

ESTUDIO FENOMENOLOGICO DEL MITO DE ORIGEN DE LAS MUJERES ENTRE LOS PILAGA (CHACO CENTRAL)

Anatilde Idoyaga Molina

INTRODUCCION

El enfoque fenomenológico posee dos pasos fundamentales, al menos en el ámbito de la ciencia¹. En primer lugar, es necesario "poner entre paréntesis" el conocimiento teórico y tradicional respecto al objeto de estudio. En relación al tema que nos ocupa -por ejemplo-, debe iniciarse la investigación dejando de lado toda posición teórica referente al mito, y nuestras propias creencias en cuanto realidad o verosimilitud de los acontecimientos narrados. Dicha puesta "entre paréntesis" tiene como objetivo acceder a la cultura indígena tal como es vista por ellos, a las vivencias subjetivas sin preconceptos. Estas últimas nos llegan como un conjunto de predicados o contenidos de conciencia, actitudes y comportamientos explícitos o explicitables sobre un hecho, una institución, una relación, etc. En este momento debe practicarse un acabado fenomenismo que dé cuenta de la totalidad de asociaciones que caracterizan al hecho desde la perspectiva aborígen. Para decirlo en un lenguaje antropológico más generalizado, se propone iniciar la investigación con una sólida visión *emic* de cada hecho particular y en general de la cosmovisión².

¹ Decimos en el ámbito de la ciencia, puesto que en el campo de la filosofía existe un tercer paso, que consiste en la reducción de toda referencia al mundo de los objetos para alcanzar el plano de la pura conciencia.

² Con ello no queremos decir que el planteo fenomenológico sea similar a los cognitivos. El privilegiar el punto de vista del nativo es una coincidencia; sin embargo son enormes las diferencias. La comparación de ambas corrientes supera las posibilidades de este artículo.

El segundo paso consiste en la reducción eidética, es decir la captación y enunciación de los aspectos que hacen a la esencia del fenómeno descripto. Estos atributos son independientes de la existencia histórica o de sus manifestaciones concretas. Como estructuras fundamentales constituyen aquello por lo cual el fenómeno es lo que es, es decir, su sentido. Es por ello que las esencias reducen la ilimitada multiplicidad de los hechos culturales a un número limitado de sentidos. Aclaremos lo dicho mediante unos ejemplos. Obviamente al señalar la existencia del fenómeno "clan totémico" no hacemos referencia a aquellos aspectos que hacen a su existencia concreta -matrilinealismo, patrilinealismo, localizaciones, funciones económicas, si el tótem es una planta o un animal- haremos, por el contrario, hincapié en su carácter de estructura de relaciones, tanto en los términos de dichas relaciones, como en la naturaleza y sentido de estas últimas. Al decir que la esencia del umbral es la de delimitar espacios de significación diferentes, queda en claro que poco importa si se trata del límite de una iglesia, de un emplazamiento de cráneos, de un campo ritual o del ámbito que fuere.

Finalmente, las esencias no tienen todas el mismo grado de generalidad. De acuerdo a esta última las podemos clasificar en: estructuras de sentido universales, particulares y peculiares. Las primeras son comunes a todos los hombres, las segundas a un grupo determinado de culturas y las últimas, propias de las sociedades concretas. Los grados de generalidad no deben confundirse con una tipología, pues expresan tan sólo la dialéctica de la esencia misma, que se particulariza o universaliza, manteniéndose inmutable su estructura fundamental. En efecto, ninguna esencia universal puede concretarse históricamente sin 'peculiarizarse' en una cultura, pero a su vez, esta "peculiaridad" no puede ser comprendida si no se remite a lo universal. Las esencias peculiares por ser las únicas que se encuentran en las culturas concretas, constituyen el patrimonio eidético de cada grupo humano por medio del cual éste piensa y vive la realidad de su mundo³.

En lo relativo al mito el análisis fenomenológico se realiza en dos niveles. Uno de estos es el de los relatos que muestran un conjunto de contenidos de conciencia, asociaciones de ciertas realidades, connotan además un estado afectivo y diferentes actitudes de los oyentes. El otro nivel es el de los predicados que hace el aborígen sobre este tipo de narraciones. El primero es de fundamental importancia para acceder al plano de lo vivido, pero para efectuar la reducción eidética, vale decir, captar

3 Hasta aquí hemos seguido los planteos realizados por Bórmida en su "Etnología y Fenomenología" (1978), en la que intenta adaptar las propuestas metodológicas de Husserl al campo de la antropología.

la esencia de la categoría que traducimos como mito es imprescindible considerar las características que la singularizan según son enunciadas por el indígena. Trataremos de fundamentar lo dicho en las páginas que siguen, en las que nos dedicaremos a estudiar una versión del tema sobre el origen de las mujeres⁴.

Los materiales en que nos basamos fueron recogidos personalmente en diferentes campañas⁵.

ANÁLISIS DEL MITO DEL ORIGEN DE LAS MUJERES.

La elección de este tema no es en absoluto arbitraria, puesto que se trata de un difundido mito, no sólo entre los Pilagá sino en toda el área chaqueña.

Es un *layatema GamaGák*, expresión que designa a las narraciones relativas a la época primigenia y que por ende excluye a los relatos shamánicos, las experiencias de vida o cualquier otro tipo de fenómeno que pueda transmitirse en forma discursiva.

La versión que aquí presentamos fue escogida en función de la riqueza de sus detalles y motivos, tal como nos fue brindada por Sebastián Gómez, haciendo de intérprete Laureano Gómez, en la localidad de pozo de Navagán.

"Antes eran puros hombres, eran pescadores, juntaban mucho pescado pero se los robaban. Entonces deciden dejar a un cuidador y eligen a la liebre. La gente se iba a pescar porque eran personas, los animales eran personas. La liebre al rato

⁴ La totalidad de versiones recogidas por nosotros y las recolectadas por otros autores pueden verse en Wilbert, J. y Simoneau, K. "Folk Literature of Toba Indians". T. II. University of California. 1989.

⁵ Los Pilagá pertenecen al grupo lingüístico Guaycurú; se hallan asentados en el Chaco Central en territorio de la República Argentina. Sus primeros contactos con la sociedad nacional datan de las primeras décadas de este siglo, aunque se han incrementado notoriamente a partir de los años '40. Han sido catequizados por varias sectas protestantes, lo que produjo interesantes fenómenos de síncretismo. Si bien abandonaron el nomadismo, asentados en aldeas propias han mantenido gran parte de su patrimonio tradicional. Los ancianos y las mujeres no hablan castellano, sí lo hacen los hombres jóvenes que en muchas ocasiones trabajan para los blancos por períodos limitados. Nuestra información proviene de varias campañas sobre el terreno realizadas en las comunidades de La Soledad, Pozo Molina (sitadas en el departamento Bermejo de la provincia de Formosa), Campo del Cielo y Pozo de Navagán (Depto. Patiño, Pcia. de Formosa). En esas oportunidades el material mitográfico fue registrado magnetofónicamente de labios de informantes calificados, empleando lenguaraces cuando lo exigieron las circunstancias. La grafía de las voces aborígenes está adaptada a la del castellano, siendo necesario hacer las siguientes aclaraciones; k) oclusiva velar sorda q) oclusiva postvelar sorda g) oclusiva velar sonora G) fricativa postvelar sonora. 'j) oclusión glotal. y) semiconsonante o semivocal alveolopalatal no abocinada. w) semiconsonante o semivocal labiovelar abocinada.

de estar cuidando se acuesta a dormir. Porque es dormilón, con razón ese animal ahora duerme, pero cuando se despierta anda ligero. Mientras liebre dormía las mujeres bajaron del cielo y se llevaron toda la comida. Al rato vuelven los pescadores y le preguntan al hombre que quedó quién se robó el pescado, pero liebre dice que no sabe porque él estuvo ocupado. Les mintió, les dijo que él estuvo buscando cosas y que robaron el asado cuando él no estaba ahí. Los hombres volvieron a asar el pescado y buscaron otro cuidador. Una persona más segura. Eligieron al loro. La gente se fue en seguida. El loro se subió a un árbol. Después de un rato se siente un ruido cada vez más cerca. Viene un grupo de mujeres bajando por una cadena grande. Se bajaron y comieron todo el pescado. No comen por la boca, comen por la vagina, por que ahí tienen dientes. Ha visto al loro una mujer y grita, entonces se asustó la mujer. Pero las mujeres vinieron y le tiraron un tizón al loro. La última mujer le dice que abra la boca y el loro la abre y le tira un tizón adentro, le quedó negra la boca, por eso también ahora tiene la boca negra. Después el loro no puede hablar bien porque la lengua le quedó muy dura. Antes era persona. La gente vuelve y le pregunta, pero no puede hablar, sólo hace señas porque no se entiende que dice. Trajeron pescado otra vez y se pusieron a asarlo. Al otro día se ponen a buscar una persona para dejar cuidando. Tiene que ser una persona que sepa mucho, que tenga poder. Entonces queda el Gavilán. Cuando se van el Gavilán les dice a la gente: "Cuando oigan que estoy gritando es porque estoy por atrapar a los que nos roban el asado". Al rato Gavilán siente una risa, es porque las mujeres están cerquita. Cuando las mujeres llegan y ven al Gavilán se asustan. Hay una que dice: "Miren hay una persona sobre el palo". Algunas mujeres lo golpean pero Gavilán se tapa bien. La mujer más linda dice que le da rabia que lo golpeen. Mientras le tiran cosas el Gavilán corta la cadena con un palo, y le dice a la cadena que caiga derecho. La cadena se corta justo por la mitad. Por eso la mitad de las mujeres se escaparon y subieron de nuevo al cielo, en cambio las otras se cayeron al suelo. Gavilán se bajó del árbol y empezó a gritar. Mientras la gente pescaba un viejo quirquincho dijo: "Se oyen gritos". Pero la gente no le hace caso porque el agua también hace ruido y los pescadores no oyen. No le creen al viejo. Después la gente dice: "Vamos a ver quien escucha". La iguana, que también era hombre, escucha. Pero la gente dice: "No, que va a escuchar, si tiene unas tapitas en los oídos". Y vuelven a pescar otra vez. Después paran de trabajar y sienten el grito. Entonces todos salen corriendo para el campamento. Había un pedazo de cuero en un tronco, y la iguana se mete ahí, y *Wayayqaláchiyi*⁶ que venía último, también se mete ahí. La iguana sale disparando pero *Wayayqaláchiyi* se queda porque ve el cuero de la iguana.

⁶ *Wayayqaláchiyi* es el personaje central de un extenso ciclo narrativo, en el que se destacan sus condiciones de héroe cultural y de *trickster*.

Había una víbora en el camino, y la gente se asusta pero pasa el quirquincho por ahí y la víbora lo pica. Pero no le pica el cuero y le quiebra varios dientes. Por eso a la víbora yará le quedaron dos, el quirquincho le quebró los otros, antes tenía muchos dientes. Cuando la gente llega había muchas mujeres, algunas las había enlazado el Gavilán. Se habían hundido adentro de la tierra, entonces el quirquincho empieza a cavar y saca una, pero se la quitan, cava de nuevo saca otra y también se la quitan. El quiere una mujer para él pero todos se la quitan. Sigue cavando y le pegó con el dedo en el ojo a una y la dejó tuerta porque el quirquincho tiene las uñas muy afiladas. Así que quedó tuerta la última mujer que sacó para él, y a causa de eso hay tuertas ahora también. Después los hombres tienen miedo de copular porque las mujeres tienen dientes en la vagina y piensan quien será el primero. Primero se ofrece *Wayayqaláchiyi*, pero cuando empezó a fornicar con la mujer perdió el pene y los testículos. Como *Wayayqaláchiyi* tiene poder, salió corriendo y agarró una fruta de chañar (*Geofroea decorticans*) y un pedazo de palo santo (*Bulnesia sarmientii*). Corta un pedacito de palo santo y se hace un pene nuevo y se hace los testículos con la frutita. Como *Wayayqaláchiyi* se hizo el pene de palo santo hasta hoy quedan duros los penes para fornicar. Al otro día amaneció e hicieron fuego fuerte las mujeres. Se arrimaron al fuego y se pusieron con las piernas abiertas, entonces se les veía bien la vagina, y viene *Wayayqaláchiyi* y les tira con piedras a la vagina y les quiebra los dientes a las mujeres. Después de que les sacaron los dientes los hombres fornican con las mujeres pero tardan mucho tiempo, no pueden sacar el pene. Pero los hombres dicen que no conviene porque se tarda cuatro horas fornicando con la mujer. Entonces viene *Wayayqaláchiyi* y cambia el pene de los hombres por el de los perros. Por eso los perros fornican ahora durante muchísimo rato. Los hombres prueban de nuevo y es un ratito no más y está bien. Después de un mes ya están preñadas las mujeres. Las mujeres ya comían sólo por la boca. Y ya no hacen más la comida los hombres, asan las mujeres. El Gavilán que era cacique se agarró dos mujeres, él era el principal. El primer chico que nació murió porque fue el hijo de la paloma, por eso se mueren los hijos de la paloma. La paloma cuando tiene pichoncitos se mueren. Si el primero que hubiera tenido hijos hubiera sido *Wayayqaláchiyi* hubieran durado. Por eso hay veces que duran los changos y hay veces que no duran. No duran porque el primero en fornicar fue la paloma. Anteriormente cuando los hombres criaban los changos, no tenían nada y no se morían tampoco. Los hombres ya están contentos porque tienen mujeres para casarse, la mujer tiene marido, la mujer tiene hijos, toda la familia. Esta historia es del principio, hay mujeres gracias a Gavilán".

Aparecen explicitados varios aspectos que hacen a la

incorporación de la mujer a la sociedad primigenia, el tema central del relato. La misma puede describirse como un proceso de humanización y socialización paulatinas. El mito plantea la extrañeza inicial a presentarlas como habitantes del ámbito celeste y poseedoras de una anatomía que impide la cópula y la reproducción. A lo que se suma la conducta impropia del robo de los alimentos. El corte de la cadena de chagua (fibra vegetal) en otras versiones si bien las integra al plano terrestre en compañía de los hombres no permite por sí solo una interacción adecuada. Es necesaria la transformación de la vagina dentada, que trae aparejada la ingestión de la comida por la boca y fundamentalmente, la manutención de relaciones sexuales y la consecuente gravidez. Dicho cambio no es meramente biológico sino que posee una profunda significación social en cuanto posibilita el matrimonio y la formación de la familia. Es también relevante la referencia a que es la mujer quien se ocupa de la cocina puesto que marca una división sexual de trabajo. En definitiva, son todos estos aspectos lo que determina su incorporación plena a la comunidad humana.

Otros episodios remiten la etiología del coito a la acción de *Wayayqaláchiyi*, quien posibilitó la erección peneana al reconstruir su propio miembro de una madera particularmente dura, e intercambió los órganos genitales de hombres y perros facilitando, a los ojos del pilagá, una duración adecuada de la relación sexual.

En el plano de lo fundante diversos motivos dan cuenta de diferentes hechos: Entre ellos: el origen de los tuertos, la mortalidad infantil y de la poliginia. La segunda aparece por haber sido la paloma el primero en procrearse. Lo que se relaciona con la gran mortandad de pichones que caracteriza la reproducción de la especie. Vale decir, se entrelazan aquí la visión mítica y el conocimiento empírico. La poliginia efectuada sólo por el Gavilán da sentido y restringe la asociación de tal práctica a la figura del cacique en el presente.

En lo referente a los animales, el mito explica muchos de sus caracteres, tanto de orden físico como de comportamiento. Podemos mencionar el color negro de la boca del loro, así como la incoherencia de su hablar, la presencia de sólo dos dientes en la víbora yarará, la modalidad del coito de los perros, la capacidad de sueño de la liebre, etc.

Dejando de lado lo etiológico, un tema de importancia es la visión que nos brinda de los hombres primigenios. Se trata de una imagen oscilante y ambigua. Por un lado, se recalca que son hombres, que son personas, y realizan actividades como la pesca y viven en su aldea, mientras que por otro, poseen nombres de animales, y muchos episodios evocan una morfología

animal. En efecto, tanto el loro como el Gavilán esperan al ladrón de sus vituallas subidos a una rama o a un tronco como si fueran pájaros. Nadie cree que la iguana haya escuchado los gritos de Gavilán porque posee "tapitas" en los oídos, el armadillo tiene un cuero (caparazón) tan duro como para quebrar los dientes de la víbora, y sus uñas son tan afiladas que dejan tuerta a una mujer. En lo relativo a la conducta ya hemos mencionado la costumbre de dormir de la liebre, a la que puede sumarse la intrepidez del Gavilán.

El relato pone también en evidencia aspectos de la vida diaria. Se advierte que la pesca es una labor masculina, la necesidad de asar su producto para que no se pudra, el bullicio que rodea la práctica y su carácter comunitario, la costumbre de prender fuego al amanecer y el temor que suscitan las víboras.

En cuanto a los personajes se destacan *Wayayqaláchiyi* y Gavilán. El primero, como dijimos, es un *trickster* y un héroe cultural. Entre las acciones que realiza, el quedarse metido en el tronco detrás del cuero de la iguana y el perder el pene y los testículos lo presentan como un tonto burlado. Los motivos provocan hilaridad tanto en el narrador como en los oyentes. Por el contrario, la reconstrucción de sus órganos genitales, el posibilitar la erección peneana, el destruir los dientes vaginales y el intercambiar los miembros de hombres y canes revelan su rol tesmofórico y su poder. Este último se connota también en la afirmación de que si el primer vástago en nacer hubiera sido hijo de *Wayayqaláchiyi* no existiría la mortalidad infantil.

Del mismo modo Gavilán es un ser poderoso y un héroe cultural. Es gracias a él que se incorporan las mujeres a la sociedad primigenia, al cortar la cadena por la que descendían a la tierra. Cuando estas intentan huir enlaza algunas, aunque la mayoría logra regresar a su morada celeste, donde son visibles en la actualidad con la apariencia de estrellas. Da origen asimismo, a la poliginia propia del caicazgo al retener para sí dos esposas. Su poder se evidencia además, en la capacidad de ordenar a la cadena que caiga derecho, y el captar la simpatía de la mujer más hermosa, quien se indigna ante la agresión que padece el personaje por parte de sus compañeras.

De lo expuesto se deduce que el mito explica la aparición de muy diferentes hechos -la integración del sexo femenino, cualidades de ciertos animales, la existencia de mortalidad infantil, etc.- Es decir, revela un carácter fundante.

Se mencionan también algunas prácticas -las referencias a la pesca, a situarse en derredor del fuego al amanecer, etc.- que nos permiten afirmar que el relato muestra la cultura, podríamos decir al pasar, en detalles que quizás poco tengan que

ver con el tema central, pero que dejan inferir la existencia de determinadas costumbres. De igual manera pone en evidencia conocimientos empíricos, como la ligereza de la liebre o la fácil mortandad de las crías de paloma.

El análisis efectuado nos permite acceder al mundo vivido, a la captación de ciertos hechos tal como son vistos por el indígena. Pero en rigor nada sabemos acerca de la noción de *layatema-GamaGák*, que significa, qué funciones cumple, si es que las cumple, cuáles son sus atributos. Si consideráramos mayor cantidad de narraciones, o aún la mitología en su totalidad, estaríamos en las mismas condiciones. Obviamente habríamos ampliado nuestro conocimiento del corpus mítico y de los aspectos vinculados a él, pero seguiríamos ignorándolo prácticamente todo sobre los contenidos que califican la idea en cuestión.

Insistimos en este punto porque los estudios fenomenológicos o de posiciones similares que pretenden respetar la visión aborígen, han intentado extraer las cualidades esenciales o distintivas del mito a partir de los textos. Así se ha hablado de su ejemplaridad, de su carácter etiológico (Eliade, 1972: 367; Bórmida, 1969/70: 20) y cosmológico (Eliade, 1972: 368), de su capacidad de reactualización (Eliade, 1972: 352-54, Leenhardt, 1961: 259, Gusdorf, 1960: 182-83), de su sacralidad (Eliade, 1972: 374 y ss., Bórmida, 1969/70: 14-15, de su papel privilegiado en la comprensión de los fenómenos culturales (Leenhardt, 1961: 235-72, Bórmida, 1976: 97-101), y aún de su valor como recurso metodológico en la captación de sentidos irracionales (Bórmida, 1976: 99-101). No queremos decir que no existan mitos etiológicos, arquetípicos, cosmológicos, que posean sacralidad o que puedan reactualizarse. Por el contrario aceptamos los ejemplos dados por los autores mencionados y sabemos que pueden aportarse muchos más, incluso el relato que vimos ilustra algunos de esos predicados -por ej. el papel fundante y aún el ejemplar-. Lo que discutimos es la universalidad de dichos enunciados, su capacidad definitoria. Basta sólo con la mitología Pilagá⁷ para comprobar que no todo relato es etiológico o arquetípico, menos aún cosmológico o sagrado, la posibilidad de reactualización -si existe- es una excepción antes que un aspecto general. Ello nos demuestra en primer lugar, que si queremos ser consecuentes con una postura que respete la perspectiva indígena es imprescindible tener en cuenta lo que la propia cultura enuncia en torno a la categoría que traducimos por mito, puesto que no accedemos a los atributos señalados por los autores citados a partir de las consideraciones hechas por los nativos. En segundo término, que es imposible realizar una reducción eidética sobre la base

7 Un problema de espacio nos impide ejemplificar lo dicho, por ello nos remitimos a los textos editados por Wilbert y Simoneau en el segundo volumen de mitología Toba (Folk Literature of Toba Indians, T. II) donde aparece el material que remitimos junto al de otros autores.

de material mitográfico.

La afirmación de que posee un valor privilegiado en la captación de significaciones culturales, es en parte resultado de sobrevalorar su dimensión explicativa, fundante y arquetípica. Se trata, a nuestro entender de una proposición exagerada y que no resulta de la aplicación del método fenomenológico⁸. Si tomamos en cuenta la narración vista, notaremos que los sentidos que comporta son escasos. Si bien explica cómo se integraron las mujeres, es poco lo que dice sobre su papel en la sociedad, en la familia, acerca de su rol procreativo, etc. De igual modo en lo concerniente a las etiologías abundan las explicaciones parciales que dejan de lado factores de importancia. Por ejemplo, nos dice por qué las víboras yarará poseen dos dientes, pero nada revela sobre el temor que suscitan, la posibilidad de que se conviertan en auxiliares shamánicos, el ámbito al que pertenecen u otros contenidos relevantes. Por otra parte, hemos dicho que los relatos muestran diferentes facetas de la vida, pero no es a partir de aquellos que sabemos que el pescado debe asarse y por qué, o que los indígenas suelen sentarse a determinadas horas en torno al fuego, sino del estudio de otros temas que a veces son tenuemente reflejados en los textos.

Si consideramos nuevamente el corpus mítico Pilagá, observamos la ausencia de versiones que den sentido o se relacionen con la estructura social, el patrimonio ergológico, la distribución y consumo de bienes, las prácticas shamánicas y de brujería, para mencionar sólo algunos de los temas significativos para la cosmovisión nativa.

Sobre la base de lo expuesto creemos haber demostrado que si el análisis fenomenológico pretende superar la dimensión fenoménica, ir más allá de las vivencias referidas en los relatos, debe tener presente las actitudes y predicados que hacen a

⁸ B Bórmida plantea la idea en cuestión en la obra dedicada a adaptar la fenomenología campo de la etnología. Sin embargo, nuestra propia experiencia de campo en el área chequense, principalmente entre los Pilagá, nos llevó a comprobar que, partiendo de la aplicación de los procedimientos metodológicos propuestos por el autor, el mito no se presentaba como un especial portador de sentidos, sino que por el contrario, la mayoría de los fenómenos estudiados encontraba su razón de ser y su significación en dominios diferenciados del mítico. Por otra parte, nos persuadimos de que las estructuras de sentido no eran, en muchísimos casos, ni siquiera detectables a partir del análisis del corpus mitográfico. De ello se desprende que no compartimos la visión del mito enunciada en el trabajo señalado. Respecto a Bórmida cabe destacar que este punto de vista inicial fue abandonado -aunque no lo diga explícitamente- en su obra póstuma (Bórmida, 1984), posiblemente en virtud de su experiencia etnográfica entre los Ayoreo del Chaco Boreal, que le permitió relativizar la influencia de autores como Leenhardt, Eliade, Gusdorf, quienes de algún modo privilegian el papel del mito en la comprensión de la cultura. Nuestra opinión acerca de las ideas de los estudiosos citados puede verse en Idoyaga Molina, 1984.

la idea de *layatemaGamaGák*. Conjunto de explicitaciones y conductas sobre la que es posible realizar una reducción eidética, es decir, enunciar sus cualidades esenciales. Dicha noción es, sin duda, una estructura peculiar de sentido, cuyo referente universal es la categoría de mito.

BIBLIOGRAFIA

BORMIDA, M. Mito y Cultura. RUNA. vol. XII. Bs. As. 1969/70.

———: *Etnología y Fenomenología*. Ed. Cervantes. Bs. As. 1976.

———: *Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo*. SCRIPTA ETNOLOGICA, vol. VIII. Bs. As. 1984.

ELIADE, M. *Tratado de Historia de las Religiones*. Ed. ERA. México, 1972.

GUSDORF, G. *Mito y Metafísica*. Ed. Nova. Bs. As. 1960.

IDOYAGA MOLINA, A. Aproximación comprensiva a un mito Pilagá. El Relato de *TomaGaloqosót*. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*. vol. XXX, n. 3, Bs. As. 1984.

LEENHARDT, M. *Do Kamo*. Eudeba Editorial. Bs. As. 1961.

SIMONEAU, K. y WILBERT, J. *Folk Literature of Tobo Indians*. T. II. University of California. Los Angeles, 1989.