chaqueña se fueron construyendo marcos de interpretación y modos de ver el mundo que se expresan en nuevas formulaciones mítico-históricas (Hill 1988), en nuestro caso vinculadas con el cielo. En este sentido, la variación simbólica que se documenta en torno de figuras como *Dapichi'* y *Y'axáina'di* pareciera derivar, principalmente, del proceso de ocupación del Chaco por parte de la sociedad envolvente.

Hasta principios de siglo XIX, como la mayoría de los grupos indígenas chaqueños, los pilagás llevaban adelante una forma de vida nómada y obtenían el sustento cotidiano a través de la caza, la pesca y la recolección. La progresiva ocupación y colonización de su territorio modificó sensiblemente ese antiguo modo de vida e inició un proceso de sedentarización. El avance militar hasta el río Pilcomayo se concretó en 1911⁵, pero sabemos asimismo que los colonos y su ganado ingresaban hacia la zona chaqueña occidental desde el siglo XIX⁶. A la ocupación militar se sumaban el establecimiento de las misiones y los diversos enclaves de trabajo extractivo que fueron actores claves en el proceso de sedentarización de estos grupos. Otro factor histórico que modificó sensiblemente el modo de vida de los pilagás fue sin duda la Guerra del Chaco (1932-1935), porque este grupo se encontraba radicado en la orilla argentina del Pilcomayo, donde se desarrolló gran parte del conflicto bélico. Como veremos a continuación, *Dapichi'* y *Y'axáina'di* parecen haberse ido configurando a lo largo del tiempo en concordancia

con las alteraciones del modo de vida que este grupo indígena fue sufriendo a través de las décadas.

Naqaviaxa: la presencia de Dapichi' y Y'axáina'di en el ciclo anual

Los pilagás⁷ vivían tradicionalmente en pequeños grupos familiares dispersos que migraban y obtenían los medios para su subsistencia mediante la caza de animales y la recolección de frutos (Métraux 1944: 263, 1946: 246). Su dispersión territorial limitaba en el Noroeste con Bajo Hondo, en el Sudeste con Fortín Yunká, en el Norte con el río Pilcomayo banda sur y, en el Sur, con el río Salado (Dell' Arciprete 1990/91: 61). Ocupaban el espacio chaqueño alternando su estadía de un sitio a otro según la oferta de alimentos en cada zona, el deseo de variar la dieta y la eventual actitud agresiva que podían llegar a adoptar los animales (Arenas 2003: 60). De esta manera, la movilidad de estos grupos dependía de la época del año y del alimento predominante en cada una.

Los pilagás dividían el ciclo anual en diferentes periodos que presentaban variaciones climáticas y una marcada disparidad en cuanto a la disponibilidad de recursos, las cuales eran afrontadas mediante diversas actividades de subsistencia. La presencia de *Dapichi'* y *Y'axáina'di* se percibía cuando el entorno adquiere algunas características concretas. Por lo tanto, para comprender la representación de estos asterismos resulta crucial describir brevemente los periodos del ciclo anual de esta porción de la región chaqueña (Arenas 2003) y, en particular, el ciclo anual pilagá (Filipov 1996).

El período denominado *nauxoxo*⁸ comprende aproximadamente los meses de septiembre y octubre⁹.

puede no siempre corresponderse con la observación sobre el horizonte de los asterismos occidentales. Como veremos, estas representaciones pilagás también dependen de ciertos contextos climáticos. Por ejemplo, esto sucede entre los vecinos tobas del oeste formoseño donde, por ejemplo, las Pléyades dejan de ser identificadas con "*Dapi'chi*" en la época de calor (Gómez 2016: 40).

⁵ Con la campaña militar liderada por el comandante Enrique Rostagno ([1911]1969), se integró el espacio centro occidental del territorio chaqueño a la jurisdicción del Estado argentino y se asentaron varios fortines en el Chaco central, terminando con las "fronteras interiores" en Argentina (Bossert y Siffredi 2011: 10).

⁶ Los primeros exploradores encontraron en los campos de la región un cierto potencial económico para el pastoreo de ganado (Gordillo 1999: 21). Luego, las vacas eran criadas con la intención de solucionar la demanda de alimento de los ingenios azucareros de Tucumán y de las zonas salitreras de Chile (Montani 2017: 69).

⁷ Si bien se ha asegurado que, al igual que los tobas, los pilagás se autodenominan *qom* (Fabre 2006; Messineo 1990/91, 1991/92), durante nuestro trabajo de campo no hemos observado tal identificación, empleada más bien para denotar la condición genérica de persona: así, en el vocabulario pilagá la expresión *qom lé'ec* refiere de manera general al "hombre indígena" y *qom lase* a la "mujer indígena" (Buckwalter y Litwiller de Buckwalter 2004: 98). Por el contrario, la gente prefiere autodenominarse explícitamente como "pilagá". Esta autodefinición tal vez pueda relacionarse con la frecuente utilización actual en los medios de comunicación nacionales del término *qom* como sinónimo de "toba", con lo cual podría entenderse entonces que el resto de los grupos guaycurú parlantes no se sientan plenamente identificados con este término y por tanto opten por no utilizarlo.

⁸ Mantenemos la grafía correspondiente al vocabulario pilagá de Albert S. Buckwalter y Lois Litwiller de Buckwalter, en el que el término *nauxoxo* refiere a "las flores" (Buckwalter y Litwiller de Buckwalter 2004: 178). Filipov utiliza el término "*nawo'Go*" (Filipov 1996: 40).

⁹ Brindamos los meses del calendario occidental para describir



Es la época en la que maduran los frutos y brotan los árboles. El calor comienza a ser significativo y se presentan las primeras precipitaciones, que anuncian a su vez el arribo de una nueva estación. *Huó'e*¹⁰ es una temporada húmeda que empieza a fines de octubre, con la caída de esas primeras lluvias. Los hombres se encargaban de sembrar los cultivos en los terrenos que eran preparados durante los meses previos de sequía. A su vez, maduran la mayoría de los frutos, por tanto, la recolección era una tarea frecuente. A mediados de diciembre empieza *no'laga*¹¹, un periodo caracterizado por sus intensas precipitaciones. En esta temporada la pesca era limitada, en cambio la caza se practicaba intensamente. El inicio de *c'apic*¹², la estación seca, es en abril, finaliza en junio y se caracteriza por la maduración de los frutos del quebracho colorado. En mayo abundaban los cardúmenes en el Pilcomayo, por eso, la pesca se practicaba intensamente. Por último, *naqaviaxa*¹³, una época caracterizada por el intenso frío y las heladas que suele abarcar los meses que van de junio a agosto. Este periodo es fundamental a los fines de la investigación, ya que las Pléyades y el Cinturón de Orión comienzan a hacerse visibles en el firmamento un poco antes del amanecer y es cuando estos asterismos occidentales son asociados a *Dapichi'* y *Ŷ'axáina'di*¹⁴.

Naqaviaxa es la época más fría del ciclo anual, cuando comienza a sentirse el gélido soplo del viento sur y la vegetación empieza a secarse por las intensas heladas. En este periodo, la recolección se tornaba más compleja porque escasean los frutos y los panales de la zona casi no proveen miel. Es a la vez un tiempo de pesca, porque el río baja considerablemente y, como consecuencia de las heladas, los peces se desplazan más lento. Las

condiciones del entorno hacían de este período una época adecuada para llevar a cabo las actividades necesarias para disponer las correctas condiciones para la siembra. Si bien la caza y la recolección eran las tareas de subsistencia que prevalecían, también se practicaba la agricultura, por más que varios factores la dificultaran: las precipitaciones desmesuradas, el suelo seco, las plagas y los animales (Métraux 1944: 270, 1946: 250). Se ha afirmado que los pilagás practicaban una agricultura rudimentaria (Filipov 1996: 40; Palavecino 1933: 526); sin embargo, lo recabado hoy parecería indicar que esta práctica estaba culturalmente pautaada, en tanto que implicaba determinada planificación, técnicas y procedimientos específicos. La elección de los lugares para asentarse temporalmente y los utilizados para la siembra no era asimismo arbitraria, sino que había un planeamiento colectivo de la ocupación del espacio en función del ciclo anual. Las tareas de labranza también eran organizadas sobre la base de este ciclo. El escenario de sequía que caracterizaba a *naqaviaxa* era aprovechado para aprontar el suelo donde luego crecerían los cultivos. Los hombres, encargados de preparar el terreno, utilizaban la técnica de roza y quema (Filipov 1996: 40; Métraux 1944: 272, 1946: 251). A principios de junio, según "la historia de los viejos", aquellos que vivían en el campo esperaban a *Dapichi'*, quien bendecía las semillas que luego serían cultivadas. Un entrevistado aseguró al respecto que sus antepasados hacían un cerco en un espacio del suelo que habitaban en ese momento, y ofrecían algunas palabras a *Dapichi'* para tener una buena cosecha. Pero, posteriormente, debían abandonar ese sitio para seguir con su vida en otros espacios. Luego de un tiempo, al regresar al lugar en el que habían hecho el cerco, encontraban los cultivos listos para ser recolectados. En julio, las heladas se intensifican, la sequía signa el paisaje chaqueño, la caza se dificulta y las reservas de agua se van agotando. De acuerdo con lo que señalaron los interlocutores, durante julio y agosto, a través de las heladas se percibe la presencia de *Ŷ'axáina'di*, un asterismo que, como veremos, fue muy vinculado con las hostiles características de *naqaviaxa*. En agosto, el frío comienza finalmente a ceder, dando lugar a las floraciones, aunque la baja temperatura se mantiene durante el amanecer (Arenas 2003: 191). Luego, cuando caían las primeras lluvias de octubre que indicaban el inicio de *huó'e*, la gente cavaba pozos en los que metían las semillas especialmente seleccionadas, las cuales se regaban sólo con estas precipitaciones.

Posteriormente, la ocupación colonizadora del Chaco produjo cambios inevitables en el modo de subsistencia de los pilagás, muchos de los cuales fueron mencionados durante el trabajo de campo. El avance militar y de los colonos restringieron las prácticas migratorias de

la extensión de cada período estacional con un fin orientativo, puesto que estos periodos no son fijos, pueden variar debido a situaciones específicas que se dan en el medio ambiente.

¹⁰ En el vocabulario pilagá encontramos la nominación *huó'e* para "el verano" (Buckwalter y Litwiller de Buckwalter 2004: 218). Filipov utiliza el término "*Wo#e*" (1996: 39).

¹¹ Término utilizado por Filipov (1996: 40).

¹² En el vocabulario pilagá encontramos la nominación *c'apic* para "el quebracho colorado" (Buckwalter y Litwiller de Buckwalter, 2004: 2). Filipov utiliza el término "*kap#*" (1996: 40).

¹³ Nominación para "el invierno" (Buckwalter y Litwiller de Buckwalter 2004: 185). Filipov utiliza el término "*naqaBia'Ga*" (Filipov 1996: 40).

¹⁴ Dado que la observación del cielo a la que referimos ocurre a simple vista, basta con señalar que en los poblados pilagás donde desarrollamos nuestro trabajo de campo (aproximadamente 24°41' S para La Bomba y *Oñedié*, en tanto que sería 24°26' S para Campo del Cielo) el amanecer heliaco de las Pléyades se da, tal como aseguraron nuestros entrevistados, a principios del mes de junio (previo al del Cinturón de Orión), mientras que el de *Ŷ'axáina'di* es a comienzos de julio. En el caso de *Ŷ'axáina'di*, al ser un asterismo extenso, se toma como referencia la salida heliaca de la estrella del medio.

estos grupos, quienes dispusieron cada vez de menos territorio para aprovechar en los tradicionales circuitos de trashumancia que requerían sus prácticas de caza, recolección y de agricultura (Beck 1994). A la vez, la tarea de pacificar y evangelizar a los indígenas del “corazón” chaqueño, realizada principalmente por los misioneros anglicanos, impulsaba el proceso de sedentarización (Córdoba 2020). Esto favorecía el reclutamiento de mano de obra indígena por parte, principalmente, de los ingenios azucareros del noroeste argentino (Salta y Jujuy). A mediados del siglo XX, el etnólogo Alfred Métraux ya documentaba la migración de los jóvenes indígenas de la región a trabajar como peones en los campos de caña de azúcar, principalmente durante el invierno, el periodo caracterizado por la escasez y la penuria (Métraux 1944: 264).

Entre los pilagás, en 1935 se estableció la primera misión anglicana llamada Misión Pilagá, dirigida por el escocés John Arnott, misionero anglicano que más allá de su labor religiosa ofició como etnógrafo al haberse dedicado a documentar la vida social de los tobas, los wichís y los pilagás con una mirada marcadamente antropológica (Córdoba 2020). Para mediados del siglo XX, Arnott ya se refería al reclutamiento de la población pilagá que iba a las plantaciones de caña y sus consecuencias en el modo de subsistencia de estos grupos. Los hombres jóvenes que tenían la capacidad y el rendimiento físico para ir a cazar o pescar eran reclutados por los enclaves de trabajo, quedando la misión con pocos recursos para abastecerse (Arnott 1937: 114). También Métraux aseguraba que la caza como práctica de subsistencia había declinado en el grupo, lo que los empujaba a trabajar para los colonos de la región (Métraux 1946: 256).

De acuerdo con lo recabado actualmente en el terreno, se recuerda que la falta de tierras disponibles, la disminución de la presencia de especies animales que antes abundaban, y la ocupación en trabajos asalariados hicieron gradualmente que la caza y la recolección hoy se practiquen sólo de manera eventual. La agricultura no parece haber sido una forma de sustento fundamental, sino que se realizaba de manera ocasional e incipiente dentro de la unidad doméstica. En la actualidad prevalecen los trabajos temporarios que realizan principalmente los hombres, la asistencia social del Estado y la elaboración de artesanías basada en la cestería llevada a cabo por las mujeres. El trabajo artesanal es una gran contribución a la economía doméstica. Las mujeres pilagás le dedican bastante tiempo, ya que no sólo elaboran las artesanías, sino que también se instruyen para confeccionarlas mediante talleres dictados en el Centro Integral Comunitario, conocido como “la salita”, y se ocupan posteriormente de su venta. Este oficio les otorga más presencia en la

manutención económica de los hogares, en un rol de proveedoras. Durante nuestra estadía, en más de una ocasión los hombres nos consultaron sobre posibles maneras de “dar salida” a estos productos. Esto nos da la pauta de que actualmente los propios pilagás fomentan esa práctica y buscan maneras de ampliar la distribución de las artesanías, lo que refuerza la idea de que su elaboración es una fuente de ingresos significativa para ellos. Las artesanías no sólo son vendidas en la ciudad, sino que también son distribuidas en Buenos Aires, por lo cual esta práctica genera un nexo más o menos fluido con el espacio urbano, del cual estos grupos dependen como consecuencia de la ocupación del Chaco. Teniendo en cuenta entonces estos cambios en los modos de subsistencia de los pilagás, continuaremos con el análisis de la construcción simbólica que realizan en torno de *Dapichi'* y *Y'axáina'di*.

Dapichi' y *Y'axáina'di*, la díada del cielo pilagá

Durante los meses fríos se percibe en el cielo la presencia de *Dapichi'* y *Y'axáina'di*. Esto lo aseguraron nuestros interlocutores, quienes coincidieron que en *naqaviaya*, cuando “se ve bien” el cielo nocturno, aparece *Dapichi'*, y que luego “viene la estrella *Y'axáina'di*”. Estas afirmaciones concuerdan con el orden de aparición heliaca de los asterismos occidentales de las Pléyades y el Cinturón de Orión.

En el trabajo de campo, *Dapichi'* fue caracterizado como un “dios” en el cual “creían” los “antepasados”, quienes lo veneraban “porque les daba comida”. La presencia de *Dapichi'* en el transcurso del “tiempo de frío” era una “señal” que indicaba a sus antepasados el momento preciso en que debían poner en marcha las tareas necesarias a fin de dejar los terrenos bien dispuestos para el cultivo. Mediante las técnicas de roza y quema, los pilagás removían entonces las malezas de la tierra para luego poder sembrarla. A su vez, cuando *Dapichi'* “salía”¹⁵, se alegraban e iban a la chacra para realizar (“cada uno en su cerco”) las rogativas vinculadas con los cultivos. En las palmas de sus manos juntaban las semillas de “la primera serie” de frutas de la cosecha anterior, que habían sido secadas y guardadas en vasijas. Luego mostraban esas primicias a *Dapichi'*, para que las bendiga. Rezaban e imploraban entonces por la prosperidad de los granos: pedían que tuvieran un buen crecimiento y que sus frutos fueran abundantes. Por ello, los ruegos incluían pedidos de protección de los cultivos frente a las “plagas” o “insectos que comen las

¹⁵ Refiriéndose a la salida heliacal, es decir, a la primera aparición del asterismo por el horizonte Este poco antes del amanecer, luego de permanecer invisible durante un cierto período de tiempo.



plantas". Si la cosecha era exitosa y las plantas "salía[n] bien y siempre crecía[n]", era entonces porque *Dapichi'* había protegido las semillas. Además de los pedidos por una buena cosecha, los hombres le rogaban a ese asterismo que "pare el frío". Según indicaron en las entrevistas, utilizaban expresiones como "*Dapichi'* para el frío porque no tengo con qué taparme" o "si salgo a mariscar (...) que nunca vuelva con las manos vacías".

La bibliografía anticipa la existencia de ese vínculo significativo entre *Dapichi'* y las prácticas agrícolas. A principios del siglo XX, ya se documentaba una relación concreta entre la aparición heliaca de las Pléyades en el cielo nocturno y la cosecha (Nordenskiöld [1912] 2002). Se ha registrado asimismo que *Dapichi'* marcaba el comienzo del ciclo anual, enviando frío y heladas de tal magnitud que secaban las plantas, e interviniendo en la renovación de la flora (Idoyaga Molina 1989). También se describió a este ser como un Dios de tipo uranio, que en el tiempo primordial había fundado el orden del cosmos y creado el mundo, pero luego volvió al cielo donde constituye las Pléyades (Tomasini 1976: 70). Entre las creaciones que, a nivel narrativo, se adjudicaron a *Dapichi'*, se encuentran asimismo la introducción de plantas para el cultivo, de las técnicas para la siembra y de las herramientas de labranza (Idoyaga Molina 1988: 47). Actualmente, en el trabajo de campo, la mención a estas atribuciones creadoras no revistió tanto protagonismo.

Las narraciones recabadas actualmente sobre *Dapichi'* abren una nueva línea de indagación escasamente abordada por la literatura etnográfica sobre el simbolismo pilagá, construido en torno del Cinturón de Orión. De acuerdo con las historias recordadas, no sólo se adoraba y hacía rogativas a *Dapichi'* sino también a las "tres estrellas" llamadas *Ŷ'axáina'di*. Los entrevistados coincidieron que el nombre *Dapichi'* es masculino ("como si fuera hombre"), mientras que la expresión *Ŷ'axáina'di* es una nominación femenina y plural, que refiere a dos o tres ancianas. La palabra *Ŷ'axáina'*¹⁶ hace referencia a "una persona que tiene mucha edad", específicamente a una anciana; mientras que la terminación "-di" indica que se trata de dos o tres unidades. Françoise Héritier estudió los mitos de diversos grupos humanos¹⁷ construidos sobre la base de este tipo de categorías (ya sea concretas o abstractas) organizadas en pares dualistas, y que suelen presentar de manera opuesta secuencias como "Sol y Luna, alto y bajo, derecha e izquierda, claro y oscuro, brillante y opaco, ligero y pesado, anverso y reverso,

calor y frío, lo seco y lo húmedo, masculino y femenino, superior e inferior" (Héritier 1991: 96). De acuerdo con ella, dichas categorías ponen en escena una "valencia diferencial de los sexos"; o, en otras palabras, están valorizadas jerárquicamente según un modelo que presenta a lo masculino como superior a lo femenino (Héritier 2007: 96). En principio, lo recabado en el trabajo de campo en el testimonio de los entrevistados parece indicar que los simbolismos conformados en torno de *Dapichi'* y *Ŷ'axáina'di* también se configuran de una manera binaria y opuesta: a *Ŷ'axáina'di* se le adjudica la feminidad, la ancianidad y la pluralidad, mientras que a *Dapichi'* se ligan la masculinidad, la juventud y la singularidad. Sin embargo, esta mirada enfatiza más la complementariedad que la jerarquía diferencial entre ambos términos de la ecuación binaria.

A principios del siglo XX, ya se habían documentado asimismo las variantes míticas del origen de este asterismo entre los tobas, quienes identificaban a las Tres Marías como tres viejitas que, debido a un incendio que destruyó la tierra, huyeron hacia el cielo (Lehmann Nitsche 1924-1925:195; Métraux 1946b). Otra versión registrada entre los pilagás concuerda en que *Ŷ'axáina'di* se origina en la huida de unas ancianas provocada por un gran incendio (Idoyaga Molina 1989: 20). Durante el trabajo de campo, una mujer mayor explicó que "*Ŷ'axáina'di* es [la historia de] cuando '*Asien*'¹⁸ se fue al cielo, eran ancianas que murieron congeladas", y que sus imágenes permanecieron en el firmamento. '*Asien*' fue conceptualizado, a su vez, como un dios al que "los ancestros adoraban"¹⁹.

Como vemos, los datos recabados en la actualidad coinciden con la literatura etnográfica en cuanto a que *Ŷ'axáina'di* se trata de ancianas. Sin embargo, en los relatos actuales no se mencionó el escape mítico de las mujeres por un incendio terrestre, y sí se indicó que perecieron congeladas. Al recordar las historias de sus antepasados, de hecho, los interlocutores aseguraron que cuando *Dapichi'* "salía" mandaba un "poquito de frío, no tanto". El frío enviado por este asterismo no parecía ser una gran amenaza. La baja temperatura que señalaba la presencia de *Dapichi'* no era entonces tan severa o "tan pesada como la que manda *Ŷ'axáina'di*" que, mediante el "viento sur", entrañaba un frío "más

¹⁸ En el vocabulario pilagá, encontramos dicha nominación para "dios mítico" (Buckwalter y Litwiller de Buckwalter 2004: 141).

¹⁹ Arnott ya se refería a este personaje en su diario de Misión Pilagá: "[...] es factible que su héroe cultural -*Asim*- tenga un lugar en su nueva religión: se refieren a *Asim* como su "*Kaditá*" y creen que él todavía estaría allí si no lo hubiesen maltratado. Todavía creen que *Asim* les dio la comida a los indígenas, etc." (Córdoba 2020: 189). Sobre la concepción de '*Asien*' entre los pilagás y otros grupos de la región, ver Métraux (1946), Palavecino (1969/70) e Idoyaga Molina (1988).

¹⁶ En nuestro vocabulario encontramos que el término *Ŷ'axáina'* significa "anciana" (Buckwalter y Litwiller de Buckwalter 2004).

¹⁷ Por ejemplo, entre ellos los onas, los baruyas e incluso en el pensamiento filosófico y médico griego.

grande” y “más fuerte”. Esta distinción entre la helada enviada por *Y'axáina'di* y el leve frío de *Dapichi'* fue acentuada en varias oportunidades por distintas personas. A diferencia de *Dapichi'*, la presencia de *Y'axáina'di* provocaba temor y preocupación por la etapa del año que se aproximaba, marcada por la escasez y las penurias. Las palabras más utilizadas por los entrevistados para definir el frío de *Y'axáina'di* fueron “helada” o “hielo”. Al parecer, la escarcha formada en las noches invernales más severas de *naqaviaya*, que mata la vegetación del entorno y pone en riesgo la cosecha, es adjudicada a *Y'axáina'di*. De acuerdo con un interlocutor, de hecho, un “trueno grande” anunciaba la “entrada”²⁰ de este asterismo. Ese sonido señalaba la apertura del lugar “donde sale el frío” y, cuando se escuchaba, los pilagás debían estar “preparados” porque comenzaba “la helada”. Una de las principales tareas, entonces, era juntar leña para prender fuego y refugiarse del frío.

Entre los cercanos tobas del oeste formoseño²¹, Cecilia Gómez (2016: 40) ha advertido que la presencia de *Dapichi'* no se limitaba a la observación directa de las Pléyades, sino que también se percibía su presencia a partir de otros sentidos estimulados por factores externos como las bajas temperaturas. Pareciera que esto también sucede entre los pilagás, para quienes la llegada de *Dapichi'* es anunciada por el frío, mientras que la de *Y'axáina'di* lo es por las heladas.

Recientemente se ha estudiado que en los juegos de hilo de los pilagás se recrea un juego de hilo progresante²² en el que primero aparece la figura de *Dapichi'* para continuar, de forma sucesiva, mediante la manipulación de los hilos con *Y'axáina'di*, concluyendo recién en ese momento la ejecución de la figura de hilo (Gómez y Braunstein 2020). Así, se habría remitido la relación al comienzo del ciclo anual y la llegada del frío, recordando también el momento de realizar pedidos a *Dapichi'* por las buenas cosechas. El juego de hilo culmina con la aparición de *Y'axáina'di*, el devenir del

frío en helada, lo que podría hacer peligrar los frutos de la cosecha. De esta forma, en el proceso de ejecución de estas figuras “se evidencia la conexión entre el frío, la helada, la siembra y la posterior cosecha exitosa” (Gómez y Braunstein 2020: 611). Esto resulta bastante significativo si tenemos en cuenta que *Y'axáina'di* es un asterismo poco mencionado en la literatura etnográfica sobre los pilagás, por más que en nuestro trabajo de campo esta figura se presente con mayor fuerza discursiva que *Dapichi'*.

La condición de “mujeres ancianas” de *Y'axáina'di* es por su parte otro rasgo notable que amerita ser analizado, pues, siguiendo con lo planteado por Hérítier, a partir de la fase biológica de la menopausia y la esterilidad se generan representaciones que parecen seguir una misma lógica simbólica. Por ello retomamos la figura de “matrona” desarrollada por la autora, a fin de reflexionar sobre la representación construida en torno de aquellas mujeres que “han rebasado o alcanzado la edad de la menopausia” y que por tanto cambiaron su “status individual” (Hérítier 1991: 98-99). Una de nuestras hipótesis de trabajo se genera a partir de este hecho, puesto que *Y'axáina'di* parece simbolizar a las ancianas pilagás que, a su vez, podrían ser pensadas como aquellas “matronas”. Por su condición de mujeres que ya no son fértiles, esas matronas pueden detentar un poder que las hace estar “más cerca del hombre que de la mujer” (Hérítier 1991: 100). A nivel simbólico, podría pensarse entonces a las ancianas de *Y'axáina'di* como seres próximos al género masculino debido a la fuerza que posee este asterismo, representada en su capacidad de enviar heladas para las cuales hay que prepararse, y que parecen otorgarle un poder cosmológico mayor que el de *Dapichi'*²³. Tradicionalmente sabemos que las mujeres pilagás de avanzada edad eran respetadas y consideradas “sabias” y “justas”, razón por la cual acompañaban a las mujeres más jóvenes durante *ntaá*, su primera menstruación. En la actualidad, pudimos observar que el respeto hacia

²⁰ Expresión utilizada también para referirse a la salida heliacal del asterismo.

²¹ Aunque los tobas del oeste formoseño hoy resaltan sus diferencias respecto de los pilagás, ambos grupos guaycurúes son bastante cercanos geográfica y parentalmente. Casi a mediados del siglo XX, Arnott documentaba que los pilagás estaban estrechamente vinculados “en sangre e idioma” a los tobas de Sombrero Negro (Arnott 1936: 68). Esto también fue registrado por Alfred Métraux, quien consideraba a estos grupos como un mismo conjunto (Métraux 1937, 1946b). Por ello, en este trabajo analizamos comparativamente lo recabado sobre el cielo entre los pilagás comparándolo con los estudios actuales sobre los tobas del oeste de Formosa (Gómez 2016).

²² Se consideran “progresantes” a las figuras en las que se comienza con la ejecución de un motivo y se forma el otro sin desarmar al primero (ver Braunstein 2017).

²³ Tal como se ha mostrado en trabajos de astronomía cultural realizados con anterioridad entre los mocovíes (Giménez Benítez, López y Granada 2002, López 2009, 2013), el cielo es un ámbito donde habitan seres poderosos, entre ellos mujeres celestiales. El poder de estas mujeres celestiales es tan peligroso que en tiempos míticos debió ser aplacado para que se quedaran en la tierra como esposas de los hombres animales primigenios. El hecho de que *Y'axáina'di* represente a ancianas poderosas, que están en el cielo, parece remitir a que las ancianas pilagás, por su condición de mujeres longevas, también detenten un cierto poder en la comunidad. Por otro lado, una hipótesis a indagar en próximos trabajos ha de considerar si también la importancia que actualmente se le otorga a *Y'axáina'di*, de algún modo, se relaciona o remite al poder que, según las etnografías anteriores, era detentado por *Dapichi'* y, de alguna forma, se ha trasladado al asterismo que es asociado al Cinturón de Orión.



las ancianas continúa vigente: así, por ejemplo, antes de conocer a nuestra entrevistada de edad avanzada algunos interlocutores aseguraron que ella iba a poder ayudarnos, porque ella era alguien que sabía. En un encuentro pudimos observar que, mientras ella hablaba casi susurrando, todos los hombres presentes se mantenían en respetuoso silencio para escucharla. No se presentó la misma dinámica con las mujeres adultas de menor edad, quienes tal vez debido a la solidaridad de género mostraron una mayor introversión al momento de interactuar con ellas.

La mujer anciana entrevistada explicó entonces que a *Ŷ'axáina'di* se le hacían pedidos similares a los de *Dapichi'*. Las mujeres le “imploraban” que “les conceda un hermoso día”, o también pedían que les “vaya bien a pesar de los peligros que hay, que las acompañe”. Los hombres suplicaban por su parte a *Ŷ'axáina'di* que “les conceda una buena siembra” y que “si sale a mariscar, le vaya bien”.

Reflexiones finales sobre la representación actual de *Ŷ'axáina'di*

Los modos de subsistencia pilagás se transformaron sensiblemente con la ocupación del espacio chaqueño por parte del Estado, la presencia de colonos criollos, la Guerra del Chaco, la privatización del territorio, el establecimiento de los enclaves de trabajo extractivo, la instalación de las misiones anglicanas y evangélicas, y la llegada a la región del ferrocarril. Todos estos sucesos limitaron la posibilidad de los pilagás de desplazarse libremente por el paisaje que tradicionalmente solían recorrer. Hoy la caza, la recolección y la siembra perdieron protagonismo en la manutención colectiva. Esas prácticas estaban estrechamente vinculadas con el ciclo anual que regulaba antiguamente la vida social. La variabilidad estacional; las temporadas de lluvias, sequías y heladas; los periodos de abundancia y de escasez del ciclo anual: todos estos factores regulaban los recursos disponibles en el entorno y por tanto las actividades que debían realizarse para subsistir. Como hemos visto, en *naqaviaxa*, el periodo más frío que abarca los meses que van de junio a agosto, se preparaban los terrenos mediante la roza y la quema. Pero este ciclo anual fue dejando de tener vigencia en la medida en que las tareas agrícolas menguaron y por tanto las representaciones que se asocian a *Dapichi'* y *Ŷ'axáina'di* se fueron configurando a partir de esos cambios.

Según los relatos actuales, entonces, cuando *Dapichi'* “salía” los pilagás se alegraban, le pedían una buena cosecha y él respondía bendiciendo las semillas de la próxima siembra. En este sentido, la figura de *Dapichi'* parece haber sido desplazada de la agencia

cosmológica en la misma medida en que la práctica de la agricultura perdió vigencia en la economía grupal. Ya no se le ruega a este ser por el bienestar de los cultivos, tal como lo hacían los antepasados. La fuerza y el poder de esa figura fueron por tanto mermando, al punto de que su actividad creadora en el tiempo primordial, profusamente documentada en trabajos anteriores²⁴, ya no es recordada en los relatos contemporáneos. Otra variación significativa de las narraciones actuales es que resaltan que el frío que enviaba *Dapichi'* era “poquito”, lo que diverge respecto de lo recabado en las etnografías precedentes, para las cuales el frío de ese asterismo se vincula estrechamente con la helada. A su vez, los pilagás con los que hablamos sostuvieron que otro de los pedidos que se le hacía a este asterismo era que “pare el frío” de *Ŷ'axáina'di*, que enviaba “nieve” y “helada” con el “viento sur”. Un frío, como dijimos, mucho más intenso y que superaba en intensidad al de *Dapichi'*.

De esta forma, en las historias recordadas actualmente la figura de *Ŷ'axáina'di* adquiere un protagonismo que no encontramos en la bibliografía analizada. Las referencias recabadas sobre *Ŷ'axáina'di* en la literatura resultan escasas en relación con la abundante información encontrada sobre la adoración a *Dapichi'*. En esas pocas referencias, tampoco encontramos una vinculación entre *Ŷ'axáina'di* y las heladas tal como pudimos observar en el terreno. La figura de *Ŷ'axáina'di* finalizando el juego de hilo, a su vez, sugiere que este asterismo forma parte de la cosmovisión pilagá desde tiempos remotos. Desde hace tiempo, entonces *Ŷ'axáina'di* fue el corolario de un periodo anual marcado por el frío, *naqaviaxa*, aunque la literatura etnográfica no da debida cuenta de ello. Lo cierto es que, sin duda alguna, *Ŷ'axáina'di* desempeña un papel central en los relatos contemporáneos.

Para comprender figura de *Ŷ'axáina'di* proponemos entonces pensar a las ancianas pilagás como mujeres que al estar representadas en el cielo detentan de cierto poder que las ubica en la misma categoría que las “matronas” de Hérítier (1991). Se trata de mujeres que alcanzaron la menopausia, ya no atraviesan los periodos menstruales ni poseen capacidad reproductora. Siguiendo la idea de Claude Lévi-Strauss (1970: 187) de que las mujeres como seres periódicos podrían romper el orden social y el cósmico, cabe preguntarse si en este sentido las ancianas, al dejar de ser seres regidos por los ritmos periódicos que propone la luna, podrían transgredir las reglas que se imponen a las mujeres en su etapa de fertilidad y que buscan preservar una estricta periodicidad evitando poner en

²⁴ En relación con lo documentado por Tomasini (1976) e Idoyaga Molina (1989).

peligro el orden del mundo. Las ancianas pilagás eran respetadas, consideradas sabias y justas, y *Y'axáina'di* parece simbolizarlas. Esa representación evoca mujeres potentes, cuya fortaleza se manifiesta a través de las "heladas" que envían. Si bien su llegada era anticipada por la presencia de *Dapichi'*, el entorno natural también brindaba indicadores precisos de su arribo, ya que la vegetación comenzaba a secarse y los animales se comportaban de determinadas maneras. Por ejemplo, las palometas que se pescaban (y pescan todavía) cuando hace frío se vuelven más lentas y están débiles porque la "nieve" está llegando. Las gélidas condiciones climáticas y la cruda sequía del entorno ya indicaban la presencia de *Y'axáina'di*, pero la fuerza de este asterismo no parece ser concebida como una característica benefactora. Su llegada, de hecho, causaba temor ya que traía penurias para las cuales había que prepararse. Este suceso percibido como negativo era necesario no obstante para la renovación periódica del monte. Sin embargo, esta última parece ser adjudicada más bien a *Dapichi'*, a quien se le hacen las rogativas necesarias para tener buenos cultivos.

En la actualidad, como dijimos, prevalecen entre los pilagás otras prácticas de subsistencia, entre las que destacan la producción femenina de artesanías, que hoy desempeña un papel central en la economía de la unidad doméstica. Esto nos lleva a preguntarnos si las mujeres tienen hoy más incidencia o visibilidad más allá de la esfera doméstica en tanto que generan ingresos a partir de la venta de las artesanías fuera de la comunidad, aportando a la manutención diaria no ya exclusivamente a partir de la recolección en el monte. Esto abre nuevos interrogantes e hipótesis, razón por la cual una figura como *Y'axáina'di* adquiere a su vez mayor notoriedad en los relatos sobre el cielo. ¿Acaso los cambios en la sociedad pilagá y el mayor protagonismo por fuera de la esfera doméstica de las mujeres actuales hicieron que ahora se hable más sobre lo femenino y, al mismo tiempo, se otorgue más notoriedad a *Y'axáina'di*? Siguiendo una vez más a Hérítier, ¿podría vincularse este hecho con una posible variación objetiva en la valencia diferencial de los sexos? ¿O se debe, más bien, a cambios en la mirada del eventual etnógrafo? De hecho, una de nuestras hipótesis de trabajo es que los etnógrafos anteriores que trabajaron con los pilagás no han tenido muchas oportunidades de hablar con las mujeres, o de convertirlas en el foco específico de su investigación²⁵. ¿Se tratará entonces de un saber propio de la esfera femenina que siempre circuló en la esfera doméstica y antes no había llegado a los oídos de los investigadores?

Sobre la base de la nueva información, otra hipótesis sobre la que se seguirá indagando en futuros trabajos de campo es que, a partir de los cambios que se dieron en sus modos de sustentarse, se fue configurando gradualmente el actual simbolismo perceptible en torno de *Y'axáina'di*. Como mencionamos, las mujeres pilagás hoy desempeñan un papel fundamental en el sustento del hogar a partir de la elaboración y venta de artesanías. A su vez, estas tareas les otorgan un mayor protagonismo como proveedoras que interactúan fuera del espacio doméstico: no sólo sus productos salen de la esfera hogareña, sino también sus conocimientos y saberes. Creemos que, a partir de esto, podemos construir una nueva mirada sobre la vida femenina pilagá que a su vez pudo haber incidido en los relatos sobre el cielo, que permitirían expresar una cierta "visibilización" de los cambios ocurridos en el ámbito femenino. Tal vez, en definitiva, ese sea el motivo profundo por el cual los pilagás hablan hoy, cada vez más, sobre el evento anual que es la llegada de *Y'axáina'di*.

Agradecimientos

Agradezco al Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (IICS/ UCA-CONICET), a las Dras. Lorena Córdoba y Cecilia P. Gómez por sus revisiones y a los evaluadores que contribuyeron a enriquecer este trabajo a través de sus comentarios.

Bibliografía

- Arenas, P. (2003). *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Dunken, Buenos Aires.
- Arnott, J. (1936). Misión Pilagá. The society's youngest Mission. *The South American Missionary Society Magazine* 80: 68-70.
1937. Misión Pilagá, april-june 1937. *South American Missionary Society Magazine* 71: 112-115.
- Braunstein, J. (2017). De memoria: siguiendo el hilo. *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco. Nueva serie IV. Juegos y lenguajes de hilo en el Gran Chaco*. CreateSpace-Amazon: 5-34.
- Beck, H. H. (1994). *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950*. Cuadernos de Geohistoria Regional 29. Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia.
- Bossert, F. y A. Siffredi (2011). Las relaciones interétnicas en el Pilcomayo medio: la guerra indígena y sus transformaciones (1882-1938). *Población & Sociedad* 18(1): 3-48.
- Buckwalter, A. y L. Litwiller de Buckwalter (2004). *Vocabulario Pilagá. Seguido por unos apuntes sobre la gramática del idioma pilagá*. Edición revisada en el

²⁵ A excepción, tal vez, de los trabajos de Anítilde Idoyaga Molina (1988, 1989).



2001. Mennonite Missions Network, Indiana.
- Córdoba, L. (2020). *Un escocés en el Chaco. John Arnott, misionero y etnógrafo*. Itinerarios Editorial, Cochabamba.
- Datos abiertos de la Justicia Argentina. 24 de noviembre de 2020. *Listado de comunidades indígenas – 2020*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. <http://datos.jus.gob.ar/dataset/32967733-0d1b-4246-a8ef-e9b84ad33b1f/archivo/242438be-dc3f-4077-9de3-1b918f6167a3>
- Dell' Arciprete, A. (1990/91). Lugares de los pilagá. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco II*. Informe de avance 1990/91. Centro del Hombre Antiguo Chaqueño: 58-85.
- Fabre, A. (2006). Actualización del artículo publicado: Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, tercera parte: Los guaykurú. *Suplemento Antropológico* 41(2): 7-132.
- Filipov, A. (1996). *Estudio etnobotánico de la recolección entre los pilagá*. Tesis de Doctorado. Universidad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, La Plata. Ms.
- Giménez Benítez, S., A. M. López y A. Granada (2002). Astronomía Aborigen del Chaco: Mocovíes I. La noción de nayic (camino) como eje estructurador. *Scripta Ethnológica*, XXIII:39-48.
- Gómez, C. P. (2016). Aproximaciones a la Astronomía Cultural a partir de la etnografía. En: *Perspectivas etnográficas e históricas sobre las astronomías*. Terceras Jornadas de Astronomía Cultural, Priscila Faulhaber, Luiz Carlos Borges (organizadores), pp. 35-47. Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro.
- Gómez, C. P. y J. Braunstein (2020). Cielo y juegos de hilo. Representación de la temporalidad cíclica entre los pilagá del Pilcomayo. *Revista Del Museo De La Plata* 5(2): 602-617.
- Gordillo, G. (1999). *The bush, the plantations, and the "devils": culture and historical experience in the Argentinean Chaco*. Tesis de Doctorado. Department of Anthropology, University of Toronto, Toronto. Ms.
- Héritier, F. (1991). La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres. *Alteridades* 1(2): 92-102.
- Héritier, F. (2007). *Masculino/femenino II: disolver la jerarquía*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Hill, J. (editor) (1988). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press, Urbana.
- Idoyaga Molina, A. (1988). Mítica Pilagá. *Mitológicas*, 3: 47-55.
- Idoyaga Molina, A. (1989). Astronomía pilagá. *Scripta Ethnologica, Suplementa* 9: 17-28.
- INDEC (2012). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Resultados definitivos, Serie B n° 2. - 1a ed.*
- Lehmann Nitsche, R. (1924/25). La astronomía de los tobas (segunda parte). *Revista del Museo de La Plata* 28: 181-209.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *El origen de las maneras de mesa. Mitológicas III*. Siglo XXI, México.
- López, A. M. (2009). *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Ms.
- López, A. M. (2013). Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías moqoit del poder. En *Ontologías, poder, afectividad*, editado por F. Tola, C. Medrano y L. Cardin, pp. 103-131. Asociación Civil Rumbo Sur, Buenos Aires.
- Messineo, C. (1990/91). Variantes dialectales del complejo lingüístico toba. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco* 2: 13-22.
- Messineo, C. (1991/92). Variedades diatópicas del toba. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco* 4: 80-98.
- Métraux, A. (1937). Etudes d' Ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco). *Anthropos* 32: 171-194, 378-401.
- Métraux, A. (1944). Estudios de etnografía chaqueña. *Anales del Instituto de Etnografía Americana* 5: 263-314.
- Métraux, A. (1946). Ethnography of the Chaco. En *Handbook of South American Indians, 1 (The Marginal tribes)*, editado por Julian H. Steward, pp. 197-370. Smithsonian Institution, Government Publishing Office, Washington.
- Métraux, A. (1946b). *Myth of the Toba and Pilagá of the Gran Chaco*. American Folklore Society, Philadelphia.
- Montani, R. (2017). *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Itinerarios Editorial, Cochabamba.
- Nordenskiöld, E. [1912] (2002). *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. APCOB. La Paz.
- Palavecino, E. (1933). Los indios pilagá del río Pilcomayo. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural* 37: 517-581.
- Palavecino, E. (1969/70). Mitos de los indios tobas. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre* 12: 192-194.
- Rostagno, E. [1911] (1969). *Informe. Fuerzas en operaciones en el Chaco 1911*. Círculo Militar, Buenos Aires.
- Tomasini, A. (1976). Dapitchi, un alto Dios uranio de los Toba y Pilagá. *Scripta Ethnologica, Suplementa* 4: 69-87.