



Estudios
Atacameños

71

REVISTA CIENTÍFICA
DE ANTHROPOLOGÍA Y
ETNOLOGÍA

ROR

doi

10.22199/issn.0718-1043-6503




ISSN 0718-1043 (en línea)

Lo celeste, lo cotidiano y la colonización: las representaciones pilagás del cielo

The Celestial, the Everyday and Colonization: Pilagá Representations of the Sky

Natalia Reboledo¹  <https://orcid.org/0000-0001-8663-2989>

¹ Pontificia Universidad Católica Argentina, , Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, ARGENTINA.

nataliareboledo@uca.edu.ar

Resumen

Este artículo aborda las representaciones del cielo y sus elementos entre los grupos pilagás del Gran Chaco argentino, con el propósito de analizar etnográficamente sus cambios y permanencias a lo largo del tiempo. Los cambios en estas concepciones están fuertemente relacionados con las transformaciones que los pilagás han experimentado en su vida diaria, especialmente desde la colonización del Chaco. Las incursiones militares, el avance de los colonos, la Guerra del Chaco, la privatización de los terrenos, el arribo del ferrocarril y la instalación de los enclaves de trabajo y los establecimientos religiosos forzaron a la población indígena a adoptar una vida sedentaria, lo que modificó significativamente su cotidianeidad y sus maneras de obtener el sustento. De esta forma, la percepción del tiempo y del espacio, donde el firmamento tenía una importancia considerable, también fue presentando variaciones. Por lo tanto, comprender las transformaciones en las representaciones celestes, particularmente aquellas vinculadas a las actividades de sustento, será crucial para entender cómo los pilagás actuales conciben el cielo y todo lo que consideran que lo compone.

Palabras clave: Gran Chaco, etnografía chaqueña, asterismos.

Abstract

This article analyzes the representations of the sky and its objects among the Pilagá of the Argentinean Gran Chaco, with the aim of describing ethnographically their changes and continuities over time. The shifts in these conceptions are strongly related to the transformations that the Pilagá people have experienced in their daily lives, especially since the colonization of the Chaco. Military incursions, the advance of settlers, the Chaco War, the privatization of lands, the arrival of the railroad, and the establishment of work enclaves and religious settlements forced the indigenous population to adopt a sedentary lifestyle, which significantly modified their daily lives and their ways of obtaining sustenance. Consequently, the perception of time and space, in which the sky held considerable importance, also underwent variations. Therefore, understanding the transformations in celestial representations, particularly those linked to sustenance activities, will be crucial to comprehend how the current pilagás conceive the sky and everything they believe composes it.

Keywords: Gran Chaco, Chacoan ethnography, asterisms.

Recibido: 6 mayo 2024 | Aceptado: 23 diciembre 2024

Introducción

A lo largo del tiempo, algunos aspectos de las representaciones que los grupos pilagás construyen en torno al cielo y sus objetos han persistido, mientras que otros han cambiado. Gran parte de las variaciones en las concepciones sobre lo celeste parecen vincularse con las transformaciones que los pilagás experimentaron en su vida cotidiana, particularmente a partir de la colonización del Chaco. La ocupación colonizadora impulsada por el Estado, el ejército y los colonos a través del avance militar, la Guerra del Chaco, la llegada del ferrocarril, la instalación los enclaves de trabajo y los establecimientos religiosos, forzó la sedentarización de la población indígena de la región. Esto transformó profundamente su cotidianeidad, lo que parece haber repercutido en sus modos de concebir el tiempo y el espacio, en los cuales el cielo y sus objetos tenían gran protagonismo. En este trabajo examinaremos particularmente las transformaciones en las representaciones celestes asociadas a las maneras de obtener el sustento, sin dejar de atender aquellas vinculadas a otros aspectos de la vida social de los pilagás, como las interpretaciones ligadas a la prédica protestante. Con el fin de revisar algunas de las variaciones y las persistencias en sus concepciones sobre el cielo y sus elementos, se pondrá en diálogo los datos etnográficos¹ con escritos anteriores sobre el tema.

El sustento diario entre los grupos pilagás

En la actualidad, la mayor parte de los grupos pilagás reside en el departamento Patiño de la provincia de Formosa. Según los resultados del censo nacional realizado en Argentina durante el año 2022, 6.169 personas integran la población pilagá (Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC], 2024). Los pilagás hablan una lengua que pertenece a la familia lingüística guaycurú, la cual, de acuerdo con los especialistas, también engloba a otras lenguas emparentadas, como el abipón, el toba, el mocoví y el mbyá (Fabre, 1998).

Hoy, varios de nuestros interlocutores se han referido a la forma de vivir de sus antepasados, haciendo énfasis en la sabiduría y el conocimiento que tenían del monte del cual se proveían. Una artesana de aproximadamente 30 años sostuvo:

hoy en día nosotros nos enfermamos cada vez más porque comemos todo de los almacenes. Mi abuela, mi abuelo vivieron muchos años, ellos comían todo lo que era del monte. Es lo más sano y nosotros ahora lo estamos perdiendo (I. Conti, comunicación personal, 23 de julio de 2022).

¹ Esta información proviene de cinco campañas de trabajo etnográfico realizadas desde el año 2017 al 2023, en total con 3 meses de estadía en los poblados de La Bomba, *Oñedié*, Campo del Cielo y El Descanso (Depto. Patiño, Formosa, Argentina). La identidad de las personas entrevistadas es preservada mediante la utilización de pseudónimos. Para la escritura de las palabras pilagás utilizamos la notación propuesta por Albert S. Buckwalter y Lois Litwiller de Buckwalter (2004).

Un cacique de alrededor de 80 años, que aseguró haber “alcanzado” aquella forma de vivir, afirmó:

Gracias a todos los árboles, [protegeron a] nuestros antepasados por las frutas [...]. Así que yo alcancé. No conocíamos la harina, no conocíamos los colchones, no conocíamos pantalón, ni camisa. Los viejos no usaban anteojos, ¿sabés por qué? Porque [eran] sanos, era todo natural. [...] y no importaba si no tenías un saco, no tenías nada, era fuerte la persona. (G. Rossi, comunicación personal, 21 de julio de 2022)

Las maneras tradicionales de obtener el sustento que se correspondían con la forma de vida nómada mermaron. La marisca, término que utilizan para referirse a la caza, la pesca y la recolección, es difícil de llevar adelante, debido a la disminución de la presencia de la flora y la fauna autóctonas, así como a la privatización de las tierras (Arenas, 2003). En algunos poblados la caza es eventual y realizada por hombres jóvenes y adultos, mientras que en aquellos asentamientos más cercanos al Bañado La Estrella, se practica cotidianamente. No sólo se caza para el consumo directo, como sucede con la charata (*Ortalis canicollis*), el guazuncho (*Mazama gouazoubira*) o el chanco moro (*Catagonus wagneri*), sino también con fines comerciales, como es el caso de la boa curiyú (*Eunectes notaeus*). La pesca sigue siendo practicada por hombres jóvenes y adultos con cierta regularidad y varios de ellos resaltaron lo apetecible que les resulta el pescado. No obstante, la carne consumida cotidianamente, al igual que gran parte de los alimentos, suele ser comprada en almacenes. La domesticación de algunos animales (como gallinas, cabras y chanchos) parece una tarea generalizada y sostenida por hombres y mujeres, no así la agricultura. Muy pocos hogares intentan tener su huerta, no sólo por el terreno desfavorable para el cultivo, sino también por las plagas que lo amenazan. La recolección vegetal parece ser menos frecuente en la actualidad. De todas maneras, se continúa juntando los frutos del mistol (*Ziziphus mistol*), especialmente los niños, y del algarrobo blanco (*Prosopis alba*) y negro (*Prosopis nigra*). Las hojas del carandillo (*Trithrinax biflabellata*) sí se recolectan de manera sistemática y grupal por las mujeres, ya que son utilizadas para la elaboración de cestería para la venta, una tarea de gran contribución a la economía doméstica. En algunos casos los hombres también contribuyen con el acopio de carandillo, ya que, según indicaron, puede ser difícil de conseguir en las zonas del monte aledañas al poblado. Por eso, muchos hombres se trasladan en moto hacia lugares más alejados para juntar las hojas de la planta. También algunos venden el material a las artesanas de otros hogares y/o poblados ajenos al suyo.

Hoy prevalecen diversas ocupaciones que generalmente no alcanzan para solventar las precarias condiciones de vida. Una fuente de ingresos son los trabajos temporarios que realizan principalmente los hombres como hacheros. También muchos jóvenes son reclutados para trabajar durante meses o años como cosecheros en lugares lejanos al poblado, particularmente en la provincia de Salta. Las actividades vinculadas al turismo son valorizadas, en todos los poblados, tanto hombres como

mujeres, jóvenes, adultos y mayores, destacaron el deseo de incrementar las visitas turísticas en sus comunidades. Con este fin, algunos hombres se capacitan para oficiar como guías y prestadores turísticos mediante cursos, muchos de los cuales son promovidos por el Ministerio de Turismo de Formosa. Las mujeres también se preparan para la recepción de turistas atraídos especialmente por conocer las artesanías y su forma de trabajo. Ellas también gestionan emprendimientos turísticos destacados. Además, tanto entre hombres como mujeres tienen importancia los trabajos estatales instruidos, como los de asistente sanitario y Maestro Especial de Modalidad Aborígen. Por último, obtienen parte de sus ingresos mediante jubilaciones, pensiones y la asistencia social del Estado a través de programas como la Asignación Universal por Hijo.

Durante el trabajo de campo, tanto en las entrevistas formales como en las charlas casuales, cuando las personas se referían a épocas pasadas y compartían lo que contaban sus abuelos, siempre enfatizaban en cómo había cambiado todo con el tiempo. Las alteraciones que fue sufriendo su organización social y política, así como sus modos de subsistencia, no pasan desapercibidas, y en concordancia con ellas parecen haberse ido conformado las figuraciones celestes actuales de los pilagás.

A continuación, revisaremos algunos aspectos del proceso colonizador enfocándonos, particularmente, en el Chaco Central, donde se ubican los poblados pilagás.

Algunos aspectos de la colonización en el Chaco central

Los pilagás forman parte del conjunto de pueblos indígenas que habitan el Gran Chaco, una vasta planicie de más de un millón de kilómetros cuadrados que abarca parte de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. Se compone por cuatro subregiones: el Chaco Oriental, el Chaco Central, el Chaco Occidental y el Chaco Austral (Arenas, 2003). La región central se ubica entre el río Pilcomayo y el Bermejo, afluentes que junto al río Salado atraviesan la región chaqueña de oeste a este. Los pilagás, para obtener el sustento cotidiano a través de la marisca, se desplazaban en el terreno demarcado en el Noroeste por el paraje Bajo Hondo, en el Sudeste por Fortín Yunká, en el Norte por el río Pilcomayo banda sur y, en el Sur, por el río Salado (Dell' Arciprete, 1991). La ocupación colonizadora truncó esta forma de vida nómada de la población indígena.

La peculiaridad del avance colonizador en el centro de la región chaqueña es que fue gradual e intrincado. Si bien los intentos por recorrer el Gran Chaco se remontan a mediados del siglo XVI (Gordillo, 2001), quienes en ese entonces pasaron por el área mayormente se establecieron en sus límites, por lo que la zona central se mantuvo distanciada de la sociedad envolvente hasta fines del siglo XIX. Gastón Gordillo (2001) sostiene que la exploración del corazón chaqueño estuvo

condicionada por un entorno natural adverso y una población indígena difícil de someter a la evangelización, al control político o laboral, particularmente aquella que, como los pilagás, habitaba en los márgenes del río Pilcomayo.

Durante el siglo XIX los colonos fueron ingresando cada vez más hacia la zona chaqueña occidental junto al ganado vacuno. Siguiendo a Montani (2017), podemos afirmar que con este ganado se buscaba solucionar la demanda alimenticia de los ingenios azucareros afincados en Tucumán y de las zonas salitreras de Chile. A su vez, estos nuevos colonos contrataban mano de obra indígena para las tareas agrícolas y acercaron artefactos occidentales a los wichís, aunque en menor medida que los ingenios (Montani, 2017). A fines del siglo XIX el avance militar prosiguió con mayor intensidad que décadas anteriores puesto que en 1884, durante la presidencia de Julio Argentino Roca, el general Benjamín Victorica avanzó con el ejército argentino hasta el río Bermejo. Si bien no llegó a orillas del Pilcomayo, esto ya perjudicaba a los pueblos indígenas que residían en la zona. Humberto Beck (2022) asegura que algunos grupos tobas y pilagás, al ser despojados de los terrenos en los que tradicionalmente circulaban con el fin de obtener los recursos para su sustento, fueron empujados a migrar hacia el noroeste ascendiendo el río Pilcomayo, lo que generaba un acorralamiento y fricciones con otras agrupaciones indígenas que ya estaban allí. En 1911, la campaña militar comandada por Enrique Rostagno consiguió llegar al Pilcomayo y, de esta manera, se concretó la incorporación de la región central del Chaco al Estado argentino, lo que puso fin a los “territorios autónomos indígenas” del país (Bossert y Siffredi, 2011, p. 10).

Al inicio del siglo XX, el panorama en el Chaco Central poco a poco fue cediendo a varias décadas de presiones periféricas. Paulatinamente, la ocupación militar, misional y la influencia de los enclaves industriales fueron introduciendo cambios importantes en la vida cotidiana, en la distribución espacial y en las relaciones recíprocas de los pueblos indígenas. Estos cambios se intensificaron especialmente con la Guerra del Chaco (1932-1935) (Richard, 2008). Inicialmente, el conflicto implicó un “desdibujamiento del límite internacional” y el desplazamiento de los grupos indígenas, que cruzaban las fronteras para protegerse o defenderse de los frentes militares (Gordillo, 2001). El establecimiento de fortines militares fronterizos, las migraciones de desertores bolivianos y el uso de armamento que hallaban en la zona de combate repercutieron en la sociabilidad de los pilagás y los pueblos indígenas del Pilcomayo (Córdoba, 2020). Con la guerra, la epidemia de viruela se expandió en la región, diezmando a la población pilagá (Palavecino, 1933). Quienes lograron sobrevivir a la enfermedad migraron hacia el sur, hasta Estanislao del campo e Ibarreta, retornando posteriormente a Navagán (Filipov, 1996). Los pilagás fueron perseguidos por el ejército argentino, lo que los obligó a cambiar la manera de distribuirse: quienes vivían juntos dejaron de hacerlo y quienes no lo hacían pasaron a convivir en el mismo poblado (Henry, 1951). Bossert y Siffredi (2011) señalan que, entre algunos grupos

nivaclés, los tobas de Sombrero Negro, también conocidos como toba-pilagá, tobas *ñachilamolek*, tobas del oeste formoseño o *qomlé'k*, y los pilagás existía una intensa rivalidad, principalmente debido a disputas por la delimitación territorial que se acentuaban durante la temporada de pesca. De esta hostilidad interétnica se pasó a la tolerancia, en parte porque los nivaclés, atosigados por los frentes militares que avanzaban en sus terrenos, debieron buscar alianzas para la convivencia, pero también por la intervención de los misioneros anglicanos, cuya influencia en el Chaco se intensificó durante estos años (Bossert y Siffredi, 2011).

La presencia anglicana en la región se remonta a principio del siglo XIX con la llegada de Allen Gardiner a América del Sur, el fundador de *Patagonian Missionary Society*, de la que derivaría luego la *South American Missionary Society* (SAMS) (Córdoba, 2020). A fines de 1914, la SAMS instaló entre los wichís del río Bermejo la primera misión anglicana del Chaco argentino, conocida como Misión Chaqueña "El Algarrobal" (Córdoba, 2017). Recién en 1927 se fundó la primera misión en la zona del Pilcomayo medio, Misión Selva San Andrés. Para 1929 los misioneros que trabajaban en Selva San Andrés registraron que los jefes nativos tobas solicitaron varias veces un misionero que los oriente (Hunt, 1928), por lo que en 1930 se estableció Misión El Toba, cercana a Sombrero Negro (Smith, 1931). Evidentemente, a través de estas numerosas peticiones se buscaba protección ante un contexto cada vez más hostil. Una hipótesis es que tal como lo habían hecho hasta entonces, los tobas del oeste formoseño continuaron con la lógica de buscar un nuevo líder capaz de cumplir las funciones que imponía el liderazgo que era necesario en ese momento, aunque debieran buscarlo por fuera de su propio grupo, lo importante era garantizar su propia continuidad (Córdoba y Braunstein, 2008). Esto se vincularía con la búsqueda de alianza y protección de los misioneros, lo que parece haber favorecido el éxito de la misión el Toba. De hecho, los actuales tobas, descendientes de aquellos que vivieron en la misión o estuvieron vinculados a ella, aún hoy festejan cada 30 de octubre la fundación de la misión anglicana (Dra. C. Gómez, comunicación personal, 22 de enero de 2024). No sucedió lo mismo con la única misión afincada entre los pilagás.

Misión Pilagá se estableció en 1935 en Laguna Los Pájaros (al sudeste de Sombrero Negro) y fue dirigida por el misionero anglicano John Arnott. Esta misión fue un caso excepcional porque duró tan sólo tres años y no fue reubicada ni volvió a abrirse (Córdoba, 2017). Las razones de la singularidad de esta misión son revisadas por Lorena Córdoba (2017, 2020), quien explica que, ante la agudización de los conflictos con el ejército y los criollos, la escasez de agua, la ausencia de misioneros y las dificultades económicas, los pilagás perdieron la confianza en los misioneros como mediadores sociales capaces de resolver las problemáticas que los hostigaban. Sumado a estas dificultades, las migraciones temporarias de trabajadores indígenas hacia los enclaves de trabajo socavaban la vida cotidiana en la misión (Arnott, 1937).

Varios misioneros documentaron que el reclutamiento de mano de obra perjudicaba la continuidad de las maneras de sustentarse de los grupos indígenas (Córdoba, 2020). Los hombres jóvenes que se encargaban de la caza y la pesca eran reclutados y en estos espacios permanecían las mujeres que se ocupaban de cuidar a los niños y los ancianos, lo que dificultaba la manutención. Los ingenios azucareros como Ledesma y La Esperanza reclutaban mano de obra indígena para trabajar en el cortado de caña mediante excursiones organizadas. El alistamiento de braceros se hacía mediante el “enganche”, se preparaban partidas con mulas cargadas de diversos artículos como ropas, telas, víveres, elementos metálicos, tabaco que se entregaban como paga adelantada, es decir, se utilizaban como “señuelo” (Córdoba et al., 2015; Gordillo, 1999, Montani, 2015, 2017). Montani (2015) asegura que los ingenios fueron fundamentales en la “occidentalización” de la tecnología indígena y que, a partir de la interacción con la sociedad envolvente, entre los wichís surgieron nuevas necesidades - alimentos, herramientas, prendas de vestir, recipientes de metal, medicamentos, escritura, armas y caballares - las cuales también los impulsaron a migrar para trabajar en los ingenios azucareros. Esto nos hace pensar en la posibilidad que las nuevas necesidades hayan incidido también en la migración de los pilagás hacia los ingenios. Durante mi trabajo de campo etnográfico conocí a algunos hombres que trabajaron en el ingenio San Martín del Tabacal (Salta) y otros más jóvenes que nacieron allí.

Desde la colonización del Chaco otros acontecimientos - tales como la matanza de Fortín Yunká de 1919 (Sbardella y Braunstein, 1991; Vidal y Tedesca, 2022), la masacre de Rincón Bomba de 1947 (Mapelman, 2015) y el movimiento sociorreligioso del Dios Luciano (Vuoto y Wright, 1991) - y procesos sociales, religiosos, políticos y económicos continuaron perfilando el devenir histórico de la población indígena e introdujeron un nuevo escenario local, nacional y global que incide en la configuración actual de las representaciones vinculadas al cielo. Por ejemplo, a fines de la década de 1950, la Iglesia Evangélica Unida extendió su misión evangelizadora entre los pilagás (Wright, 2002) y, hoy priman las congregaciones de las iglesias evangélicas que son denominadas por sus miembros como “culto”; por lo que algunas interpretaciones bíblicas que expondremos se vinculan con esta prédica protestante. A su vez, la adquisición de nuevos conocimientos ya sea mediante la escuela, la lectura o a través de los medios de comunicación masiva, también influyeron en las maneras de concebir el cielo y sus componentes. No obstante, nos centraremos en cómo ha influido la colonización de la región central del Gran Chaco en las representaciones celestes de los pilagás, ya que parecen haber cambiado de manera significativa a partir de dicho suceso histórico. Además, para contextualizar estas representaciones pilagás dentro de un marco más amplio y evidenciar su relación con las de otros pueblos de la región chaqueña, incluiremos algunas breves referencias comparativas con fines ilustrativos. Por ello, recurriremos a algunas las figuraciones celestes de los tobas del oeste de Formosa. Si bien hoy se diferencian de los pilagás, y estos últimos los consideran “propios”, se ha reportado una cercanía lingüística y parental entre ellos

(Métraux, 1937). También retomaremos algunas referencias sobre las representaciones celestes de los wichís que residen en zonas aledañas a los pilagás y de los mocovíes de quienes tenemos una extensa bibliografía contemporánea sobre la temática celeste.

El espacio celeste y sus representaciones

Las narraciones actuales describen al cielo, *piyem* como un espacio que inicialmente estaba atravesado por el conflicto y la adversidad, hasta que fue conformándose un segundo cielo, un lugar armonioso en el que los problemas se resolvían. Este nuevo *piyem*, repleto de “cosas flamantes”, de “oro” y “cristal”, es reconfortante y suntuoso para ciertas personas porque es “un lugar para los que creen”. Estas cualidades recuerdan a la caracterización documentada entre los mocovíes sobre el cielo como un espacio habitado por “gente rica” (Giménez Benítez et al., 2002; López et al., 2004). Anteriormente Idoyaga Molina (1989) había registrado que para los pilagás el cielo estaba dividido en tres niveles continuos y diferentes, pero unificados, lo que no se ha expuesto de esta manera en los relatos recientes. Entre los wichís también se ha documentado que el cielo es uno de los tres niveles que componen el cosmos, en el que se invierten de los planos celestes y terrestres (Métraux, 1939) y fue descrito como un “lugar brillante en el que todos hacían sus necesidades” (Gómez, 2020, p. 421). Entre los tobas y los mocovíes se ha registrado que el cielo es una región helada (Giménez Benítez et al., 2002; Gómez, 2017; López et al., 2004). Como veremos, las caracterizaciones pilagás del espacio celeste y de algunos asterismos (es decir, áreas o rasgos específicos del cielo al que algún grupo humano le atribuye un significado) y objetos que lo componen están atravesadas por nociones de peligro, fuerza y bravura que, a su vez, están asociadas al frío y las heladas.

Los enunciados de un pastor evangélico entrevistado describen a *piyem* como un lugar peligroso donde se corre el riesgo de quemarse por la presencia de *C’atena*, Sol, un “fuego” que nadie puede tocar, mirar ni acercarse. A nivel discursivo, la peligrosidad de *C’atena* fue relacionada con un fragmento bíblico en el cual el profeta Josué le pide a Dios que detenga el sol para tener ventaja durante un combate (Reina Valera, 1960, Josué 10: 12-13). Así, *C’atena* obedece, matando mucha gente, quemándola y derritiéndola. Esta catástrofe bíblica fue vinculada con las altas temperaturas que se registran en la región, asociadas por algunos con un castigo de Dios hacia el “pueblo, porque desobedece” y vive en conflicto. También se ha expresado que antes el clima era otro, había “poco sol” porque había “mucho monte” y ahora lo “explotan muchísimo”. Idoyaga Molina (1989) menciona que narrativamente se consideraba que *C’atena* provocaba los incendios, que ella caracteriza como “naturales, de escasa importancia” (p. 27). En este sentido, el calor que azota la región, y que los interlocutores consideran como actual, parece relacionarse directamente con transformaciones del escenario natural que estuvieron

intrínsecamente vinculadas a la colonización de la región por parte de la población criolla debido, entre otros factores, a la explotación de los bosques para los ingenios azucareros (Arenas, 2003). En el área central de Formosa, a partir de la década de 1960, este tipo de explotación forestal se acentuó debido a la masiva fabricación de postes de carbón vegetal, quebracho colorado y durmientes, actividad que continúa vigente hoy en día. La deforestación en la región sigue incidiendo en el escenario natural y en la cotidianidad de los pilagás. Muchas veces los hombres jóvenes son contratados como mano de obra para limpiar de malezas esos terrenos. Además, varios de mis interlocutores demostraron conocer sobre las transacciones realizadas en torno a los terrenos aledaños y consideran que las inundaciones y el calor agobiante son consecuencia de los desmontes.

C'atena también fue descrito por una mujer mayor como un ojo que un día se va a cerrar, dejando a todos en la oscuridad y luego aparecerán animales que se comerán a las personas. Quienes estén fuera del hogar "cuando el sol se apague", se van a transformar en animales. Otras personas han llamado a este suceso *piyac alocy* se han referido al mismo como una historia de "otra generación". Otras variantes del mismo relato fueron documentadas anteriormente por Alfred Métraux entre los tobas pilagá (Wilbert y Simoneau, 1982a).

Para los pilagás, el movimiento de *C'atena* en *piyem* marca un camino, *naq' aic*, y los momentos del día se relacionan con la posición y el trayecto aparente del astro a través del cielo. Así, Sol marca el transcurso del tiempo a lo largo del día y en torno a esto se organizaban actividades cotidianas como la marisca. Según lo recordado por algunos ancianos sobre la vida de sus abuelos, cuando iban al monte a mariscar ubicaban verticalmente una varilla y, guiándose por su sombra, sabían cuándo era la hora de regresar al poblado. Esta atención a las sombras a lo largo de la jornada diurna también fue documentada recientemente entre tobas y mocovíes (Gómez y Carpio, 2018; López et al., 2004). *Sodooso*, la Cruz del Sur también era tenida en cuenta durante la marisca ya que indicaba la dirección que debían tomar para volver al hogar al fin de la jornada. Los mocovíes adjudican esta función orientadora a la Vía Láctea (López y Giménez Benítez, 2008). Como se ha documentado entre los tobas del oeste formoseño (Gómez y Carpio, 2018) y entre los mocovíes (López, 2020), la noche es un momento en el que se evita permanecer en el monte, debido a la mayor exposición a peligros. Por ello, estos indicadores temporales eran importantes para regresar al hogar en el momento adecuado. Esto también ha sido registrado anteriormente por Idoyaga Molina (1996, 2000) entre los pilagás. Sin embargo, en la actualidad algunos hombres van a mariscar especialmente por la noche ya que, según expresaron, es más fácil porque los animales "se acercan más".

Durante la caza y la recolección *C'atena* era la principal referencia para orientarse y actualmente estas actividades menguaron como fuentes exclusivas de alimento. Tal vez por esto hoy *C'atena* ya no reviste tanto protagonismo en cuanto a

la medición del tiempo. Es posible que el trabajo temporario en los ingenios y la acción misional de los anglicanos haya dado lugar a que se comenzaran a incorporar nuevas concepciones del tiempo, cuya medición pasó a estar sujeta al calendario gregoriano y al reloj. El misionero John Arnott llegó a observar una fuerte asociación entre *Cátena* y el reloj (Córdoba, 2020), que hoy persiste entre los tobas del oeste formoseño (Gómez y Carpio, 2018), pero ya no entre los pilagás.

Idoyaga Molina (1989) documentó que el Sol simbolizaba a “una hermosa mujer, blanca, delgada, de cabello largo, ataviada con resplandecientes adornos y vestida de amarillo” (p.21) que, con una “linterna supradimensional”, daba luz y calor tanto al plano terrestre como al subterráneo. A principios del siglo XX Lehmann-Nitsche (1923b) transcribía los mitos tobas que le había contado Martín Tomás en Buenos Aires y en ellos ya aparecían elementos como, por ejemplo, autos, casas quintas y galpones. El autor documentó un relato mítico en el que Dios le dio a la “muchacha Sol” un coche que “camina solo” (Lehmann-Nitsche, 1923b, p. 282). Luego de varios reemplazos del vehículo, Sol llega hasta la “entrada” en donde se detiene por tercera vez (la primera fue a la “salida” y la segunda al mediodía). Finalmente toma la vía subterránea hasta llegar nuevamente a la “salida” donde vuelve a comenzar su recorrido y así lo hace todos los días. Este relato no fue narrado durante nuestro trabajo de campo, pero tal como anticipamos al principio de este escrito, refuerza la idea de que la introducción de los artefactos “occidentales” a la cotidianidad de los pilagás, de un modo u otro, ha incidido en las representaciones y los relatos sobre el cielo. Esto también parece haber sucedido con la representación de *Ní'chise*, Venus matutina, que fue descrita como un reloj. La estrella de la mañana señala que está amaneciendo porque puede verse a las cuatro o cinco de la madrugada cuando “hace frío” y, por lo tanto, indica que es momento de prepararse para afrontar las obligaciones de la jornada. La observación de *Ní'chise* en las mañanas invernales continúa siendo un indicador del transcurso del tiempo en la actualidad. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que un poco antes del amanecer es uno de los principales momentos del día en el que se experimenta el cielo nocturno (López, 2020).

Alfred Métraux (1946) indicó que Venus se trataba de una mujer estrella de la que se enamoró un “hombre feo” y con la que se casó (p. 23). Idoyaga Molina (1989) también documentó que *Ní'chise* era concebida como una “mujer gorda, linda, blanca y rubia, que sale al amanecer indicando la proximidad del día” (p. 20). La aparición del planeta por el horizonte luego de ponerse el sol hace del mismo una entidad diferente. La autora también se refiere a este lucero vespertino como *Ní'chise*, la Mujer-Estrella, personaje del relato mítico que cuenta sobre una mujer lucero que bajó a la tierra respondiendo a los deseos de un hombre que se enamoró de ella, con el que se casó y quien posteriormente murió de frío en el cielo por acompañarla hasta allí.

Gómez (2020) expone en líneas generales el argumento del relato de la mujer estrella entre los wichís, en el que el hombre fallece por arrimarse a ese fuego “que, como todo fuego celeste, explota” (p. 426). En algunas versiones es el padre de la mujer estrella el que asesina al hombre empujándolo al fuego (Palmer, 2005; Wilbert y Simoneau, 1982b), mientras que en otras el hombre muere cuando no hace caso a su esposa y atiza al fuego que explota. Según Gómez (2007) este relato mítico dramatizaría los riesgos de conformar un vínculo marital que no esté definido por las reglas de alianza establecidas. En una variante del relato de la mujer estrella narrada por un maestro de aproximadamente 40 años la muerte del enamorado también es producida por el fuego:

Había un hombre que siempre de noche miraba [la estrella], le gustaba, veía la estrella y en el pensamiento decía ‘cómo quiero llegar al cielo’ hacia esa estrella. A veces uno no piensa de lo que está hablando en silencio sin saber lo que pueda ocurrir. Una noche dice que estaba acostado el hombre y de repente levantó la vista y una mujer estaba parada. Le dijo ‘yo soy la mujer que siempre mirás, soy la estrella. Vengo a buscarte para llevarte al cielo, si querés’. Y el hombre se enamoró de la estrella, se fue con ella. Y dice que cuando llegó al cielo la mujer le dijo ‘acá hace frío, acá hay un clima muy diferente al lugar [de] donde- [venís], pero te voy a recomendar que no enciendas ningún fuego’. Y el hombre aguantaba el frío, pero en realidad prendió un fuego y lo encendió adentro en el espacio. Todos los seres celestiales se escaparon y él no pudo escaparse. [...] Se quemó. Cuando pasó todo el fuego, volvieron todos los seres celestiales y encontraron los huesos. No hicieron más que devolver los restos a la tierra. Es lo que dicen, que tenés que tener cuidado de lo que piensas [...] Medio jugando decíamos nunca te enamores de una persona de la que no tenés la capacidad [...] aunque intentes. O enamorarte de una mujer estrella. [...] No va a funcionar. (L. Bianchi, comunicación personal, 24 de julio de 2022)

Según otro relato, obtenido de un hombre de aproximadamente 50 años, la mujer estrella descendió del cielo en respuesta al deseo de su enamorado. Sin embargo, ella no deseaba casarse con él, ni llevarlo consigo a su morada celeste. “[Es] imposible [...] si te llevo te vas a morir ahí”, le advirtió la estrella al hombre porque en su hogar “hacía mucho frío [...] había mucha nieve” y “hielo”. Ante la insistencia del hombre, la mujer estrella accedió y fueron juntos se dirigieron a su casa, “un lugar hermoso”, pero helado. Él “no pudo resistir” las bajas temperaturas y, finalmente, falleció (G. Zanoli, comunicación personal, 22 de julio de 2022).

Siguiendo a Idoyaga Molina (2007), estos relatos parecen describir la “imposibilidad de las uniones entre humanos y seres-otros a través de sucesos que culminan con la muerte o experiencias terribles padecidas por el hombre o la mujer comprometidos en la alianza inadecuada” (p. 91). De acuerdo con algunas apreciaciones sociológicas de la autora, el regreso continuo de la mujer estrella a su morada celeste no permite que la relación con su enamorado se concrete, lo que remite “al modelo de la sociedad nativa, que impone una pauta matrilocal y, consecuentemente, la integración del hombre a la familia de su mujer” (p. 96).

A través de *’Auóxoic*, Luna, también encontramos representaciones del tiempo. Los relatos actuales indican que *’Auóxoic*, (que también significa “mes”) era como un “almanaque” que posibilitaba una organización temporal a partir de la observación de los cambios de su figura. Algunos de nuestros entrevistados aseguraron que durante *’Auóxoic saqáchiyi*, cuando *’Auóxoic* “está bien redondita”, se puede trabajar en la chacra y se considera que la madera está “madura”, por lo tanto, se la puede cortar para el hogar. Por el contrario, se considera que ninguna tarea prospera si se realiza durante *dálaxaic ’Auóxoic*, luna “nueva”, que es cuando está “chiquitita” (el cuarto creciente de ciclo lunar). Se evita cortar la madera y sembrar porque se considera que los brotes no tienen fuerza para salir. Esta fase lunar es desfavorable para realizar aquellas actividades que deben practicarse durante *’Auóxoic saqáchiyi*. Un entrevistado, que junto a sus hijos varones se dedica a cortar y vender leña, aseguró que, según lo que a él le habían enseñado, cuando la luna es nueva no tiene que cortar madera porque “se pudre”. En cambio, si la madera se corta cuando la luna es “vieja” no se pudre, se “pone fuerte”. No obstante, según algunas narraciones recabadas en el terreno a *dálaxaic ’Auóxoic* se le pedía una buena cosecha, éxito en la marisca y por la búsqueda de pareja. De acuerdo con Idoyaga Molina (1989) las fases eran concebidas como un proceso de crecimiento semejante al atravesado por los seres vivos, lo que también fue observado entre los wichís (Gómez, 2020), los tobas (Gómez, 2010) y los mocovíes (Giménez Benítez et al., 2006; López, 2009). Esto podría ayudar a comprender la idea de que aquellos cultivos sembrados bajo *dálaxaic ’Auóxoic* crecen débiles, ya que puede vincularse con la vulnerabilidad de un ser recién nacido. El ciclo de *’Auóxoic* finaliza con otra forma aparente: *qaya ’Auóxoic*. “Terminó, no aparece” y “no hay luna” fueron expresiones utilizadas que pueden darnos a entender que *qaya ’Auóxoic* es lo que en la astronomía occidental se conoce como luna nueva, aquella que no se ve en el firmamento.

Dálaxaic ’Auóxoic también organizaba temporalmente el periodo menstrual de las mujeres. Según indicaron en la actualidad, “marca el tiempo de la mujer”. A partir de *dálaxaic ’Auóxoic* las mujeres antes podían llevar un control sobre los días en que iba a comenzar su próximo ciclo menstrual. Esto comenzaba a suceder con *ntaá*, la menarca, en la que se consideraba que la mujer fue “violada” por *’Auóxoic*, que era concebido como un hombre (Blixen, 1992; Idoyaga Molina, 1989; Métraux, 1946). Durante dicho periodo las mujeres tenían ciertas restricciones alimentarias y, en particular, no se les permitía salir de la casa a buscar agua porque provoca la furia de *Huosac*, el arcoíris, quien bajo la apariencia de una “serpiente o yacaré” enviaba vientos fuertes. Idoyaga Molina (1989) ya había registrado que narrativamente *Huosac* tenía el aspecto de una gran víbora y le asqueaba el olor a la menstruación, lo que lo llevaba a reaccionar violentamente a través de ráfagas de viento o inundaciones. En la actualidad también se han referido a dos tipos de *Huosac* uno “bueno” que viene del cielo, de Dios y causa fenómenos naturales como la lluvia y el viento; y otro “malo” que viene de la tierra, de satanás y puede otorgar poderes y convertirte en un hechicero.

En la medida en que se fueron instalando los hospitales en sus territorios y, junto a ellos, la atención médica y la asistencia sanitaria a las mujeres, estas prácticas vinculadas al periodo menstrual se fueron abandonando. Marina Matarrese (2012) sostiene que cuando las mujeres van al monte a buscar carandillo para elaborar sus artesanías, continúan manteniéndose alejadas de las fuentes de agua mientras están menstruando; aunque ellas ya no son recluidas durante el periodo menstrual. En mi trabajo de campo etnográfico las artesanas aseguraron que, algunas de ellas, antes de ir en grupo a juntar carandillo “oran a Dios para que no les pase nada en su andar dentro del monte”, pero no fueron específicas sobre los peligros que motivan sus oraciones.

Durante los eclipses en los que *’Auóxoic* “cambiaba de color”, según nuestros interlocutores sus “antepasados” consideraban que algo malo iba a suceder, por lo que temían. Para ahuyentar aquel peligro golpeaban a los perros o tocaban un bombo de cuero y un mortero. Algo similar que ha sido documentado entre los mocovíes (Giménez Benítez et al., 2002; López et al., 2004) y los wichís (Métraux, 1939). De acuerdo con Idoyaga Molina (1989), los pilagás se reunían, golpeaban sus morteros, producían alaridos y provocaban que sus perros gimieran para que, ante el alboroto, el puma que quería devorar a *’Auóxoic* renunciara a hacerlo. Anteriormente Alfred Métraux (1946) documentó una narración mítica con un motivo similar según el cual en los eclipses de luna un jaguar celestial atacaba a *’Auóxoic*. Relatos semejantes se han recabado entre los wichís (Lehmann-Nitsche, 1923a) y los mocovíes (Dobrizhoffer, 1968; Giménez Benítez et al., 2002; López, 2009; Paucke, 2010), pero en este último caso quien ataca a luna es un diablo (López et al., 2004). Las personas entrevistadas ya no hicieron alusiones al jaguar celestial mencionado por Métraux. Por un lado, pensamos que esto podría deberse a la disminución de la presencia de determinados animales en el escenario natural- como el yaguareté, que es difícil encontrar incluso para quienes ingresan al monte a mariscar-, lo que incidiría en que también mengüe su aparición en la construcción de las representaciones celestes actuales.

De acuerdo con otro relato reciente *’Auóxoic* antiguamente tenía una “llave” que cuando se avecinaba alguna “enfermedad” o “pestilencia”, se movía y adquiría otro color. La población indígena del Chaco que trabajaba en los ingenios y los enclaves industriales solía dedicarse a las tareas manuales (Córdoba et al., 2015; Nordenskiöld, 2002), pero tenía contacto diario con la maquinaria de estos espacios. En este sentido, la introducción de esta maquinaria, de la luz eléctrica y el interruptor en la cotidianeidad de los pilagás, parece haber influido en esta actual representación de los eclipses.

Siguiendo los enunciados recogidos, una clara señal de que las condiciones climáticas serán óptimas es que en *piyem* puedan observarse claramente las estrellas, *huaqchiñipi*. *Huaqchiñipi* también fueron relacionadas con las estrellas mencionadas en la Biblia. En uno de los encuentros sostuvieron que en ella Dios le dijo a Abraham

que su “descendencia será como las estrellas” porque el profeta tendría una cantidad de descendientes tal que, al igual que las estrellas, ya “no se pueden contar”. A esta noción de *huaqchiñipi* vinculada a un pasaje bíblico (Reina Valera, 1960, Génesis 22:16-17), se suma un relato mítico ya documentado por Idoyaga Molina (1988), y entre otros pueblos indígenas del Chaco Central (Wilbert y Simoneau, 1982a, 1982b), según el cual las mujeres eran *huaqchiñipi* que habitaban *pijem*, mientras que sólo los hombres vivían en el plano terrestre (Idoyaga Molina, 1988). La narrativa registrada por Idoyaga Molina (1986, 1988) detalla que, luego de que el gavilán cortara la cadena por la que descendían las mujeres/estrellas algunas de ellas pudieron regresar a su morada celeste, mientras que las otras cayeron y se hundieron en suelo. Los hombres fueron tomándolas por esposas, lo que también fue reportado en los relatos wichís cuyos hombres primigenios “agarran” a estas mujeres “y así se conformaron las primeras parejas, que se fueron esparciendo por la tierra y de las que ‘nacieron los hijos, y así cada uno con su pareja: esos somos nosotros’” (Gómez, 2020, p.422). Sin embargo, continuando con lo documentado por Idoyaga Molina (1986, 1988), los hombres no se animaban a copular con ellas porque tenían la vagina dentada. *Wayayqaláchigi*, el héroe mítico de esta narración, fue el primero que quebró esos dientes al copular con ellas, habilitando a los demás hombres a hacerlo también. Nuestros interlocutores no narraron este desenlace, incluso hay quienes prefirieron omitir contar todo este relato. Lo recordado es que ellas descendían a la tierra a través de una “cadena” para robar lo pescado por los hombres y comerlo con sus vaginas dentadas. A diferencia de lo recabado hasta ahora entre estos grupos pilagás, según nuestros entrevistados eran ellas quienes elegían algunos de ellos como sus maridos con expresiones como “ese es mi marido”. Ellos, bajo la forma de diversos animales, consiguieron romper esa cadena, haciendo caer a algunas de ellas a la tierra, mientras que otras quedaron en el firmamento. Esta versión obtenida recientemente difiere de lo documentado en los textos de Idoyaga Molina (1986, 1988) y en otros trabajos etnográficos (Lehmann- Nitsche, 1923b; Métraux, 1946; Wilbert y Simoneau, 1982b) en relación a quienes escogen a la pareja. En la narración actual son las mujeres quienes eligen a sus maridos, lo que parece no haber sido recabado anteriormente (Dra. C. Gómez, comunicación personal, 24 de octubre de 2023). Además, tal como hemos visto en los casos de *C’atena* y *Ní’chise*, en este relato se incluye un elemento que, con seguridad, fue incorporado a su cotidianeidad con el proceso colonizador: una cadena. Tal como asegura Rodrigo Montani (2015), en los almacenes de los ingenios los trabajadores indígenas podían acceder a herramientas, recipientes e incluso armas de metal. Es interesante retomar aquí el relato wichí en el que se atribuye indirectamente el origen del metal a las mujeres celestiales primigenias, que bajan del cielo mediante una escalera metálica (Montani, 2017; Wilbert y Simoneau, 1982b). En ese sentido, los establecimientos de trabajo que se instalaron durante la colonización del Chaco parecen haber sido espacios claves en los que se introdujeron artefactos que fueron incorporándose en las representaciones construidas en torno al cielo y sus objetos.

Gran parte de los asterismos pilagás que se observan en el cielo nocturno están conformados por agrupaciones de estrellas y se vinculaban especialmente a los recursos y las tareas de sustento. En las Nubes de Magallanes, galaxias cercanas a nuestra Vía Láctea, se identifica a la Madriguera de *nes'óxonaq*, el conejo (*Dolichotis salinicola*) un animal, que solía ser consumido y hoy escasea. En parte de Eridanus y la Ballena (*Cetus*) se dibuja a *Nepená*, el “cuero estaqueado” de un animal. También se mencionó que en el firmamento nocturno aparecen tres *Napíc*, algarrobos (*Prosopis alba*). *Mañic*, el surí (*Rhea americana*), un asterismo que se forma en las zonas oscuras de parte de nuestra galaxia también fue vinculado con las tareas de sustento, ya que en algunos relatos se ha sostenido que en “tiempo frío” puede verse a “las mascotas”, los perros que persiguen al surí a lo largo de un “camino”, *naq'aic*, que es la Vía Láctea. Incluso pueden apreciarse sus alas porque “andaba disparando [huyendo] de los perros”, lo que ya había sido documentado por Idoyaga Molina (1989). Entre los mocovíes los perros son alfa y beta del Centauro que persiguen al *Mañic* estelar, representado en la Cruz del sur, o están mordiendo el cuello del *Mañic* identificado en las zonas oscuras de la Vía Láctea (Giménez Benítez et al., 2002). Entre los wichís, el surí también se dibuja en la mancha oscura de la Vía Láctea, junto con Alfa y Beta de Centauro (Gómez, 2020). Además, se ha documentado anteriormente entre los wichís que en la Vía Láctea circulaban las almas (Braunstein, 1989), sin embargo, esto no fue recabado en los estudios actuales (Gómez, 2020). La concepción de la Vía Láctea como un camino también se encuentra entre los tobas (Gómez, 2008), los mocovíes (Giménez Benítez et al., 2002) y los wichís (Lehmann-Nitsche, 1923a), aunque en el último caso hoy no se ha encontrado dicha representación (Gómez, 2020).

Dapichi' y *Y'axáina'di*, identificados actualmente en los asterismos occidentales de las Pléyades y el Cinturón de Orión, respectivamente, se destacaron en las narraciones recopiladas. Tal como expresamos anteriormente (Reboledo, 2022), estos asterismos están vinculadas a *naqaviaxa*, la época más fría del ciclo anual pilagá, cuando comienza a sentirse el gélido soplo del viento sur y la vegetación empieza a secarse por las intensas heladas, los frutos escasean, la caza se dificulta y las reservas de agua se van agotando. Era el momento ideal para aprontar el suelo donde luego crecerían los cultivos y, a su vez, la época en la que se percibía la presencia de *Dapichi'* y *Y'axáina'di*. La asociación presente de estos asterismos con *naqaviaxa* y con las tareas agrícolas fue notoria. Los interlocutores coincidieron que en *naqaviaxa*, cuando “se ve bien” el cielo nocturno, aparece *Dapichi'*, y que luego “viene *Y'axáina'di*”, lo que concuerda con el orden de aparición helíaca de los asterismos occidentales de las Pléyades, en junio, y el Cinturón de Orión, entre comienzos de julio y agosto.

Dapichi' es la nominación masculina para un asterismo muy mencionado no sólo en los textos etnográficos sobre los pilagás (Idoyaga Molina, 1989; Tomasini, 1976), sino también en la literatura etnográfica de los grupos indígenas del Chaco: los escritos de los misioneros jesuitas Dobrizhoffer (1968), Lozano (1989), Grubb (1911) y

Guevara (1969); los textos etnográficos de la primera mitad de siglo XX, especialmente, Lehmann-Nitsche (1923a, 1923b, 1925a, 1925b, 1927) y Métraux (1937, 1939, 1946); y la bibliografía etnográfica más contemporánea, como Braunstein (1989), Giménez Benitez et al. (2002), López (2009), Montani (2017), Arenas (2003), Palmer (2005); Alvarsson (1988), Barúa (2001), Dasso (2018) y Gómez (2011, 2012, 2017). Cecilia Gómez (2016) ha observado entre los tobas del oeste formoseño, que la percepción del asterismo no se limita a lo visual, ya que la presencia del frío indicaría que *Dapichi* "está" aunque no pueda ser visto en la bóveda celeste y, de manera inversa, durante los días cálidos, aunque el asterismo occidental de las Pléyades sea visible en el cielo se dice que *Dapichi* no está. Alfredo Tomasini describió a *Dapichi* como un Dios de tipo uranio (1976, p. 70), mientras que, de acuerdo con Idoyaga Molina (1989) era considerado el dueño del cielo que marcaba el comienzo del ciclo anual: enviaba frío y heladas que secaban las plantas e intervenía en la renovación de la flora. Entre las creaciones que Idoyaga Molina (1989) registró como narrativamente adjudicadas a *Dapichi* se encuentran, asimismo, la introducción de plantas para el cultivo, de las técnicas para la siembra y de las herramientas de labranza. La autora asegura que luego de la misionalización, el Dios del cristianismo desplazó a *Dapichi* en su condición de dueño del cielo y en los roles que ello implicaba (Idoyaga Molina, 1989). La salida heliacal de *Dapichi* en el transcurso del "tiempo de frío, era una "señal" que indicaba a sus antepasados el momento 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. A su vez, cuando *Dapichi* "salía", se alegraban e iban a la chacra para realizar, "cada uno en su cerco", el espacio doméstico en el que realizaban cavidades donde colocaban juntas las semillas de igual especie y realizaban las rogativas vinculadas con los cultivos. Además de los pedidos por una buena cosecha, los hombres le rogaban a ese asterismo que "pare el frío". *Dapichi* fue asociado a la prosperidad y caracterizado como "el más solidario". Para tener buena marisca los hombres, antes de que amanezca, tenían que "esperar a *Dapichi*", aseguró un entrevistado. Así nunca volvían del monte con las manos vacías. También se lo ha considerado una señal de cuando empieza a florecer el quebracho colorado. En el trabajo de campo *Dapichi* también fue categorizado como un "dios" en el cual "creían" los "antepasados" quienes lo veneraban "porque les daba comida". Sin embargo, las atribuciones creadoras mencionadas por Idoyaga Molina que le daban fuerza y poder a *Dapichi* no estuvieron presentes y las heladas no fueron adjudicadas a esta figura celeste, sino a *Y'axáina' di*.

La mención de *Y'axáina' di* dentro de la literatura etnográfica pilagá es bastante escasa, no se le ha dado mucha relevancia. En la actualidad aseguraron que *Y'axáina' di* eran mujeres que un día desaparecieron, y algunos indicaron que fue durante un eclipse. Entre lo recordado encontramos que durante *piyac aloc*, es decir, cuando el sol se "apagó", *Y'axáina' di* advirtió a la gente que el "ojo de dios" volvería a salir y que no debían abrir los ojos de golpe para no convertirse en animales. Luego

estas mujeres/estrellas ancianas volvieron al cielo y dijeron “somos las que salen antes que salga el ojo de dios”. Ya se había registrado entre los tobas que las Tres Marías se trataban de tres viejitas que escaparon al cielo de un incendio que destruyó la tierra (Lehmann-Nitsche, 1925; Métraux, 1946), lo que también documentó Idoyaga Molina (1989). Según varios interlocutores durante julio y agosto la “helada” se intensifica y a través de ella se percibe la presencia de *Y'axáina`di*. Incluso afirmaron que cuando *Dapichi`* “sale” manda un “poquito de frío”. Cuando se las ve es la época del frío, de la “seca”, pues “ya no hay nada para cosechar, ni recolectar”. No obstante, lo recordado por un cacique indica que durante la presencia de *Y'axáina`di* la pesca era más fácil porque los peces se congelaban, por esto los varones pedían a *Dapichi`* que posteriormente enviara más helada para pescar con mayor facilidad. Si bien en las demás entrevistas no se mencionan este beneficio de la helada de *Y'axáina`di*, debemos tener en cuenta que en el ciclo anual pilagá, *naqaviaxa* se caracteriza por ser un tiempo de pesca porque el río bajaba considerablemente y, como consecuencia de las heladas, los peces están más “aletargados” (Arenas, 2003, p. 190), se mueven más lento. 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. Por eso *Y'axáina`di* es considerada más “brava”. Para su llegada los pilagás debían estar “preparados”, por ejemplo, debían juntar leña para prender fuego y refugiarse del frío.

Hasta ahora, en la literatura etnográfica sobre los pilagás las referencias sobre *Y'axáina`di* son escasas, no tiene el protagonismo que encontramos en los relatos actuales sobre el cielo. Además, en la bibliografía, este asterismo tampoco es relacionado con las heladas. En un juego de hilo pilagá se forma la figura de *Dapichi`* y continúa de forma sucesiva, con la de *Y'axáina`di* (Gómez y Braunstein, 2020), lo que sugiere no sólo una figuración de la transición entre un asterismo y otro, sino también que *Y'axáina`di* es una representación significativa desde tiempos remotos. Esto acentúa aún más el interrogante sobre las pocas referencias sobre *Y'axáina`di* en fuentes anteriores.

Reflexiones finales

Los modos de vida pilagá se transformaron sensiblemente con la colonización del Gran Chaco 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. En esta investigación se hizo evidente que, particularmente a partir de este proceso colonizador, entre los pueblos indígenas de la región se fueron construyendo marcos de interpretación y modos de ver el mundo que se expresaron en diversas elaboraciones mítico-históricas vinculadas con el cielo. De acuerdo con Hill (1988), consideramos a la narrativa mítica como un modo de conciencia también histórica,

que permite estudiar la manera en que estos pueblos fueron construyendo diversos esquemas interpretativos para comprender el devenir histórico. Estos marcos parecen estar atravesados por los procesos de cambio en los que subyacen las relaciones interétnicas y, principalmente, el contacto con la sociedad envolvente.

La incidencia de las iglesias protestantes, mediante la imposición de la pauta religiosa, cumplieron un rol central en la configuración de nuevas maneras de ver el mundo y nuevas concepciones celestes. Pudimos dar cuenta de ello en algunas representaciones como las de *piyem* y *C'atena*. A su vez, hoy parece haber menguado el protagonismo de los asterismos y objetos celestes como marcadores del tiempo y del espacio. Es probable que en las nuevas representaciones temporales inicialmente haya influido la disciplina aplicada en los ingenios azucareros, así como los trabajos rurales y urbanos en los que comenzaban a cumplir jornadas laborales. Estas jornadas estaban estructuradas por días del calendario gregoriano y horas medidas con el reloj, lo mismo que las rutinas que se iban implementando en las misiones religiosas. Hoy la mayor parte de sus actividades cotidianas son cronometradas y el tiempo es medido principalmente con los relojes y los celulares.

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 con la ocupación colonizadora del Chaco, estas incipientes tareas agrícolas menguaron, otras formas de manutención comenzaron a prevalecer y el ciclo anual transmitido por "los ancianos" fue dejando de tener vigencia. Por tanto, las representaciones que se asocian a *Dapichi* y *Y'axáina'di* se fueron configurando nuevamente a partir de esos cambios.

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 sí lo hacían los antepasados. La fuerza y el poder de esa figura fue por tanto mermando, al punto de que su actividad creadora en el tiempo primordial, profusamente documentada en trabajos anteriores, ya no es recordada en los relatos contemporáneos. Sin embargo, *Y'axáina'di* adquirió mayor notoriedad en los relatos sobre el cielo, mientras que en la bibliografía pretérita *Y'axáina'di* no tiene este protagonismo. Entre las ocupaciones prevalecientes de los pilagás, se destaca la producción femenina de artesanías, que desempeña un papel central en la economía de la unidad doméstica. Las mujeres gestionan recursos e incluso son elegidas representantes legales de las comunidades. Muchas de ellas, hoy tienen incidencia y visibilidad más allá de la esfera doméstica. Esto nos lleva a sostener la hipótesis de que el mayor protagonismo de las mujeres en la esfera pública hizo que ahora se hable más sobre ellas y, a su vez, se le dé más notoriedad a *Y'axáina'di*. Otra representación sobre lo celeste recabada actualmente, que puede sumarse a esta premisa, es el de las mujeres primordiales que descienden

del cielo y eligen a sus maridos, lo que no parece haber sido documentado anteriormente.

En este artículo buscamos exponer y reflexionar sobre cómo los procesos históricos atravesados por los pilagás, y su vinculación con otros grupos, influyen en su vida social y en las maneras en que piensan el mundo e intentan comprenderlo. Demostramos cómo en este grupo indígena la dinámica social, política y económica parece articularse con diversos aspectos vinculados al cielo. En este sentido, es inevitable pensar a las representaciones celestes como históricas, relacionales y, por tanto, dinámicas, puesto que pueden presentar cambios y persistencias a lo largo del tiempo.

Reconocimientos

Este artículo fue posible gracias a la Beca Interna Doctoral Cofinanciada por la Universidad Católica Argentina (UCA) y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se agradece a los proyectos UCACyT-FCS "Cosmovisión y reinterpretaciones del cielo entre los indígenas y criollos chaqueños" (80020200100009 CT) y "Una fe mecánica: misiones religiosas, máquinas y sociedades indígenas en las tierras bajas sudamericanas" (80020200100005CT) por financiar parte de los viajes de trabajo de campo etnográfico y a mis interlocutores pilagás por colaborar con esta investigación.

Referencias citadas

- Alvarsson, J. (1988). *The Mataco of the Gran Chaco. An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization*. Acta Universitatis Upsaliensis.
- Arenas, P. (2003). *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Dunken.
- Arnott, J. (1937). Misión Pilagá, april-june 1937. *South American Missionary Society Magazine*, 71(805), 112-115.
- Barúa, G. (2001). *Semillas de estrellas. Los nombres entre los wichí*. Dunken.
- Beck, H. H. (2022). *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. <http://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/51165>
- Blixen, O. (1992). Las manchas de la luna y sus explicaciones míticas en Sudamérica. *Moana (Montevideo)*, 4(2), 1-41.
- Bossert, F. y Siffredi, A. (2011). Las relaciones interétnicas en el Pilcomayo medio: la guerra indígena y sus transformaciones (1882-1938). *Población & Sociedad*, 18(1), 3-48.

- Braunstein, J. (1989). Astronomía mataka. Revisión crítica de la Mitología Sudamericana V de Roberto Lehmann-Nitsche. *Scripta Ethnologica*, 9, 43-60.
- Buckwalter, A. y Litwiller de Buckwalter, L. (2004). *Vocabulario Pilagá. Seguido por unos apuntes sobre la gramática del idioma pilagá*. Mennonite Missions Network.
- Córdoba, L. (2017). Crónica de un final anunciado: la breve historia de Misión Pilagá. En C. Ceriani Cernadas (Ed.), *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX* (pp. 91-113). Rumbo sur.
- Córdoba, L. (2020). *Un escocés en el Chaco. John Arnott, misionero y etnógrafo*. Itinerarios.
- Córdoba, L., Bossert, F. y Richard, N. (Eds.). (2015). *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y la Amazonía indígena (1850-1950)*. del Desierto.
- Córdoba, L. y Braunstein J. (2008). Cañonazos en «La Banda». La Guerra del Chaco y los indígenas del Pilcomayo medio. En N. Richard (Comp.), *Mala Guerra. Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)* (pp. 125-148). Museo del Barro, ServiLibro & Colibris.
- Dasso, M. C. (2018). La Mirada vigil. La percepción de la noche en el mundo humano. *Archivos (Buenos Aires)*, 16, 121-176.
- Dell' Arciprete, A. (1991). Lugares de los pilagá. En J. Braunstein (Comp.), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* (Vol. 1, pp. 58-85). *Centro del Hombre Antiguo del Chaco*.
- Dobrizhoffer, M. (1968). *Historia de los Abipones* (Vol. 2). Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- Fabre, A. (1998). *Manual de las lenguas indígenas sudamericanas I* (Lincom Handbook in Linguistics No. 4). Lincom Europa.
- Filipov, A. (1996). *Estudio etnobotánico de la recolección entre los pilagá* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de La Plata]. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/4668>
- Giménez Benítez, S., López, A. M. y Granada, A. (2002). Astronomía Aborigen del Chaco: Mocovíes I. La noción de nayic (camino) como eje estructurador. *Scripta Ethnológica*, 23, 39-48.
- Giménez Benítez, S., López, A. y Granada, A. (2006). The Sun and moon as marks of time-space among Mocovíes from the Argentinian Chaco. *Archaeoastronomy (College Park)*, 20, 54-69.
- Gómez, C. P. (2007). Kates Lhukwetah. La representación social, material y estelar de la mujer entre los wichí. *Acta Americana*, 15(2), 97-115.
- Gómez, C. P. (2008). Na'qaiq, lakawa'hegem y dapi'chi. Huellas de una zona de frontera en dos representaciones celestes toba-pilagá. *Estudios Latinoamericanos*, 28, 185-209.
- Gómez, C. P. (2010). La luna y la feminidad entre los tobas del oeste formoseño (Gran Chaco, Argentina). *Campos (Curitiba)*, 11(1), 47-64. <https://doi.org/10.5380/cam.v11i1.22376>
- Gómez, C. P. (2011). The youth and old age of Dapi'chi (the Pleiades): frosts, air carnations, and warriors. *Proceedings of the International Astronomical Union*, 7(S278), 50-57. <https://doi.org/10.1017/S1743921311012464>

- 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), 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), 38-46.
- Gómez, C. P. (2017). Notas para una cartografía oral del cielo entre los tobas del oeste formoseño. *Bulletin de l' Institut français d'études andines*, 46(2), 311-329. <https://doi.org/10.4000/bifea.8448>
- Gómez, C. P. (2020) Asterismos, cielo y ciclos temporales entre los wichís. *Revista del Museo de Antropología*, 13(3), 419-428. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v13.n3.27856>
- Gómez, C. P. y Braunstein, J. (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. <https://doi.org/10.24215/25456377e132>
- Gómez, C. P. y Carpio, M. B. (2018). Ahéwa likí?i: el reloj y la jornada entre los toba del oeste de Formosa (Guaycurú, Argentina). *Espaço Ameríndio*, 12(1), 144-173. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.75424>
- Gordillo, G. (1999). The bush, the plantations, and the "devils": culture and historical experience in the Argentinean Chaco [Tesis de doctorado, University of Toronto]. <https://utoronto.scholaris.ca/items/e72163d9-5d7f-4a6d-9672-402cf4a02203>
- Gordillo, G. (2001). "Un río tan salvaje e indómito como el indio toba": Una historia antropológica de la frontera del Pilcomayo. *Desarrollo Económico*, 41(162), 261-280. <https://doi.org/10.2307/3455988>
- Grubb, B. (1911). *An unknown people in an unknown land. An account of the life and customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, whit adventures and experiences met whit during twenty years' pioneering and exploration amongst them.* Seeley & Co. Ltd.
- Guevara, J. (1969). *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, en Colección de obras y documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata, por Pedro de Ángelis* (Vol. 1). Plus Ultra.
- Henry, J. (1951). The economics of pilagá food distribution. *American Anthropologist*, 53, 187-219. <https://doi.org/10.1525/aa.1951.53.2.02a00030>
- Hill, J. (Ed.). (1988). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past.* University of Illinois Press.
- Hunt, R. (1928). A Toba Chief Comes. *The South American Missionary Society Magazine*, 62(702), 100.
- Idoyaga Molina, A. (1986). Estudio fenomenológico del mito de origen de las mujeres entre los pilagá (Chaco Central). *Anales de Arqueología y Etnología*, 41/42, 165-174.
- Idoyaga Molina, A. (1988). Mítica Pilagá. *Mitológicas*, 3, 47-55.
- Idoyaga Molina, A. (1989). Astronomía pilagá. *Scripta Ethnologica*, 9, 17-28.
- Idoyaga Molina, A. (1996). The Pilagá representation of the night. *Latin American Indian Literatures Journal*, 12(2), 132-145.

- Idoyaga Molina, A. (2000). *Shamanismo, Brujería y Poder en América Latina*. Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.
- Idoyaga Molina, A. (2007). El mito y las uniones imposibles. Análisis de la trama de un relato de los indígenas pilagá (Chaco Central). *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1), 91-104.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2024). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Resultados definitivos. Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios*. <https://www.indec.gov.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-165>
- Lehmann-Nitsche, R. (1923a). La astronomía de los Matacos. *Revista del Museo de La Plata*, 27, 253-265.
- Lehmann-Nitsche, R. (1923b). La astronomía de los Tobas. *Revista del Museo de La Plata*, 27, 267-285.
- Lehmann-Nitsche, R. (1924a). La astronomía de los Mocoví. *Revista del Museo de La Plata*, 28, 66-79.
- Lehmann-Nitsche, R. (1925b). La astronomía de los Tobas (segunda parte). *Revista del Museo de La Plata*, 28, 181-209.
- Lehmann-Nitsche, R. (1927). La astronomía de los Mocoví (segunda parte). *Revista del Museo de La Plata*, 30, 145-159.
- López, A. M. (2009). *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e identidades en comunidades mocovíes del Chaco* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1292>
- López, A. M. (2020). Problematizando el concepto de "observación astronómica". Reflexiones metodológicas a partir de la experiencia etnográfica entre los moqoit del Chaco. *Cosmovisiones*, 1(1), 17-51.
- López, A. M. y Giménez Benítez, S. (2008). The Milky Way and its Structuring Functions in the Worldview of the Mocoví of Gran Chaco. *Archaeologia Baltica*, 10, 21-24.
- López, A. M., Giménez Benítez, S. y Fernández, L. (2004). Astronomía aborígen del Chaco: mocovíes. En *Proceedings of the XXIst International Congress of History of Science* (pp. 369–384). Universidad Nacional Autónoma de México y Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología.
- Lozano, P. (1989). *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba* (Monografía No. 288). Departamento de Investigaciones Regionales, Universidad Nacional del Tucumán.
- Mapelman, V. (2015). *Octubre pilagá. Memorias y archivos de la masacre de La Bomba*. Tren en movimiento.
- Matarrese, M. (2012). Antropología y Estética: el caso de la cestería pilagá (Gran Chaco, Argentina). *Proa: Revista de Antropología e Arte*, 1(4), 123-136.
- Métraux, A. (1937). Etudes d' Ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco). *Anthropos*, 32, 171-194, 378-401.

- Métraux, A. (1939). Myths and Tales of the Matakó Indians (The Gran Chaco, Argentina). *Ethnological Studies*, 9, 1-127.
- Métraux, A. (1946). *Myth of the Toba and Pilagá of the Gran Chaco*. American Folklore Society.
- Montani, R. (2015). El ingenio como superartefacto. Notas para una etnografía histórica de la cultura material wichí. En L. Córdoba, F. Bossert y N. Richard (Eds.), *Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)* (pp. 19-44). Ediciones del Desierto.
- Montani, R. (2017). *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco, Un estudio etnolingüístico*. Itinerarios.
- Nordenskiöld, E. (2002). *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. Apoyo Para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano.
- Palavecino, E. (1933). Los indios pilagá del río Pilcomayo. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural*, 37, 517-581.
- Palmer, J. (2005). *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*. Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo; Centro de Capacitación Zonal; Equipo para la Promoción y el Acompañamiento Solidario; Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz; Franciscanas Misioneras de María; Parroquia Nuestra Señora de la Merced; Tepeyac y Asociana.
- Paucke, F. (2010). *Hacia allá y para acá*. Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe.
- Reboledo, N. (2022). La llegada de 'axáina' di. Apuntes sobre algunas representaciones celestes de los Pilagás. *Revista del Museo de Antropología de Entre Ríos*, 6(2), 70-78.
- Reina Valera. (1960). <https://www.biblia.es/reina-valera-1960.php>
- Richard, N. (Comp.). (2008). *Mala Guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. ServiLibro-Museo del Barro-CoLibris.
- Sbardella, C. y Braunstein, J. (1991). Las dos caras de la tragedia de Fortín Yunka. En J. Braunstein (Comp.), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* (Vol. 2, pp.107-131). Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Smith, C. (1931). The Toba Mission. *South American Missionary Society Magazine*, 64, 22.
- Tomasini, A. (1976). Dapitchi, un alto Dios uranio de los Toba y Pilagá. *Scripta Ethnologica*, 4, 69-87.
- Vidal, A. y Telesca, I. (Eds.). (2022) *Fortín Yunká (1919) Historia y memoria del pueblo pilagá*. Editorial SB.
- Vuoto, P. y Wright, P. (1991). Crónicas del Dios Luciano: Un Culto Sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino. *Religiones Latinoamericanas*, 2, 149-180.
- Wilbert, J. y Simoneau, K. (Eds.). (1982a). *Folk Literature of the Toba Indians*. UCLA Latin American Studies.
- Wilbert, J. y Simoneau, K. (Eds.). (1982b). *Folk Literature of the Matakó Indians*. UCLA Latin American Studies.

Wright, P. (2002). Ser católico y ser evangelio: tiempo, historia y existencia en la religión toba. *Anthropologicas*, 13(2), 61-81.

PARA CITAR EN APA 7

Reboledo, N. (2025). Lo celeste, lo cotidiano y la colonización: las representaciones pilagás del cielo. *Estudios Atacameños (En línea)*, 71: e6503. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-6503>

