

ESPIRITUALIDAD TEHUELCHES MERIDIONAL: RECOMPONENDO LAS ASTILLAS DE LA MEMORIA

Alejandra Siffredi (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Marina Matarrese (Universidad de Buenos Aires)

* Publicado en: *Los mundos de arriba y los mundos de abajo. Individuo y Sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. Tomo de homenaje a Gerhard Baer en su 70 cumpleaños. María Susana Cipolletti (coordinadora). ISBN-9978-22-489-0. Quito: Abya Yala: 203-218, 2004.

Hasta fines del siglo XIX, los Aónikenk o sureños, más comúnmente conocidos como Tehuelches meridionales o Patagones, pueden ubicarse en la región de la Patagonia comprendida entre la cuenca del río Chubut y el Estrecho de Magallanes, aunque muy a menudo en sus traslados y viajes periódicos han superado ampliamente la mencionada cuenca. Más tarde, fueron corridos al sur del río Santa Cruz donde se asentaron en reservas y aún residen en ellas o en centros urbanos sus descendientes (Aguerre 2000).

Hace tiempo, estos antiguos cazadores-recolectores tenían una organización sociopolítica flexible e igualitaria en bandas patrilineales lideradas por caciques locales. Esta organización resultaba efectiva para el desarrollo de sus actividades de subsistencia que primeramente realizaron de a pie. Las relaciones cada vez más asiduas con los Araucanos favorecieron una mayor centralización política, como la indicada por la articulación de conjuntos de bandas a cargo de caciques generales o la ampliación de las redes comerciales y bélicas. La incorporación del caballo como medio de movilidad y los intercambios con los asentamientos coloniales y republicanos también influyeron en la centralización.

Los cambios debidos a la adopción del caballo han sido más marcados entre los tehuelches septentrionales que entre los Aónikenk. Estos cambios renovaron las técnicas de caza, las armas y la alimentación. En el transcurso del siglo XIX, la transformación más sustantiva ha sido la incorporación indígena a los mercados regionales.¹

La incorporación de los tehuelches a la economía mercantil como proveedores de plumas y cueros y consumidores de bebidas alcohólicas y otros productos manufacturados, trajo aparejada una dependencia económica creciente que ya se hizo irreversible hacia mediados del siglo XIX (Palermo 1986).

El genocidio, la subordinación definitiva y la desarticulación de las bandas resultaron de un proceso que culminó en la llamada "Conquista del Desierto" (1882-83). La imagen de espacio deshabitado que expresa la frase enmascara la aspiración de un

¹ Es muy conocida la travesía de la Patagonia entre el Estrecho de Magallanes y la desembocadura del río Negro en la que los Aónikenk acompañaron al marino inglés George Musters (1871) en los años 1869-70. Lo importante es que el itinerario seguido era para ellos habitual y por eso había sitios predeterminados donde acampar.

proyecto político de estado-nación uno de cuyos objetivos era el control de los aborígenes y, por otro lado, connota el prejuicio de considerar 'desierto' todo territorio no ocupado por los Blancos. De esta manera, el principal objetivo de la Conquista fue "limpiar" la Patagonia, metáfora de prácticas tanto genocidas (Martínez Sarasola 1992) como prácticas de invisibilización de las identidades indígenas mediante el traslado compulsivo a centros urbanos, entre otras.

Esa "limpieza" permitió concretar el proyecto de colonización, que de la mano con la acción evangelizadora llevó a la apropiación de los territorios indígenas para la venta a los colonos, y el posterior alambrado de grandes extensiones que redujo el libre desplazamiento de los indios, la creación de reservas indígenas y la educación de los menores en colegios salesianos.

PUNTOS DE PARTIDA

Este trabajo se basa en registros originales y artículos de una de nosotras, la cual realizó trabajos de campo con descendientes de Tehuelches meridionales, autodenominados Aónikenk, en reservas indígenas de la Patagonia austral argentina en los veranos de 1965 y 1967, además de otros documentos publicados. En esa década, esta población se estimaba en unas doscientas personas. Sólo unas setenta de ellas podían expresarse con distinta solvencia en su lengua y en español; un número todavía menor hablaba también la lengua mapuche. Junto con los Tehuelches septentrionales y los Onas de Tierra del Fuego integran el "complejo tehuelche" (Escalada 1949) cuyas lenguas han sido incluidas en la familia araucana-chon.

Hay todavía bastantes puntos oscuros –quizás insalvables--que impiden una articulación acabada de las creencias y prácticas religiosas. Por eso, nos limitamos a una tarea de recomposición de los fragmentos de la memoria tehuelche, dejando de lado la pretensión de reconstruir un sistema religioso *per se*. Introducimos, en cambio, el concepto de *espiritualidad* como dimensión abarcadora de la experiencia llamada *lo sagrado*. En tal sentido, nos resulta pertinente retomar el concepto de *lo numinoso* construido por Rudolf Otto (1949) y que alude a un sentimiento originario y específico del que se deriva su noción de lo sagrado. Lo numinoso se caracteriza por ser lo experimentado como *misterioso* y por el predominio de los aspectos afectivos. En tanto misterioso, siguiendo a Otto, el numen despierta a la vez sentimientos inquietantes y de atracción (*el tremendum y el fascinans*). En definitiva, las enseñanzas de Otto nos llevan a afirmar que todo intento de comprensión de lo sagrado torna imprescindible tomar en cuenta tanto la dimensión afectiva que alude a los fuertes y contradictorios sentimientos (fascinación/repulsión) que lo sacro despierta en el sujeto, como la dimensión más "objetiva" de lo sacro que refiere a su componente social, esto es, a un determinado horizonte normativo.

En versión actualizada lo tremendum del numen se hace patente en la expresión de Gregory Bateson (2000: 15) acerca de lo sacro como el lugar “*donde los ángeles temen pisar*”; también está representado aquí lo misterioso como aquello inaccesible por la complejidad propia de la manifestación sacra.

En el caso aónikenk, la *espiritualidad* tal como la conocemos se plasma fundamentalmente en mitos cuyos mensajes, para el creyente indígena, son comparables a los que sugieren las Sagradas Escrituras al creyente cristiano. Las primeras comunidades cristianas procuraron vivir de acuerdo con el mensaje que Jesús había aportado y en ese sentido reflexionaban a menudo. En estas reflexiones, Jesús con su práctica y su mensaje estaba siempre presente, en la medida en que debía ser el referente de la práctica de las comunidades. Cada evangelio es la expresión escrita de esta reflexión y su objeto primario era la propia práctica y el metro que tenían para medirla era la práctica de Jesús.

Aunque poco se sepa de los aspectos contextuales del conjunto de narraciones y episodios que integran el “Ciclo de Elal” —en los que la deidad asume tanto un papel protagónico cuanto uno de testigo del acaecer mítico— el recitado adquiere una entidad de palabra sagrada y es a través de su reiteración que se metabolizaban aspectos cruciales de su visión del mundo. Como bien dijo Doña Ana Montenegro en nuestra última charla: “*los Aónikenk desapareceremos junto a nuestro Dios, pero la Palabra quedará en el grabador como testimonio de la ley paisana*”.

Este Ciclo constituye entonces el foco de la espiritualidad aborígen. El recitado o la evocación de las múltiples y extraordinarias hazañas de Elal proporcionaba una guía de acción y reflexión para la vida diaria. Con frecuencia antes de realizar una cacería, se recordaban sus habilidades de matador de los monstruos amenazantes del tiempo mítico con el propósito de que transformara en mansos a los animales salvajes para facilitar la tarea. Asimismo, toda vez que una laucha se acercaba a las provisiones indígenas, la mataban recriminándole que Elal la había condenado a vivir bajo tierra por su intento de seducirlo, accionar que pudimos atestiguar en varias ocasiones. Para el marco normativo tehuelche este intento implica una ruptura con las prescripciones de consanguinidad, edad y crianza, dado que se trataba nada menos que de su abuela materna y madre sustituta. Consideramos pertinente tener en cuenta que estos sucesos forman parte de la ‘transmisión mediacional’ (Bauman, 2000: 40) , que tal como es concebido el término por Richard Bauman, implica la comunicación de mensajes hablados a través de intermediarios. Es decir, los actuales aónikenk son los transmisores y a su vez destinatarios autorizados de un mensaje original que los trasciende. De este modo las actuaciones mediacionales representan estructuras formalizadas, rutinizadas, uno de cuyos rasgos más significativos es poner en acto y exhibir la continuidad del discurso a través de brechas en tiempo, espacio y dominio existencial así como en status social.

Hasta bien entrado el siglo XX, los indios todavía asumían actitudes reticentes a compartir su mitología con extraños. Este comportamiento se vincula con la activación de sanciones culturales como la marginación a los habladores por considerárseles desleales hacia su gente (Llaras Samitier 1950:180).

En nuestro trabajo de campo la comunicación fue bastante fluida, aunque se dieron muchos silencios deliberados: por caso, cuando insinuamos cualquier referencia al Ciclo de Elal, Doña Luisa Mercerat quedaba muda, refugiándose después en el olvido. Sin embargo, la repetición de este comportamiento por parte de diferentes interlocutores llevó a reconocer esta clase de silencio como una estrategia de resistencia para preservar sus creencias y prácticas de la interacción con los ajenos (Wilbert 1984:3-4; Siffredi 2002:272).

Se trata de una situación de interculturalidad en la que dos sistemas de valores entran en disputa, el nativo y el de los Blancos. Los Aónikenk han demostrado gran habilidad en el manejo de estas confrontaciones de sentido. En sus propios términos, han aceptado vivir según la `ley paisana´ y la ley de los `cristianos´, a condición de mantenerlas separadas. Es enriquecedor establecer una suerte de paralelismo entre esta `ley paisana´ aónikenek y la ley moral kantiana. Kant concibe a la ley moral que resuena en cada individuo como la forma de acceder de manera práctica a la libertad. Es esta ley moral que todo sujeto sabe independientemente de la experiencia y sin ser enseñada. Aquí prima lo práctico que trasciende las individualidades, dado que esta autonomía de los sujetos para actuar según la ley moral es común a todos ellos sin distingo alguno. Tanto como los Aónikenk el compartir un implícito código ético que tiene el mismo fin, conlleva a actuar según valores éticos y morales compartidos y no siempre explícitos.

CARACTERIZACIÓN DEL CICLO DE ELAL

Los Aónikenk de los años sesenta concebían a Elal como su propio dios, en tanto hacedor de su cultura y de su entorno, atribuyéndole también el bagaje ético que conforma la "ley paisana". Puede trazarse una suerte de paralelismo entre esta "ley paisana" y lo que supo representar el Decálogo (hoy más conocido y condensado en los diez mandamientos) para las tribus hebreas, que memorizaban estas pautas como normas de conducta que debía cumplir el grupo. (Dri 1999)

Sin embargo, en la jerga etnológica, Elal se consideraría un héroe cultural por ser el dador de bienes que posibilitan una condición plenamente humana: su legado de armas de caza como el arco y las flechas o el del fuego, hicieron plausible el aprovisionamiento y la cocción de la carne que "antes" comían cruda.

El hilo narrativo de las distintas versiones del Ciclo (Wilbert y Simoneau 1984) tiene coincidencias notables y está dado por momentos claves de la breve estancia de Elal en la Patagonia. Estos momentos aluden a su nacimiento fantástico; al despliegue de poderes extraordinarios ya en su infancia; sus luchas juveniles contra ogros y otros seres malvados

que no dejaban vivir en paz a nadie; a sus amoríos infelices, para culminar con el legado de bienes, normas e instituciones. Cumplida su misión, Elal se retira en dirección al cielo del Este, destino de los muertos que vivieron de acuerdo con la “ley paisana”. El mito narra cómo Elal fabricó las primeras armas de caza, cómo aconteció la creación y es mediante la imitación de estas acciones que la práctica social cobra sentido.

Elal nace de la unión entre personificaciones del escenario caótico del tiempo primordial. El padre es uno de los ogros de las tinieblas y la madre, una nube rosada, se asocia con la claridad (Llaras Samitier 1950). El ogro descuartiza a la nube encinta, mientras la astuta abuela materna de Elal lo rescata de igual destino, haciéndose cargo de su crianza. Dos testimonios mantienen vívidos estos sucesos: los amaneceres rojizos que refuerzan el recuerdo del derramamiento de sangre ejemplar, el de la madre de Elal, cuyo cadáver originó un manantial en un paraje gráficamente llamado Agua Linda, que se ubica a orillas del alto río Senguer. La zona es el ombligo del mundo tehuelche porque reúne evidencias de las acciones creadoras y es también el escenario del nacimiento de Elal y de su obra en la Patagonia.

Los mitos, así como otras expresiones orales de los pueblos, recrean la conciencia que éstos tienen de sí; es destacable cuán recurrentemente hablan del *centro* y del difícil acceso al mismo (Eliade, 1969). En este simbolismo está plasmada la plenitud de sentido de hace que aquel espacio habitado, en este caso por los Aónikenk, como su mundo, sea *cosmos* y no *caos*. Precisamente el caos es lo que amenaza. Todo esto es vivido en la conciencia social y por ello la práctica está acompañada necesariamente y no de forma mecánica, sino de forma activa, creadora, crítica, por la conciencia que encuentra en el mito su máxima expresión. Todas estas amenazas, que en su momento venció Elal, son vividas como caos, como destrucción de sentido. Es este sentido el que se refleja en huellas palpables del paso de Elal por la Patagonia y es a través de la ritualización de acciones cotidianas que se salvaguarda no sin altibajos la persistencia de su espiritualidad en el tiempo.

MITO Y REPRESENTACIÓN DEL COSMOS TEHUELCHÉ.

Un aspecto clave de toda mitología es que las narraciones consideradas fundamentales –como las cosmológicas y las antropogónicas- se multipliquen a través de diferentes versiones, produciendo un efecto de redundancia que confirma el peso de unos temas en detrimento de otros. En el caso tehuelche, el origen del mundo y de la humanidad se cuentan de diferentes maneras, enfatizando así su importancia.

La mitología se hace presente para narrar todo esto, para narrar la necesidad de la conquista del centro, las dificultades que enfrentó Elal para lograrlo y acceder al mismo, pero también no deja de narrar cómo lo logra. El mito es el momento de la conciencia. De esta manera está acompañado por prácticas que vehiculizan el mantenimiento armónico

del cosmos y el espaldarazo de los dioses. El centro, plenitud de sentido presentado por el mito, está formado por arquetipos, acciones fundantes realizadas por el dios Elal. Acciones que los Aónikenk deben volver a realizar. A través de la repetición de estas acciones todo el cosmos resurge. En este resurgir se hace presente el mito, es un verdadero acto creador y recreador. El sentido, simbolizado por el centro, se crea y se recrea constantemente, enfrentando siempre los obstáculos desafiantes. De este modo el centro es dador de sentido y está formado por arquetipos. Estos arquetipos han sido. Pertenecen al pasado. El sentido está ligado a su repetición. Pero ésta no es mera repetición. Es, al mismo tiempo, nueva creación, pues, el arquetipo, en este caso Elal, precisamente por serlo es inalcanzable. Encierra siempre un momento utópico que, en la cronología lineal, pareciera referido al pasado, pero paradójicamente señala el futuro. El plus de significado del arquetipo, entonces, debe ser realizado en el futuro. (Eliade 1969)

Para analizar los lineamientos de la cosmología tehuelche tomaremos como parámetros los planos del universo, la cronología mítica, las direcciones cardinales, el cromatismo dominante y las valoraciones que se les asocian. Estas valoraciones se sintetizan en un continuum dialéctico que abarca desde lo favorable a lo amenazante para con el ejecutor de la acción.

La cronología mítica tehuelche incluye tres edades constitutivas que tienen como protagonistas a “los antiguos”, los antepasados y los descendientes, cuya sucesión se equipara metafóricamente con la generación de los abuelos, los hijos y los nietos. La construcción de la temporalidad en términos culturales, está íntimamente relacionada con la experiencia de lo sagrado, entendido en términos amplios y generales, como la experiencia de lo totalmente otro.

El caos que impera en la *primera edad* se expresa en la disputa entre Cielo y Mar. Este mar ininterrumpido y dulce que algunos equiparan a un diluvio es asediado por *Koóch*, una personificación mitológica del Cielo, quien va construyendo el territorio a partir de una pequeña fracción situada en el valle del río Senguer, centro del mundo tehuelche. Una vez obrado el retroceso del Mar que cubría el espacio primordial, *Koóch*, el viejo, crea los elementos cósmicos y los ordena en puja con la Oscuridad reinante. Entristecido por su inmensa soledad, las lágrimas de *Koóch* generan el mar salado y su soplo desencadena el viento que disipa las tinieblas. La regulación de elementos como la luz, el viento y las nubes traduce la creación de un Universo en movimiento.

Manuel Llaras Samitier (1950) ha recogido y literalizado en exceso la versión del origen del mundo que acabamos de resumir. En ella, la distinción entre Cielo y Tierra, Tierra y Mar, Luz y Tinieblas, tiene ecos notables de los pasajes del *Génesis* (1, 1-5) que dan cuenta de la obra divina realizada el primer día de la Creación. Es muy probable que estos ecos se vinculen con la formación religiosa que recibieron los interlocutores del autor en colegios salesianos. No obstante no es hoy demasiado relevante dilucidar la

procedencia de determinados motivos del mito porque conduce a preguntarse si éstos son auténticos o espúreos, subordinando así los criterios nativos de reelaboración y resemantización que dinamizan de continuo al mito. (Beckett 1993)

La segunda es la época de Elal, el dios joven. Los Aónikenk cuentan que la tierra tal como hoy se la conoce surgió de un mar inmóvil que fue desplazado hacia el este por los certeros flechazos de Elal. El retroceso de las aguas da lugar a que el pedacito de tierra ubicado en el río Senguer pueda extenderse y diferenciarse dando lugar a los variados paisajes patagónicos que hoy conocemos: playas, mesetas, cañadones, ríos, lagos, bosques y montañas. En las idas y vueltas de este a oeste, Elal moldea el hábitat que ofrece un abanico de posibilidades entre la costa y la cordillera. Asimismo, estos desplazamientos pendulares prefiguran los movimientos estacionales de los indígenas en sus actividades de subsistencia.

Cabe notar la redundancia de esta versión alternativa del origen del mundo, la cual aunque varíe ciertos detalles, confirma que el mensaje cosmogónico es central para los Aónikenk. Pensar el mensaje cosmogónico expresado por los diferentes modos de temporalidad no necesariamente implica concebir una edad de los dioses seguida por la de los héroes, según el modelo de la mitología clásica que sin duda subyace a la articulación de episodios presentada por Llaras Samitier. Si por medio de la temporalidad, que es constitutiva del principio que genera el mundo, podemos captarlo, dimensionarlo y proyectarlo a través de los distintos modos o caras que presenta; podemos sostener entonces que la experiencia sagrada de ese primer principio que genera el cosmos se expresa a través de diferentes caras y diferentes existencias, sean éstas Kóoch o Elal.

La transición entre el tiempo de los antepasados y el de sus descendientes “contemporáneos” se construye como un pasaje desde un tiempo sin tiempo –figurado por la ausencia de la muerte, la falta de periodicidad estacional o el mar inmóvil– hacia la alternancia de la vida con la muerte, la división del año en temporadas y el ritmo de las mareas (pleamar-bajamar). Así, la indiferenciación estacional, denotada por un permanente invierno, da lugar a las cuatro estaciones. Para esto, Elal consensúa con sus seguidores la reducción de las lunas o meses de invierno (Bórmina y Siffredi 1969/70). Ñandú propone que la duración no varíe, a lo que Elal y el resto de los animales-hombres se oponen por las dificultades de abastecimiento. Intempestivamente, Liebre grita: ¡Tres!, mientras dispara a su cueva sin poder ser atrapado por Ñandú, con lo cual gana y “tres son los meses del invierno” (con algún optimismo).

En cuanto al ritmo de las mareas, hay relatos que se lo atribuyen a la alternancia entre el movimiento o la quietud de la Esposa de Elal, convertida por éste en Sirena, una figura que algunos relacionan con la loba marina. Cuando aparece su madre Luna, Sirena salta y echa espuma haciendo subir al mar, mientras que se calma cuando Luna va desapareciendo, con lo que el mar se retira. Un punto fuertemente tabuado hace a las

razones por las que Elal convierte a su esposa en loba marina y al hijo de ambos en lobito. Cuenta Luisa Mercerat que “Elal y la Hija de la Luna tuvieron un chiquito nomás, que es ese que hacen como que no saben . Se llamaba Kéllal, y desapareció de chiquito en el mar porque lo nombraron” (Bórmida y Siffredi 1969/70). Sin embargo, existen canciones sagradas que las mujeres dedican a ambos.

Por otro lado, había otras expresiones rituales que tenían por objeto a Luna: en luna nueva, se le pedía que volviera a iluminar a la gente trayéndole buen tiempo (sin lluvia), prosperidad y vida. Esta cara benefactora de Luna se contrapone a los comportamientos malintencionados para con Elal durante su estadía en la tierra.

Elal también fija límites más claros entre identidades a tal punto imprecisas que pueden comunicarse en un mismo idioma. Quedan así mejor delineados lo divino y lo humano, lo humano y lo animal, cuya interacción sin embargo persiste a través de nuevos canales como los shamanes u otros iniciados. Finalmente, Elal organiza la experiencia humana en ámbitos específicos, como el tecnoeconómico, social, ritual y ético. Hace esto cuando introduce los implementos y las técnicas de caza, el toldo patagónico como vivienda propia de los tehuelches, los rituales del ciclo vital, el tabú del incesto, la norma de la exogamia e imperativos como el de compartir, la generosidad o la lealtad hacia el prójimo.

Este tipo de acciones moldea lo social desarrollándose hacia el final de la era mítica. Se reitera desde este ángulo (lo social) la transición hacia *la tercera edad* que corresponde a los `paisanos`. Como ellos dicen, si bien no han presenciado los acontecimientos míticos, la guía de conducta está marcada por la memoria activa y por la visibilidad que muchos de ellos adquieren en el firmamento: “la pata del ñandú está fotografiada en el cielo (Cruz del Sur) junto con las boleadoras que utilizó Elal para cazarlo (Alfa y Beta del Centauro)”. La proyección de personajes y sucesos mitológicos al cielo nocturno es muy común en la espiritualidad de las sociedades cazadoras-recolectoras.

En su *representación gráfica del mundo*, los Aónikenk distinguen cuatro planos superpuestos: el cielo alto, el cielo bajo, la tierra y la región subterránea, asignándoles distintas valoraciones que se gradúan desde lo óptimo hasta lo indeseable, respectivamente. En *el cielo alto* se destaca la personificación masculina de Cielo, a quien también se nombra como “el veraz” o “el anciano”, en alusión, quizás, al rol de verificador de las normas sociales establecidas por Elal. En tanto tal, evalúa si las acciones de los muertos se han conformado en vida al ideal ético centrado en la valentía, la industriosisidad, el compartir, la hospitalidad, la reserva ante los ajenos. La diosa *Seecho*, es en realidad quien define el futuro del muerto porque según éste tenga o no tatuaje, le permitirá el acceso al lugar de abundancia continua o lo arrojará al océano donde será transformado en mamífero marino.

En el cielo alto también se ubican el dios Sol y la diosa Luna, expulsados allí por Elal cuando descubre que la pareja ha querido engañarlo reemplazando a su hija —a quien pretendía— por la sirvienta². Habiendo también vencido una serie de pruebas mortales impuestas por la pareja, Elal no sólo se casa con la hija, sino que poco después la abandona y confina a sus suegros al cielo. Una roca con las improntas de sus pies marca el sitio donde se afirmaron para trepar a lo alto. Estas improntas permanecen como testimonio de su paso por la tierra y pueden identificarse con los petroglifos del estilo *footprint* (2500 a.C.) del arte rupestre surpatagónico (Gradín 1972:114). El episodio simboliza la interrupción de la comunicación directa entre el cielo y la tierra, característica del tiempo mítico, a la vez que reafirma la distinción entre lo humano y lo divino.

En *el cielo bajo Karuten*, el trueno, personifica a un varón indígena de ánimo vengativo cuyos desplazamientos producen fenómenos naturales violentos como el trueno, el rayo, la tempestad; *Joóshe*, el tornado, representa el viento helado de los Andes que se encierra en una cueva durante gran parte del año.

En el *plano terrestre*, Elal adquiere una neta prevalencia, percibiéndoselo como fundamento de la sociedad indígena. Insistimos que para los Aónikenk es además una deidad cercana, concreta y comprometida con su realidad. En parte, el antropólogo nota esto cuando observa el comportamiento respetuoso para con aquellos animales que ayudaron a Elal a realizar sus hazañas e, inversamente, el maltrato o el desinterés hacia aquellos que lo perjudicaron. Sin embargo no es ésta una correspondencia lineal, como lo indica la metamorfosis de una Luna terrenal malintencionada en deidad celeste que renueva la vida.

También evidencian que Elal es una deidad presente los cantos sagrados que sólo entonan las mujeres y se transmiten de madre a hija; como las peticiones dirigidas a Elal para una cacería próspera. Estas peticiones forman parte de los discursos pronunciados por los antiguos líderes de banda antes de iniciar las tareas cotidianas.

El *plano subterráneo* está ligado a la obtención de los poderes de videncia y de curación por los futuros shamanes, quienes en cuevas profundas tenían visiones y trances extáticos. Cueva y mundo subterráneo vuelven a vincularse en un relato protagonizado por unas mujeres amenazantes que vivían solas en grutas y que salían exclusivamente para robar las presas conseguidas por los hombres. El tema de la indefinición del género femenino, expresado mediante la apropiación de lo que el otro género produce es frecuente en distintas mitologías indígenas argentinas.

Un *segundo esquema de valoración*, conceptualmente similar al de los planos del universo, se construye a partir de *las direcciones cardinales*. La orientación Este se relaciona con lo óptimo, mientras que la Oeste con lo indeseable y, la dirección N/S con la

² Los Aónikenk utilizaban el término 'sirvienta' para referirse a la esposa secundaria de los caciques, los cuales tenían la prerrogativa de la poliginia (Aguerre 2000).

ambigüedad. Las bondades del *Este*, se grafican al ubicar tanto la tierra de la abundancia cuanto la entrada de los toldos en esta dirección. Con respecto al *Oeste* y su negatividad, los Aónikenk frecuentaban esporádicamente la zona cordillerana a la que consideraban habitada por espíritus malignos. Uno de ellos, *Máip*, resultaba terrorífico cuando invadía la toldería. Su silbido o su grito de “indio que está penando” anunciaban la mala suerte, la enfermedad, la muerte y otras desgracias. Se lo percibía especialmente en la oscuridad y siempre que hubiera ocurrido alguna muerte, produciendo desasosiego a la gente y a los animales domésticos. Su aparición bajo la “sombra de un finado” ocasionaba pesadillas.

La ambivalencia del *Norte* resulta de asociarlo tanto con una vía de aprovisionamiento cuanto con los riesgos de un hostil contacto con araucanos y Blancos. El *Sur* reúne características igualmente ambiguas: por un lado, la relación poco deseada con pueblos cuyo modo de vida se consideraba más rústico, como los canoeros Yámana y Alakaluf, pero también con parientes de un lejano origen mítico común, como los Ona o Selk’nam.

El *tercer esquema de valoración, el cromático*, está constituido por la tríada blanco-rojo-negro. El contraste máximo se da entre el blanco y el negro como símbolos de vida y muerte, respectivamente. Así, el cuerpo de los recién nacidos se pintaba de blanco en un ritual que le auguraba una vida saludable y prolongada. Por contraparte, en los ritos fúnebres, las mujeres ancianas que actuaban como sepultureras, utilizaban pintura facial negra.

El contraste del blanco y el rojo se encuentra subordinado al del blanco y el negro. El rojo asume un carácter ambiguo, más allá que en un mismo contexto ritual la díada blanco-rojo se ensamble en su función protectora. Tanto en los ritos de curación como en los ritos fúnebres, los enfermos y los deudos se pintaban de rojo en la fase de separación de sus allegados para resguardarse del peligro al que quedaban expuestos por su cercanía con la muerte. Complementariamente, utilizaban pintura blanca en busca de una condición renovada cuando se reincorporaban a la vida cotidiana. Es decir, una vez disuelta la impureza que supo teñir tanto al enfermo como a sus parientes cercanos o a los del muerto.

Recapitulando, los tres esquemas de valoración que comprenden los planos del universo, las direcciones cardinales y la tríada del color, se resuelven en dos polos que se presentan nítidos como lo favorable y lo amenazante. Entre ambos se monta un engranaje de características inciertas o ambiguas que armoniza los extremos, evitando así contraposiciones tajantes.

Los mitos y los ritos serían sólo el epifenómeno, la parte visible de una complejidad ontológica mucho más misteriosa e inabarcable.

MITO Y REPRESENTACIÓN DE LA HUMANIDAD TEHUELCHÉ

En paralelo con la conformación del mundo, la *antropogonía* da cuenta del origen de la humanidad indígena a través de versiones alternativas. Una de ellas ensambla la humanización con el comienzo de las relaciones sexuales, el matrimonio y la muerte. En el relato, Elal castiga la incontinencia sexual de una pareja con su muerte, poniendo fin a la vida continua. Al resto de la humanidad originaria la convierte en lobos marinos por considerarla corresponsable de esa conducta³. Se instaura así, la normativa de la continencia sexual prematrimonial, que en los hechos debía ser cumplida especialmente por las mujeres.

La concepción subyacente es la de la muerte como condición de reproducción de la vida que posibilita, mediante relaciones sexuales sujetas a normas –como la exogamia– el flujo de las generaciones a lo largo del tiempo.

Una versión alternativa cuenta que la humanidad tuvo su origen a partir del modelado en barro de los genitales masculinos y femeninos a los que Elal les transmite vida con su soplo. Queda en claro entonces que el origen de la humanidad va de la mano con la distinción de lo femenino y lo masculino.

Una tercera versión retoma el tema bíblico del diluvio (Génesis 2, 7-8) narrando la inundación causada por las aguas celestes, terrestres y marinas, como castigo de un dios celeste a la belicosidad de una primera generación de hombres. El diluvio destruye a ésta totalmente y, tras el retroceso de las aguas, la deidad genera una humanidad renovada.

Llama la atención el notable paralelismo con los mediadores carroñeros y no carroñeros que menciona el Génesis: el cuervo, que no llega a reportar el mensaje sobre el estado de la inundación, seguido por el envío de la paloma que cumple la tarea encomendada (Hughes 1967).

LA INTERCULTURALIDAD EN EL CICLO DE ELAL

La narrativa del Ciclo no ha quedado congelada en un pasado remoto y originario, sino que ha incorporado diversas experiencias históricas vividas por los Aónikenk. Esto quiere decir que el mito ha sido continuamente renovado de forma tal de contener y reflejar las inquietudes y pesares derivados de las sucesivas coyunturas históricas.

Varios relatos aluden a la intervención de Elal en circunstancias que los Aónikenk experimentaban críticas, afirmando la creencia en el regreso del “poderoso” para defender a su gente de distintas formas de arbitrariedad. No es casual que sean los episodios referidos al contacto intercultural los que consideran su retorno a la Patagonia.

³ La vigencia del tabú de comer animales marinos indica que los Aónikenk no se consideraban absolutamente desligados de la humanidad originaria, los Antiguos.

Estos relatos confirman la dinámica del mito como aspecto clave de este género narrativo. En el ciclo de Elal, el proceso de reelaboración procura dar cabida a los interrogantes de la gente frente a las continuas situaciones de cambio histórico.

Estas reformulaciones implican, por un lado, el reconocimiento de eventos “históricos” que impactan sobre la continuidad cultural, pero a los que la narrativa sitúa en el escenario caótico de los orígenes. Tales, las luchas contra los araucanos, la incorporación a la economía mercantil a través del comercio de pieles, la compra de alcohol, el trabajo asalariado. Un ejemplo muy claro está en la versión Lista (1894), cuando se alude elípticamente a las luchas contra los araucanos ocurridas a principios del siglo pasado; se las visualiza como el regreso de los ogros de la primera edad, a quienes Elal vuelve a vencer.

Una segunda forma de reformulación que complementa a la anterior consiste en modificar al mito de acuerdo a como los nativos han experimentado la historia del contacto.

Pertendemos dar cuenta de algunas formas de resignificación del mito que evitaron que el ciclo de Elal quedara relegado a un pasado anacrónico, vale decir ajeno a los procesos de cambio histórico. Dan cuenta de ambas formas de reelaboración varios relatos. Uno de ellos atribuye las diferencias de riqueza entre indios y Blancos a la intervención malintencionada de Zorro que, en tanto burlador, (un personaje típico de las mitologías indígenas) espantó los ovinos y equinos hacia el norte, dejando sólo los animales salvajes y, por eso, difíciles de cazar, para los indios. Sin embargo Elal trató de reducir las diferencias de riqueza entre colonos e indígenas, exponiendo de ahí en más al zorro a ser perseguido por estos últimos en busca de su codiciada piel (Siffredi 1995).

Otro relato se refiere a las relaciones clientelares entre patronos y peones de estancia, ubicando a una personificación del mal en el estanciero, mientras que Elal representa al peón que con gran habilidad logra cumplir con las difíciles tareas asignadas por el patrón y, finalmente, cuando éste planea matarlo, cae en su propia olla y muere (Wolf /ca. 1920/ en Hernández 1992:136-137). O sea que el mito se construye como una versión alterna del que cuenta las tretas a las que Sol sometió a Elal, con el propósito de retacearle a su hija (Bórmida y Siffredi 1969/70). Además, esta reelaboración refleja un alto grado de conciencia histórica de los Aónikenk ubicando al asalariado en una situación que lo reivindica en sus habilidades y, a su vez, le permite tomar revancha de los patronos que se abusan de su condición.



Señora Ana Montenegro de Yebes (Kámsherr)

Foto: Jorge Prelorán

a fines de 1960

BIBLIOGRAFÍA

- Aguerre, A. 2000 *Las vidas de Pati en la toldería tehuelche del Río Pinturas y el Después*. Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Argentina
- Bauman, Richard 2000 "Actuación mediacional y la autoría del discurso". En: *Patrimonio Cultural y Comunicación*, Museo de Motivos Argentinos J. Hernández
- Bateson, Gregory y Bateson Mary Catherine 2000 *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Gedisa. Barcelona.
- Beckett, Jeremy 1993 "Walter Newton's history of the world—or Australia". En: *American Ethnologist*, 20 (4):675-695. American Anthropological Association
- Bórmida, M. y A. Siffredi 1969/70 "Mitología de los Tehuelches Meridionales". En: *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre* 12 (1-2): 199-245. Argentina
- Dri, Rubén 1999 *La utopía de Jesús*. Biblos. Buenos Aires
- Eliade, Mircea 1967 *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama. Madrid
- Escalada, F. 1949 *El Complejo Tehuelche*. Coni. Buenos Aires
- Gradín, C. J. 1972 "A propósito del arte rupestre en Patagonia meridional". En: *Anales de Arqueología y Etnología* 26:111-116. Argentina
- Hernández, G. 1992 "Southern Tehuelche Mythology According to an Unpublished Manuscript". En: *Latin American Indian Literature Journal*, 2: 115-142.
- Hughes, W. 1967 *A orillas del río Chubut en la Patagonia*. Imprenta Martínez Rodríguez. Bahía Blanca
- Leach, E. 1969 *Genesis as Myth and Other Essays*. Cape Editions. Londres
- Lista, R. 1894 *Los indios Tehuelches: Una raza que desaparece*. Coni. Buenos Aires
- Llaras Samitier, M. 1950 "Primer ramillete de fábulas y sagas de los antiguos patagones". En: *RUNA*, 3: 170-199. Argentina
- Martinez Sarasola, C. 1992 *Nuestros paisanos los indios*. Emecé. Buenos Aires
- Musters, G. 1964 (1871) *Vida entre los Patagones*. Solar-Hachette. Buenos Aires
- Otto, Rudolph 1949 *Lo Santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios*. Revista de Occidente. Madrid
- Palermo, M. 1986 "Reflexiones sobre el llamado 'complejo ecuestre' en la Argentina". En: *RUNA*, 16: 157-178. Argentina
- Siffredi, A. 2002 "Fragments of Southern Tehuelche Religiosity and Myths". En: *Native Religions and Cultures of Central and South America. Anthropology of the Sacred*. Lawrence E. Sullivan, Editor. London: The Continuum Publishing Group Inc. : pp. 299-312.

- Siffredi, A.1995 "La atenuación de las fronteras entre mito e historia: la expresión del 'contacto' en el ciclo de Elal". En : *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 16: 171-190. Argentina.
- Siffredi, A. 1987 "Tehuelche Religion". En: Eliade, M. et al. (Eds.) *The Encyclopedia of Religion*, 14: pp.363-366. New York: Macmillan
- Turner, Victor 1980 *La selva de los símbolos*. Siglo veintiuno editores. México
- Wilbert, J. 1984 "History of Tehuelche Folk Literature Studies". En: Wilbert, J. y K. Simoneau (Eds.) *Folk Literature of the Tehuelche Indians*, pp. 1-13. Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications