



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# La religión Chané

Autor:

Villar, Diego

Tutor:

Cordeu, Edgardo

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 11-8-22

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS	
Nº 822.177	MESA
21 OCT 2005 DE	
Agr.	ENTRADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**Dirección de Bibliotecas**

**LA RELIGIÓN CHANÉ**

Tesis de Doctorado presentada por  
DIEGO VILLAR (DNI 23.473.588)

Director: Dr. Edgardo J. Cordeu

Buenos Aires - Argentina

OCTUBRE DE 2005

TESIS 11-8-221

LA RELIGIÓN CHANÉ

1987

How can we make any progress in the understanding of cultures, ancient or modern, if we persist in dividing what the people join and in joining what they keep apart?

A. M. HOCART

Only connect.

E. M. FORSTER

## ÍNDICE

1. Introducción	p. 1
2. La religión del monte	p. 11
3. La persona, la muerte y el alma	p. 43
4. La conmemoración de los ancestros	p. 85
5. El complejo shamánico	p. 131
6. Mito, temporalidad e historia	p. 169
7. Palabras finales	p. 218
i. La religión chané como sistema de simbolismo cosmológico	p. 218
ii. Repensando la religión chané en el contexto del capitalismo tardío	p. 222
8. Bibliografía	p. 227

## ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Mapa 1 - Ubicación geográfica de los chané	p. 8
Mapa 2 - Mapa etnológico del Chaco occidental	p. 9
Mapa 3 - Mapa etnohistórico del Gran Chaco	p. 10
Fotografías chiriguano del Padre Honorato Catinari	p. 124
Fotografías chiriguano de Alfred Métraux (1929-1930)	p. 125
Fotografías chané (Aguairenda, 1999)	p. 126
Fotografías chiriguano y chané (Capiazuti 1999 y Campo Durán 2002)	p. 127
Fotografías chané (Aguairenda y Campo Durán 1999 y 2002)	p. 128
Fotografías chané (Campo Durán 1998)	p. 129
Fotografías chané (Campo Durán y Aguairenda 1998 y 1999)	p. 130
El “complejo cultural chiriguano chané”	p. 218

## NOTA ACERCA DE LA ORTOGRAFÍA Y LAS ABREVIATURAS UTILIZADAS

Todas las palabras en idioma se anotan en bastardilla. Cuando se citan autores que consignan palabras en idioma, se respeta la grafía que utilizan en el original.

Al contrario del guaraní paraguayo, casi todas las palabras chané llevan acento llano o grave. Con respecto a la ortografía y a la pronunciación, no existen la “b” (se usa “mb”), la “c” y la “q” (se usa “k”), la “d” (se usa “nd”), la “f”, la “l” y la “ll”, la “w”, la “x” y la “z”. Las letras “j”, “p”, “r”, “s”, “t”, y especialmente la “v”, se pronuncian más suavemente que en castellano. La pronunciación de las vocales y de la letra “y” es igual. Las vocales nasales se marcan con una diéresis (*ä, ë, ï, ö, ü*); de ser seguidas por una consonante, deben pronunciarse seguidas de una “n” suave. La *i* cerrada es gutural y es la única de las vocales nasalizadas a la que no corresponde ninguna de las vocales castellanas.

En cuanto a la nomenclatura de parentesco, la totalidad de los tipos de parientes serán consignados mediante el uso y combinación de ocho tipos elementales: Pa = “padre”, Ma = “madre”, Hno = “hermano”, Hna = “hermana”, Eo = “Esposo”, Ea = “esposa”, Ho = “hijo”, Ha = “hija”. Para la combinación de estas unidades, deberá tenerse en cuenta: (a) que el punto que separa un tipo de otro implica una relación genitiva (“del”, “de la”); y (b) que el orden de sucesión de los tipos elementales es el mismo que en castellano se emplea para describir parentescos: así, “Pa.Ma.Ea.Hno” deberá leerse “padre de la madre de la esposa del hermano de Ego”.

## INTRODUCCIÓN

En 1912, el fraile franciscano Bernardino de Nino escribía: “He preguntado a los ancianos de la tribu respecto a su religión, y solamente he obtenido contestaciones vagas, insuficientes de todo punto para formarse una idea, ni siquiera aproximada, de la religión que profesan”<sup>1</sup>. Casi cien años después no es rutilante pero sí razonable comenzar afirmando que comprender la religión de los chané implica aclarar dos cuestiones previas: la primera es qué entendemos por “religión”; la segunda, quiénes son los chané. En cuanto a la concepción de la religión, nuestro estudio parte de dos premisas explícitas. La primera intenta subsanar una falencia casi endémica de la antropología del Gran Chaco; se trata de la descontextualización sociopolítica de los procesos cosmológicos y simbólicos. Demasiadas veces las religiones chaqueñas se han explicado como si operasen en un vacío. Proponemos llevar a cabo, entonces, una aproximación sociológica a la vida religiosa chané. La segunda premisa corresponde a la perspectiva analítica de la investigación, que requiere explicitar el nivel de representatividad de los datos. Debe quedar perfectamente claro que la síntesis general aquí expuesta procura atenerse a las características más generales, cotidianas y compartidas del horizonte religioso chané; por ende, es comprensible que se ajuste en grados muy diversos a las inevitables variaciones locales así como también a los casos particulares. Lejos de constituir una molestia analítica, esta variación constituye un problema que es preciso resolver. Esta investigación intenta describir la religión chané desde la perspectiva del adulto medio. Naturalmente los puntos de vista de las mujeres, los niños, los ancianos, los especialistas religiosos, los caciques o aquellos individuos que interactúan más frecuentemente con el blanco habrían sido diferentes<sup>2</sup>. No se trata únicamente de resistir el embrujo siempre latente de las élites intelectuales de Paul Radin, sino más bien de ejercitar una vigilancia constante sobre el influjo de las variables del sexo, edad o estatus político, simbólico y social en todos aquellos que proveen su testimonio.

---

<sup>1</sup> De Nino 1912: 128.

<sup>2</sup> Por mencionar tan sólo un ejemplo, es obvio que un estudio realizado a partir de la perspectiva femenina habría enfatizado aquellos simbolismos asociados con las etapas críticas del ciclo vital, el modelado social de la persona, las restricciones y prescripciones alimentarias, los tabúes de couvade, la mitología de la socialidad doméstica, la conceptualización del ciclo menstrual y sus paralelos agrícolas, etc.



\*

Los chané habitan hoy la frontera occidental del Gran Chaco; sin embargo, claramente no constituyen un pueblo chaqueño “típico”<sup>3</sup>. Históricamente se ha sostenido que provienen de la rama mojo-mbaure de la familia lingüística arawak<sup>4</sup>. Las pruebas que respaldan esta tesis, no obstante, son escasas. Nordenskiöld, en su visita a los chané de 1908, recogió algunas palabras que recordaban fuertemente a la lengua mojeña –uno de los grupos arawak que habitan en el departamento boliviano de Beni<sup>5</sup>. Este dato parece concordar con el hecho de que los mojeños se llaman a sí mismos *vichané*, “los hombres”<sup>6</sup>. El juego de los gentilicios y los etnónimos siempre es complicado. Según Susnik, el término *tsaané* o *achané* significa “gente” o “gentío”<sup>7</sup>. De Angelis, por otro lado, interpreta *chané* como “mi pariente”<sup>8</sup>. Más allá del arte siempre incierto de la etimología, todo indica que antes de la Conquista algunas oleadas arawak migraron lentamente desde los llanos de Mojos hacia el sudeste y se establecieron en el Chaco boliviano, en las laderas orientales de los Andes<sup>9</sup>. Allí, desde los siglos XV y XVI, fueron conquistados por bandas tupí-guaraní que llegaban también desde tierras lejanas en busca de la mítica “Tierra sin Mal” y el oro legendario de los incas<sup>10</sup>. De la fusión y el mestizaje entre siervos arawak y conquistadores guaraní nació el grupo que la literatura conoce como “chiriguano”, “chiriguanaes” o “chiriguaná”<sup>11</sup>. En

<sup>3</sup> Según Alfred Métraux, los chané y chiriguano son “dos tribus que cultural y lingüísticamente tienen poco o nada en común con los pueblos chaqueños” (1946: 197, véase también Métraux 1931a: 90 y 1935: 421). El suizo seguía en esta opinión a los americanistas de la escuela de Goteburgo, el conde Eric von Rosen (1924: 224) y el barón Erland Nordenskiöld (2002: 139, 155, 208).

<sup>4</sup> Métraux 1930: 323. Para la etnohistoria de los grupos arawak en la región chaqueña, véase Susnik 1971: 140-164 y 1988: 29-31. Para un panorama general sobre la familia arawak, véase Hill y Santos Granero 2002.

<sup>5</sup> Nordenskiöld 2002: 147. Sobre la interpretación de estas palabras y la presunta conservación del primitivo idioma arawak como “lengua secreta”, véase Califano 1978: 175-176. Lo cierto es que en la actualidad estas palabras no existen, y que los chané emplean una variante propia del guaraní que –según los estudios lingüísticos– es más próxima al ava-chiriguano que al tapuí-izoceño (Dietrich 1986: 199-200, 1990: 10).

<sup>6</sup> Combès 2005: Cap. 2. Por otra parte los izoceños, parientes cercanos de los chané, poseen un sistema de riego por acequias único en el Chaco, muy similar a los elaborados canales y terraplenes hallados en los llanos de Mojos (Denevan 1980).

<sup>7</sup> Susnik 1968: 186.

<sup>8</sup> La palabra provendría de *che* (pronombre de la primera persona) y *ana* (pariente). Véase Magrassi 1968: 24.

<sup>9</sup> Métraux 1948a, Susnik 1968, Pifarré 1989.

<sup>10</sup> Clastres 1989, Métraux 1927 y 1948a, Dietrich 1986: 19, Villar y Bossert 2001b.

<sup>11</sup> Susnik 1968, Braunstein 1978 y 1983, Pifarré 1989, Combès y Saignes 1995, Julien 1997. En la actualidad, los chiriguano conforman uno de los cuatro macroconjuntos de la familia lingüística tupí-guaraní (Rodríguez 1958): (1) los *mbyá*, con unas 12.000 personas en Brasil, Paraguay y Argentina; (2) los *kaiová* (*kaaguá*, *cayúa*, *pai-taviterá*, *itatines*), con unos 17.000 individuos en Brasil y Paraguay; (3) los *ava-chiripá* o *ñandeva*, en número de 8.000 en esos mismos países; y (4) finalmente los *chiriguano*, con alrededor de 60.000 almas en

esta “civilización chané-chiriguano”, como la denominó Métraux<sup>12</sup>, la cultura arawak aportó la densidad demográfica, las mujeres y la fuerza masculina de trabajo, las técnicas de alfarería, riego y tejido, el enmascaramiento ritual y las jerarquías de estratificación social; por otra parte, la cultura guaraní aportó un gran número de motivos mitológicos, el imaginario guerrero del *kerémba* y por sobre todo el idioma<sup>13</sup>. En definitiva, la síntesis implicó tanta “guaranización” de los chané como “arawakización” de los ava-chiriguano<sup>14</sup>. Pero eso no es todo. A través de los siglos el noroeste argentino y la región occidental del Gran Chaco fueron auténticas tierras de frontera, un mosaico multiétnico en el que florecieron alianzas, redes de comercio, intercambio e incursiones bélicas. Estos lazos diversos configuraron un entretejido históricamente ininterrumpido de idiomas, influjos y culturas. En estas condiciones, era inevitable que autores como Nordenskiöld y Métraux, que privilegiaban el estudio comparativo de las relaciones entre las culturas andinas y las de tierras bajas, ubicasen a grupos como los chané y los chiriguano en el centro de todos sus argumentos<sup>15</sup>. Debido tanto a su complejidad originaria como a su ubicación geográfica en zonas estratégicas de transición, se trataba de etnias bisagra que operaron como propagadores regionales de influencias culturales entre los cazadores-recolectores del Chaco y los agricultores y pastores andinos<sup>16</sup>. Por lo tanto, los chané deben su condición actual al hecho de haber explotado a su favor diversas relaciones de alianza, trueque y comercio a través del tiempo.

En estas condiciones es imposible seguir manteniendo que la singularidad étnica de los chané se nutrió únicamente de influencias culturales como la lengua guaraní y la cultura material arawak. Su destino quedó sellado, más bien, por una serie histórica de complejos procesos de contacto: primero, la adaptación de su antiguo sustrato amazónico al contexto

---

Bolivia y Argentina. En Bolivia este último bloque –llamado recientemente “guaraní”– engloba a los ava, izoceños y simba, diferenciándolos de otros grupos guaraní-hablantes como los tapiete, guarayos, yuki y sirionó (Dietrich 1986 y 1990).

<sup>12</sup> Métraux 1930: 330.

<sup>13</sup> Se comprende entonces que, cuando hablamos de los chané de Argentina, la referencia comparativa a sus parientes chiriguano, tapiete, izoceño y simba resulta poco menos que obligatoria.

<sup>14</sup> Métraux se había adelantado a esta idea pensando a los chiriguano como un grupo profundamente “chaneizado”: “Nordenskiöld ha dividido los elementos que pertenecen a la cultura primitiva de los chiriguano y los que, por intermedio de los chané, han sido recibidos de la región andina. Estos últimos son lo bastante numerosos como para que los chiriguano no tengan más de guaraní que la lengua y algunos objetos conservados por rutina” (1928b: 300). Para una rehabilitación del legado arawak en la cultura chané e izoceña, véase Combès y Villar 2004 y Combès y Lowrey 2005.

<sup>15</sup> Salomon y Skar 1987: 22-23.

<sup>16</sup> Métraux 1946a: 211, 1943: 3, 1930: 330-331 y 1928b: 27-29. Véase Nordenskiöld 1920, 1924 y 2002.

chaqueño; segundo, la relación simbiótica con la cosmovisión “guaranizante” de los conquistadores chiriguano; tercero, el vínculo bélico o pacífico con otros grupos étnicos chaqueños y de las tierras altas del noroeste; finalmente, los lazos diversos con los representantes vernáculos de la sociedad criolla –hacendados, ingenios, el ejército y fundamentalmente los misioneros. Entre los chané contemporáneos, en efecto, todavía es posible rastrear influencias culturales andinas (formas de asociación como el trabajo colectivo o “minga”, el compadrazgo, creencias como la “salamanca”); amazónicas (técnicas de agricultura, la estética alfarera, el enmascaramiento ritual, ciertos motivos mitológicos); y chaqueñas (el tipo de estructuración de las familias extensas, la descendencia bilateral, la residencia uxori-local, la escasa profundidad genealógica). Pese a esta plasticidad, flexibilidad y facultad de adaptación, estos aportes no parecen haber sido asimilados pasivamente por los chané, sino más bien tamizados a través de mecanismos de reapropiación, reinterpretación y resignificación –como queda claro en la incorporación crítica y selectiva de la cosmología religiosa misionera o el folklore criollo. De esta forma, más allá de las estructuras compartidas con otros grupos culturalmente similares como los chiriguano, los izoceño o los tapiete, los chané han podido construir una singularidad étnica propia y bien diferenciada.

La lectura de las crónicas revela que a través de los siglos los chané se replegaron algunas veces y en otras combatieron encarnizadamente por su emancipación. No dudaron en aprovechar según el contexto cada alternativa posible de alianza o enfrentamiento con hacendados, contingentes militares coloniales, indígenas chaqueños y en ocasiones hasta con sus viejos amos chiriguano<sup>17</sup>. Así, en localidades como Aguirenda, Pilipili, Kaipependi, Parapetí-Izozog o las riberas del Itiyuro algunos grupos chané, más allá de haber adoptado el idioma y parte de la cultura chiriguano, alcanzaron a mantener cierta independencia política y cultural. Observa Métraux: “Los supuestos Chiriguanos que viven en el Chaco salteño, en la cuenca del río Carapari e Itiyuro, no son Chiriguanos sino Chaneses (...) Ellos mismos se manifiestan ofendidos cuando se les confunde con los Chawanko, Ava o Kampa, es decir Chiriguanos, y se declaran con orgullo Chaneses, enemigos de los Chiriguanos”<sup>18</sup>. En cuanto al reducto del Itiyuro, que es el que nos interesa

<sup>17</sup> Pifarré 1989: 95, Susnik 1968: 23 y *passim*, Tomasini 1978b: 207, Combès 2004c.

<sup>18</sup> Métraux 1932: 188. Véase Nordenskiöld 1917: 120, Susnik 1968: 188-189, Pifarré 1989: 54-55 y 153. No obstante, la antigua enemistad entre chané y ava persistió: “Los Chané modernos no son más esclavos, pero su

particularmente, no queda claro cuándo los chané se asentaron en territorio argentino. Aunque no deja de ser una conjetura, las magras informaciones disponibles sugieren que llegaron a la zona en el ocaso del siglo XVIII. Francisco Pifarré, un estudioso de la historia chiriguano, cree que este núcleo se conformó durante ese siglo, momento en que se define regionalmente la asimilación o emancipación definitivas de cada uno de los grupos de chané independizados<sup>19</sup>. Si Pifarré estaba en lo cierto, los chané deben haber llegado en la segunda mitad del siglo XVIII. Un dato seguro es que, en 1758, las tres zonas chané encontradas por Mingo de la Concepción eran Pilipili-Acero, el Izozog y Capipembe (Kaipependi)<sup>20</sup>. A mediados de siglo XVIII, al parecer, no había aún población chané en el norte salteño. El informe del Censo Indígena Nacional, sin embargo, afirma que existe la “certidumbre” de la instalación chané en la zona de Tuyuntí ya en 1798 –por más que no presente una sola prueba que respalde semejante afirmación<sup>21</sup>. La etnohistoriadora Isabelle Combès sugiere que podría haber una filiación entre el núcleo chané de Acero, que desaparece completamente de las crónicas durante el siglo XIX, y la actual agrupación chané del Itiyuro<sup>22</sup>. Una posibilidad que podría explicar esta migración hacia el sur sería que, como siempre, los chané se replegaron debido a un conflicto con los chiriguano; otra, que se hayan trasladado en busca de trabajo en la zafra salteña; o, finalmente, que lo hayan hecho por algún motivo relacionado con las misiones o incluso las guerras de la independencia. Como sea, durante el siglo XIX la instalación chané en Argentina está documentada con mayor solidez. Branislava Susnik anota que “...las orillas del Río Caraparí siempre fueron predominantemente chanés; los antiguos ‘tapiis’ obstaculizaban en el siglo XIX la libre movilidad de sus ‘amos’ hacia el sur del Itiyuro”<sup>23</sup>. La historia oral chané, que remonta el conocimiento de la toponimia y la memoria de enfrentamientos interétnicos contra los chiriguano hasta alrededor de 1850; el informe de Cardús, que

---

condición primitiva aún se manifiesta en sus relaciones con sus antiguos amos. Los Chiriguano los ven con un cierto desprecio y un aire protector, al cual los Chané responden con una animosidad no disimulada. Un Chiriguano se sentiría ofendido de ser llamado Chané, y un Chané de ser llamado Chiriguano. El nombre con el que los Chiriguano designan a los Chané es siempre el de Tapii” (Métraux 1930: 329). Para más datos sobre las tensiones contemporáneas entre chané, izoceños y chiriguano, véase Villar y Bossert 2005b y 2004c, Combès y Villar 2004, Combès y Lowrey 2005, Combès 2004b y 2005a.

<sup>19</sup> Pifarré 1989: 54, 55 y 153.

<sup>20</sup> Combès 2004c: 2.

<sup>21</sup> Magrassi 1968: 27.

<sup>22</sup> Isabelle Combès, comunicación personal.

<sup>23</sup> Susnik 1968: 230.

encontró a los chané en el Itiyuro ya en 1886; y la posterior visita de Nordenskiöld, en 1908, sugieren que Susnik tenía razón, y que los primeros que se establecieron en tierras argentinas fueron ellos<sup>24</sup>. Luego los datos parecen más claros: la guerra del Chaco, la secularización de las misiones franciscanas de Bolivia y las condiciones laborales de fines del siglo XIX y principios del XX forzaron sucesivas migraciones de contingentes avachiriguano, luego izoceños y por último tapiete hacia *mbaporenda*, el utópico “lugar de trabajo” ubicado en el noroeste argentino<sup>25</sup>. En la actualidad, los censos indígenas reportan a unas 15.000 personas “chiriguano” o “chiriguano-chané” distribuidas en la provincia de Salta y en menor medida en Jujuy<sup>26</sup>. Dentro de este bloque, sin embargo, deben distinguirse: (1) los chané (Tuyunti, Campo Durán, Algarrobal, Ikira); (2) los avachiriguano (Caraparí, Peña Morada, La Loma, Tobantirenda); (3) los izoceños (Yacuí, Cherëta, Tranquitas); (4) los tapiete (Misión Tapiete, La Curvita, Kilómetro 8 y otras afueras de Tartagal); y (5), en algunos pocos casos, los simba, dispersos en algunas localidades cercanas a Orán. Además, existen comunidades mixtas llamadas “entreveradas” por los mismos indígenas; es el caso de Capiazuti, Piquirenda o Pichanal, donde coexisten varios de los grupos étnicos mencionados<sup>27</sup>.

\*

Los materiales de campo aquí expuestos fueron obtenidos entre 1997 y 2005 en las comunidades chané de Campo Durán, Tuyunti, Algarrobal e Ikira (Departamento San Martín, provincia de Salta). Los datos comparativos fueron recogidos en localidades circundantes chiriguano, tapiete e izoceño de Pichanal, Capiazuti, Yacuí, Piquirenda y Misión Tapiete. Por último, se realizaron estadías de campo breves en comunidades chiriguano de Bolivia como Aguirenda. Buena parte de este trabajo, entre 2001 y 2005, pudo ser llevado a cabo gracias a una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<sup>24</sup> Véase Cardús 1866: 250 y Nordenskiöld 2002: 139 y ss.

<sup>25</sup> Susnik 1968: 157, Langer 1995: 282, Bossert y Villar 2001b: 123-131, Arce *et al.* 2003: 45, 64-65.

<sup>26</sup> Magrassi 1968, Rocca 1973.

<sup>27</sup> Todo este bloque de grupos guaraní-hablantes se corresponde lingüísticamente con la “unidad dialectológica del chiriguano” que comprende a las subvariantes ava, chané, izoceño, simba y tapiete (Dietrich 1986: 198).

Debemos nuestro reconocimiento a muchos chané pero sería imperdonable olvidar aquí a Rafael y Bernabé Díaz, Vicente Centeno, Rafael Cabero, José Segundo, Martín Obando, Filomena Arroyo, Catalina Huenuán, René Castro y las hermanas Juana, Laura y Anacleta Centeno. Intentando traducir en la medida de nuestras posibilidades la sutileza de su pensamiento religioso, esperamos haberles hecho justicia.

DV

Buenos Aires, Junio de 2005

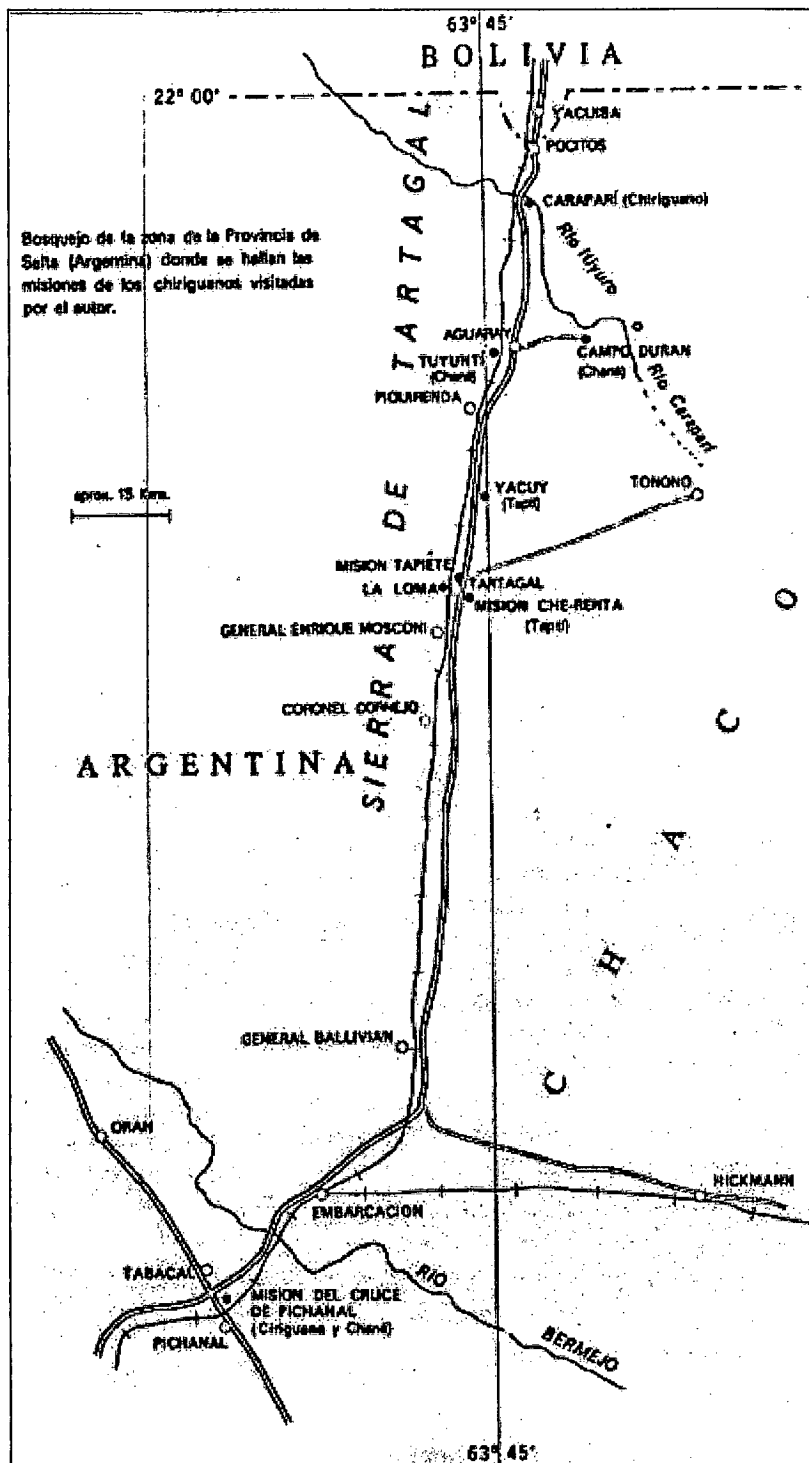


Figura 2

Ubicación geográfica de los chané  
(reproducido de Dietrich 1986: 23)

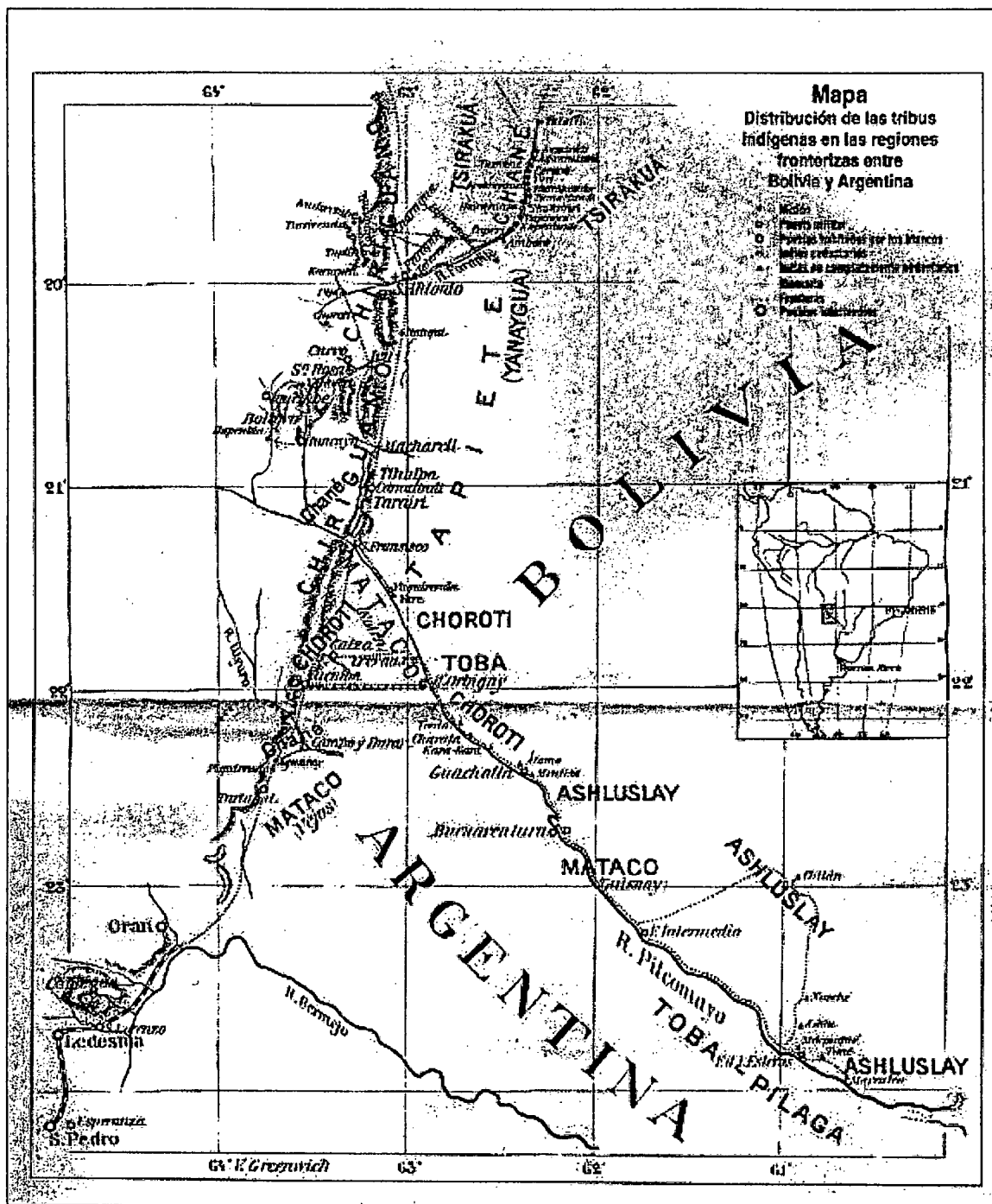


Figura 3

Mapa etnológico del Chaco occidental  
(reproducido de Nordenskiöld 2002: 314-315)



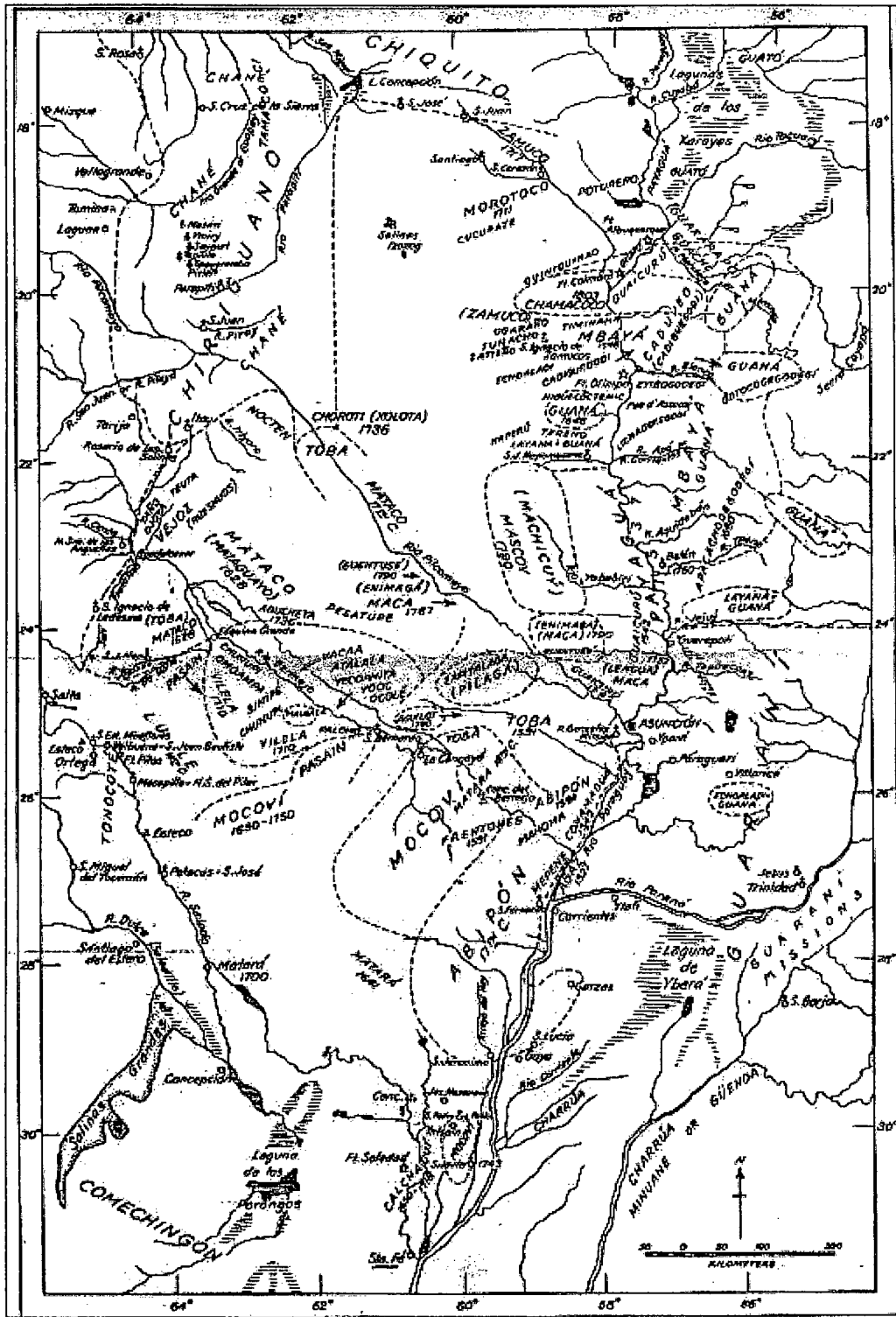


Figura 3

Mapa etnohistórico del Gran Chaco  
(reproducido de Métraux 1946: 199)

## LA RELIGIÓN DEL MONTE

La cosmovisión chané divide el espacio en dos ámbitos conceptuales claramente diferenciados. Por un lado, está la comunidad, el área habitada y gobernada por los hombres, el lugar de la racionalidad y la vida colectiva en el *oka* (patio). Todas estas condiciones configuran un espacio social que algunos informantes engloban conceptualmente bajo la categoría genérica de *tēta*<sup>1</sup>. Por el otro, está el ámbito arbitrario, ambivalente, peligroso y siempre incierto del monte (*káa*), la sede de los animales, de los muertos y también de un número de seres cuyo favor es preciso ganar para hacer buen uso de los bienes “naturales”: caza, pesca, recolección, búsqueda de materias primas, etc.<sup>2</sup>. Las comunidades chané se encuentran rodeadas en mayor o menor medida por montes tupidos, surcados por entramados de senderos casi invisibles –llamados *tape*– que se entrecruzan y se pierden en la profundidad del follaje. Si bien la importancia material del monte tiende a decrecer en tanto los chané deben vender su fuerza de trabajo a la sociedad criolla, su importancia simbólica sigue imponiéndose a la observación<sup>3</sup>.

\*

El monte es un ámbito calificado, con modalidades propias que deben acatarse cumpliendo reglas, condiciones o procedimientos específicos. Cuando un hombre se dirige a cazar, pescar o buscar madera debe acatar un conjunto de precauciones y reglas cuyo quebrantamiento haría que se expusiera a diversos peligros. Hay en definitiva una manera apropiada de “ir bien” al monte y de utilizar sus bienes. No hace falta aclarar que, naturalmente, no existe un código, una teoría canónica u homogénea, ni siquiera un criterio explícito de “corrección” en el contexto del monte, sino más bien una suma de premisas implícitas, convenciones, prácticas, hábitos y observaciones concretas. Quien planea

<sup>1</sup> Como el *cieng nuer*, *tēta* significa “hogar” y a la vez, en sucesivos contextos y niveles de abstracción, “caserío”, “poblado”, “aldea”, “comunidad”, “país” y hasta “lugar”. Por ejemplo, suele aparecer en las referencias toponímicas como el sufijo *-renda* (Giannecchini 1916: 205 y 1996: 297, Dietrich 1986: 331, Albó 1990: 88, Lowrey 2003: 88).

<sup>2</sup> *Káa* puede designar a la hierba, la hojarasca, una arboleda o el monte (Giannecchini 1916: 16 y 150, Dietrich 1986: 345).

<sup>3</sup> Es preciso añadir que el espacio de cultivo, llamado “cerco” o *koó*, podría aparecer a primera vista como un mediador entre ambos ámbitos, pero lo cierto es que en el contexto de las representaciones religiosas asume casi todas las características del monte.

internarse en el monte debe fundamentalmente estar atento a los signos y señales poco auspiciosas. El *káa* es una fuente latente de angustias, temores y ansiedades. Quien “montea” pone gran atención en ir descifrando presagios de desgracias denominadas *ipiraua* (algo así como “mala señal”), como por ejemplo la aparición de serpientes (*mboi*), zorros negros (*aguará-üu*) o determinadas anomalías climáticas: lluvias repentinas, cambios abruptos de clima, oscurecimientos inusuales, vientos (*üetu*) repentinos o la presencia de remolinos (*kusumiru*)<sup>4</sup>. Este recelo comienza incluso antes de entrar en la maleza. Se posterga la excursión, por ejemplo, si un animal poco común se atraviesa en el camino antes de partir, si se atina a descubrir un mal presagio en el canto de algún pájaro, o si la noche anterior se tiene un sueño (*upau*) que resulte sospechoso. Todos están de acuerdo en que el monte “hace soñar”. Como desde el punto de vista chané los sueños “vienen de afuera” y no proceden de la mente, es prácticamente imposible convencerlos de que un sueño muy real fue “sólo” un sueño, y que por tanto constituye una evidencia descartable. Oráculo vivo, medio por excelencia del aprendizaje shamánico y fuente inagotable de premoniciones, el sueño aconseja, disuade, advierte, juzga y contribuye a evaluar tanto previa como posteriormente si los tiempos y las circunstancias de la excursión son propicios.

En segundo lugar, sólo se va al monte de día, y en ningún caso se permanece allí más allá del atardecer. La mayoría de los informantes asegura, por ejemplo, que un mismo camino es “más largo” o “más cansador” de noche que de día, o en soledad que en compañía. De la misma manera, un territorio sin referencias toponímicas conocidas resulta menos previsible que uno conocido. La eventual longitud de un camino o de un viaje no se conceptualiza en abstracto, sino que se articula ideológicamente con determinadas condiciones temporales, climáticas, fisiológicas y emotivas que entre otras dan forma a una determinada configuración de la experiencia. La tierra (*ivi*) no es un ente objetivamente cuantificable; o, por decirlo de otro modo, la distancia se concibe en términos de valores<sup>5</sup>.

En tercer lugar, todos intentan siempre –al menos en la medida de lo posible– “montear” acompañados. En un contexto imprevisible y azaroso, es bienvenida la compañía de otro varón o de uno o varios perros. Esta idea de “compañía” (*iru*), no obstante, tiene un

---

<sup>4</sup> Los remolinos son asociados con la enfermedad, la esterilidad y la muerte (Giannecchini 1916: 34).

<sup>5</sup> Evans-Pritchard 1978: 110.

sentido amplio: los chané asocian con ella, por ejemplo, su invariable costumbre de llevar coca, vino o alcohol para que les suministren la “fuerza” o “guapeza” (*ipuére*) necesarias. Es notorio que el coraje que regala la bebida no tiene nada que ver con el éxtasis alegre y despreocupado de la borrachera festiva<sup>6</sup>. Sea como fuere, la persona que se interna en el monte, sobria o no, lo hace de forma seria y cautelosa, cristalizada en una máxima por todos conocida: “Al monte no se va a joder”<sup>7</sup>.

Un tercer condicionamiento que inevitablemente llama la atención es que el monte se conceptualiza como un ámbito específicamente masculino. Podría pensarse que el sustrato de esta asociación es autoevidente, pues actividades como la caza y la búsqueda de madera son tareas de los varones. Más allá de toda convención, la separación entre la mujer (*kuña*) y el monte aparecería de esta forma como una cuestión de hecho, vinculada con la división sexual del trabajo. Sin embargo, la oposición entre el monte y lo femenino se articula en una serie bien determinada de normas y costumbres que trascienden a la simple organización de las faenas cotidianas. Por ejemplo, se explica que las mujeres corren un peligro excesivo en el monte, dado que allí habitan seres como el “viborón”, que muestran una especial predilección por atacarlas. Aun las mujeres que viven con contacto fluido con la sociedad criolla narran innumerables experiencias en las cuales fueron perseguidas o atemorizadas por estos seres, y en todos los casos esto sucede cuando están “enfermas” –es decir, cuando menstrúan. Si bien a veces deben hacerlo, como por ejemplo cuando buscan arcilla, las mujeres difícilmente se internan en el monte sin algún sentimiento de temor o desamparo. Cuando lo hacen, hablan entre ellas nerviosamente y murmuran, suplicando encontrar arcilla, que no les pase nada a ellas o a sus hijos o que puedan dormir bien esa noche.

La separación entre la mujer y el monte es todavía más sistemática. No se trata únicamente de que la *kuña* no entre al monte, sino de que todos los seres y las cosas asociados con ella se encuentran igualmente interdictos. Existe toda una serie de convenciones que reglamentan esta separación y que deben ser observadas por los hombres mismos. Por ejemplo, en ciertas ocasiones la mujer les impregna o les contagia su carácter

---

<sup>6</sup> No debe suponerse un cuadro demasiado homogéneo pero las ambigüedades en el caso del alcohol son notables: muchas veces se bebe para insuflarse coraje; otras, artesanos cuya vida cotidiana es una borrachera interminable aparecen sobrios y despiertos como nunca a la hora de internarse en el monte.

<sup>7</sup> Según los guaraníes del Paraguay, “con la naturaleza no se juega” (Meliá 1991: 56).

impuro, que asume la forma sensible del olor, la mancha o incluso la suciedad (*ki'a*). Hace casi cien años, Nordenskiöld escribía: “Batirayu me contó que los hombres chanés no se acuestan con sus mujeres la noche antes de ir a cazar”<sup>8</sup>. Todavía hoy, cuando los chané planean ir al monte, no tienen relaciones sexuales la noche anterior. No quieren tampoco entrar en el monte cuando sus mujeres se encuentran menstruando, ya que el olor de la sangre “se pega” y los impregna atrayendo serpientes, vientos y otros fenómenos tan anómalos como extraños<sup>9</sup>. De la misma manera, el embarazo de la esposa o el penetrante aroma que posee la orina de un niño –que al no ser adulto no es conceptualizado como un *kuimbáe*, varón– conduce, a quien ha tenido contacto con ellos y se interna en el bosque, a una potencial situación de peligro<sup>10</sup>. Pero el contagio de lo femenino asume formas todavía más sutiles, pues afecta también a los objetos. Las mismas herramientas que utiliza el artesano para tallar máscaras y trabajar la madera deben ser “masculinas”, y jamás entrar en contacto con los útiles utilizados por las mujeres en la cocina o en las tareas hogareñas. Un cuchillo de monte manipulado por una mujer, o aun por el mero contacto con su contraparte casera, quedaría inmediatamente mellado; perdería su filo, su razón de ser y su eficacia<sup>11</sup>.

Un cuarto grupo de normas que define cómo “ir bien” al monte reglamenta el uso que debe hacerse de sus bienes. Fundamentalmente, se dirige a evitar cualquier tipo de derroche o desperdicio de la madera, la caza o la pesca enfatizando la madurez, la responsabilidad, la sensatez y el buen juicio de las personas –cualidades morales atribuidas explícitamente a la adultez. Estas normas se componen tanto de conocimientos específicos como de preceptos de conducta. Tomemos por ejemplo el caso de la madera. El varón es

---

<sup>8</sup> Nordenskiöld 2002: 171.

<sup>9</sup> Por la misma razón, todavía hoy las jovencitas chané acostumbran faltar varios días a la escuela cuando tienen la menstruación.

<sup>10</sup> El mero hecho de que haya un bebé en la casa es peligroso para el hombre que va al monte, lo cual es consistente con otras facetas del pensamiento cosmológico. Para los chiriguano “...el muchacho sin tembeta [adorno labial masculino] no es ni macho ni hembra” (Giannecchini 1996: 353). Por su parte, Nordenskiöld escribe: “Maringay pertenece a los ancianos que dicen con desprecio: el ‘ava’, el hombre, que no lleva tembeta, se parece a una ‘cuña’ (mujer). Llamar a un hombre mujer en chiriguano supone un insulto” (2002: 195). La identificación simbólica entre el muchacho no iniciado y la mujer encuentra respaldo en los usos lingüísticos que distinguen el habla de los adultos varones del léxico de las mujeres y de los niños: los menores de edad, más allá de su sexo, son considerados indiferenciadamente, y en consecuencia utilizan los mismos vocablos (Giannecchini 1996: 306 y 311, De Nino 1912: 230).

<sup>11</sup> El sistema de interdicciones entre los ámbitos y las tareas correspondientes a cada sexo debe ser entendido como una tendencia ideológica observada en un gran número de actividades y no como una oposición absoluta. En ocasiones el contacto entre lo femenino y lo masculino no entraña ningún peligro: los hombres pueden tocar la cerámica y las mujeres pueden hacer lo propio con las máscaras. Sin embargo, también es cierto que resulta difícil ver a una mujer con una máscara en sus manos, e imposible descubrir una con una máscara puesta.

responsable de derribar sólo los ejemplares “hembras” del árbol *samou* (*chorisia insignis*); de hecho, la tala no puede tener lugar en determinadas épocas de año como agosto o septiembre, en las cuales se supone que los árboles están “de encargue” (preñados). La preferencia por la “hembra” del *samou*, por otra parte, se atribuye a que la madera del “macho” resulta excesivamente dura y resistente –cualidades, justamente, atribuidas al sexo masculino. También está prohibido derribar más árboles de los que puedan usarse, derribar un árbol sin haber utilizado toda la madera disponible en el anterior o derribar los ejemplares más jóvenes. Otras reglas tienen un carácter positivo y prescriben que la madera del monte debe ser compartida: lo apropiado es que el artesano que taló un árbol comunique su ubicación a los parientes para que puedan sacar también provecho del mismo. Una lógica similar se aplica a la caza, la otra actividad esencialmente masculina. Quien mata animales en forma irresponsable, no para comer sino por diversión o “vicio” (*ouiño*), o quien no comparte sus presas con sus familiares y afines, se expone también a diversos castigos.

Finalmente, un quinto grupo de observancias se refiere al modo contractual de apropiación de los bienes. Para seguir con el ejemplo de la madera, una vez terminado su trabajo el artesano se encamina hacia la base del tronco del árbol caído y, tras depositar en ella un poco de coca, tabaco, bicarbonato o alcohol, dice respetuosamente y en voz baja “Gracias; me voy, padre mío; déme suerte”<sup>12</sup>, “Bueno, padre, dejo un poco de coca para usted”<sup>13</sup> u otras sentencias por el estilo. Denominado por algunos informantes *yande rure* (“nuestra ofrenda”), este acto es una de las condiciones indispensables para “ir bien” al monte y también se realiza tras la pesca, la búsqueda de leña o la caza<sup>14</sup>.

La pregunta que se impone, entonces, es cuál es la entidad que mediante su consciencia, poder y voluntad actúa como destinatario de las ofrendas y sujeto de los enunciados; o, en otras palabras, quién confiere sentido al sistema de tabúes y regulaciones supervisando las conductas y administrando los castigos, los dones y las infracciones.

\*

<sup>12</sup> *Yasurupai, aiéva cherumi, eméje cheve suerte.*

<sup>13</sup> *Erei cherumi kóo aeia deve koka mi.*

<sup>14</sup> Muchos chané le ofrecen al monte parte de las ganancias en dinero que obtienen por la venta de artesanías. Al menos en el contexto ideológico, la práctica mercantil parece traducirse en términos cosmológicos.

La caza, la pesca y la obtención de las materias primas como la madera o la arcilla —es decir, la enorme mayoría de las actividades “económicas”, “productivas” o de “subsistencia”— asumen entre los chané la forma específica de una práctica ritual; por ende, se asocian con una serie de representaciones simbólicas que entre los chané mantiene una persistencia notable<sup>15</sup>. Es evidente que el monte no es concebido en términos espaciales abstractos y que su conceptualización incluye dimensiones ideológicas, simbólicas e incluso afectivas. Para los chané, para quienes no existe una concepción “natural” del espacio, los animales o las plantas, la principal máxima cosmológica es *opáite iya*: “todo tiene dueño”<sup>16</sup>. Todas las cosas son poseídas y administradas por seres denominados *iya reta* (*iya*: dueño, *reta*: sufijo pluralizador) cuyo favor debe ser ganado por medio de lazos que asumen una forma cercana al intercambio. Las relaciones que los chané traban con ellos, como queda claro en las fórmulas mediante las cuales se los contacta, se rigen tanto por el respeto como por una naturaleza casi contractual. En rigor, son varios los seres que suelen confundir su jurisdicción y sus campos de influencia. Por lo general, se trata del “dueño del monte” o *Káa-ya* (*Káa*: monte, *ya*: dueño), personaje que no pocas veces se superpone con la *Salamanca* o la figura andina de *Pachamama* —muchas veces llamada *Cachamama*<sup>17</sup>. También puede ser *laka-ya* (lit. “cabeza de agua-dueño”), el custodio de las quebradas; o *Ivira-ya* (el dueño de los árboles); o el temible *Aña-guasú*. Los contextos acuáticos son jurisdicción de *Mboirusu*, la dueña del agua, una especie de cruza entre sirena y serpiente.

<sup>15</sup> Se trata en definitiva de poner en práctica un principio elemental de la etnografía postulado por Marcel Mauss en sus lecciones: “Hay que observar los ritos por el material empleado en el culto, y por el lugar en que se celebra, anotando la preparación de todos los objetos religiosos, su fabricación y su consagración (...) hay que observar también la naturaleza religiosa de la materia prima” (Mauss 1974: 364).

<sup>16</sup> Literalmente, *opáite iya* significa algo así como “todo dueño”. La palabra *opa* es compleja. Refiere en principio a todo aquello que está finalizado o completado; así, suele terminarse la narración de un cuento diciendo *opamá* (“se terminó”) o *kuae pe opa* (“esto terminó acá”). También puede dar una idea de totalidad, por ejemplo en las expresiones *oparupi* (“en todas partes”), *oparia* (“todos los días”), *opáite pae* (“en todos lados”) u *opáite ara* (literalmente “todo cielo”, pero utilizada a veces como sinónimo de “en todo el mundo”). Entre los izoceño y chiriguano, Dietrich tradujo *opa ete* como “todos” (1986: 318) y Farré como “toditos” (1991: 216). En consecuencia, el *opáite* de la máxima parece ser una contracción de *opa ete*, en la que *opa* sería “todo” y *ete* un superlativo (“verdadero”, “real”, “muy”, etc.).

<sup>17</sup> Por razones que serán luego evidentes, postergaremos el examen de *Salamanca* para el estudio del sistema shamánico. Algunos chané hablan también del *Chonche*, un ser antropomorfo y muy viejo que custodia las quebradas y a veces se confunde con el “duende” criollo. Su presencia no es auspiciosa. Cuando alguien camina por la quebrada y se topa con sus huellas, debe cambiar de camino porque suele perder a la gente en lo profundo del monte. Giannecchini traduce *Chonche* como “orangután” (1916: 39).

Muchas veces estos seres sólo son visibles durante el sueño. Juana, por ejemplo, atribuye la locura y la muerte de su marido al dueño del monte. Mientras soñaba vio que su marido vivía todavía, pero un lugar lejano, donde tenía ya otra familia. Juana asegura incluso que sus parientes lo vieron en el monte. La cara del marido estaba cambiada, ajada como la corteza: “Se ha juntado con *Pachamama* del *yuchán* y tiene hijos con ella”. Cuando se dio cuenta de que el hombre quería volver para ver a sus hijos porque los extrañaba, Juana se negó. Por un lado, porque no le correspondía ya mantener vínculos con ellos después de haber desaparecido; por el otro, porque podría enfermarlos y “llevarlos” con él.

Es inútil buscar una teoría de los dueños homogénea y articulada en forma consistente. Las opiniones sobre sus atributos y competencias no son unánimes. Mientras que para algunos el *Káa-iyá* gobierna todas las cosas del monte, otros distinguen un número mayor de dueños que se distribuyen entre sí la custodia de los seres y objetos más importantes. Otros afirman que hay un dueño para cada especie. Como sea, todos estos seres cumplen una misma función: controlar, administrar y eventualmente sancionar las normas que regulan la explotación del monte. Son ellos quienes convocan serpientes, remolinos u oscuridades repentinas para castigar a los eventuales desdichados; quienes “hacen soñar”; quienes enferman o perturban el sentido de orientación de quien incursiona en sus dominios perdiéndolo hasta que se desquicie, muera de hambre o sencillamente de desesperación<sup>18</sup>. Sin embargo por otro lado, y aquí reside su carácter eminentemente ambiguo, son también los dueños quienes donan diversos bienes siempre y cuando se cumplan sus condiciones. El *Káa-iyá* se disgusta ante el desperdicio, el despilfarro y la inconsciencia. Permite usar la madera del *samou* pero a la vez sanciona a quienes talan más árboles de los necesarios, derriban los ejemplares más jóvenes, cortan un nuevo tronco antes de haber finalizado el anterior o desperdician de cualquier forma la madera. Si se sabe propiciar sus favores, durante el sueño el *iyá* comunica a los hombres los *mbrae* o “secretos”. El dueño transmite estos conocimientos a través de diversos intermediarios: así, el jaguar (*yagua*) enseña el coraje y la fuerza, el fuego (*tata*) la capacidad de hacer daño, la piedra (*ita*) la invulnerabilidad, y los pájaros unos conjuros para el amor llamados *choridi*.

---

<sup>18</sup> No deja de ser significativo, sin que podamos ofrecer hipótesis alguna al respecto, que todas las maldiciones que puede infligir el dueño (ser olvidado, desaparecer, estar perdido, enfermo o muerto) puedan categorizarse con una misma palabra: *káñi*. Véase Giannecchini 1916: 22 y Dietrich 1986: 300.



La reciprocidad no impiden que las acciones y los designios de los dueños sean inescrutables y ambiguos. Al tratarse de seres más poderosos que el hombre, es lógico que la arbitrariedad y la imprevisibilidad signen las relaciones que se mantienen con ellos. Cuando se habla de *Aña-guasú* (lit. “alma errante grande”), se designa al aspecto más siniestro y maligno del monte. Un muchacho de Campo Durán se queja todavía de que *Aña-guasú* le mató sus cinco perros. Las descripciones varían. Según quien cuente cada caso, este ser aparecerá como un viento, como una persona barbuda, como una serpiente o como cualquier otro animal. Casi todos los varones han tenido una experiencia personal con estos seres, o bien conocen el relato de alguien cercano. Un artesano de Campo Durán cuenta que de joven iba al monte para hacer sus máscaras y no dejaba nada para el dueño. Comenzó a tener sueños extraños. Una noche soñó que estaba rodeado de serpientes; aterrado, intentaba correr, pero sus piernas no le respondían. Entre las víboras, había una de mayor tamaño que había comenzado a desprenderse de su piel, la cual flameaba al viento “como una bandera” perdiendo sus escamas. Escuchó un susurro a sus espaldas: “me estás estorbando”. Supo que era el *Káa-iyá*. Desde entonces comenzó a dejar coca y vino cada vez que derriba un árbol. La reciprocidad no se limita al momento específico de la entrada en el monte. Martín, un viejo artesano de Tuyunti, se encontraba una noche en su casa cuando llamaron a la puerta: eran “cuatro changos” cuyo rostro no pudo distinguir; pidieron algo de comida y él accedió. Observó que el ruido que hacían al comer no era normal. Al terminar, se levantaron y uno de ellos dijo: “Menos mal que nos diste comida; mañana, cuando vayas al monte, vas a encontrar muchos *yuchán*”. Al día siguiente, ese mismo personaje lo guió hasta un lugar desconocido, repleto de árboles, y luego desapareció.

Cuando se vulnera alguna de sus reglas, o a veces simplemente por su naturaleza arbitraria e incomprensible, el enojo del “dueño” se manifiesta de maneras diversas. Una de las posibilidades es que enferme a las personas. Una de las afecciones más comunes es el “susto” (*kíye*), cuyos síntomas son el aturdimiento, la debilidad, el cansancio y los calambres; sólo el shamán (*ipaye*) o el curandero (*upurupeio*) pueden curarlo. El dueño del monte también es capaz de extraviar para siempre a quien no ha sabido ganar su permiso: puede distorsionar o alterar el paisaje, afectar el sentido de la orientación, producir ruidos desconcertantes, etc. En Campo Durán un anciano llamado Sarabia retó a su nieto por “enviarse” al cazar, recordándole que en el pasado él mismo cazaba y recorría el monte

sin cesar hasta que un día el dueño “se lo llevó”. Escuchaba una música extraña que parecía salir de la tierra y lo confundía. Llegó un punto en que, desesperado, comprendió que estaba perdido. Allí vio la casa del dueño, un lugar pródigo en animales. El *iya* le advirtió que no volviese a internarse en el monte solo, que limitase sus ímpetus cazadores y que evitara matar demasiadas presas. Debía compartir la carne y también dejar de jugar con los animales. Le obligó a no contar nada de lo que allí había pasado por un año; asimismo, le enseñó poderosos secretos y remedios para diversas enfermedades y picaduras de víboras, para obtener coraje y suerte en la caza. La gente, que daba a Sarabia por muerto, lo encontró desvariando en una quebrada, descalzo y con la ropa destrozada, seis días después.

Si bien debido a una evidente influencia andina el “dueño del monte” también es llamado “Pachamama” o “Cachamama”, no parece que esta influencia vaya mucho más allá del nombre, o de una asimilación de características foráneas. Desde tiempo inmemorial existen referencias sobre los “genios tutelares” entre los tupinambá; también en diversos grupos guaraní hablantes, y particularmente entre los chané y los chiriguano. Los misioneros franciscanos habían observado ya que la relación con los *iya reta* posee una realidad cotidiana mucho más concreta y vívida que la mantenida con las grandes figuras mitológicas como los héroes culturales, el sol o la luna: “Creer también que hay genios tutelares de los bosques, campos, cerros, arroyos, árboles, etc., a quienes dan el nombre de *Ija* (dueño), y los temen; y para hacécelos propicios, al pasar por los lugares que suponen puestos bajo su dominio, los invocan con la frase ritual: *tupareño taicó, cherú* (sea yo a salvo, oh padre mío)”<sup>19</sup>. Anota De Nino: “Los genios tutelares de un lugar llámense en chiriguano: *Iya*, dueño. Si los chiriguanos pasan por los lugares donde hay algún genio, difícilmente se acercan, y si se pregunta á los mismos, donde pueda haber piedra de cal ó yeso, no lo avisan por temor al *Iya*, quien tomaría venganza con la muerte del chiriguano por causa de si descubrió el sitio custodiado por el genio; y si de dicho paraje deben sacar algo que les es útil, lo practican con licencia del *Iya*”<sup>20</sup>. Los etnógrafos confirmaron luego esta importancia de los dueños, aunque lamentablemente sin profundizarla demasiado. Métraux reporta apenas que “...antiguamente, los Chiriguanos estaban más pendientes de ‘iya’, espíritus naturales, y ‘aña’, las almas de los muertos”<sup>21</sup>. Entre los tapiete se ha

<sup>19</sup> Corrado y Comajuncosa, *cit.* en Meliá 1988: 58. Véase también Giannecchini 1916: 224.

<sup>20</sup> De Nino 1912: 145. Véase Del Campana 1902: 41 y 136.

<sup>21</sup> Métraux 1948a: 482.

reportado el culto a los espíritus del monte, los *jati pose ami*<sup>22</sup>. Xavier Albó dedicó unas líneas a las oraciones y ofrendas que los izoceños hacen a los dueños del monte<sup>23</sup>. También se ha reportado que los guaraníes del Paraguay invocan a *Kurupi* o *Korupira*, un ser que cuida y protege los animales y los árboles castigando a quien los usa indiscriminadamente<sup>24</sup>.

\*

El juego de relaciones entre los chané y el monte no se limita al vínculo entre el hombre y los dueños. No es falso decir que el monte, o en un sentido más estricto la relación entre el chané y los seres del monte, se manifiesta a través de múltiples voces. Uno de los medios más frecuentes es el sueño: “el monte hace soñar”, repiten los chané, y no es extraño que le pidan dormir bien la noche tras el regreso. En los sueños los *iya reta* revelan su satisfacción o su descontento, amenazan a la gente o a veces la recompensan. No extraña entonces que todo sueño posea una enorme importancia para el chané, y que tenga en gran estima los mensajes, enseñanzas o vaticinios que revela –los cuales, en la gran mayoría de los casos, no precisan de intermediarios para ser descifrados. Cada hombre posee una relación particular con *Káa-iyá*, y el estado de ese vínculo puede ser evaluado a través de los sueños<sup>25</sup>.

De la misma forma, muchas aves (*guira*) poseen virtudes proféticas o agoreras y los chané afirman leer en su canto sus propios destinos. El principal es, sin lugar a dudas, el “boyerito” o *choncho*. Se lo describe como un pájaro pequeño, de color oscuro; según algunos, tiene los ojos rojos. Las palabras de De Nino mantienen aún hoy plena vigencia: “Al *choncho* le tienen respeto y miedo; si este pequeño pájaro canta en tono enojado, es señal que al chiriguano le irá mal y entonces se le recomienda y dice: *aguye ndepochi, cheru mi, tome taicó cavi*: no te enojés, que me vaya bien; si canta alegre, el chiriguano será bien recibido por los parientes y amigos; y si el *choncho* dice: *To, To*, es señal que donde

---

<sup>22</sup> Arce et. al 2003: 130.

<sup>23</sup> Albó 1990: 239.

<sup>24</sup> Meliá 1991: 55-56.

<sup>25</sup> Al día siguiente de haber ido por primera vez al monte, el chané que nos acompañó preguntó –no sin preocupación– si por la noche habíamos soñado algo extraño. Antes la respuesta negativa, dijo aliviado: “Entonces hemos ido bien”.

va, hallará mucha chicha; por lo cual no hacen mal alguno a este pajarito<sup>26</sup>. Como sucede con el resto del monte y de sus seres, la valoración de sus virtudes clarividentes es ambigua y varía según los informantes. Hay para quienes el *choncho* siempre presagia males. Según estas opiniones, que acentúan su perfil siniestro y temible, cuando se escucha su canto en el monte hay que desviarse del camino; y, si se lo escucha cerca de la casa, anuncia inevitablemente alguna muerte o enfermedad en la familia. Por el contrario, otros testimonios aseguran que se trata fundamentalmente de un amigo “noticiero” del hombre, que ciertamente anuncia a quien sabe interpretar sus cantos la cercanía del peligro, pero también cosas buenas como la lluvia o la presencia de presas de caza<sup>27</sup>. El *choncho* expresa sus vaticinios mediante diferentes cantos: el sonido “chon-chon-chon” significa que está enojado, y avisa la presencia de víboras; el sonido “chon-chon-tr-tr-tr”, por el contrario, significa que está contento porque ha olfateado la carne del chancho. Es debido a este carácter protector que cuando se lo escucha “hay que hablarlo”, e incluso algunos chané lo llaman “abuelo” en muestra de respeto y cariño<sup>28</sup>. Pero más allá de las opiniones todo el mundo está de acuerdo, primero, en que el *choncho* no debe ser matado en ningún caso; y segundo, que su aviso siempre resulta cierto y confiable. Sea considerado positivo o negativo su accionar, no extraña que muchos chané digan que “es como un dios”.

Si bien a veces se suelen interpretar a los dueños de los animales como hipóstasis de las especies –en particular de las presas de caza– los chané establecen además relaciones directas con los animales. Esto resulta patente en el caso de la transmisión de los *mbræe*, pequeñas fórmulas, conjuros o encantamientos verbales que invocan un determinado poder o habilidad de un ser específico. Así por ejemplo, el secreto de la araña alivia el dolor de muela. Los curanderos reciben sus conocimientos directamente de los seres del monte, de los animales, insectos y plantas silvestres. Según su propio testimonio, son estos mismos seres quienes, atraídos por la persona, deciden revelarle oníricamente su secreto. Este

---

<sup>26</sup> El poder de este pájaro en el simbolismo de estos grupos es de larga data, y aparece bien representado en un mito. El *choncho* representa en este “cuento fabuloso” al *ipaye* –el curandero valorado positivamente y asociado con la curación y la fertilidad, al punto de que el franciscano no duda en calificarlo como “el padre de la lluvia”–; y otra avechilla llamada *chena* desempeña por su parte el papel del *mbaekua*, el brujo maligno asociado con la carestía, la enemistad y la enfermedad (De Nino 1912: 147).

<sup>27</sup> Nordenskiöld 2002: 269.

<sup>28</sup> Lo hacen mediante el término referencial *cheramoi* (“mi abuelo”) o incluso el vocativo *chuchu*. Es comprensible que el uso cotidiano de los términos de parentesco dirigido a las figuras respetadas se refleje en el simbolismo: así, los chané llaman “abuelo” a cualquier viejo por el que guarden sentimientos de aprecio y cariño, y también lo hacen a la hora de sus ruegos a los seres del monte.

sistema terapéutico se sirve de las características observables de ciertas especies naturales para introducir un orden clasificatorio en el universo de las enfermedades, ofreciendo al mismo tiempo una explicación ideológica de su causa. El secreto de un determinado ente resulta eficaz para un determinado malestar porque ambos poseen ciertas características comunes. Así, para retomar los ejemplos mencionados, el *mbræ* de la araña resulta eficaz para aliviar el dolor de muelas porque, así como este insecto es capaz de comer bocados pequeñísimos, su secreto “devora” los minúsculos “bichos” que causan el dolor.

En otros casos, el vínculo entre el hombre y los seres del monte es menos provechoso. Fuera del jaguar y la serpiente, seres con los cuales la comunicación resulta virtualmente imposible, el caso más alejado de sociabilidad en el monte es el de la gente que los chané llaman *tapui ñemi* (lit. “esclavo escondido”). Según los chané, son personas que viven en cuevas escondidas en las laderas del cerro, andan apenas vestidos y evitan a toda costa ser vistos. Su piel, repleta de cicatrices de raices y espinas, es extremadamente curtida, y se los describe en consecuencia con epítetos como “arisco” o “salvaje”. Por si fuera poco a veces es posible escuchar sus voces, pero hablan un idioma incomprensible, compuesto de silbidos, onomatopeyas y sonidos guturales. Si bien evitan todo contacto, representan un peligro serio para las mujeres que se arriesgan a entrar solas en el monte. Existen de hecho varios relatos de muchachas raptadas por los *tapuy ñemi*; y en alguno de ellos, cuando tiempo después fueron vistas en el monte por algún pariente, las cautivas se negaron a volver sin emitir palabra, como si hubieran perdido la facultad del lenguaje<sup>29</sup>.

El único animal cuya valoración parece ser maligna, temible y poco auspiciosa en términos absolutos, y con el que cualquier comunicación parece imposible, es la serpiente (*mboi*). En términos generales, es considerada un agente del daño y la enfermedad. Toparse con más de una serpiente el mismo día, o ver una víbora negra, o demasiado grande, o que

---

<sup>29</sup> Inútil es preguntarse acerca del origen histórico de estos grupos extraños y salvajes, que hacen pensar en aquellos grupos que los chiriguano, chané e izoceños llamaban *ñanaigua* o *yañaigua* (lit. “los del monte”). Según la hipótesis de Isabelle Combès, se trató en realidad, en distintas épocas, de bandas ayoreode o tapiete (Combès 2004a). Según Giannecchini, se trataba de una parcialidad de tapiete –que como Nordenskiöld (2002: 276-296) identificó como “empelotes” o “empelotos”, así llamados debido a su escasez de ropa. El sacerdote refiere incluso una suerte de mito de origen en el cual unos esclavos que se rebelaron frente a los ava fueron puestos a engordar para ser devorados en un banquete ritual; sin embargo, alcanzaron a escapar internándose en el monte, del cual nunca más salieron, perdiendo todo contacto con su sociedad de origen. La palabra *tapui ñemi* significaría, entonces, “cautivos escondidos”, una acepción muy similar a la visión chané: “Es gente arisca, perversa, nómada y fugitiva como Caín. Viven de lo que produce la naturaleza simplemente” (Giannecchini 1916: 198-199). Véase también Nordenskiöld 2001: 34-35.

tenga una forma o comportamiento inusitados, son todos hechos extraordinarios que no suelen atribuirse al azar y que generalmente manifiestan el enojo de los dueños<sup>30</sup>. El ser que revela en toda su arbitrariedad y su potencia el aspecto peligroso, dañino y nefasto del monte es el arco iris. Llamado *yi* o *mboi guasu* (lit. “víbora grande”), es justamente considerado como una enorme serpiente que habita en el monte y ataca a los hombres<sup>31</sup>. Se trata, sin lugar a dudas, de uno de los seres más terribles que los chané conocen. Se lo asocia con las lagunas, la lluvia, los vientos y, particularmente, con los olores penetrantes.

Más allá de su naturaleza terrorífica, o más bien debido a ella, el arco iris parece una suerte de custodio de ámbitos cosmológicos que deben permanecer simbólicamente separados. Hemos dicho que se disgusta si algún muchachito que todavía no es adulto entra al monte, o si un bebé “pega” el olor de la orina a su padre; pues bien, según Lehmann-Nitsche, los padres chiriguano decían a sus niños que no señalaran jamás al *yii*, pues entonces se les tulliría el dedo, inhabilitándolo para la caza cuando fueran mayores<sup>32</sup>. Pese a la arbitrariedad de su violencia, tras la mayoría de los testimonios e interpretaciones de los informantes puede deducirse que el monstruo responde al quebrantamiento de ciertos ritos e interdicciones que acompañan algunos de los momentos críticos del ciclo vital<sup>33</sup>. La relación entre la falta y la retribución casi siempre es traducida simbólicamente en clave olfativa<sup>34</sup>. En primer lugar, algunos informantes declaran que entre los olores que detesta el *mboi guasu* y lo atraen hacia sus víctimas figura el contagiado por los muertos. En efecto, cuando no se respeta la costumbre del baño ritual luego de que ha fallecido un pariente, o no se han quemado o enterrado sus pertenencias, el aroma (*ētu*) del difunto impregna a los familiares y para ellos aventurarse en el monte es peligroso. Pero, como hemos dicho, el

---

<sup>30</sup> Otro de los hechos asociados por los chané con las serpientes, y en consecuencia con el arco iris, es el incesto. Negando la exogamia, el incesto excluye a los afines del proceso de reproducción de la sociedad. Los procedimientos de expiación –conceptualizados por los chané como un “pago”– consisten en la matanza y ofrenda en Pascua de una serpiente. En algunos casos, se asocian estas prácticas con creencias folklóricas; de hecho, el castigo para el incesto consiste en que el culpable padezca intensos dolores y, en los casos más graves, que se transforme en *mulámima* –por eso cuando un chané llama “mula” a otro lo está insultando, pues lo trata de incestuoso. Algún psicólogo podría aventurar alguna interpretación simbólica acerca de la forma fálica de la especie “buena para pensar” y su relación con el incesto; pero aquí, siguiendo una añeja regla del método sociológico, preferiremos limitarnos a constatar la existencia de esta asociación. Para una interpretación más pedestre del carácter fálico de la serpiente, véase González 1984: 71.

<sup>31</sup> Nordenskiöld 2002: 269.

<sup>32</sup> Lehmann-Nitsche 1924: 83.

<sup>33</sup> Véase Palmer 1997 para un análisis detallado del *lëwó* entre los wichí salteños, vecinos de los chané.

<sup>34</sup> Así, un chané aseguró que los *karai* (blancos) tienen un olor diferente y característico que puede resultar peligroso en el monte, pues atraería a este tipo de seres nefastos. El arco iris de los tapiete, por su parte, es atraído y disgustado por el olor de la sangre (Arce *et. al* 2003: 138).

principal olor que detecta el arco iris es el de la mujer. Una de las pocas costumbres chiriguano que ha merecido su sitio en *The Golden Bough* fue el tratamiento ritual de la menarca. Según una información de Chomé, se atribuía la sangre menstrual a la picadura de una víbora; las ancianas de la tribu irrumpían entonces en la choza de la jovencita munidas de garrotes, buscando vengarse de la serpiente responsable de la menstruación<sup>35</sup>. No extraña, en estas circunstancias, que *mboi guasu* sea atraído por el olor de la sangre menstrual e incluso intente violar a las mujeres –que deben quedar entonces confinadas al espacio doméstico. De hecho el arco iris es quizá la manifestación más patente de la interdicción entre la mujer y el monte. En Campo Durán, una vieja enferma que había andado imprudentemente por el monte soñaba con *mboi guasu*, quien quería “llevarla para hacerla su mujer”. En Tuyunti se relatan casos de mujeres embarazadas por el arco iris, que dieron a luz a una montón de viboritas que las enferman y les causan la muerte. También enfurece al *mboi guasu* el aroma de la orina infantil. Como hemos visto, ambas fragancias delatan la intrusión de la mujer y del niño en un ámbito en el que su ingreso está vedado.

El aspecto visible de este monstruo se concibe de distintas maneras. Algunos lo describen simplemente como un “viborón”, una serpiente gigantesca; otras versiones aseguran que tiene una cabeza en cada uno de sus extremos; también hay quienes sintieron al *mboi-guasu* como un aliento o una exhalación hedionda; y otros, finalmente, recuerdan solamente el reflejo policromático de su piel. Sería abusivo esperar una teoría canónica. Como también sucede en el caso de otros seres del monte –o como veremos con respecto a las almas de los muertos– muchas de las descripciones chané son de enorme finura y sutileza. Por lo general los relatos evitan la referencia a una figura personalizada y se centran en cambio en una observación aguda y detallada de complejos de experiencia caracterizados por combinaciones de características empíricas y cualidades sensibles: olores, sensaciones, gustos, sonidos y percepciones cambiantes del espacio y del tiempo. Todas estas condiciones, más que contextualizar a los seres del monte, les dan forma. También se describe al “viborón” en función de determinados fenómenos climáticos como el viento, los rayos, los truenos, las tormentas, el frío y la lluvia. Es lógico entonces que, a la hora de narrar su encuentro con estos seres, cada informante refiera una configuración compleja de hechos que combina por ejemplo un aroma, la sensación del anochecer, el

---

<sup>35</sup> Frazer 1986: 676, Nordenskiöld 2002: 194-195, Métraux 1935: 426-427.

viento y la lluvia, la incertidumbre, el desamparo y el temor; en suma, una mezcla precisa y única de experiencias, percepciones empíricas y sensaciones. Este complejo luego es hipostasiado, animado y elevado al estatuto de una voluntad tan autónoma como imprevisible. Lejos de quitarle verosimilitud a la creencia, esta complejidad le inyecta un realismo tan eficaz como dramático. Dos hermanos de Campo Durán cuentan que una vez caminaban por una quebrada del monte, cerca de un río, cuando de pronto fueron asaltados por un viento acompañado de un intenso olor a podrido. Asustados, se arrojaron detrás de un tronco caído, pero alcanzaron a ver que los árboles se abrían, como si algo avanzara entre ellos, y entonces el *mboi-guasú* pasó de largo sin que alcanzaran a verlo de lleno. En estos casos sería impropio trazar la imagen de una credulidad uniforme, carente de grados de crítica, escepticismo o sospecha. Al contar este tipo de relatos los chané explican que se trató de un viento, pero también del *mboi-guasú*; no obstante, no quieren decir que todos los vientos sean el arco iris, ni que éste siempre aparezca de esa forma. Los chané son perfectamente capaces de hablar de fenómenos “naturales” como la oscuridad o la lluvia sin acudir a una interpretación simbólica. Pero el punto es que no siempre es así. A veces los rastros, las huellas, las conductas, los colores, los sonidos son fortuitos y azarosos: todos saben que otras veces no.

Un ser que los indígenas mismos suelen confundir con el arco iris –sea porque su nombre comparte la misma raíz *mboi*, o porque muchas veces su jurisdicción y esfera de influencia se asocian o intercambian con las del arco iris– es *Mboirusu*. Según algunos autores es también una “serpiente fabulosa” que acecha a las jóvenes vírgenes durante la menstruación<sup>36</sup>. Para los chané, *Mboirusu* es claramente la dueña del pescado (*pira iya*) pues vive debajo del agua (*Mboirusu ico i iyuvu pe*), y suele aparecer cada tanto en el Itiyuro cumpliendo las funciones típicas de los dueños<sup>37</sup>. En estas condiciones es lógico que una vieja de Tuyunti retase a su sobrina porque vive cerca del agua y deja que sus hijos merodeen de noche cerca de la misma –esa agua, obviamente, “tiene su dueño”. Por un lado, *Mboirusu* custodia y administra la pesca; por el otro, revela los *mbræ* de la pesca a los muchachos que seduce, e incluso en algunas ocasiones hasta les proporciona saberes shamánicos. Los jóvenes deben a su vez mantener ayunos y abstinencia sexual durante

<sup>36</sup> Giannecchini 1916: 113 y 1996: 309-310, González 1984: 71, Magrassi 1968: 60.

<sup>37</sup> Véase Lowrey 2003: 174 y Riester y Zarzycki 1986: 108 para el caso izoceño.



algunos días, y si no cumplen estas reglas corren el riesgo de volverse locos (*mbokére*). Por lo demás, el comportamiento hacia *Mboirusu* es idéntico al que se mantiene con cualquier otro “dueño”: al llegar al río, el pescador debe saludarla y anunciar sus intenciones, y al retirarse debe dejar una ofrenda. Sin embargo, lo cierto es que *Mboirusu* es una figura mucho más seductora que la de los otros dueños. Para comenzar, suele mostrarse como una joven de extraordinaria belleza, y no es raro que se la describa “como una sirena”. Este perfil menos siniestro se advierte en un mito que narra la etiología de la pesca. Había un muchachito que pescaba todo el día. Un día hizo un asado con los pescados, al borde del río, y se le apareció *Mboirusu*. El chico la veía, pero no sabía bien qué era. La chica salió del río, y le dijo que era la *pira iya*, la dueña de los peces. Le reveló su nombre y le dio un anillo de compromiso. Le dijo que, cuando él fuera viejo, iban a casarse. Él guardó el anillo y *Mboirusu* desapareció. Al otro día, el muchacho, perdidamente enamorado, preparó sus cosas y se fue a buscar a su amada. Caminó durante años y creció en el camino. Constantemente miraba su anillo. Con la ayuda de varios pájaros, logró llegar a la aldea de la amada. Se encontró allí con el padre de la muchacha, quien al conocer las intenciones el muchacho mandó a buscar a su hija. *Mboirusu* llegó, lo reconoció y lo abrazó. Fueron a orillas del agua y el hombre se dio un baño, del cual salió completamente rejuvenecido. Se casaron. Después de un tiempo el muchacho quiso volver a visitar a su familia. Viajaron juntos. Encontró a sus padres, que eran dos viejitos, y les presentó a su esposa. Los padres dijeron que eran pobres y no tenían nada que darles. Entonces el muchacho bajó al río y pescó con facilidad varios peces, porque su mujer era la dueña del agua. Luego le dejó un anzuelo a su padre para que fuera a pescar, diciéndole que con él sacaría pescados a montones. Finalmente, la pareja volvió a la aldea de *Mboirusu*, y allí se quedaron.

\*

El *káa* se presenta ante los chané como un cuadro pleno de susurros, saturado de signos y de presencias. Los vínculos entre el hombre y el monte están lejos de ser unívocos, como en nuestra visión naturalista. Al tratarse de asociaciones eminentemente relacionales, que difieren según los protagonistas y los contextos, la lógica del nexa muta de acuerdo con variables como el sexo del protagonista, la edad, sus estados emotivos, el tiempo de la

entrada en el monte, el acatamiento de las observancias e interdicciones rituales, el respeto de los ciclos de reciprocidad y aun en función del propio clima. En consonancia con esta multiplicidad de registros, las interpretaciones de los lazos posibles entre el hombre y el monte deben traducirse a los lenguajes de diversos grados y tipos posibles de asociación: hipóstasis, identidad, imitación, metamorfosis, figuración. El punto crucial es que las premisas y el trasfondo contextual del pensamiento cosmológico chané articulan, como en tantas otras sociedades, un universo fluido en el cual los animales y las plantas –o mejor dicho aquellas especies de cierto “peso” práctico y simbólico– son percibidos como sujetos sociales. Más allá de sus diferencias morfológicas, están dotados de instituciones, normas y conductas similares a las de los hombres<sup>38</sup>. La condición originaria que plantean los mitos no es natural sino cultural. Se trata de un continuum en el que todos comparten una misma intencionalidad: cazan, cocinan, festejan, siembran, beben, guerrear y riñen con sus parientes. Los animales y las plantas, los objetos, las almas de los muertos y los hombres actúan todos en un mismo plano ontológico, signado por relaciones que configuran los contornos racionales y morales de un determinado ordenamiento del mundo. Son sólo las decisiones fatídicas de los personajes míticos, tan estúpidas como erradas, u otras veces la ocurrencia de acontecimientos arbitrarios, fortuitos o catastróficos, las que introducen luego las discontinuidades entre los actuales entes del universo<sup>39</sup>.

El monte y sus seres, en esta perspectiva, deben ser interpretados en función de la lógica de las relaciones entre los distintos agentes sociales, pues su asociación es del mismo tipo que la que el chané mantiene cotidianamente con sus pares. Como se proyectan la voluntad, la intencionalidad y las regulaciones humanas hacia la naturaleza, es inevitable que ésta sea interpretada socialmente; o, mejor dicho, que deba ser “leída” en la clave sociológica de un orden signado por la lógica de la moderación, el respeto, el parentesco y la reciprocidad. Más allá de sus figuraciones concretas, es claro que los seres del monte tienen sus propios espacios, sus propias reglas y sus propias jerarquías, aspectos todos concebidos simétricamente con las instituciones humanas<sup>40</sup>. Por ejemplo, los chané

---

<sup>38</sup> Escribe Nordenskiöld: “En los cuentos indígenas, la relación entre los hombres y los animales está tan íntimamente entrelazada que no siempre se puede decir si se refieren a unos o a los otros” (2002: 208).

<sup>39</sup> Sin embargo, en este universo dueño de una gran plasticidad categorial el solipsismo introducido por los recortes empíricos y la diferenciación de las cualidades sensibles no es irrevocable: la actividad shamánica, el sueño, la enfermedad, la locura y la práctica ritual ofrecen medios para trascender las discontinuidades.

<sup>40</sup> Véanse las similitudes en el caso de los izoceños en Lowrey 2003: 40 y 282-283.

Examinemos rápidamente dos contextos concretos: primero, las homologías y paralelos relativos a la conformación corporal; segundo, la importancia del criterio de propiedad en el contexto de la taxonomía animal. La palabra *jéte*, que traduce nuestra idea fisiológica de “cuerpo”, es también el “tallo” o “tronco” de los vegetales<sup>45</sup>. Habíamos visto, además, que los chané discriminan el género sexual de algunas especies vegetales asociando por ejemplo la dureza de la madera con el carácter del varón, o estableciendo paralelos conceptuales entre el ciclo vital de las mujeres y el de árboles como el *samou*. Es posible añadir mayores precisiones. Los cuerpos de los hombres, así como los de los animales y las plantas, son concebidos como compuestos por las mismas partes: *pire*, por ejemplo, es la “piel” de los hombres y los animales, pero también la corteza de los árboles; *a* es el cabello humano, pero también el vello, la lana o las plumas de los animales y los frutos de los árboles; *e ipi*, finalmente, designa el pie del hombre, pero también la pata del animal y la base del tronco de los árboles. De la misma manera, un conocedor profundo del lenguaje indígena ha observado que la palabra *āka* no designa solamente a la cabeza humana sino también a las ideas de “principio”, “origen”, “inicio”, “fuente” e incluso “mango”<sup>46</sup>.

La idea social de la propiedad, del mismo modo, aparece como un criterio fundamental en la clasificación chané de la realidad. La categoría genérica que designa a los animales es *mimba* (“animal” o “bestia”) o en ocasiones *mbaemimba* (“cosa animal”)<sup>47</sup>. Sin embargo, en la vida cotidiana los chané dicen *jimba*; literalmente, “su animal” o “su bestia” –se trata del posesivo de la tercera persona. En un contexto de discriminación más fina, ese mismo término designa a los animales domésticos, y más precisamente a los que “tienen dueño” y por tanto viven con los hombres. Es obvio que el criterio taxonómico se encuentra indisolublemente ligado con consideraciones ideológicas: si los *jimba* son los animales de los hombres, los *jevae*, por el contrario, son todas aquellas especies que nosotros catalogaríamos como “salvajes” o “silvestres” –pero cuyo atributo definitorio, para los chané, es que son “propiedad” de los dueños del monte<sup>48</sup>. Los animales salvajes, en una palabra, son los animales domésticos de los dueños. Esta imagen se ve reforzada en el

<sup>45</sup> Dietrich 1986: 331 y Gustafson s/f. Para las denominaciones corporales entre los antiguos tupí-guaraní, véase Combès 1992: 252-254.

<sup>46</sup> Giannecchini 1916: 6. Debe quedar claro, sin embargo, que cuando nos referimos a este tipo de paralelos se trata de una identidad de estructura y no necesariamente de sustancia.

<sup>47</sup> Según Giannecchini *jimba* designa a un animal “en particular” y *mbaemimba* a los animales “en general” (1916: 69). Véase también Véliz 1999: 69 y Farré 1991: 210 y 227.

<sup>48</sup> Santiago de León 1790, Dietrich 1986: 295, Combès 2003.

plano de las representaciones por los relatos de inmensos corrales en los cuales los *iya reta* guardan por la noche a sus bestias, o por los testimonios que explican que a los dueños no les gusta que los hombres se burlen de los animales que guardan bajo su custodia.

Es lógico que el hombre, cuando desea servirse de una propiedad de los dueños, deba establecer con ellos relaciones signadas por la reciprocidad. La lógica de los ciclos de intercambio que rige la mayoría de las relaciones entre el hombre y el monte, y que se evidencia en las palabras formularias y las ofrendas dedicadas a los *iya reta*, no puede de ninguna manera explicarse como un simple pago, una transacción coyuntural que comienza y acaba en sí misma. Para el chané el intercambio con el monte no tiene fin: el hombre que va al monte es a su vez visitado por el *iya* en sueños, por lo que le vuelve a hacer ofrendas y así sucesivamente. El modelo de las jurisdicciones y relaciones sociales del monte es aportado por los mismos lazos que los hombres traban cotidianamente entre sí. Según Jürgen Riester, los chiriguano de Bolivia llaman “socios” a los dueños del monte<sup>49</sup>. El trueque con los dueños sigue el patrón de la reciprocidad entre humanos –particularmente, el ciclo de relaciones de intercambio. Aun hoy la mayor parte de la explotación de los huertos y toda labor pesada se organizan según un sistema de intercambios recíprocos llamado *umpintiro* o *müütiro*<sup>50</sup>, al cual muchos prefieren denominar hoy mediante la palabra *minga*<sup>51</sup>. El organizador del evento, a veces denominado *müütiro iya* (dueño de la minga), ofrece chicha y locro a quienes lo ayuden en la jornada de trabajo. La importancia cosmológica de la idea de reciprocidad, por otra parte, no resulta extraña en la vida social de los chané y chiriguano. Polo de Ondegardo observó que los guaraní “tienen por religión la venganza y la llaman trueque”; y, siguiendo a Lévi-Strauss, Combès y Saignes celebraron que una misma palabra (*yeepi*) designara simultáneamente las ideas de

---

<sup>49</sup> Riester 1984: 48-49.

<sup>50</sup> Giannecchini habla del *upintino*, una fiesta “sana y menos bulliciosa” en la cual los invitados ayudan al anfitrión a construir su casa, limpiar o cercar sus sembradíos, y éste les retribuye con chicha (1996: 341). Véase también Del Campana 1902: 109.

<sup>51</sup> La “minga” es una reunión de jornaleros, amigos o vecinos que realizan un trabajo colectivo a cambio de una comilona. La palabra parece ser una castellanización de la raíz quechua *mincca*. González de Holguín traduce *minccani* como “alquilar persona”, *minccacuni* como “llamar hechizeros para sus necesidades”, *minccacuni* como “rogar a alguno que me ayude prometiéndole algo”, *mincacuk* como “el que llama o alquila” y *mincachicuk* como “el que es alquilado o se dexa alquilar”. La vinculación con la reciprocidad en un sentido amplio parece confirmada por la expresión *minccacuni sancto cunacta yanapa-huayñispa*, que el misionero vierte como “llamar a los santos en su favor o ayuda” (González de Holguín 1989: 240).

“intercambio” y “venganza”<sup>52</sup>. De Nino registró el siguiente diálogo ceremonial en los convites de bebida. Los invitados se deshacen en excusas explicando las razones que les impidieron ser los primeros en invitar a sus anfitriones diciendo *oremana ma peui* (“os tenemos vergüenza”). Luego añaden *enekatu ruyepi*, que pese a significar literalmente “pero nos vengaremos” debe entenderse como “no tardaremos en convidaros a nuestro pueblo para alegrarnos allí también”<sup>53</sup>. Entre los chané contemporáneos, la palabra *yepi* remite ciertamente a las ideas de desquite, venganza o retribución; por ejemplo, se dice *ayepi tako*, “debo desquitarme”. También designa el valor, precio o costo de un objeto; no es extraño, entonces, que los misioneros católicos utilizaran este verbo para expresar cómo Dios retribuye –castigando o recompensando– las acciones de los hombres<sup>54</sup>. Sin embargo, en general la noción de *yepi* no suele ser utilizada por los chané a la hora de referirse a sus tratos con el monte. La categoría pertinente en este contexto es más bien *mbororekua* o *ipirerekua*, que remite a las nociones de agasajo y buen trato, mutualidad, generosidad y prodigalidad, fundamentalmente en el contexto de los convites de bebida<sup>55</sup>. No es raro que los informantes traduzcan esta palabra como la “compasión”, “comprensión” o “lástima” que cada anfitrión siente por su invitado; es decir, el sentimiento que tiene quien da por quien recibe. Así, se dice *ketipa rojota roeka mbororekua?* (“¿dónde encontraremos alguien que nos compadezca?”) o *mburuvicha upirerekua ko* (“El cacique es generoso”). En efecto, la palabra se evoca la acción de los anfitriones (*purumongau*) que ofrecen invitaciones (*uparea*) para los convites de chicha (*kagüi*); y, en consecuencia, se usa en el contexto de la fiesta y también referida al *umpintiro*, la red de reciprocidad en el trabajo colectivo<sup>56</sup>. La traducción de Giannecchini es particularmente iluminadora. El misionero vierte *ipirerekua* como “misericordioso, compasivo, tierno, liberal, generoso”, y luego

<sup>52</sup> En las fuentes aparece como *yepi* tanto como *tepy*, *jepy*, *eiépuich* o *aiépuich* (Susnik 1968: 151, Combès y Saignes 1995: 104-105 y Combès 1992: 79-81 y 274). Clastres, por su parte, anota *jepy* en el caso aché (1998: 153). Entre los chané y chiriguano, Giannecchini informa: “La expresión *nos hemos de vengar* ellos la manifiestan como *yayéppi hese né*, que literalmente quiere decir: nos hemos de compensar, nos hemos de satisfacer, nos hemos de resarcir, nos vengaremos del hambre que hemos sufrido” (1996: 336). Véase también Dietrich 1986: 295 y 309). Esta equivalencia entre el desquite, la retribución y el intercambio se ve confirmada por Meliá: “La religión guaraní del chiriguano, religión de la venganza como reciprocidad negativa, es la religión del convite, como reciprocidad generalizada, y el *arete* es su expresión económica y simbólica por antonomasia” (1988: 57).

<sup>53</sup> De Nino 1912: 258.

<sup>54</sup> Por ejemplo, *ihéco púchüin yaé querámi pota pa umbuhéppi Tumpa chupé aracaé?*; es decir, “¿cómo pagará Dios a los malos?” (Corrado 1945: 5).

<sup>55</sup> Dietrich 1986: 309, Farré 1991: 213, Véliz 1999: 125, Susnik 1968: 12.

<sup>56</sup> Para un estudio integral de la ideología de los convites de bebida, véase Susnik 1968: 9-22.

añade: “Esta liberalidad que se atribuye como cosa inherente al oficio de mandatario de un pueblo, la entienden en el sentido de convidar chicha, celebrar festines, banquetes, orgías, etc. Esta prodigalidad de los capitanes es el único medio que poseen para ser bien vistos por la gente, respetados y obedecidos, y para adquirir nombradía de buenos y valientes capitanes, guerreros, etc.”<sup>57</sup>. Las relaciones cosmológicas entre el chané y los seres del monte, en definitiva, se conciben en la clave de los lazos sociales y políticos entre los hombres. Quien entra en contacto con el monte y sus poderes lo hace en cierta forma como un subordinado político y espera en consecuencia ser tratado como tal –es decir, con la prodigalidad y generosidad que corresponde a todo “grande” (*tuvicha*). Todos saben entonces que hay que dar, recibir y devolver, pero antes que nada hay que hacerlo con los seres potentes. Con ellos el intercambio es obligatorio y soslayarlo puede ser fatal –como había anticipado Mauss, son los auténticos propietarios de las cosas de este mundo<sup>58</sup>.

Es evidente que el conocimiento del monte no conforma un registro abstracto de datos espaciales, biológicos o geográficos sino una percepción cultural de la realidad. Se trata de un registro de referencias simbólicas que llega a trazar una cartografía conceptual. Según Durkheim y Mauss, el espacio es dividido, clasificado y organizado en función de ideas de valor que se atribuyen a cada una de las distintas regiones<sup>59</sup>. En primer lugar, entonces, podemos examinar la valoración diferencial que se asocia con cada uno de los ámbitos que componen el mundo. Tras todas las creencias y prácticas que hemos repasado subyace una división del espacio en términos de desigual intensidad, potencia o sacralidad. Si aceptamos la tesis durkheimiana de que el criterio crucial para definir la sacralidad de los objetos es su carácter interdicto, entre los chané la “neutralidad” simbólica del poblado, en el que los movimientos y la conducta de la gente no acata restricciones, contrasta con el estricto sistema de regulaciones y observancias que impera en el monte<sup>60</sup>. El *káa* es, claramente, el lugar de origen de las determinaciones y las influencias extraordinarias. Todos los espacios que la cosmología chané conceptualiza como potentes están en el monte o asociados con él: las moradas de los dueños de las cosas y los animales oraculares; la *Salamanca*, en la cual el shamán aprende sus artes; y también el *ivoka* o *Aña rëta*, la aldea

---

<sup>57</sup> Giannecchini 1916: 176. El franciscano también describe las normas de cortesía en el convite (1916: 165).

<sup>58</sup> Mauss 1991: 173.

<sup>59</sup> Durkheim y Mauss 1996, Hertz 1990.

<sup>60</sup> Durkheim 1995.

de los muertos –creencia consonante con la fiesta del *arete*, en la cual los enmascarados irrumpen en el poblado provenientes del monte.

Además, la valoración diferencial de los diversos espacios deja entrever aquella ambigüedad que Durkheim atribuyó a las fuerzas sagradas. Se podría pensar, y no sería erróneo, que en su conjunto las prácticas y representaciones relativas al monte articulan una cosmovisión trágica, o al menos temible, en cuyos términos el medioambiente se percibe como un ámbito arbitrario, indómito, inestable, desconcertante e imprevisible –cuando no directamente agresivo. Desde este punto de vista, los tabúes y las interdicciones que regulan la relación con el monte dan forma a buena parte de las ideas chané relativas al peligro, la ambigüedad y la transgresión, confinándolas en ámbitos bien determinados y reglamentando la acción apropiada frente a ellas<sup>61</sup>. El sistema de interdicciones, en otras palabras, enseña al individuo a qué cosas debe temer<sup>62</sup>. Los chané no razonan como si la intrusión de la mujer en el monte fuera peligrosa, incorrecta o inmoral en sí misma, y por tanto castigada; sino que, a la inversa, como los *iya reta* sancionan el contagio femenino desatando desgracias sobre ellos, la intrusión femenina se considera entonces peligrosa. Desde otro punto de vista más amplio, no obstante, este catálogo de angustias, temores y catástrofes también podría interpretarse a la luz de su contraste con el orden, la previsibilidad y la estabilidad del ámbito doméstico, fuente cotidiana de bienestar, serenidad y cohesión. Sabemos que el monte es, simultáneamente, una fuente de dones y peligros. En la mayoría de los casos su inevitable ambivalencia reparten propiedades beneficiosas y perjudiciales combinadas en proporciones diversas. Los seres del monte, con la probable excepción de la serpiente, son dadores y agresores a la vez. En términos éticos, nada es a priori negativo o positivo en un sentido absoluto; el bien y el mal –o más bien lo auspicioso y lo inauspicioso– no se conciben separadamente, sino que se dosifican en mayor o menor grado según las circunstancias.

Hemos dicho que las valoraciones implícitas en la categorización del espacio hacen pensar que la clasificación de las cosas está moldeada sobre la clasificación de los hombres; o, en otras palabras, que la clasificación del espacio y la naturaleza puede ser leída en clave sociológica. Si bien la organización social chané –acaso replicando aquel carácter “amorfo

---

<sup>61</sup> Steiner 1999: 213-214.

<sup>62</sup> Evans-Pritchard 1980: 227.

y decadente” que Métraux deploró en los pueblos chaqueños<sup>63</sup> – carece del carácter prolijamente estructurado de los casos clásicos, esto no significa en modo alguno que un influjo de este tipo esté completamente ausente. El simbolismo de la contraposición entre el ámbito masculino del monte y el ámbito femenino de la vida doméstica traduce una serie de oposiciones de la organización social. Entre los chané constatamos una marcada división sexual del trabajo, mediante la cual la mujer queda en la casa ocupándose de los niños, preparando la comida, tejiendo, modelando cerámica y elaborando la chicha; y los hombres –privados hace tiempo ya de la función bélica– salen del hogar para la siembra, la búsqueda de trabajo asalariado y la obtención en el monte de agua, pesca, caza y madera. La división sexual del trabajo regula entonces la actividad social y, a la vez, provee al pensamiento de principios concretos para el ordenamiento del mundo<sup>64</sup>. En un sentido sociológico más abstracto, la misma oposición bien puede reflejar la tendencia hacia la uxori-localidad, que conserva a las mujeres en el interior de la familia extensa y hace circular a los varones en el exterior. En última instancia, sin embargo, esta serie de dicotomías remite a un modelo de ordenamiento ideológico más comprehensivo:

femenino : interior : doméstico : comunidad :: masculino : exterior : público : monte<sup>65</sup>

Plasmadas en el espacio, las prohibiciones y las observancias que separan ambos ejes ideológicos establecen los perfiles y los contornos de un cosmos, un orden arbitrario pero bien determinado del mundo<sup>66</sup>. El arco iris aparece, en esta perspectiva, como el garante de

<sup>63</sup> Carta de Alfred Métraux a Robert Lowie en 1933. *Cit.* en Auroi y Monnier 1998: 41.

<sup>64</sup> Granet 1975: 230.

<sup>65</sup> Naturalmente podrían añadirse otros ejes o criterios de oposición (centro/periferia, seguridad/imprevisión, profano/sagrado, afinidad/consanguinidad, niñez/madurez), pero aquí nos limitaremos a los más generales.

<sup>66</sup> Es preciso disipar algunos posibles malentendidos. Demás está decir que no todos los chané explicitan en *todo* momento este tipo de relaciones duales de oposición simbólica, ni tampoco articulan conscientemente en un código cosmológico omnicompreensivo la totalidad de las valoraciones diferenciales que atribuyen a ciertos comportamientos, tareas de subsistencia, técnicas de trabajo o interdicciones rituales. La clasificación aquí examinada resulta más bien de la abstracción analítica de hábitos, prácticas y costumbres específicas, aplicadas a contextos también específicos (véase Needham 1973: xxi y ss). Este ordenamiento no resulta excluyente; de hecho, hemos sugerido que podría analizarse el espacio de cultivo como un elemento mediador entre los ámbitos del monte y la comunidad, pues el sentido de estas oposiciones es siempre contextual y relativo: el espacio de cultivo es “natural” en contraposición con la casa, pero “social” en relación con el monte. Los chané, por otra parte, no conceptualizan *todo* el mundo a través de este tipo de clasificaciones, lo que no quiere decir que éstas no existan. Tampoco importa cuántos términos sean contemplados por la clasificación, sino que a la hora de realizar asociaciones simbólicas se los ordene de forma dual: el foco del contraste siempre es móvil, y los únicos puntos fijos de referencia son los polos extremos del núcleo



la contingencia clasificatoria, el custodio de la tenacidad de una cosmología.

\*

Como señaló con agudeza Godfrey Lienhardt, la etnografía ha dedicado mucha más atención a la fe y a la credulidad de los pueblos indígenas que a su escepticismo<sup>67</sup>. En efecto, al examinar afirmaciones del tipo de “los chané creen tal cosa” debemos mantener un constante recelo exegetico y desmentir de antemano la ilusión de una credulidad uniforme y estricta<sup>68</sup>. Por ejemplo, la mujer no es “impura”, “transgresora” o “prohibida” en sí misma, sino sólo en el contexto del monte, pues en dicho ámbito infringe un orden clasificatorio bien determinado. Otro riesgo que debe evitarse cuando se intenta comprender un modo de pensamiento como el chané es creer o suponer que se trata de gente más supersticiosa de lo que en realidad es. En cierto modo, comprender la relación con el monte implica descifrar la pertinencia o no de una multiplicidad de contextos de acción y pensamiento. Detengámonos por ejemplo en el caso del *choncho*. Chomé anota: “Encuentran malos augurios en el canto de ciertos pájaros, sobre todo de uno que es de color ceniza, y que no es más grande que un gorrión; se los llama *chochos*. Si salen de viaje, y lo escuchan cantar, no van más lejos, y vuelven en el momento a casa. Recuerdo que, conversando un día con los capitanes de tres aldeas y un gran número de indios, uno de estos *chochos* se puso a cantar en el bosque vecino; permanecieron paralizados y llenos de terror, y la conversación cesó al instante”<sup>69</sup>. Ahora bien, testimonios como éste sugieren sin demasiado discernimiento que los indígenas temen al pájaro en sí mismo, en *todos* los momentos y en *todas* las circunstancias. Pero en realidad su valoración, como la de los demás seres y animales del monte, debe interpretarse en función del registro de su correspondiente contexto de acción<sup>70</sup>. Los chané pueden hablar perfectamente del *choncho*

---

doméstico y el monte. La complejidad contextual de estas asociaciones no obstaculiza la constatación de su importancia cotidiana: hemos visto por ejemplo que las actividades mercantiles muchas veces se inscriben en los mismos circuitos de reciprocidad que rigen las relaciones con el monte –y, de hecho, recientemente se ha demostrado que los izoceños interpretan la experiencia de la vida urbana en Santa Cruz de la Sierra mediante las mismas claves cosmovisionales atribuidas a la *Salamanca* (Lowrey 2003: 276-315).

<sup>67</sup> Lienhardt 1954: 103. Véase también Goody 1996.

<sup>68</sup> Incluso se han dedicado libros enteros a esclarecer si resulta apropiado utilizar la categoría misma de “creencia” como concepto analítico (Needham 1972).

<sup>69</sup> Chomé 1782: 39.

<sup>70</sup> Malinowski 1964, Gellner 1998.

como una especie en un sentido taxonómico o biológico sin sentir temor alguno; en otras palabras, su actuación sólo resulta significativa en un registro ideológico bien determinado. Los grados y los matices de las asociaciones simbólicas varían enormemente. En algunos casos, existen criterios más o menos generalizados: así, puede decirse que la mayoría de los chané estaría de acuerdo en que aves (*bira reta*) como la urraca (*aka*), el loro (*ayuru*), el pájaro *téte* o la paloma (*pukui*) son “benéficos” –o, al menos, que suelen alertar y ayudar al hombre<sup>71</sup>. En contraposición, hemos visto que sería difícil encontrar cualquier tipo de valoración positiva de la serpiente. Pero la mayoría de los casos tienden a hacer pensar que los juicios y las atribuciones simbólicas deben relativizarse. Muchos criterios de identificación de las “malas señas” no se deben a características intrínsecas de la especie de referencia. Así, algunos chané dicen que toparse con un puercoespín (*kui-i*) es un signo poco auspicioso, pero explican esto por el carácter infrecuente de su aparición. Lo mismo sucede con la corzuela. Cuando le pedimos a un chané que se expliquara sobre la razón que hace que la corzuela sea una “mala seña”, explicó que cuando aparece en la comunidad y pasa por el medio de las casas mira desorbitada para todos lados. Eso significa que lo mismo va a sucederle a algún conocido: va a enloquecer mirando para todos lados como un loco para luego escapar al monte y morir allí. El mismo informante añadió que esa misma corzuela, como el puercoespín, no serían considerada nefasta en el monte, pues se trata de su hábitat normal<sup>72</sup>. En realidad, cualquier animal del monte que aparezca en el patio de una casa es “mala seña” pues constituye una anomalía, una confusión de ámbitos conceptualmente separados<sup>73</sup>. De la misma forma, según las circunstancias que contextualizan el avistamiento de un chanco de monte –sueños previos, momento del día, acontecimientos familiares– este animal puede considerarse como un espécimen individual o bien como la hipóstasis de la especie que materializa la voluntad del dueño del monte. Lo más frecuente es que interactúen varios de estos múltiples criterios. Giannecchini, de forma casi intuitiva, parece haberse percatado del problema de los contextos de sentido: “Para el chiriguano, como ya hemos manifestado, es un animal real y mítico. En cuanto mítico, creen que el zorro que está gritando representa las almas de los antepasados y por tanto le

<sup>71</sup> Podría aducirse comparativamente aquí la relación entre las aves y las almas de los muertos que establecen numerosas cosmologías guaraníes (Cadogan 1955 y 1968). Una excepción valorada en términos enteramente negativos, no obstante, es el pájaro *yiri*, que canta para desorientar y perder a la gente.

<sup>72</sup> Véase Combès 2003 para la importancia de la noción de hábitat en la taxonomía animal.

<sup>73</sup> Douglas 1991: 36-37, Leach 1993: 84.

tienen mucho miedo; ni se atreven a salir de sus chozas por la noche, cuando grita el zorro<sup>74</sup>. Aunque el franciscano no se haya percatado de todas las implicancias, la perspicacia de su observación –evidente en la cláusula “en cuanto mítico”– es digna de elogio. Los chané, en efecto, hablan sin problemas del zorro (*aguara*) pues lo ven a menudo de día en el monte, e incluso no pocos topónimos hacen referencia a su nombre; pero, como veremos, en el plano de las representaciones los zorros –especialmente los especímenes negros o muy grandes– son también una de las figuraciones posibles del alma de los muertos, y si se los ve durante la noche, o aúllan desde el monte y se los escucha desde las casas, son interpretados como un mal augurio<sup>75</sup>.

No es extraño, por otra parte, que casi todas las prácticas positivas y negativas del monte sean “explicadas” a partir de consideraciones ecológicas. Como cada vez hay menos *samou* en la región, hay que cuidarlos y evitar su desperdicio. Lo mismo sucede en la caza en virtud de la actual escasez de corzuelas y chanchos de monte. Otras veces los pretextos son prácticos: una vez tirado el árbol, su madera se mantiene blanda únicamente durante un período de tiempo limitado y luego se vuelve muy difícil utilizarla; por eso es preciso trabajarla lo antes posible antes de buscar otro árbol. Por más que este tipo de consideraciones suene a racionalizaciones de la acción, lo que aquí nos interesa es que más allá de la razón práctica el chané sabe bien que al infringir estas reglas se expone a un castigo totalmente ajeno a cualquier consideración de orden técnico. No se trata, o no se trata solamente, de un acto racionalmente inconveniente, sino de una infracción que más tarde o más temprano será penada mediante encuentros con serpientes, accidentes, pérdidas del sentido de orientación, enfermedades misteriosas, la locura e incluso la muerte. En el ciclo de prestaciones y contraprestaciones entre los hombres y los seres del monte, la “suerte” –para la cual no hay palabra en idioma– no indica el azar o la contingencia; expresa, por el contrario, una relación de necesidad, una causa efectiva, pues constituye un indicador del estado de la relación de cada individuo con los dueños de las cosas. La eficacia del cazador o el artesano no se asocia –o no se asocia únicamente– con su talento personal, sino también con el modo en que depende de fuerzas que lo superan. Sin embargo, simultáneamente, cuando un cazador dirige una ofrenda al dueño de los animales

---

<sup>74</sup> Giannecchini 1996: 326.

<sup>75</sup> Lo mismo señala Nordenskiöld entre los chané de principios de siglo XX (2002: 201).

para tener éxito no queda exento por ello de ser silencioso, moverse correctamente en el monte, adiestrar a sus perros, conocer los hábitos de las presas, apuntar bien su arma o elegir los mejores lugares para emboscarse. La acción simbólica no exime de cuidar los detalles técnicos y materiales de la caza<sup>76</sup>. Los chané saben perfectamente que el trato con el dueño no hace que un mal cazador consiga presas; en todo caso, explica por qué un cazador avezado las consigue a veces y otras no. En un nivel más abstracto, pues, no quedan satisfechos sabiendo que un suceso fue producto de causas “naturales” –desde este punto de vista, su razonamiento es más inquisitivo que el nuestro. Por lo general, nos damos por satisfechos etiquetando un acontecimiento como un “accidente”. Los chané añaden preocupaciones ulteriores: ¿por qué le sucede un evento particular a un hombre particular, en un espacio y un momento particular? Nosotros contestaríamos apelando al azar o a la coincidencia; por ende, no podemos actuar al respecto. Los chané, en cambio, prefieren un sistema de explicación y acción que les ofrezca la oportunidad de actuar<sup>77</sup>.

En última instancia todos los árboles, las presas de caza, los pájaros, las serpientes e incluso el arco iris son manifestaciones de la voluntad de los dueños del monte. La voluntad del *iya* puede manifestarse a través de una serpiente pero a la vez es “ocultada” por ella. En una dialéctica de opacidad y revelación, el chané se relaciona con el dueño a través del símbolo que manifiesta su poder; pero, a la vez, la voluntad del *iya* desborda siempre sus manifestaciones particulares y no debe confundirse con ninguna de ellas. Como sus cualidades y atributos no están compartimentados de forma sistemática, tampoco lo están entonces las teorías que se elucubran al respecto. Si se le pregunta a un chané si dirige su invocación a *Pachamama*, *Choncho*, *Salamanca* “o” a *Káa Iya*, lo más probable es que quede desconcertado ante el sinsentido de la pregunta. Entre los seres del monte no hay disyunción ni fronteras claramente establecidas que delimiten responsabilidades, prerrogativas y jurisdicciones. Los chané pasan sin dificultad alguna de la manera más particular de concebir a estos seres a la forma más global y generalizadora –y viceversa. Como los personajes míticos, los seres del monte se resisten a encajar en una lógica que contrapone nítidamente la unidad y la multiplicidad. Algunas veces los vientos y los

---

<sup>76</sup> El dilema de si determinado acto es “mágico” o “técnico” es claramente un pseudoproblema pues no tiene por qué existir contradicción alguna entre los planos de la praxis y de las ideas. Como observa Gilbert Ryle, la técnica de un golfista obedece tanto a la ley de balística como a su elegancia y habilidad (1963: 78).

<sup>77</sup> Evans-Pritchard 1976: 87-99.

remolinos suelen ser “malas señas” que revelan presencias inauspiciosas; otras veces no son interpretados como “signos”, sino como esas mismas presencias. Así Bernabé, que vive en Campo Durán, jura que cuando murió su hijo advirtió que afuera de la casa había un remolino, y que fue ese viento el que “se lo llevó”. De igual modo, cuando los chané relatan sus experiencias en el monte, *Pachamama* suele “ser” primero una sensación de soledad o de desamparo, luego una serpiente o un remolino, y momentos después un personaje antropomorfo –y, la mayoría de las veces, todos ellos al mismo tiempo. Esto hace que cuando los chané traducen sus experiencias al castellano parezcan incorregiblemente supersticiosos, ya que tendemos a pensar en un hombre, un remolino o una serpiente como seres necesariamente distintos. A lo sumo, intentamos trascender el nivel literal del enunciado interpretándolo como una asociación metafórica. No se nos ocurre que puedan existir formas múltiples de “ver” a un mismo ser, pues nuestras propias categorías nos impulsan a discriminar si esa criatura es “realmente” un hombre o “realmente” una serpiente. Las transformaciones y la fluidez de la experiencia del monte, como la de los sueños, obedecen a criterios y leyes de asociación cualitativamente distintos.

La consideración del monte y de sus seres en diversos registros semánticos, experienciales y simbólicos permite atisbar el sentido contextual en el cual las afirmaciones, los enunciados y las prácticas chané deben ser comprendidas. Se trata de universos o contextos en los cuales el monte adquiere para los chané su inteligibilidad y su vividez cotidianas. El *iyá* no es una figura personal, inalterable y antropomorfa –en definitiva, una clase específica de “ser”, “sustancia” u “objeto”–; es una clase de experiencia<sup>78</sup>. Mediante sus múltiples figuraciones –*Pachamama*, *Salamanca* o el *Iya*– el monte aparece en los distintos enunciados desempeñando a veces el papel de sujeto, en otras de objeto y en otras como cualidad. Por ende cualquier catálogo de los fenómenos del monte, por más aparatoso que sea, resulta inevitablemente pobre, ya que si bien puede bosquejar una aproximación al mismo no alcanza a reflejar la finura de las precisiones sensoriales, perceptivas y empíricas que los informantes apuntan en cada caso –y que justifican, por otra parte, que hablemos de una auténtica *experiencia* del monte. Sin embargo, el hecho de esta relativa impotencia de nuestra capacidad de traducción no invalida que el “sentido” del monte sólo pueda ser comprendido teniendo en cuenta la

---

<sup>78</sup> Lienhardt 1985.

articulación fluida y cambiante de sus referencias múltiples, que se ocultan o activan de acuerdo con la necesidad y las circunstancias de cada contexto concreto.

Las dificultades implícitas en la categorización conceptual y en la traducción no acaban allí. Cuando hablamos de los seres del monte es difícil rotularlos como meras “creencias”; parecerían entes puramente discursivos, desligados de la acción, cuando hemos visto en cambio que para los chané poseen una presencia objetiva e incluso se asocian con percepciones sensoriales y empíricas muy precisas. Si dijéramos que se trata de “ideas”, la palabra parecería remitir a entidades puramente lógicas, de índole cognitiva, cuando hemos visto que su aparición involucra una fuerte carga de cualidades emotivas y afectivas. Se trata en suma de un conjunto complejo de condiciones que interactúan configurando la experiencia: percepciones sensoriales y empíricas (las múltiples figuraciones, olores y descripciones de los seres), aspectos de sacralidad o de potencia (el logro de labores físicamente imposibles o la explicación de acontecimientos que contradicen la más razonable de las expectativas humanas), facetas emocionales (el temor, el desamparo, la desgracia, el recuerdo de los muertos), el acatamiento de un orden ritualizado y las sanciones que supone su transgresión (las oposiciones, anomalías y aberraciones taxonómicas) y, por sobre todas las cosas, una dosis de arbitrariedad, imprevisibilidad y ambigüedad (el monte como una voluntad indistintamente dañina y benigna, generosa y terrible).

Cuando los chané dicen *opáite iya*, “todo tiene dueño”, no exponen una doctrina sobre el mundo o la naturaleza, sino un vínculo que dan por sentado al percibir diariamente sus efectos. La frase, desde su punto de vista, no debe entenderse como “hay dueños de todo”, sino más bien como la consciencia de una presencia protectora o peligrosa, pero en todo caso superior y en última instancia incomprensible. Ante las preguntas insistentes sobre por qué el dueño ha enfermado a tal persona o le ha dado los secretos a otra, la respuesta que remite a la esfera del monte ofrece un grado de exégesis de la realidad más allá del que cualquier cuestionamiento deja de tener sentido. Se trata de “poderes” superiores a los hombres, que operan más allá de las categorías de espacio y tiempo que limitan las acciones humanas pero sin conformar por ello un mundo propio. La torpeza de la encuesta etnográfica, en este sentido, resulta tan implícita como inevitable, y no sorprende que las preguntas sobre la naturaleza de los seres del monte resulten

desconcertantes para el chané medio. En un sentido podría decirse que no “piensa” ni “cree” en los seres del monte, y que tampoco les “teme” o los “adora”; simplemente los acepta, e interactúa con ellos como un aspecto más de aquellos que integran el medioambiente. Lo que llamamos “creencia”, en otras palabras, no remite a una doctrina ontológica sino a grados diversos de expectativa, confianza o certeza en determinados seres –en otras palabras, a una *relación*<sup>79</sup>. Se trata de la convicción de que aquél sobre quien se deposita la confianza no fallará y la retribuirá como apoyo o protección, ya que se trata (una vez más) de una operación de intercambio<sup>80</sup>. Los chané pueden perfectamente creer en –o mejor aún relacionarse con– los seres y poderes del monte sin ser capaces de probarlos; al menos, en la misma medida en que nosotros somos capaces de no creer en ellos sin tomarnos el trabajo de refutarlos. No se preocupan tampoco por problematizar o sistematizar el estatuto ontológico de estos poderes. Intentan, eso sí, respetar las conductas y los preceptos apropiados que según la tradición sirven para lidiar con ellos; en este sentido, puede decirse entonces que la corrección de la conducta ritual precede al trazado de la representación cosmológica<sup>81</sup>. Nuestras preguntas suelen presuponer, en cambio, que los seres del monte se “materializan” en su contacto con los chané, pero que independientemente de estos encuentros específicos tienen una “existencia” tal como la que nosotros les atribuiríamos por la misma carga semántica del lenguaje. En general, esto no tiene ningún sentido para el chané común. No existe una teoría canónica sobre la existencia de los seres del monte “en sí”, desligados de las experiencias inestables y variadas que los hombres tienen en sus relaciones con ellos. Fuera de algunas imágenes someras, no se enfatiza demasiado la descripción de la existencia de los seres del monte *más allá* de sus

---

<sup>79</sup> En este sentido, si bien es cierto que existe una categoría (*rovía*) que puede utilizarse para traducir las nociones de “fe” o “creencia” (Farré 1991: 236), resulta notable que esta palabra no limite su sentido a dichas acepciones sino que remita también a las ideas de tener confianza, dar crédito, prestar cumplimento, obediencia u honra (Giannecchini 1916: 188, Dietrich 309-310, 333). Podrían explorarse interesantes paralelos comparativos (Benveniste 1983: 116). Sin embargo, es imposible no recordar en este contexto la interpretación de Evans-Pritchard sobre la frase *Kwoth a thin*: “La frase no significa ‘hay un Dios’. Esto sería en labios de un nuer una observación inútil, ya que la existencia divina es algo que todos dan por supuesto. Así pues, cuando decimos –fundamentalmente– que todos los nuer tienen fe en Dios, se ha de entender la palabra ‘fe’ en el sentido de ‘confianza’ que le atribuye el Antiguo Testamento (en nuer, *ngath*), y no en el más moderno de ‘creencia’, de influjo predominantemente greco-latino” (1980: 26).

<sup>80</sup> Pouillon 1989: 47. Hace casi cien años, Durkheim escribió: “Los dioses morirían si no se les rindiese culto. Lo que el fiel ofrece realmente a su dios no son los alimentos que deposita ante el altar, ni la sangre que hace brotar de sus venas: es su pensamiento” (1912: 322).

<sup>81</sup> Evans-Pritchard 1980: 26. Véase también Needham 1972: 23 y Pouillon 1989: 52.

relaciones con los humanos<sup>82</sup>. En este sentido, su interpretación de los seres y los poderes del monte es más fenomenológica que teológica.

---

<sup>82</sup> Esta falta de interés en las cuestiones abstractas desconcertaba hace décadas a los misioneros que en vano intentaban discutir con los chiriguano cuestiones teológicas abstrusas: "...si se les pregunta a los ancianos que viven fuera de las misiones, ¿quién ha hecho todo lo que vemos?, contestan *¿quia ndipó?* ¿quién será? (De Nino 1912: 130).



## LA PERSONA, LA MUERTE Y EL ALMA

Si la religión chané es básicamente una relación recíproca entre el hombre y aquellos poderes con los cuales está forzado a interactuar, debemos examinar ahora la concepción antropológica chané. La palabra que identifica al hombre como ser vivo, poseedor de consciencia, voluntad y apariencia humana, es *mbia*. Como hemos visto, la noción que designa al cuerpo –*jete*– también remite a las ideas de “tallo” o “tronco”; de hecho, el *jete* opera como una *pire* (“piel” o “corteza”) que “envuelve” o “contiene” a dos entidades que los chané distinguen conceptualmente pero traducen de forma indistinta como “alma”<sup>1</sup>.

La primera entidad es el *tekove*, por lo general designada utilizando la primera persona del singular: *cherekove*. Podemos ordenar los significados atribuidos a esta noción en tres grandes conjuntos semánticos. Por un lado, se la emplea para referir a todo lo que está vivo en contraste con lo muerto; en este sentido, suele traducirse como “existencia”, “vida” e incluso “individualidad”<sup>2</sup>. Por otro lado, como el *tekove* abandona el cuerpo y desaparece con la muerte es lógico que muchos informantes lo conciban –a partir de la catequesis misionera– como el “alma” o el “espíritu” de la persona. En esta acepción, llevando a rastras las cualidades metafísicas del alma cristiana suele describirse ascendiendo al cielo en busca de su destino último. Finalmente, en otros contextos el término también puede traducirse como “consciencia” o “mente”. Es probable que la evangelización cristiana haya reforzado su carácter regulador de las funciones intelectuales, perceptivas, volitivas y afectivas, enfatizando su influencia en el buen juicio, el recuerdo, el cariño, la memoria –de hecho, en un primer momento el *tekove* parecería asociarse con las cualidades positivas de la persona considerada en su conjunto.

Sin embargo, si rastreamos los usos chané de la palabra *tekove* en el discurso cotidiano, la noción remite fundamentalmente a nuestras ideas de fuerza, vitalidad e incluso, en algunos contextos, de “salud” –así, dicen *cherekove katu aiko*, “vivo bien de salud”. Algún informante, incluso, tradujo la palabra como “corazón” pero con el mismo

<sup>1</sup> Los chané homologan la noción de “cuerpo” –y lo mismo valdrá para el principio vital, el alma y en definitiva para todo sustantivo– con el vocablo correspondiente a la tercera persona del singular: así, *jete* es “su cuerpo”, “el cuerpo de él”. La idea abstracta, separada del pronombre posesivo, no tiene demasiado sentido; de hecho en la vida cotidiana todos se refieren al cuerpo como *cherete* (“mi cuerpo”), *nderete* (“cuerpo de usted”), etc. Para la importancia lingüística de las estructuras pronominales, pueden consultarse los diccionarios y gramáticas de Giannecchini 1916, Dietrich 1986 y Farré 1991.

<sup>2</sup> Giannecchini 1916: 202-203, Dietrich 1986: 329, Farré 1991: 221.

sentido: quienes tienen el “corazón flojo” (*jaekove iák*) tienen “flojera” todo el día y por ende no trabajan. En efecto, el *tekove* de una persona es el fundamento de su vigor: si alguien soporta las enfermedades o vive muchos años, los chané dicen *jaekove tāta*, “su *tekove* es duro”; de la misma manera, se dice que una persona sana tiene “más *tekove*” o un “*tekove* más fuerte” que otra que está enferma. El *tekove* es fluido y dinámico; es decir que aumenta y declina progresivamente a medida que transcurre el ciclo vital. En efecto, su *ipuére* (fuerza, poder) crece junto con el individuo y comienza a decrecer alrededor de los cincuenta años, cuando la persona envejece. En síntesis, el *tekove* permite medir o marcar el desarrollo vital: el cuerpo agonizante o el de un niño posee poca vitalidad; el muerto, como ser inerte, ninguna; un hombre de dieciocho años tiene “más” *tekove* que otro de catorce y uno de cuarenta más que uno de veinticinco; inversamente, una persona de sesenta años tiene un *tekove* más vigoroso que uno de ochenta. La mayoría de los informantes afirma que todos los hombres poseen *tekove* desde su nacimiento, situado en el lado derecho del pecho. El *tekove*, dicen, es una entidad blanca, y lo vinculan con las cualidades de la claridad y la brillantez; según algunos testimonios, con la vejez pierde su color blanco y brillante ganando otra tonalidad más opaca, de tonos pardos y rojizos.

Al menos en teoría, el *tekove* no debe salir nunca del cuerpo. De hecho, la gran mayoría de las enfermedades y muertes es explicada diciendo que el *tekove* de la víctima fue atraído hacia el exterior, o bien capturado con fines maléficos. En este contexto, el *tekove* suele ser concebido como el “soplo”, “viento” o “respiración” que el moribundo exhala en el último suspiro, con lo cual se acercaría al primitivo sentido latino de *ánima*: soplo, brisa, aliento vital. Un examen de los contextos de uso semántico, en efecto, sugiere que el *tekove* es mucho más que un simple componente de la persona. Según los informantes, el *tekove* también se manifiesta en los animales “porque viven”; en las plantas, porque se las ve lozanos y verdes, o porque dejan semillas para luego brotar y reproducirse; en el agua o las nubes, por su movimiento; en el fuego, porque abriga y “da de comer”; en el grabador del etnógrafo, porque se mueve y hace ruido; y no falta, incluso, quien afirma que las palabras también poseen *tekove*. Si bien es cierto que algunos chané niegan terminantemente que los objetos puedan tener *tekove*, la explicación que razonan los que sí lo creen resulta enormemente ilustrativa: “La mesa tiene *tekove*, porque se la ocupa, porque sirve para comer; si se rompe, ya no tiene, porque ya no sirve. El fuego tiene: mantiene a

todos sus nietos, da para comer en la cocina. La escoba tiene *tekove* mientras esté nueva, hasta que ya no sirva”. Los múltiples contextos de uso de la palabra sugieren entonces que, aunque esta categoría a veces se utilice para designar estados intelectuales y morales, debe entenderse como una traducción en sentido amplio de nuestras ideas de “vida”, “vitalidad” o a lo sumo “principio vital”; en suma, como la fuerza que anima a la materia orgánica, e incluso a veces a la materia toda.

Es rarísimo que los chané empleen la palabra que designa a la segunda entidad que conforma a la persona sin su correspondiente prefijo posesivo: así, en la mayoría de las ocasiones hablan del *chea* (“mi alma”), *ndea* (“alma suya”) o a lo sumo del *ia* (es decir, con el pronombre de la tercera persona). Un muchacho de Campo Durán dijo: “Uno puede estar durmiendo, por la noche, y escucha bulla. ¿Qué es? *Chea-kue*. *Chea* quiere decir ‘mi cara’, como mi imagen, como una foto; por eso, *chea-kue* quiere decir que está fuera de mí, fuera de mi cuerpo. En carnaval puede venir *i-a-kue*, el alma de otro, porque yo estoy vivo y tengo mi propio *chea*, puede venir a joder, a vengarse de alguien con quien discutía”. Este breve testimonio revela una gran carga de polisemia y ambigüedad. Como los chiriguano, los chané traducen la palabra *ia* como “sombra”, “imagen”, “foto”, “reflejo”, “fantasma”, “espectro”, “alma” o “espíritu” según los diferentes contextos. Una primera acepción es la que privilegia la imagen: se dice por ejemplo que *kuarasi a* es “la sombra del sol”, y De Nino observaba que “*I ā* quiere decir sombra, *cuarasi iā pe*, en la sombra”<sup>3</sup>. Casi todos describen el *ia* como su propia imagen reflejada en los ojos del otro, en el espejo o en el agua. En estos casos, se explica que el *ia* es “como un cuerpo igual a nosotros”, “una fotografía”, “la sombra”, “el reflejo”, etc. Sin embargo, como en el caso de los seres del monte, los chané son plenamente conscientes de que la sombra puede ser en determinadas circunstancias un mero reflejo visible y no una parte de la persona<sup>4</sup>. En los contextos en los que en cambio se glosa *ia* como “alma” o “espíritu” se le atribuyen de modo general las facultades psíquicas, intelectuales y volitivas –en un sentido general, la racionalidad humana<sup>5</sup>. En general, se caracteriza el *ia* en función del contexto: una “imagen” incorpórea

<sup>3</sup> De Nino 1912: 135. Véase también Dietrich 1986: 283 y Giannecchini 1916: 2.

<sup>4</sup> De hecho, no encontramos implicancias metonímicas derivadas como la prohibición de pisar la sombra. Por otra parte, tampoco constatamos que a ningún chané se le ocurra pensar que porque un animal o una piedra tiene sombra deba, necesariamente, tener “alma”.

<sup>5</sup> Métraux realizó un examen histórico y comparativo del *ā* en otros grupos de filiación tupi-guaraní que privilegia esta acepción “anímica” del término (1928a).

o una “sombra” en el discurso sobre el sueño, un “espíritu” en lo relativo a la enfermedad y la muerte, un “alma” en la discusión de la escatología.

Si examinamos sus características de un modo global, sin embargo, es evidente que el *ia* se presenta como el principio opuesto del *tekove*: se encuentra alojado en el lado izquierdo del pecho, a veces en todo el cuerpo y a veces en la sombra de la gente; es de color negro, oscuro y opaco; y su ciclo de desarrollo, finalmente, es inversamente proporcional al del *tekove*<sup>6</sup>. Algunos chané afirman que los niños pequeños no poseen *ia*, o bien que lo poseen débil y pequeño. La muerte de la persona, según todos los testimonios, parece constituir el triunfo del *ia* sobre el *tekove*. A medida que se acerca la muerte de la persona, la fuerza de su *tekove* comienza a menguar; durante ese mismo período, el *ia* se fortalece y comienza a aparecer fuera del cuerpo anunciando a los parientes la inminente muerte del individuo. No pocos chané subrayan esta tendencia del *ia* a salir del cuerpo; el *tekove*, en cambio, no puede abandonarlo porque la persona moriría en el acto. Podemos componer un pequeño inventario de aquellas ocasiones en las cuales el *ia* sale del cuerpo. Asume una gran importancia en el contexto del sueño, pues es la entidad que durante la noche abandona el *jete* y viaja grandes distancias. Lo mismo sucede con el recuerdo y la memoria de los parientes muertos, que se explica como un encuentro entre el *ia* del sujeto, que ha salido del cuerpo, y el del pariente. Es evidente que en estos contextos predomina la acepción de “imagen”, “sombra” o “reflejo” de la figura humana. Algunos informantes, incluso, extreman esta interpretación añadiendo que en la tierra de los muertos, así como no hay “gente real” sino sólo sus almas, no hay “cosas reales” sino sólo el *ia* de las mismas: en consecuencia, está la “imagen” de la chicha y no la chicha y así sucesivamente —es preciso remarcar, no obstante, que no todos los chané adhieren a esta suerte de platonismo animista. Como el *ia* sale del cuerpo cuando el sujeto sueña o recuerda, no es raro que se explique la enfermedad o la locura porque el alma se extravía o es capturada y por ende no consigue regresar al cuerpo —como hemos visto, se trata precisamente del *modus operandi* de los seres del monte. El significado de la palabra, en definitiva, oscila como el *tekove* entre sus múltiples acepciones; y, una vez más, el sentido debe rastreado en cada contexto de enunciación.

---

<sup>6</sup> Entre los tymáka-chiriguano del Paraguay, Perasso reporta la misma oposición cromática entre un alma llamada *ã* o *añati*, que se presenta como un “bulto blanco”, y el *aña*, que como entre los chané aparece por las noches molestando a los vivos bajo la forma de un “bulto negro” (1992: 101).

\*

*Hominum animi immortales sunt* reza una máxima religiosa con la cual tanto misioneros como indígenas podrían estar de acuerdo; sin embargo, es preciso dilucidar en qué contexto preciso y bajo qué condiciones específicas podrían aceptar esto los chané. Cuando el hombre muere, el *i a* y el *tekove* abandonan el cuerpo por la boca en su última exhalación y se dirigen a destinos diversos. Según algunos informantes, el *tekove* simplemente desaparece, lo cual es lógico si consideramos su significado de “vitalidad”. Según otros, más inclinados a aceptar la prédica misionera, se dirige al *ara*, palabra que en este contexto significa “cielo”<sup>7</sup>. El *i a*, en cambio, se dirige al *ivoka*, la tierra festiva de los ancestros. Si bien por las noches el *i a* conserva una forma humana, durante el día se convierte en un zorro negro (*aguara-ñi*) que merodea las cercanías de la aldea y, en particular, el lugar donde su cadáver fue enterrado. Sería excesivo postular entre los chané la existencia de una oposición de valores expresada en clave cromática, pero sí puede constatararse una tendencia general a que los seres peligrosos sean concebidos apelando a una coloración negra u oscura: el *i a* en contraposición con el *tekove*, las serpientes, el *choncho*, etc. De hecho, el mismo término utilizado para designar el color negro también puede significar “podrido” o “turbio”<sup>8</sup>. La visión del zorro resulta en cierta medida extraordinaria; pues, como los muertos, este animal se mantiene oculto en el monte la mayor parte del tiempo. No es raro entonces que su aparición en determinados contextos se asocie con la inminencia de desgracias: así como la aparición del *i a* de un vivo anticipa su propia muerte, la aparición de un zorro negro es interpretada como un anuncio que los muertos hacen a los vivos. Lo cierto es que existe una asociación estrecha entre la muerte y los zorros<sup>9</sup>. En su *Diccionario...*, Giannecchini anota: “Una de las divinidades de los chiriguano, sobre la cual estriban todas sus atenciones religiosas, en atención a sus astucias. Pronostican de su modo de gritar lo que puede pasar en el pueblo. Dicen que las almas de sus coterráneos se

---

<sup>7</sup> Veremos luego que *ara* puede traducirse como “atmósfera” o “cielo”, pero fundamentalmente en referencia a las nociones de lapso, estación, día, año y todo aquello relacionado con la temporalidad.

<sup>8</sup> Giannecchini 1916: 74.

<sup>9</sup> Dice Krickeberg: “...los chiriguano profesan la creencia en un mundo especial de los muertos en el este, donde los espíritus de los difuntos (*aña*) celebran sus fiestas nocturnas, mientras que durante el día, van a visitar a los vivos bajo la figura del zorro” (1974: 176).

transforman en zorros: por esto rehúsan matarlos y comerlos, temiendo de matar y comer a uno de sus antepasados”<sup>10</sup>. En su *Historia natural...*, el fraile añade: “Pero este placer y este júbilo no es perpetuo porque después de cierto tiempo estas *aña* [lit. “alma errante”] se convierten en verdaderos zorros. Por su creencia ellos tienen mucho miedo de los zorros, sobre todo cuando gritan y jamás comerían su carne, aunque tuvieran que morir de hambre, porque –dicen y creen– esos zorros que gritan alrededor de su aldea, son las almas de sus antepasados”<sup>11</sup>. Confirman estos datos las informaciones recogidas por Nordenskiöld: la visión del zorro es interpretada como un mal presagio; los muertos de noche tienen forma humana y de día asumen la forma del zorro; el “reino de los muertos” se llama *Aguararëta* (lit. “lugar de zorros”), y de hecho cuando desaparece durante el día queda en su lugar “una planicie llena de huellas de zorro”<sup>12</sup>. Según algunos chané, a veces se topan con zorros en el monte y se dan cuenta de que no se trata de simples animales porque “se ríen como personas”. Algunas viejas todavía cantan una canción tristísima que narra la vida de una mujer maltratada y engañada por su marido; un día la mujer lo reprendió y el marido, furioso y borracho, la degolló. El canto describe entonces las circunstancias en las cuales los familiares de la difunta se dan cuenta del asesinato cuando el zorro comienza a aparecer lamentándose entre ellos<sup>13</sup>.

Cuando decimos que la persona muere y el *ia* abandona el cuerpo para aparecer en forma de zorro, no somos enteramente exactos. En rigor las almas de los muertos que merodean alrededor de la comunidad, viajan a la tierra de los ancestros y aparecen como zorros son llamadas *aña*. Algunos chané niegan de plano la identidad semántica entre el *ia* y el *aña*; sin embargo, la mayor parte de ellos coincidió en afirmar que el *aña* “es” el *ia*, o al menos un estado, fase o transformación del mismo. Sin embargo, todos se muestran incapaces de establecer una diferencia conceptual nítida entre ambas nociones. Lo cierto es que al menos etimológicamente sí existe una conexión semántica: si el *ia* es el alma, la sombra o la imagen, la palabra *aña* proviene de una contracción de *â* (alma) y *ña* (correr,

---

<sup>10</sup> Giannecchini 1916: 3.

<sup>11</sup> Giannecchini 1996: 364.

<sup>12</sup> Nordenskiöld 2002: 235-237.

<sup>13</sup> Naturalmente el credo cristiano condiciona y moldea este tipo de creencias. Según un testimonio de Tuyunti, el alma de los muertos se transformaba en zorro negro sólo en el pasado, porque entonces no había bautismos; hoy en día, en cambio, el alma de los bautizados va al *ivoka*, y el alma de los otros es rechazada por el guardián de la puerta y condenada a vagar por el monte, donde se transforma definitivamente en un zorro negro.

errar, vaguear). En una primera instancia, entonces, el término parece homologable al sentido cristiano de la palabra “ánima”; es decir, el alma que pena en el purgatorio antes de acceder a la gloria eterna<sup>14</sup>. Dice Giannecchini: “Piensan que, después de la muerte, el espíritu está andando alrededor del cadáver, de su rancho, de los lugares que sabía frecuentar y ocupar en vida, buscando el camino que los debe llevar a la morada de los otros *añas*, sus compatriotas, a *Ivoca*, su paraíso. Entienden además, bajo la palabra *aña*, un ente poderoso, maligno, invasor, perturbador de su felicidad corporal y terrena, y como tal lo temen”<sup>15</sup>. Según Del Campana, *a* significa “ánima” y el *agna* –literalmente “ánima que corre”– el alma de los muertos<sup>16</sup>. Según De Nino, el “alma” y la “sombra” de la persona también se denominan *ī a*, pero el *aña* no es cualquier alma sino tan sólo la de aquellas personas que tuvieron una muerte violenta o inesperada. Si bien los exploradores y viajeros informan que los muertos son llamados *aña* “también los indios confirman dichas relaciones, pero no dan el nombre de *aña* indistintamente a todas las almas, sino tan sólo a aquellas que tuvieron una muerte pésima, como los suicidas y los que tardan mucho en morir. Mas en ningún caso la madre llama *aña* al alma de su hijo, ni a los parientes ni a sus finados, porque *aña* significa demonio o espíritu malo”<sup>17</sup>. Si examinamos los contextos de uso, resulta evidente que todos tienen su parte de razón. Algunos informantes, que evidentemente privilegian la interpretación del *tekove* como “vida” y del *ī a* como “imagen” que viaja en el recuerdo o en el sueño, explicaron que es sólo cuando la persona está cerca de la muerte que es lícito decir que “tiene alma”; en el caso de alguien que está vivo y saludable, por el contrario, está claro que “no tiene alma” y que sólo “tiene vida” (*tekove*). Pero, según otros, el alma que se percibe en las imágenes oníricas o premonitorias, por más que se materialice ocasionalmente, anida en el cuerpo de la persona. Estas versiones enfatizan que la categoría *ī a* se utiliza cuando la persona está en vida; de hecho, se la utiliza explícitamente en contrapunto con el *tekove*. La palabra *aña*, por el contrario, se utiliza principalmente para relatar aquellos episodios en los cuales el alma de los muertos

<sup>14</sup> Un chané de Tuyunti, en una óptica similar, aseveró que los *aña* son sólo las almas de aquellos que mueren sin bautizar.

<sup>15</sup> Giannecchini 1916: 8. Véase también 1996: 365-366.

<sup>16</sup> Del Campana 1902: 42 y 133.

<sup>17</sup> La coherencia de esta interpretación se ve confirmada en el hecho de que, cuando una madre menciona al espíritu de su hijo, se refiere siempre al *ī a* y no al *aña*: “...porque los indios saben que el espíritu malo es un fantasma y el alma de sus finados una sombra, *che membi iā ahecha*, ví la sombra de mi hijo, dice la madre” (De Nino 1912: 134-135).

aparece entre los vivos. Todo indica, pues, que el *aña* es una transformación póstuma del *ia* –un cambio más turbiamente sentido que explícito. De Nino, a la vez, tenía razón cuando afirmaba que ninguna madre habla del “alma” –o más bien, en este contexto, de la “imagen”– de un hijo o pariente cercano llamándola *aña*. El *ia* se utiliza en estos casos para designar las imágenes, sombras o reflejos de los difuntos tal y como se presentan a la memoria y la experiencia de los vivos con la condición de que puedan ser identificados; o, en otras palabras, el concepto de *ia* designa a la manifestación de un alma que se asocia con una persona en particular. La palabra *aña*, en cambio, parece referir a la imagen, sombra o la misma aparición de los difuntos bajo una forma anónima, que ya no es posible identificar, presumiblemente porque ya está definitivamente integrada a la sociedad de los muertos.

Al menos por un tiempo, las almas de los muertos mantienen sus antiguas relaciones sociales con sus parientes. Algunas veces puede tratarse de un vínculo benevolente, como en el caso que relata un cacique contemporáneo: “A mí, por ejemplo, aquí pocos me quieren. Porque hay varios que quieren quedar para cacique. Y alguna gente me reta cuando está tomando vino. Mi papá me dijo en sueños que no me haga el tonto, que siempre tengo que luchar para abrir la comunidad”. El *aña* extraña tanto su vida que procura por todos modos volver a ella. En palabras de un muchacho de Campo Durán, “...busca el lugar del entierro, de la carne, va casa por casa buscando su carne para recuperarla, para vivir. No la encuentra. Por eso se queda dando vueltas por ahí. Anda por donde la persona sabía andar”. Para no atraer al espíritu del muerto, los parientes queman la ropa y las pertenencias de quien acaba de morir. Hay casos todavía más explícitos. En Campo Durán, una mujer se juntó con un muchacho más joven tras morir su marido; desde entonces, la irritada alma del difunto los acosa e intenta “llevarse” a la mujer. Todo sugiere que la identidad post-mortem del alma continúa, en muchos casos, las disposiciones y tendencias sociales que caracterizaron durante su vida a la persona. Es probable que la transición hacia la tierra de los ancestros sea fluida y armónica en el caso de quien muere pacíficamente; en cambio, si las últimas palabras de un moribundo expresan rencor, enojo o intenciones violentas, es seguro que los tiempos venideros serán traumáticos para sus parientes, pues esas palabras prefiguran la inestabilidad de un alma capaz de poner en peligro la vida de la familia entera. Sin embargo, muchas veces el peligro de las almas no



se debe a su intención maliciosa, sino simplemente a que anhelan compañía humana y aparecen para transmitir su añoranza. Las historias a este respecto son innumerables: “Mi padre me decía que no se acostumbraba a estar por ahí, que estaba triste. Porque hay algunos que se mueren de maldición, de embrujados, se mueren sin querer, y no se acostumbran. Quieren seguir la misma vida”. Otras veces el amor de los familiares es más peligroso. En Campo Durán, varios padres no dejan a sus hijos ir solos al cementerio, pues temen que se los lleven las almas de sus parientes muertos. Hay una creencia generalizada entre los chané según la cual, cuando muere uno de los cónyuges de un matrimonio de ancianos, se espera que el otro lo siga en muy poco tiempo; esto se explica diciendo que el *aña* del difunto extraña su compañía y entonces “se lo lleva” –lo cual, si recordamos la acepción de *i a* como “imagen” y su importancia en el mecanismo de la memoria, así como su capacidad para salir del cuerpo, es fácilmente comprensible. Lo mismo registró De Nino: “El primero de los cónyuges que muere, espera en el *Tunparenta* al sobreviviente, para reunirse nuevamente; los solteros esperan que mueran otras solteras para contraer matrimonio en el cielo, donde no experimentan los celos y abandono de sus compañeros”<sup>18</sup>. Genaro recuerda por ejemplo que, cuando murió su abuelo, un grupo de niños fue a dejar velas y agua a su tumba; un tiempo después su primo, el nieto más querido del difunto, enfermó gravemente, y soñaba que el abuelo lo llamaba y quería llevarlo con él. Distintos testimonios enfatizan diferentes aspectos del peligro de las almas. Según algunas narraciones de experiencias que muestran el carácter arbitrario e insondable de los designios de los muertos, las almas son peligrosas *per se* y en todo momento. Según otros, en cambio, el peligro de las almas varía en función de los grados relativos de parentesco y distancia social. En general este tipo de interpretaciones señala que las ánimas sólo merodean alrededor de su casa, presentándose y haciendo soñar sólo a aquellos familiares que fueron significativos para ellas. Por ejemplo, se cuentan innumerables casos en los cuales los espectros asustan a todos aquellos a quienes el difunto odió en vida. Las razones, claro está, resultan altamente ambivalentes: como hemos visto, muchas veces las almas se presentan a los parientes porque los extrañan y los quieren llevar con ellas; otras, porque les guardan rencor –por ejemplo, si estaban enemistados con ellas al morir, o si no han demostrado la debida pena durante el funeral. Como sea, la presencia del *aña* siempre es

---

<sup>18</sup> De Nino 1912: 142.

más o menos temible, y los chané describen con enorme detalle cómo se les erizan los pelos de la nuca cuando se topan con ellas<sup>19</sup>. Como se supone que los *aña* temen y respetan al fuego, mucha gente deja durante la noche, y especialmente los días lunes, una vela encendida en el costado derecho de las puertas de sus casas. También se dejan velas en el cementerio, rodeando las tumbas de sus parientes –ya en 1912, escribía De Nino que en “...todas las casas de los verdaderos chiriguano de noche arde continuamente el fuego con el fin principalísimo de ahuyentar al espíritu malo o *aña*”<sup>20</sup>.

\*

El examen de los componentes que conforman a la persona debe complementarse con alguna información sobre las prácticas y representaciones relativas a la muerte. Los muertos, en el sentido biológico del término, son llamados *umano* –como verbo, *mano* significa morir, pero su significado es más amplio, pues también designa a todo lo que se extingue, acaba o corta, y también aquello que se paraliza, obstruye o entorpece<sup>21</sup>. La cuestión no es sencilla. Ya en 1929 Métraux reporta que un capitán chiriguano que jamás había visto enterrar a un muerto en una urna funeraria<sup>22</sup>. A los chané contemporáneos, además, no les gusta discutir abiertamente sus costumbres funerarias. Como hemos asistido a un solo funeral, procuraremos reunir las escasas informaciones que la literatura etnográfica brinda sobre la funebria de los chiriguano –nada hay sobre los enterramientos chané– para luego compararlas con la ceremonia que hemos presenciado, así como con los testimonios, interpretaciones y asociaciones que al respecto realizan los informantes. Métraux, por citar tan sólo un ejemplo, apenas reporta: “El muerto, pintado y vestido con sus mejores galas, era colocado en cuclillas en un gran cántaro de chicha y enterrado, junto con sus posesiones y algo de comida, en la choza donde vivía”<sup>23</sup>. Los reportes más

<sup>19</sup> Véanse, por ejemplo, los casos chiriguano que registran Cipolletti (1978: 60-61) y Pérez Bugallo (1979). Podría decirse para el caso chané lo mismo que Nimuendajú afirmaba sobre los apapokuva: “El guaraní tiene mucho más miedo de los muertos que de la muerte” (1987: 35).

<sup>20</sup> De Nino 1912: 136.

<sup>21</sup> Giannecchini 1916: 100, Dietrich 1986: 306.

<sup>22</sup> Métraux 1932: 119.

<sup>23</sup> Métraux 1948a: 480. Véase también la escasa información disponible en Mingo de la Concepción 1981: 113; Nordenskiöld 1920: 184-190, 2001: 51 y 2002: 201-203; Métraux 1935: 428; Fernández Distel 1978: 191 y ss. Manuel Rocca, que sí presenció un funeral, apenas dejó unas notas sobre el mismo y nada informó sobre el entierro (1973: 751). Para un tratamiento comparativo de los enterramientos en urnas y las prácticas

completos son de los misioneros franciscanos, por lo que comenzaremos con un breve resumen de los mismos<sup>24</sup>. Antiguamente el entierro se realizaba en la misma vivienda: “El cristiano lleva sus muertos lejos de la casa. Nosotros indios, que los amamos mucho, los guardamos en casa”<sup>25</sup>. Los familiares del difunto convidaban bebidas a todos los parientes y conocidos. Los muertos, de hecho, eran enterrados en grandes tinajas de cerámica llamadas *yambui guasu*, que eran las mismas que se utilizaban para la elaboración y el almacenamiento de la chicha (*käui*). Luego de asearlo, los parientes colocaban el torso del cadáver sobre sus piernas flexionadas, los brazos con los dedos entrelazados alrededor de las piernas y la frente apoyada sobre sus rodillas, tras lo cual el cuerpo –que siempre era amarrado– quedaba rígido en una posición fetal. Según Giannecchini, se cerraban los ojos y los labios del cadáver para que no escapara “el espíritu”; también se le colocaban todos sus mejores adornos y se le pintaba el rostro con pinturas de *urucu* y *carasapa*. Luego, a la mañana siguiente, se lo introducía en la tinaja. También se depositaba en el cántaro algo de ropa, armas o herramientas, un poco de harina cocida de maíz (*atikui*) y un cántaro con chicha o agua fresca. En algún caso, se dice que se introducía un loro o una gallina viva en la tinaja, para que acompañasen al difunto. Según algunos testimonios, se le colocaba al cuerpo una vela encendida para que protegiera su cuerpo del frío de la noche; según otros, para que el fuego alumbrara el camino del alma a la hora de partir. La boca de la tinaja era sellada para evitar que el cadáver entrara en contacto con la tierra. Se procuraba enterrar el cadáver apuntando hacia el Este (*kuarasi oéja*), pues se suponía que la luz del sol ayudaba al alma a encontrar su destino póstumo haciendo su partida más rápida –y por ende, si recordamos las características temibles atribuidas al *aña*, más pronto el alivio de los parientes que guardaban luto. En efecto, no pocas precauciones procuraban garantizar una partida veloz librando entonces a los deudos de su acoso: durante el funeral, los parientes pedían explícitamente al espíritu que se fuera de una vez y que no permaneciera rondando la casa y perturbando a la familia. Luego tomaban un baño ritual.

En cuanto al período de duelo, existían diversas prácticas englobadas bajo la categoría de *yikuáku*, que es la misma utilizada para designar las observancias rituales

---

mortuorias entre los antiguos tupí-guaraní, véase César 1966, Susnik 1983: 67-78, Combès 1992: 157-188 y Allard 2004.

<sup>24</sup> Giannecchini 1996: 316-321, Del Campana 1902: 113-199 y De Nino 1912: 291-296. Generalmente, los dos últimos reiteran o complementan las informaciones del primero.

<sup>25</sup> Nordenskiöld 2002: 201.

relativas a la primera menstruación de las muchachas; la palabra, de hecho, designa tanto aquello que se esconde u oculta como la misma acción del ayuno<sup>26</sup>. Las hermanas, madre, abuela y esposa del difunto se cortaban el pelo; según Nordenskiöld, existía una relación entre la proporción de cabello cortado y la proximidad genealógica con el difunto<sup>27</sup>. Casi todos los familiares cumplían algún tipo de ayuno. Hasta que su cabello no creciera nuevamente hasta la altura de sus hombros, la viuda no podía usar adornos, realizar visitas sociales ni volverse a casar; además, durante ese período no debía ingerir carne –si lo hacía, se arriesgaba a padecer trastornos dolorosísimos durante los cuales aullaría como el animal cuya carne había ingerido. También debía lamentarse públicamente, y esta obligación era sancionada por castigos.

Hoy en día las cosas han cambiado entre los chané, fundamentalmente en cuanto a los arreglos mortuorios. Naturalmente se constata el influjo de la evangelización y el contacto con la sociedad criolla. Para comenzar, el cuerpo se coloca en un ataúd y se entierra luego en el cementerio comunitario. Cuando alguien muere, sus familiares lavan el cadáver y lo visten con ropa limpia, preferentemente blanca. Se colocan en el cajón algunas prendas, algo de comida y un poco de agua; luego se queman todas las demás pertenencias del difunto. El cuerpo es recostado sobre una mesa, en el medio de la vivienda, rodeado por velas encendidas. Las mujeres lloran y se lamentan a gritos durante uno o dos días, especialmente cada vez que llega una visita a la casa. Podemos advertir diferencias significativas con respecto al enterramiento tradicional describiendo la única ceremonia fúnebre que hemos podido presenciar. Hace poco menos de dos años, las mujeres de una familia de Tuyunti nos anunciaron que su sobrina estaba mal: “respiraba poquito”, el *tekove* “se le estaba yendo”; y, en efecto, pocos días después la vida de la niña “se cortó”. La noticia, sin embargo, no consternó a nadie. Pese a que el diagnóstico del hospital atribuía el deceso a una neumopatía agravada, la muchachita era considerada “enferma” e incluso “inválida” porque desde hace unos años estaba afectada por una forma grave de “susto” (*kíye*); según los chané, ningún médico ni *ipaye* podía curarla. El padre partió de inmediato al pueblo para intentar conseguir algo de dinero para el entierro; no sólo para el cajón y las velas, sino particularmente para los cigarrillos, coca, comida y bebida con que se

---

<sup>26</sup> Giannecchini 1916: 246.

<sup>27</sup> Nordenskiöld 2002: 202. Según Métraux, las mujeres depositaban parte del mismo en la tumba, dato que no reproduce ningún otro autor (1948a: 480).

acostumbra convidar a los visitantes que se acercan para expresar su pésame. Una vez que todos se reunieron en la casa, los varones colocaron el ataúd sobre una mesa y de inmediato la abuela y las tías de la jovencita prendieron velas a su alrededor; luego, poniendo cada una de ellas una mano sobre el cadáver, comenzaban un lamento desgarrador cada vez que llegaba alguna visita. El cuerpo de la joven, por otra parte, estaba lejos de aquel cuidado piadoso y casi reverencial que describían los franciscanos: la tez amarilla, el pelo completamente enmarañado, los ojos y la boca entreabiertos y un hilo de baba cayendo de la boca –por si fuera poco, los casi cuarenta grados de temperatura provocaban que el olor de la descomposición fuese notorio. Pasaron las horas y todas las mujeres entraron a la casa; los varones, por su parte, sólo entraron un momento para tocar el ataúd y luego se retiraron afuera, adonde se reunieron para conversar apesadumbrados y en voz baja mientras el padre repartía coca, bebidas y cigarrillos. Las visitas a la familia y las manifestaciones de dolor cada vez que llegaba alguien prosiguieron durante casi dos días, durante los cuales los familiares se turnaban para descansar. Durante todo el tiempo mantuvieron las velas encendidas y, al atardecer del segundo día, enterraron el ataúd en el cementerio comunitario. Todos los presentes se encargaron de aclarar, sin embargo, que no sentían tanta pena como en otros casos. Cuando muere un niño la pena es menor que cuando muere un adulto, pues entre los chané, casi como homenaje a la clarividencia de Robert Hertz, la muerte de un viejo “se siente más”<sup>28</sup>.

Si comparamos la funebria tradicional y la contemporánea se advierten diferencias formales pero también una continuidad definida en tres aspectos fundamentales: primero, la relación ambivalente frente al alma del difunto; segundo, la vinculación frecuente entre la muerte y la brujería; tercero, las lamentaciones piaculares y la demostración pública de la pena. Con respecto a la primera cuestión, muchos informantes reconocen que el entierro tiene por objeto explícito separar al alma del muerto de los familiares que guardan luto. Los chané explican esto diciendo que, cuando un hombre muere lejos de la comunidad, su imagen comienza a visitar a sus deudos, quienes en consecuencia buscan su cuerpo hasta encontrarlo y enterrarlo apropiadamente; si no lo consiguen, el *aña* permanecerá entre ellos acosándolos. Recordemos que el espíritu del muerto se resiste por algún tiempo a abandonar sus antiguos afectos y merodea por los alrededores de su casa, pues añora su

---

<sup>28</sup> Véase Hertz 1990: 98.

antigua vida. La comida y la bebida colocadas junto con el cuerpo, el fuego que lo calienta e ilumina, las herramientas y los animales que les sirven de compañía, todos son elementos destinados a satisfacer al difunto para que abandone pronto la comunidad, ya que sólo luego de un tiempo determinado el ánima abandona la sociedad de los vivos y se incorpora a la sociedad de los muertos –tras lo cual, como hemos visto, el *i a* pasa a ser reconceptualizado como *aña*, el espectro impersonal<sup>29</sup>. Como advirtió Hertz en su clásico estudio, este “período intermedio” es extremadamente peligroso. No es casual entonces que durante el interludio liminar las interdicciones y las prácticas relativas al duelo sean más pronunciadas. Los chané ruegan explícitamente al difunto que no los moleste con frases como *añahue chereya* (“aña déjeme”), *agüiye chamondo* (“No me haga asustar”) o *garáoma yafyecha, agüiye ma iyanduka cheve pantuyave* (“no nos veremos más, no me haga escuchar su voz de noche”). De la misma manera, se dejan las velas encendidas en torno del cadáver y de la tumba; y, muchas veces, se pide a un *ipaye* que “cure” la casa de la familia con humo de tabaco, para evitar que el *aña* acose a sus ocupantes. El fuego (*táta*) está siempre presente como medida protectora; según los chané más ancianos los antiguos no tenían velas, y entonces hacían fogatas con leña, paja o quemando cera de miel de abeja. Como dijimos, no es raro que se explique que el fuego es para calentar al alma, o para demostrarle al difunto que no se lo ha olvidado; sin embargo, la observación de los múltiples contextos en los cuales aparece revela que su función principal consiste en la protección simbólica de los familiares.

En cuanto al segundo aspecto, y pese a que hoy no sea tan frecuente como antes, cuando existen sospechas con respecto a la muerte del difunto los familiares aprovechan el funeral para llevar a cabo algunas prácticas de contrataque mágico. Estas medidas procuran invertir el sentido del daño de la brujería volviéndolo contra su responsable. Por ejemplo, se coloca una cáscara de banana en el cajón para que el brujo se hinche y enferme gravemente; o se mete vidrio molido en la boca del cadáver para que muera de diarrea<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Los *tymáka-chiriguano* entierran a sus muertos de una forma similar, lo cual no es demasiado sorprendente; pero lo que sí llama la atención es que su propia interpretación de estas prácticas sea básicamente la misma. Se reporta que entierran los cuerpos “con tres elementos básicos para que las almas puedan emprender su viaje al más allá: una calabaza de *kagui*, para que las almas no molesten a sus parientes y aplaquen su ansiedad de beber chicha; un tazón con agua, para que calmen su sed; y un tizón para que lleven su propio fuego y no regresen junto con los suyos, revolviéndoles continuamente los fogones” (Perasso 1992: 102).

<sup>30</sup> Sobre estas prácticas de contrahechicería entre los antiguos chiriguano, véase Giannecchini 1996: 318.

El tercer aspecto que mantiene una vigencia plena, por no decir espectacular, es la lamentación ritual. La importancia de las manifestaciones piaculares es de larga data; de hecho, encontramos testigos impresionados por el llanto chiriguano ya en el siglo XVIII:

“Cuando alguno de los tales gentiles está próximo está moribundo o próximo a morir, sus parientes y no parientes le cantan alrededor de la hamaca o cama con un lamento triste, moviendo todos y todas a un mismo tiempo sus manos al compás como para hacerle viento al moribundo, siendo en su idioma el tal cántico tan melancólico y fúnebre que es capaz de hacer morir luego al tal enfermo (...) Ese llanto no cesa después del entierro, porque acostumbran llorar por espacio de una luna, esto es un mes, los parientes en horas destinadas o determinadas, y son por la mañanita, al medio día, al anochecer y a las dos horas de entrada la noche”<sup>31</sup>.

Más dramático aún es el relato de Giannecchini, que citaremos extensamente pues es imposible superar su vividez:

“Cuando llega la hora suprema y ya próximo a dar el último suspiro, la madre, la hija, la esposa, en fin, toda la parentela, dan un fuerte grito de dolor (...) Mas pronto que tarde la choza se llena de plañideras que aullan y se desesperan descompuestas en señal de dolor (...) Mientras se hacen todas esas diligencias, los parientes lloran a lágrima viva, acude toda la gente de la aldea; todos le quieren ver, tocar, hacerle alguna caricia en el rostro. De esa manera se forma un gran gentío y una bulla que produce tal aturdimiento, conmoción e indescriptible dolor, que sólo si una persona no tuviera corazón en el pecho no derramaría lágrimas en este terrible momento, como me sucedió miles de veces (...) Llorándolo, cada uno lo llama por el nombre familiar, por ejemplo, la madre lo llama así: ¡chemembi tu ngai ma! Es decir, padre amoroso de mis hijos (...) Es necesario que, además de llorar su muerte, se le hable y se le hagan preguntas; por eso, acercándose a él, le dicen –en el caso de la madre– así: ¡Oh amado padre de mis hijos!, ¿por qué me has dejado?, ¿acaso no te fue fiel?, ¿acaso no te he servido bien y no te hice mucho *cângüi*? (...) Pero el momento más patético, y no hay corazón que pueda soportarlo con los ojos secos y sin conmoverse, es cuando lo llevan para bajarlo a la sepultura. Es entonces que se renuevan, aún con más fuerza, los gritos y los llantos desesperados, las más tiernas palabras de despedida, el más triste último adiós (...) Luego se sientan alrededor de la sepultura y continúan llorando y llamándolo, reprochándole y culpándole de ser el causante de la aflicción en que les ha dejado”<sup>32</sup>.

El testimonio del franciscano es excepcional por varias razones, pero en especial porque atina a identificar el elemento más notable del duelo: el carácter público y obligatorio de la

<sup>31</sup> Mingo de la Concepción 1981: 112-113.

<sup>32</sup> Giannecchini 1996: 316-318 y 1916: 57-58.

pena. El duelo no es la prolongación natural de la sensibilidad privada, afectada por una pérdida cruel; es un deber impuesto por la costumbre y la tradición<sup>33</sup>. Este carácter tradicional y prescripto de las lamentaciones piaculares no puede ponerse en duda. Comencemos por lo más explícito, los modales y las reglas de decoro, respeto y cortesía. Entre los chiriguano, De Nino anota: "Ya principia el funeral que consiste en llorar lo más fuerte que se pueda, hombres y mujeres, y derramar lágrimas verdaderas o falsas (...) Los que no pueden derramar lágrimas por no sentir la muerte del finado, estrujan aji en sus ojos y con éste, que llaman remedio, las lágrimas caen en abundancia"<sup>34</sup>. Según Giannecchini, "...lloran y gritan tanto hasta ponerse roncos y hasta perder la voz, cosa que para ellos es una señal de amor y del afecto que sentían hacia la persona fallecida (...) Sería un crueldad, un delito de lesa nacionalidad, si las mujeres, esposas o madres especialmente, no lo hicieran así; y sería un delito tan grande que ningún indio se atrevería luego a pedir casarse con una de ellas, porque dirían: Cruel, también a mí me sepultará sin derramar lágrimas (...) Las lágrimas, los suspiros y la tristeza son su única herencia y oficio durante un año"<sup>35</sup>. Es obvio que el dolor, el llanto y la lamentación no provienen de la tristeza de cada individuo, sino que -al menos en cierta medida- son impuestos. Juana nos contó cómo aprendió a llorar "fuerte". Cuando era una niña, acompañaba a su abuela a los velorios; al principio no lloraba y se divertía junto con sus amigas, hasta que cuando murió el hermano de su abuela ésta la retó: "¿Por qué te has venido? ¿Para reir, para jugar? Para eso te quedabas en tu casa. Cuando venís a un velorio tenés que llorar fuerte. Aquí no estamos haciendo chicha: estamos llorando". Así que se puso a llorar: "Cuando entrás a un velorio, tenés que llorar". Si uno "no tiene ganas" de llorar, no debe asistir a un funeral.

Deben examinarse, también, las propias modalidades del llanto. Todas las mujeres chané lloran de la misma forma: las ancianas, que en la vida cotidiana hablan suave y dulcemente sin elevar la voz jamás, exhalan unos llantos desgarradores, que se caracterizan por una tonalidad, volumen y ritmo prescriptos. De vez en cuando, alguna cae al suelo agotada por el esfuerzo, y es muy frecuente que se sienten para tomar un poco de aire y poder seguir llorando. Podemos dar una idea bastante aproximada de la potencia de estas

---

<sup>33</sup> Hertz 1990, Durkheim 1995 y Radcliffe-Brown 1922. Véanse también algunas reelaboraciones posteriores en los estudios compilados en Bloch y Parry 1982.

<sup>34</sup> De Nino 1912: 291-292.

<sup>35</sup> Giannecchini 1996: 319. Véase también De Nino 1912: 294.



lamentaciones al decir que pueden escucharse a unos cien metros de distancia. De hecho, el nombre que se les da es suficientemente elocuente: *iyao tãta*, que significa algo así como “llanto fuerte”. Así, Juana declaraba –no sin orgullo– *che ayao tãta* (“yo lloro fuerte”). No se trata, de ningún modo, de que la pena sea falsa, ni que deje de ser honestamente sentida por cada uno de los miembros, sino de que *debe* ser exteriorizada en público bajo pena de diversas sanciones. Las explicaciones obedecen a varias razones. Si uno llora despacio, como los *karaf*, reconoce públicamente que no quería al difunto –y esto, entre gente que no concede demasiado peso a las explicaciones naturales de la muerte y la desgracia, lo vuelve sospechoso de brujería. Estas preocupaciones, por si fuera poco, pueden traducirse en implicancias fisiológicas indeseables: conservar la pena en el interior, según las viejas chané, equivale a “endurecer” el corazón, volviéndolo propenso a enfermedades y aflicciones diversas.

La necesidad de exteriorizar la pena, por otra parte, es continua, y debe ser actualizada periódicamente. Las viejas reinician su llanto con la misma fuerza e intensidad cada vez que llega una visita a la casa: “cuando vienen parientes –explica otra anciana– tienen que llorar fuerte”. Como bien advirtió Mingo de la Concepción, había tiempos precisos que la costumbre prescribía como momentos adecuados para la pena y el recuerdo de los difuntos: “Las horas fijas para ello son las ocho de la mañana, las doce y las dos de la tarde, y toda vez que en la aldea haya alguna fiesta, algún motivo de alegría, en que los difuntos, sus seres queridos, solían tomar parte activa. El llanto o el lamento más común es una especie de cantinela que se hace en voz alta y luego se va disminuyendo poco a poco la intensidad hasta quedarse sin aliento; por ejemplo, *chë-mem-bi mi ngai ma! Ohà-ohà-ohà-ohà-aanà, óóóóóóóó!*”<sup>36</sup>. Nordenskiöld anota: “En casi todos los poblados te despiertan muy de mañanita los lamentos. No falta quien ha perdido un pariente y lo llora a voces. Si alguien ha muerto en la aldea, ésta se vuelve incómoda para quien le guste dormir hasta tarde”<sup>37</sup>. Los chané contemporáneos, como veremos, también recuerdan a los muertos en sus fiestas, y también reconocen que en determinados momentos del día esa añoranza les resulta casi inevitable; en general, la hora del recuerdo es a la madrugada o durante el

<sup>36</sup> Giannecchini 1996: 319.

<sup>37</sup> Nordenskiöld 2002: 166.

atardecer, o bien durante las actividades cotidianas que el deudo no puede dejar de asociar con la memoria del difunto. Veamos tres breves ejemplos:

“Por ahí a las siete se acuerda del que se murió. Por ahí cuando vuelvo de allá, del pueblo o del cerco, entonces nosotros tenemos que acordar. Cuando estamos por tomar algoito uno se acuerda y se pone a llorar, y cuando se cansa de llorar recién ahí se pone uno a comer.”

“Siempre yo me acuerdo. Parece que no voy a olvidarme de mi hijita. No puedo olvidar, mucho tiempo tengo que pensar, acordarme: cuando ella estaba barriendo, y yo llegaba del cerco; cuando ella estaba cocinando; cuando vengo cansada ella me servía todo para que descansara; ella me alcanzaba agüita, chicha fresquita; y ahora ¿quién me va a hacer así? Nadie. Tengo otra hija, pero no va a ser como la que falleció. Por eso yo me recuerdo, no puedo olvidar. Tengo que llorar porque yo siempre andaba con ella, me sentaba a tomar mate con ella, a charlar con ella, a tomar chicha con ella. Cuando no teníamos nada, fuimos juntas al cerco. Así que no puedo olvidarme de ella, no puedo, ¿cómo puede ser?”

“Falleció mi esposo. Ahora ¿quién va a ir al cerco a sembrar zapallo, poroto, todas las comidas? ¿Quién me va a ayudar? No creo que me ayude mi hermano; solamente mi marido. Él no me hacía faltar nada, todos los días tenía para comer, y ahora me quedo sola. Y cuando hay siembra: ¿quién va a sembrar maíz, zapallo, poroto? Mi hermano no va a ser como mi marido: es un hermano nomás; el marido es el que más vale para nosotras, es el que cuida a la mujer. No sé quien va a ser dueño del cerco. ¿Será mi hijo? Si es guapito va a quedar él como dueño; si es flojo, no va a sembrar, y capaz que va a quedar en manos de otro. Me apeno por mi cerco, mi cerco.”

Por último, el carácter tradicionalmente regulado del complejo fúnebre se revela en una instancia formal. Los parientes del difunto celebran un convite en el cual reconocen a la viuda su fidelidad y su cumplimiento de las costumbres, permitiéndole cerrar definitivamente el círculo de tristeza, abstenciones y obligaciones. Este evento, de algún modo, decreta la “clausura” del duelo y las obligaciones piaculares, y el proceso funerario queda formalmente concluido<sup>38</sup>. La triple transformación ha sido operada: del cuerpo querido al cadáver enterrado; de los parientes sacudidos por el duelo a personas ordinarias; de un familiar añorado a un ancestro respetado pero siempre distante, o en otros casos a un espíritu anónimo e impersonal –en términos nativos, la metamorfosis del *i a* en *aña*. Sin embargo, es evidente que se trata de un quiebre demasiado profundo como para que

---

<sup>38</sup> Véase Giannecchini 1996: 319-320 y De Nino 1912: 295-296.

acontezca en un instante. El sistema cosmológico, con sus representaciones y sus observancias rituales, regula y administra una contingencia de otra forma impensable<sup>39</sup>. El cumplimiento adecuado de las costumbres y tradiciones funerarias, controlando en la medida de lo posible el interludio terrestre del ánima, parece destinado en definitiva a garantizar una gradualidad que vuelve tolerable –o al menos colectivamente concebible– la pérdida; pues, como dice el estudio clásico sobre el tema, “...el hecho brutal de la muerte física no basta para consumir la muerte en las consciencias; la imagen que acaba de morir forma aún parte del sistema de cosas de este mundo, y sólo se separa de él poco a poco, a través de una serie de desgarros interiores”<sup>40</sup>.

\*

Muchos informantes dicen que, entre otros tantos significados, *aña* significa “diablo”. Si queremos comprender las razones de esta asociación deberá perdonárenos una digresión. Es preciso revisar, aunque sea parcialmente, el impacto cosmológico y las repercusiones simbólicas que la evangelización ha tenido en la imaginación religiosa chané. El cristianismo ha conquistado tal plausibilidad y arraigo –no exentos de contradicciones, conflictos y tensiones– que resulta prácticamente indisociable de cualquier análisis de la religión chané contemporánea. La cuestión del “diálogo” cultural entre misioneros e indígenas, por ende, no puede soslayarse como si fuera un problema menor. Los infortunios y las desventuras de la traducción, por poner un ejemplo, se revelan dramáticamente en la exégesis del concepto de *teko*, una categoría en pleno auge entre los chiriguano e izoceños de Bolivia y que cada vez asume una mayor importancia entre los chané de Argentina. La palabra designa, en su acepción más amplia, al “ser”, “naturaleza” o “modo de ser” de una persona o pueblo, a su cultura; y, en un sentido más circunscripto, a las costumbres, ideologías, normas, hábitos, leyes, modos de acción, temperamento o carácter de un ser individual o colectivo<sup>41</sup>. La lógica misionera, además, supone la necesidad de calificar la categoría moral y éticamente. Según Giannecchini, la palabra significa “virtud” o “vicio”

---

<sup>39</sup> Radcliffe-Brown 1964: 285-297

<sup>40</sup> Hertz 1990: 94.

<sup>41</sup> Véase Montoya 1996: 53, Dietrich 1986: 329, Albó 1990 y Meliá 1995, 1988 y 1991. Véase también Meliá, Grünberg y Grünberg 1976: 189 para el caso de los paí-tavyterã de Paraguay.

según el contexto; y, si hubiera peligro de confusión, el hablante le añade los afijos *kavi* (bueno) o *pochi* (malo)<sup>42</sup>. No puede sorprender, en estas circunstancias, que con el tiempo la palabra acabara designando las ideas cristianas de “pecado” y de “culpa”<sup>43</sup>. Por si esto fuera poco, en una suerte de ironía histórica estas categorías han perdido a su vez buena parte de su significado religioso y pueden utilizarse en un sentido laico y secularizado –así, la expresión *mbaeti chereko* (lit. “nada mi teko”) se usa actualmente para decir “no es mi culpa”.

Una de las primeras preocupaciones de los misioneros, naturalmente, consistió en traducir las ideas cristianas de Dios y el Diablo, o al menos identificar un paralelo más o menos exacto de las personificaciones éticas del bien y del mal. Sin embargo, en la cosmología nativa difícilmente había personajes que pudieran funcionar como el dios todopoderoso y ubicuo del cristianismo monoteísta. Finalmente se optó por un ser llamado *Tupã*, *Tupã*, *Tupana* o *Toupan* según las diferentes crónicas. La interpretación de este nombre es compleja. Según el estudio semántico del guaraní occidental que realizó el jesuita Antonio Ruiz de Montoya, la palabra significa simplemente aquello que resultaba extraordinario y admirable<sup>44</sup>. Según Métraux y Hélène Clastres, quienes prefirieron el análisis etnohistórico de crónicas como las de Nóbrega, Jean de Léry, Claude d’Abeville, Yves d’Evreux o Thevet (es decir, fuentes sobre los grupos tupí orientales), la palabra refería al antiguo dios del trueno, responsable de los diluvios y los cataclismos míticos que acabaron con la humanidad primigenia<sup>45</sup>. Sea como fuere, las intenciones misioneras eran claras y encontraron en *Tupã* una figura ideal para simbolizar a Dios. En 1903, Nordenskiöld podía observar que “...la concepción de un gran dios todopoderoso es ajena a los chané. Por otra parte, en la actualidad todos saben directa o indirectamente algo del cristianismo con el que empieza a penetrar la idea de un gran dios. Vocapoy, que no era cristiano, me dijo una vez que los chané creen en un gran dios, *Tumpa* (...) Según los misioneros, los chané creen en un ser superior, *Tumpahétte vae*, el verdadero dios. El

<sup>42</sup> Giannecchini 1916: 201-202.

<sup>43</sup> Lowrey 2002: 96 describe lo mismo entre los izoceños.

<sup>44</sup> Ruiz de Montoya 1996: 81 y ss. Según Hélène Clastres, Montoya retomó la etimología de Lozano, quien directamente “parece haberla inventado para las necesidades de su causa” (1989: 22). Más allá de las innegables estrategias catequísticas, lo cierto es que la competencia lingüística de Ruiz de Montoya fue infinitamente superior a la de Clastres –y, como veremos, el sentido actual del término entre los chiriguano y chané tiende a respaldar la interpretación del jesuita.

<sup>45</sup> Clastres 1989: 17-22, Métraux 1948c: 128 y 1928a. Véase también Dietrich 1986: 341-342.

nombre en sí ya suena sospechoso. Soy muy escéptico de que este dios sea propio<sup>46</sup>. Entre los chiriguano y chané, en efecto, el sentido primario de la palabra *tüpa* o *tumpa* se acerca más a la interpretación de Ruiz de Montoya que al del “Dios” cristiano, pues designa la calidad de lo sagrado, lo poderoso, lo potente –caracteres que, por otra parte, según los propios indígenas podían atribuirse virtualmente a cualquier cosa<sup>47</sup>. Giannecchini traduce *Tumpa* como “Ser supremo” pero luego reconoce las implicancias más extensas de la noción en unas líneas que merecen ser citadas:

“En cuanto a la significación que los chiriguano daban a la palabra *Tumpa*, es preciso notar que, careciendo de la idea de Dios, llamaban *Tumpa* a todo lo que, para ellos, era extraordinario, maravilloso, incomprendible y superior a sus fuerzas: por lo tanto divinizaban al sol, el lucero, el rayo, la serpiente boa (*mboiguasu*), los brujos, el reloj, etc. Los padres misioneros, aprovechando esta circunstancia, usaron la misma palabra *Tumpa* para enseñar la existencia de Dios<sup>48</sup>.”

Todo sugiere que, en lugar de seguir a Métraux cuando traduce *Tatu-tüpa* y *Aguara-tüpa* como “armadillo sagrado” y “zorro sagrado”, parece más sensato atenerse a la prudencia de Nordenskiöld, que habla simplemente del “espíritu del armadillo” y el “espíritu del zorro”. Según el perspicaz sueco, cuando un cuento señala que determinados personajes son *tüpa* quiere decir “que poseen fuerzas sobrenaturales, eso es todo<sup>49</sup>”. Pero, más allá de los matices, el resultado de esta colonización del imaginario indígena es claro: entre los chiriguano y chané actuales el Dios cristiano es llamado *Ñanderu Tüpa* –algo así como

<sup>46</sup> Nordenskiöld 2002: 238-240.

<sup>47</sup> Con el prefijo *mbo* se pueden conformar verbos “activando” los sustantivos y adjetivos (Dietrich 1986: 308, Giannecchini 1916: 121). Así, el último traduce *motüpa* como “endiosar, divinizar, deificar” (1916: 139).

<sup>48</sup> Giannecchini 1916: 216-217; véase, también, 1996: 363. De Nino es todavía más explícito: “En el idioma chiriguano hallamos la palabra *Tumpa*. Esta palabra quiere decir ser superior o ser maravilloso. Cuando por primera vez vieron un reloj de salón con su tic tac de la péndula que hace girar las saetas y da fuerza al martillo para indicar las horas con su campanilla o cuerda de alambre, cuando vieron por primera vez la máquina fotográfica que reprodujo la imagen de uno o más de ellos, el reloj y la máquina fueron para los chiriguano *Tumpa*; esta palabra aplicaron a ambas cosas y ésta la aplican a cualquier cosa que les causa maravilla o novedad. Es el misionero y los cristianos que han hecho comprender al indio que *Tumpa* quiere decir Dios, hacedor de todas las cosas visibles e invisibles (...) El Padre Corrado, uno de los más ilustrados misioneros franciscanos que comprendía a fondo el idioma chiriguano (...) dice claramente que no puede asegurar que la palabra *tumpa* quiere decir Dios” (De Nino 1912: 130-131).

<sup>49</sup> Nordenskiöld 2002: 232, 238. El sueco también registró cierta equivalencia conceptual entre *tüpa* y *guasu* que hoy resulta pertinente. En efecto, en muchos casos hemos notado que en lugar de *tüpa* los chané contemporáneos emplean el calificativo *guasu* (“grande”) como si fueran intercambiables; evidentemente, todo hace pensar que ambos conceptos designan lo extraordinario, lo que escapa de las dimensiones y los condicionamientos normales.

“nuestro padre sagrado” o “nuestro padre Dios”<sup>50</sup>. Cuando De Nino documenta las preces de los chiriguano, del mismo modo, traduce *Cheru Tumpa, icaviño taicó, pucu emeé cheve cherecovena, cherimbiuna emoñimona, tacherari catu taicó, anu tamanó* como “Mi Dios, hazme estar bien, dame larga vida, haz producir mi comida, dame alegría, no permitas que muera”<sup>51</sup>. Una vez identificada la divinidad, además, era preciso legislar su competencia y sus jurisdicciones. Un objetivo derivado de la catequesis consistió entonces en subsumir las creencias nativas en la lógica monoteísta de su doctrina. Giannecchini apela a una imagen típica entre los chané y chiriguano: “El sol, la luna, las estrellas y los animales no son dioses, sino que son criaturas de Dios” (*Cuarassi, yassi, yasitáta mbaemimba Tumpa á uicó*)<sup>52</sup>.

Los misioneros también necesitaban personalizar la idea del mal, y para ello debían encontrar su demonio. Una primera posibilidad era el zorro mítico. Así, cuando un predicador como De Nino menciona a *Tumpaete vae*, “principio de todo bien” dador de la lluvia, las cosechas y demás bendiciones, añade: “Además del *Tumpa* admitían los antiguos, y admiten todavía en ciertos lugares, una divinidad más poderosa que la ya anunciada. Esta segunda divinidad es el astuto e impávido zorro, llamándose *Aguara-Tumpa*, zorro-Dios; según ellos casi siempre se hallaba en lucha con la primera...”<sup>53</sup>. Perasso reporta que, entre los tymáka-chiriguano, la pareja mítica del zorro y el armadillo también fue elegida para representar la oposición axiológica entre el bien y el mal: “Las versiones recogidas acerca de este mito refieren un diálogo entre *Tatu tumpa* y *Aguara tumpa*, aunque la mayoría de los informantes se refieren al primero simplemente como ‘Dios’, *tumpa*, y al último como el ‘demonio’, *aña*”<sup>54</sup>. Pero si bien *Aguara-Tupa* desempeña un papel fundamental en la mitología –y el zorro, como hemos visto, es una de las figuraciones posibles del alma de los muertos– entre los chané y chiriguano este animal no deja de ser una aparición extraordinaria o al menos esporádica en la vida cotidiana. Los seres sobrenaturales de los antiguos guaraní, los “genios del monte” similares a los *iya*,

<sup>50</sup> Equivalente del supremo *Nanderuvucu* o *Nanderu*, “nuestro padre” en las cosmologías guaraníes. Véase por ejemplo Clastres 1974b:18, Nimuendajú 1987:143, Cadogan 1992 y Fausto 2005.

<sup>51</sup> De Nino 1912: 143.

<sup>52</sup> Giannecchini 1916: 217. Más de treinta años después, una instrucción catequística subraya que el sol, la luna y las estrellas “solamente son obras de Dios” (*Tumpa rimbiapo yepéño*). Ante la pregunta *¿bóbui pa Tumpa oi?* (¿cuántos dioses hay?), el misionero debe responder *pentíño*, uno (Corrado 1945: 3).

<sup>53</sup> De Nino 1912: 131. De Nino repite la argumentación de Del Campana (1902: 39-48), quien a su vez la repite de Giannecchini (1996: 363).

<sup>54</sup> Perasso 1992: 99.

podían cumplir mucho mejor el papel de demonios, pues interferían diariamente en la vida de la gente atacándola, merodeando por las tumbas, intentando devorar a los muertos y llevando consigo a las almas de los cobardes que morían sin honrar el ideal guerrero del *kerémba*. Los principales seres eran *Yurupari* y *Agnan*, a quien también se llamaba *Aña*, *Añã*, *Aignana*, *Añay* o *Añanga*. Métraux anota: “Con *Agnan* nos encontramos en presencia de un caso análogo a aquél del cual nos ocupamos al hablar del dios *Tupan*. Un simple espíritu del monte ha sido promovido a la dignidad de Diablo por los primeros misioneros”<sup>55</sup>.

Lo mismo sucedió entre los chané y los chiriguano. El padre Corrado les explicaba que los pecadores irán al infierno, donde vivirán *jássi katu uicó aña-ndié né*, es decir “sufriendo con los demonios”<sup>56</sup>. Esta acepción de *aña* como “diablo”, “demonio”, “principio del mal” o “alma perdida” no es azarosa: “Nosotros, en las instrucciones catequísticas, aprovechando esta idea, hemos adoptado el vocablo *aña*, para hacerles comprender un concepto exacto del espíritu maligno Lucifer y demás ángeles rebeldes, y así decimos: *Purumutagüise co aña*, el demonio engaña frecuentemente”<sup>57</sup>. La eliminación de la ambigüedad de los figuras tradicionales y la consecuente contraposición de *Tüpa* y el *Aña* en un dualismo ético absoluto sirvió para traducir, en términos aceptables para la cosmología indígena, la doctrina cristiana del enfrentamiento eterno entre la virtud bienhechora del bien y la perfidia infatigable del mal. Susnik, así, advierte que el “diabolismo semicristiano” que la exégesis misionera inyectó en la noción de *aña* presenta un atractivo simbólico adicional, pues armoniza con la importancia cosmológica de la brujería y el intercambio de venganzas presentando a un agente malévolos a quien pueden

---

<sup>55</sup> Métraux 1928: 64. Véase también Métraux 1948b: 88. Para un panorama conjunto entre los antiguos tupí-guaraní, véase Combès 1992: 158. Este mismo proceso fue destacado por otros autores: “A la misma preocupación por encontrar entre los indios algunas huellas de la verdadera religión, hay que atribuir la asimilación de *Tupã* al dios cristiano, y de *Añã* y *Giropari* al demonio” (Clastres 1989: 29). Melià escribe: “Estos *Aña* pasaron a significar el diablo entre los Guaraní cristianos; la transferencia semántica habrá operado en este caso de modo parecido a lo sucedido con la palabra *Tupã*, en que una figura mitológica es adaptada, aunque bastante superficialmente, al sistema de representaciones de la religión católica” (Melià 1991: 57). Perasso afirma que entre los *tymáka* “...cabe apuntar que sólo en el contexto de este mitologema, *aña* pierde su connotación de alma postmortem, para convertirse—por influencias misionales— en un personaje de piel rojiza, con cuernos en la cabeza, símbolo de la tentación, el delirio, la nocividad” (1992: 99-100). Finalmente, sabemos que el destino de *Yurupari* entre los *mundurucú* ha sido similar (Murphy 1958: 17-19).

<sup>56</sup> Corrado 1945: 8.

<sup>57</sup> Giannecchini 1916: 8. Véase también Dietrich 1986: 289.

atribuirse todas las desgracias<sup>58</sup>. La parcialidad de la traducción de *aña* y su empleo como personificación de cualquier ser nefasto son comprensibles, pues, en términos de la lógica estratégica que regía la catequesis misionera<sup>59</sup>. La imaginación simbólica cristiana sedimentó el juego de perspectivas fluido, ambiguo y cambiante que proponía la cosmología tradicional, imponiendo un modo de clasificación regido por la oposición dicotómica fija. De Nino anota: “El *Tumparenta* es literalmente el lugar de Dios, o sea su morada, como el *añarenta* es la morada del diablo”<sup>60</sup>. Calzavarini, cuando intenta comprender la cosmología chiriguano, presenta de igual forma a *Ava-Tumpa* y *Aña-Tumpa* como principios opuestos y omnicomprendivos que representan, respectivamente, al Bien y al Mal<sup>61</sup>. En algunos casos, este esfuerzo de sistematización llega incluso a influir el ámbito religioso que entre los chané se ha mostrado más resistente a la evangelización, desdoblado la propia existencia de los seres del monte. Es en este sentido que un informante puede decir que el *aña guasu pochi* (“aña-grande-malo”) intenta devorar a la gente, mientras que *aña-guasu pochimbae* (“aña-grande-sin mal”) contrarresta al primero y protege a los hombres.

Sin embargo, por más que el cristianismo sea revisado, matizado y resignificado, no puede absorber la totalidad de las relaciones entre los chané y la realidad. El chané suele adoptar los términos del imaginario cristiano abstrayéndolos de su contexto y resignificándolos; altera, permuta, descompone, complejiza o vacía sus contenidos para articularlos luego en sus propias redes de dependencias y combinaciones. En muchas circunstancias esto se cristaliza en un cristianismo formulario en el que predominan los

---

<sup>58</sup> Susnik 1968: 75.

<sup>59</sup> Sin embargo, resulta sorprendente que varios etnógrafos y autores no hayan ejercitado siquiera un asomo de recelo crítico al replicar tamaña arbitrariedad. Manuel Rocca y Sara Newbery traducen el significado de la máscara llamada *aña-ndechi* como “demonio o espíritu envejecido” (1972: 52). Según Lorenzo Calzavarini, *aña* significa “diablo, demonio, alma perdida” (1980: 295). La apoteosis de la hipótesis “diabólica” es ofrecida por Idoyaga Molina, quien afirma que el concepto de *aña* “designa la calidad ontológica de un conjunto de seres de perfiles demoniacos”. Por si fuera poco, añade que *Aña-Tumpa* quebró el “orden edénico” instaurado por *Nanderu-Tumpa* convocando a una hueste maligna e introduciendo la brujería en el mundo (1978: 89-90). A quien resulte imposible entender cómo se puede replicar este Génesis indígena sin problematizar siquiera su procedencia, deberá aceptar que esta autora menciona el carácter sincrético de *Aña-Tumpa* pero explica que en él “algunos elementos bíblicos se fundieron con la idea de *aña* preexistente ya, de contornos demoniacos” (1988: 69 y 74).

<sup>60</sup> De Nino 1912: 139.

<sup>61</sup> “*Aña* representará siempre algo demoniaco, y no tendrá personificaciones, sino una nomenclatura de potencia que refleja las modalidades de la organización social. De este modo, *Ava* es la divinidad positiva y *Aña* la divinidad negativa que introduce la imagen de la muerte y, por tanto, la presencia de lo no-humano” (Calzavarini 1980: 77).



ademanes, los gestos, las invocaciones, los sacramentos, los signos exteriores. En este cristianismo la liturgia, el sentido colectivo y la fidelidad social –a la parroquia, a la relación con un sacerdote determinado o a la idea cristiana de comunidad– priman por sobre el arraigo teológico y metafísico de la creencia. Esta complejidad se acrecienta si tenemos en cuenta que las representaciones indígenas demostraron una propensión impensada hacia la plasticidad simbólica, la capacidad de absorción y apropiación del legado misionero. Analicemos algunos casos. Hemos visto que el mismo empleo de la categoría de “alma” en relación con la persona fue impuesto por la lógica metafísica del discurso evangelizador<sup>62</sup>. Sabemos que, según la teoría antropológica tradicional, la persona estaba compuesta simplemente por una vida (*tekove*) y una imagen-sombra (*i a*). No había necesidad de “alma” o “espíritu” alguno; y, en todo caso, lo más cercano y fiel al pensamiento nativo habría sido la traducción del *aña* como nuestra idea de “ánima”. Ahora bien, lo cierto es que la inclinación teológica de la catequesis la hizo trasladar algunos caracteres del *i a* –su vinculación con la consciencia, la voluntad y la racionalidad, su capacidad para salir del cuerpo, su viaje a la tierra de ultratumba– al *tekove*. Se eliminaron la polisemia y la ambigüedad y se desdoblaron éticamente las representaciones nativas forzando un nivel de formalización intelectual del que la cosmología nativa carecía. Si el *tekove* era un concepto que en apariencia no designaba más que a la “vida” en sus términos más generales, en la nueva lógica discursiva pasó a designar el “alma” cristiana: “Nosotros tenemos dos espíritus. Cuando uno entró a *Salamanca* en vida, el *cherecove* va a *Salamanca* tras la muerte. No va con María. El *tekove* que no tiene pecado agarra el camino derecho al cielo. El *chea*, la sombra, queda por aquí nomás: es el zorro”. No es infrecuente que esta traducción del *tekove* como el “alma” sujeta a los azares del libre albedrío genere heterodoxias e incoherencias rampantes. Un mismo informante, siguiendo la acepción tradicional, dijo que los animales tienen *tekove*; pero luego, al reflexionar sobre las implicancias cristianas de este juicio, negó terminantemente que lo pudiesen tener; finalmente, optó por declarar que en definitiva los sacerdotes son quienes deben decidirlo. De la misma forma, los misioneros relacionaron el *tekove* con el “alma buena” y al *aña* con

---

<sup>62</sup> Después de todo, “son los cristianos quienes han hecho de la persona moral una entidad metafísica. Nuestra noción de persona es, fundamentalmente, una noción cristiana” (Mauss 1991: 329). Pueden consultarse los estudios –realizados a la vera de las fértiles intuiciones de Mauss– sobre la genealogía de las categorías del “yo”, el *self* sajón y la persona tanto en la tradición grecolatina y judeocristiana como también en otras culturas (Carrithers, Collins y Lukes 1989). Véase un panorama general al respecto en Palmer 1997: Cap. 6.

el “alma mala” o “alma perdida” del “diablo”. Ahora bien, los chané distinguen, más que la “izquierda” y la “derecha” en abstracto, a la mano derecha (*akáta*) de la mano izquierda (*asu*). No extraña entonces que algunos pobladores de Tuyunti hayan asociado el *tekove* – que como recordamos está ubicado en el lado derecho del pecho– con cualidades positivas como la vitalidad, el buen juicio o la honradez; y el *ia*, ubicado a la izquierda y que tras la muerte se transformará en el *aña*, con aspectos fundamentalmente negativos como la brujería, el temor, la enfermedad, la locura y el vicio<sup>63</sup>.

Las complicaciones exegéticas no acaban allí. Muchas veces el desdoblamiento impuesto por la catequesis asume una vitalidad impensada en este juego de asociaciones y reinterpretaciones. Bossert cita el peculiar caso de un chané de Tuyunti cuya exégesis del credo católico no era evidentemente la de Ockham, pues sostenía la existencia nada menos que de cuatro “almas”: dos *tekove* y dos *ia*. Según su teoría, cuando se engendra el niño es animado por un solo *tekove*, y un tiempo después del parto Dios le otorga el segundo. Si el niño muere, significa que *Tüpa* le ha negado esta segunda alma, acaso para castigar a su madre por alguna infracción. En caso contrario, vivirá muchos años. Cuando muera, el *tekove* más claro se dirigirá al cielo (*ara*) y el otro, menos claro y brillante, al infierno (*tataguasu*, lit “fuego grande”). Este destino póstumo también se desdobra en el caso de los *ia*: uno de ellos va al *ivoka*, el tradicional destino de ultratumba, y el segundo se transforma en zorro. En la creencia “tradicional”, el *ia* se reúne de noche con los antepasados en el *ivoka* y de día, eventualmente, tomaba la forma de un zorro negro. Esta versión, en cambio, maximiza el potencial sincrético de la creencia, conciliando el imaginario tradicional con las enseñanzas de los misioneros: al eliminar la fluidez de las transformaciones, la multiplicación de las entidades compartimenta de forma estricta todos los posibles destinos de ultratumba<sup>64</sup>.

Otra cuestión intrincada es, como dijimos, la escatología. Los chané no se desviven por marcar oposiciones, umbrales y discontinuidades simbólicas. La prédica misionera, en cambio, forzada por su misma rigidez intelectual a compartimentar y administrar consistentemente la cartografía simbólica de la cosmología, debió introducir un destino

---

<sup>63</sup> Riestler, Schuchard y Simon reproducen esta dicotomía al traducir el *ā* como la entidad anímica que tras la muerte vive en la selva y toma la forma de zorro, pero en vida “...es el alma pícara, redomada y astuta agregada al hombre”; mientras que el *tekove*, por el contrario, “es el principio de sencillez, modestia y circunspección” (1979: 285).

<sup>64</sup> Bossert 2002: 50-51.

escatológico nuevo, el *ara* en su acepción de “cielo” –destino construido, justamente, en oposición a la tradicional festividad. El cielo cristiano al que llega el *tekove*, en el cual se trabaja y no se permite la bebida, se contrapone nítidamente con el *ivoka* –con lo cual resulta difícil sino imposible comprender cómo cualquier chané podría desear vivir su eternidad en esta auténtica inversión de su utopía tradicional. Ahora bien, si los chané hubiesen adoptado sin más esta distribución unívoca de los seres y de las cosas, los *aña* y su fiesta eterna en el *ivoka* forzosamente deberían quedar confinados al “infierno” cristiano, supuestamente un destino de ultratumba temible; pero, en la práctica, los chané no desean sino participar de esa fiesta eterna<sup>65</sup>. No es extraño, en estas circunstancias, que al menos un religioso se haya percatado de la dificultad de traspasar las ideas cristianas de “cielo” e “infierno” a las nociones nativas, proponiendo que la catequesis se sirva de las propias categorías castellanas: *cielo pe* (“en el cielo”) e *infierno pe* (“en el infierno”). Así, traduce *yandereco icávi ramo ahó cielo pe né* como “iremos al cielo si nuestras obras fueron buenas”<sup>66</sup>.

En cierta forma los misioneros reforzaron involuntariamente las representaciones tradicionales. Después de todo, no debe olvidarse que estamos tratando con el choque de dos cosmovisiones *creyentes*. Los frailes concedían una parte de verdad a las creencias indígenas aunque más no fuera para detectar al demonio tras ellas –el párroco que intenta erradicar al shamán lo reconoce, de algún modo, como un igual. El problema introducido por la evangelización fue más bien el de la legitimación. Contrastando capacidades relativas de persuasión, coherencia, plausibilidad y verosimilitud, se preocupó por discriminar grados ontológicos, niveles de eficacia y poderes de las distintas formas de interpretación de la realidad. La evangelización introdujo así la distinción jerárquica entre

---

<sup>65</sup> Incluso en la actualidad, tras decenios de tenaz influencia misionera, resulta imposible escuchar a un chané interpretar el *ivoka* en los mismos términos que les atribuyen los misioneros: “El *iboca* de que hice mención, es en cierto modo semejante al purgatorio de los católicos, y con más propiedad semejante al limbo, pues aseguran los indios que las almas que van allí, se hallan en tinieblas, lo cual es lo mismo que no ver a Dios y esto solo constituye un gran sufrimiento, otros castigos corporales y morales no hay, pero las tinieblas son perpetuas” (1912: 142). Esto no implica que no haya contradicciones o conflictos, como por ejemplo entre las costumbres tradicionales y la definición evangélica de la bebida y la coca como “vicios”. Según un chané, “...los evangelios no creen en *ivoka*; creen que el alma, el espíritu va al cielo. Pero yo todavía creo en el *ivoka*, porque es cultura. Muchas veces los evangelios quieren hacer olvidar a los aborígenes de su cultura, de su manera de vivir. Más que los curas. En nuestra cultura tenemos que tomar chicha y emborracharnos con chicha. Pero los evangelios no quieren que tomemos nada. Pero ¿qué va a hacer? La gente ya viene así”.

<sup>66</sup> Corrado 1945: 5, 7 y *passim*.

creencias “verdaderas” y “falsas” –o más bien entre la Fe “auténtica” y las “creencias”, “supersticiones” o “cuentos fabulosos” de los indígenas.

Sin embargo, esta lógica no encontró el suficiente respaldo ante dos actitudes de los indígenas. En primer lugar, la posibilidad constante de inversión y reinterpretación. La aceptación del poder simbólico misionero era, por lo menos, paradójica y ambigua. Disputando la fe de las “clientelas” con los sacerdotes cristianos, los especialistas nativos procuraban demostrar muchas veces que representaban más fielmente que éstos el mensaje “auténtico” de su doctrina. Es el caso de una mujer que se presentaba como la verdadera Virgen María, e increpaba a la gente diciendo que “... las imágenes que veneran los cristianos son estatuas de madera y que no diesen respeto a otro alguno original por no haber otra que dicha María Chesú”<sup>67</sup>. No es el único ejemplo. En época de estas revueltas, el Padre Laguna se alarmaba de que “...en el pueblo de Llacaya, Caruruti y Carapari, han fabricado casas a manera de iglesia donde se congregan a hacer sus oraciones y ceremonias: comunican con su fingido dios como acabar con cristiandad, pidiéndole los ayude en la guerra y los haga dueños de las tierras que poseen los cristianos”<sup>68</sup>.

El segundo inconveniente con que se topó la catequesis fue la actitud nativa de respeto y tolerancia hacia la pluralidad de los sistemas cosmológicos. Se comprende en este contexto el papel protector atribuido –entre otros tantos sistemas simbólicos– al cristianismo. Habíamos mencionado que los chané más sensibles a la prédica misionera afirman que los difuntos que mueren bautizados tras fallecer son destinados a la tierra de los muertos, mientras que son los infieles quienes serán condenados a vagar como zorros. Pero no hace falta que se trate de creyentes cristianos. Todos los chané dicen que cuando la gente no estaba bautizada estaba mucho más expuesta a los seres temibles como *aña-guasú* o el arco iris. Los *aña*, según dicen, no se les presentan a los bautizados “porque tienen vergüenza” de que estos últimos “ya andan con Dios”. El punto crucial es que los chané no están obsesionados por la pureza teológica. El chané medio sabe aquello sobre lo cual sus padres y sus abuelos le han hablado, y eso muchas veces es suficiente. Reconoce sin problemas que otros pueblos poseen tradiciones y creencias diferentes, pero no se siente obligado por ello a buscar una consistencia en las distintas historias, a declararlas como

---

<sup>67</sup> Carta del padre Manuel Gil de 1779, cit. en Saignes 1990: 168. Véase también Santamaría 1988: 191-192 y Susnik 1968: 92.

<sup>68</sup> Carta del padre Laguna de 1778, cit. en Saignes 1990: 166.

ficticias o a jerarquizar dogmáticamente la verdad de una por encima de la otra. Salvo raras excepciones la idea de establecer hegemonías le resulta completamente ajena. Cree a la vez en los *aña*, en los seres del monte, en el credo católico de los franciscanos y en la ritualizada prédica evangelista integrando todo en una síntesis propia; de la misma forma, acepta las competencias terapéuticas de la medicina occidental, el curanderismo criollo, el shamanismo propio y el wichí. No encuentra inconveniente alguno en aceptar con la mayor naturalidad el pluralismo religioso. Como buenos relativistas, los chané saben también las limitaciones y pertinencias respectivas, y comprenden a la perfección la relevancia de los contextos de eficacia –por ejemplo, reconocen sin inmutarse que la brujería es incapaz de dañar al etnógrafo por la simple razón de que éste, al ser un extraño, no tiene por qué creer ella. Su actitud ante los nuevos cultos, por otra parte, es fundamentalmente, pragmática: toman lo que les conviene, en el momento que les conviene. En este sentido la reapropiación de las doctrinas y liturgias cristianas debe entenderse como una adición a una panoplia de poderes; así, un chané se declaró escético respecto del cristianismo porque después de bautizarse “no sentí nada” cuando evidentemente esperaba un inmediato efecto fortalecedor. Esta mixtura sincrética, por otra parte, constituye una característica esencial de la eficacia terapéutica: una curandera (*upurupeio*) de renombre en Tuyuntí cura soplando y recitando secretos dirigidos a los animales del monte, pero también “orándole a *Ñanderu Tumpa*”. Algunos chané, inclusive, no encuentran impedimentos en añadir algún elemento mormónico a su panoplia de potencias místicas. Uno de ellos explica el poder adicional que le otorga esta nueva religión: “Yo ni pensaba tener un cargo así, pero soy elegido de Dios. Dios mismo habla por mi boca cuando hablo de cosas sagradas. Yo en mi moral puedo decir cualquier cosa mala, pero cuando el Espíritu Santo está hablando por mi boca, es la palabra de Dios. El Espíritu Santo es el maestro verdadero para nosotros; como si fuera que él me está indicando. Por eso muchas veces me siento contento: porque cuando estoy hablando la palabra de Dios, no se me traba la lengua en castellano; pronuncio mucho mejor. En otros tiempos, cuando no conocía la palabra de Dios, se me trababa la lengua en castellano. Ahora en cambio hablo mucho mejor. Es la inspiración de Dios. Él mismo habla por mi boca. Quizás mis vecinos no van a hablar así como yo; yo hablo como ustedes, ¿no? No hablo aborígen”. El imaginario indígena mutó, ciertamente; pero en todo caso conservó

su fluidez, flexibilidad y heterodoxia, sus significados polisémicos, sus puntos de vista reversibles. En una palabra, cambió para conservar su ambigüedad.

\*

El problema de la concepción de la persona puede remontarse todavía más lejos. La prédica misionera parece haber operado sobre moldes preexistentes. Si bien el desdoblamiento de la persona en la pareja *tekove* e *i a-aña* podría atribuirse en principio a la influencia de la evangelización, lo cierto es que esta dualidad –más allá de los eventuales matices y valores asociados con ella– encuentra un respaldo comparativo en otros grupos guaraní-hablantes. La etnología tupi-guaraní fatigó durante décadas la contraposición entre dos “almas” o “principios anímicos”<sup>69</sup>. Entre los célebres apapokuva, la primera alma, de origen “divino” es llamada *ayvú* o *ayvucué* y es traducida como “alma-palabra”<sup>70</sup>. Se relaciona esta alma con el nombre personal y con el lenguaje, la generosidad, la calma, la alimentación vegetariana y la conducta socialmente aceptada. La segunda, de origen animal, es llamada *acyiguá*. La palabra proviene de la palabra *acy*, que remite a las ideas de dolor y violencia, pero también al dolor y a la vivacidad; se asocia esta alma con el instinto, el desasosiego, el deseo sexual y la predación carnívora. Quien respeta cierta moderación y cultiva el *ayvucué* puede aspirar a ser un gran jefe o llegar a conocer los secretos del shamanismo; la persona que se deja dominar por la segunda, en cambio, suele ser un cazador egoísta y violento. Finalmente, a la hora de la muerte se produce la disyunción definitiva: el *ayvú* vuelve al cielo en tanto que *acyiguá* se transforma en un espectro temible, el *anguéry*<sup>71</sup>. El *anguéry* encuentra su equivalente en el *teko achy kue* (“producto de la vida mala”) de los mbyá, que también es de origen animal y al morir se convierte en un espectro aterrador llamado *mbo-gua*<sup>72</sup>. De la misma forma, entre los paĩ-tavyterã de Paraguay se han registrado “dos conceptos del alma”: el *ñe'ẽ* es el alma espiritual que se manifiesta a través del habla, tiene su asiento en la garganta y al morir se dirige al cielo; el *ã*, por el contrario, es el alma

<sup>69</sup> Para una teoría imaginativa sobre las razones históricas de este desdoblamiento, véase Fausto 2005.

<sup>70</sup> De hecho se la llama *ñe'ẽ* (lenguaje) y el propio Nimuendajú glosa *ayvucué* como “soplo que sale de la boca” (1987: 29). Esta importancia crucial del lenguaje en la constitución del alma guaraní se percibe también en las investigaciones de Cadogan (1992: 43 y 1968: 100), Schaden (1954: 132) y Meliá (1991: 84-102).

<sup>71</sup> Nimuendajú 1987: 29 y ss, H. Clastres 1989: 102-112, Métraux 1948b: 90 y Allard 2003: 159 y 164.

<sup>72</sup> Cadogan 1968: 106, H. Clastres 1989: 109.

material que se manifiesta en la sombra, y al morir queda en la tierra como un espectro *angue* o bien se incorpora a algún animal<sup>73</sup>. Entre los aché, el *ove* es el doble de los muertos que tras la muerte va hacia el sol, mientras que el *ianve* no quiere dejar a los vivos y revolotea por la noche alrededor de sus campamentos<sup>74</sup>. El alma de los araweté es llamada *ĩ*, palabra que designa a la vez a la imagen-sombra y al principio vital; tras la muerte, el *ĩ* se desdobra en dos componentes, una proyección impersonal de la sombra que queda rondando en la tierra, llamada *ta'owe*, y un espíritu también llamado *ĩ* que se dirige al cielo para ser devorado por los dioses caníbales<sup>75</sup>. Los mundurucú, por su parte, tienen un alma (*ibiunböök*) que tras la muerte parte hacia uno de los tres posibles destinos de ultratumba, y otra, la sombra, que como era de esperar se transforma en un espíritu maligno<sup>76</sup>. Entre los asurini, por último, el alma *iunga* se desdobra póstumamente en un componente celestial y otro terrestre, el *asonga*, vinculado con el sueño<sup>77</sup>.

Hay dos casos que parecen ser algo más complejos. Según Métraux, la literatura sobre los legendarios tupinambá tradicionalmente confundió dos entidades distintas a partir de su mera homofonía. Por un lado, estaba el alma impersonal de los muertos, un componente de la persona: mientras el alma estaba unida al cuerpo se llamaba *an*; cuando se separaba, se denominaba *angouëre*. Por otro lado estaban los espíritus del monte, como *agnan* o *añañ*, seres cuya existencia independiente causaba todo tipo de desgracias a la gente y, por ende, como los *aña* chané, debían ser mantenidos a distancia mediante la protección del fuego. El problema, según Métraux, es que se confundió a estos últimos con las almas de los muertos a partir de la similitud fonética entre *angouëre* y *agnan*<sup>78</sup>. Estudios posteriores, no obstante, tienden a demostrar por el contrario que sí existe una conexión entre ambas nociones no sólo lingüística sino también comparativa. La palabra *aña* y todas sus derivadas parecen ser cognados del antiguo *anhangá* tupinambá; en definitiva, designan a la forma impersonal y colectiva de los espectros de los muertos. En términos de su función cosmológica, los *anhangá* o *aignan* tupinambá –también traducidos como “diablos” en el imaginario cristiano– resultan igualmente equivalentes a los *añĩ* araweté, los

<sup>73</sup> Meliá, Grünberg y Grünberg 1976: 248.

<sup>74</sup> Clastres 1998: 114.

<sup>75</sup> Viveiros de Castro 1992: 201-214.

<sup>76</sup> Murphy 1958: 23.

<sup>77</sup> Fausto 2005.

<sup>78</sup> Métraux 1928a y 1948c: 128.

*anyang* de los kaapor, los *anchunga* tapirapé y los *azang* de los tenetehara, todos ellos espíritus de los muertos<sup>79</sup>. En algunos otros casos la persona se compone de un número mayor de componentes anímicos. Entre los sirionó, el *éinge* –entidad traducida como “alma” por los misioneros– designa a la fuerza vital que abandona el cuerpo durante el sueño o la muerte; el *abatshyekwáya* –traducido como “diablo” o “demonio”– refiere por su parte a los espíritus de los muertos que vagan por la noche y se asocian con la enfermedad y el sufrimiento; el *etshyróke* constituye la apariencia física externa; y, finalmente, la figuración de los espectros de los muertos, el salvajismo absoluto de la selva y los enemigos étnicos está concentrada en la figura del *kuríkwa*<sup>80</sup>.

Mucho más cercanos a los chané, los tymáka-chiriguano “...tienen dos almas-sombras: *ā*, una sombra fina y débil que al morir la persona se convierte en *añatī*, alma que generalmente se manifiesta en forma de bulto blanco. La otra alma, en vida se presenta como una sombra mayor y oscura y a la muerte se transforma en *aña*, pudiendo aparecer por las noches como un bulto negro que se mueve entre las ramas”<sup>81</sup>. Según se desprende de las pocas informaciones disponibles sobre los chané del Paraguay, el *angüe*, *ang-a* o *aña*, una parte del alma identificada con la sombra, sale del cuerpo luego de la muerte y vagabundea perturbando a los familiares del difunto. A veces se transforma sucesivamente en ratón, zorro, felino y luego en un tronco; otras alcanza el reposo final en la morada de los antepasados, el *aña-rētá*<sup>82</sup>. Estas transformaciones, que los autores más fantasiosos interpretan como auténticas “metempsicosis”, nos obligan a repasar las representaciones relativas a la escatología.

\*

“Un paraíso demasiado material”. Así describe Giannecchini el *ivoka*, destino último del

---

<sup>79</sup> Debido a ello posturas más recientes se inclinan por ver en esta familia de términos cognados una mixtura compleja de figuraciones de los espectros fantasmales, pero también del salvajismo, la belicosidad agresiva, la podredumbre y la descomposición (Viveiros de Castro 1992: 347-348, Allard 2003: 153 y 164).

<sup>80</sup> Califano 1999: 157-175.

<sup>81</sup> Perasso 1992: 101.

<sup>82</sup> González 1968: 291, 292, 313. No obstante, esta alma no siempre aparece personalizada y los informantes clasifican como *aña* a toda una serie de imágenes terribles: un perro de ojos llameantes, un asno sin cabeza, una mujer sola en la noche en el monte (González 1984: 63).



alma errante<sup>83</sup>. Como era de esperar, cualquier examen de las teorías chané sobre los destinos de ultratumba invita al desconcierto. Las ideas y representaciones resultan tan múltiples como variadas, reflejando naturalmente el juego de interpretación y reinterpretación al que por años se ha visto sometida la escatología indígena.

Hemos visto que, según la idea más tradicional, con la muerte el *tekove* –de acuerdo con su traducción como “vida” o “vitalidad”– abandona el cuerpo y desaparece. El *i a*, por el contrario, transformado en *aña*, vagabundea y merodea cerca de la comunidad durante un tiempo hasta que se despersonaliza. Luego emprende un viaje que, según algunos testimonios chiriguano, implica la superación de ciertas pruebas que consisten en atravesar hogueras, agua hirviente, rocas que se cierran y cuchillas gigantes. Entre los chané, sin embargo, pocas veces hemos oído hablar de tales ordalías<sup>84</sup>. Uno de los pocos chané que declaró saber algo al respecto afirmó que, quien tuvo “problemas con la familia” en vida, al morir realiza un riesgoso viaje hacia el cielo. Allí hay “un bicho muy raro; dicen que es una piedra, pero que le come a uno. En idioma se llama *ita karu* [*karu*: comer, *ita*: piedra]. Si uno no tiene pecado, el espíritu pasa derecho”. El segundo castigo para el alma, según el mismo informante, es que caiga dentro del fuego que quema a los pecadores. El tercero consiste en caer a un pozo de agua “hervida y bien clarita; de ahí ya sale como persona, ya... en el cielo es igual que aquí: hay que arrepentirse”. Como sea, si el alma pasa estas pruebas llega hasta un custodio de la tierra de los ancestros, que en las versiones antiguas es el inefable trickster *Aguara-tüpa* y en las más modernas simplemente un “portero”. El portero sólo deja entrar a quienes han regido sus vidas defendiendo la independencia de la tierra común, la procreación de proles numerosas, la siembra del maíz y la fiesta de bebidas

---

<sup>83</sup> Giannecchini 1996: 367. Véase Susnik 1968: 11.

<sup>84</sup> El problema es que la literatura sobre los chiriguano tiene la pésima costumbre de repetir las informaciones de las fuentes básicas –los misioneros franciscanos, Nordenskiöld y Métraux– sin preocuparse por su validez contemporánea, o por siquiera cruzar los datos con otras fuentes y materiales de campo. La idea de que los indígenas “creen” en una serie de ordalías escatológicas parece provenir de la hipóstasis de un mito de reminiscencias órficas registrado por De Nino. Un chiriguano había perdido a su mujer y lloraba, hasta que el alma de un muerto lo alentó para que partiera a buscarla. En el camino fue superando las diversas pruebas: la primera era una hoguera que se levantaba hasta las nubes y bajaba precipitadamente; la segunda, un pozo lleno de agua hirviendo que se levantaba continuamente a gran altura y luego bajaba; la tercera, dos enormes peñascos que se abrían y se cerraban chocando estruendosamente; la cuarta, unas enormes y filosas navajas. Finalmente llegó a *Tumparenta*; allí encontró a su mujer pero no consiguió que lo acompañase en su regreso (De Nino 1912: 140-142). Véase Cipolletti para el caso de los chiriguano del noroeste argentino (1978: 55-56) y Meliá, Grünberg y Grünberg para el caso *pai-tavyterä* (1976: 234).

—en otras palabras, las costumbres grupales<sup>85</sup>. Si el guardián lo permite, el alma accede a un destino de ultratumba que según las diferentes versiones puede ser el *Aguararēta* (“lugar de zorros”), *Añarēta* (“lugar de las ña”), *Tūparēta* (“lugar sagrado”) o bien el *ivoka*.

La palabra *ivoka* es una contracción de *ivi* (tierra) y *oka* (plaza)<sup>86</sup>. Es fundamentalmente la “casa” o el “rancho” de los *ña*, según los chané ubicado hacia el norte del monte. Se trata de los “campos éliseos” en los que el alma se reúne con los ancestros en un convite perpetuo, “el lugar en donde, según la creencia de los chiriguano, van sus almas, después de la muerte. Hay allá, como ellos dicen, abundancia de riquísima chicha, cantos, bailes, comestibles, etc. y todo á satisfacción. Los días son al revés de los nuestros, es decir cuando aquí hace día allí es noche, y viceversa: sus bacanales empiezan al amanecer de su día, como lo hacen aquí en sus rancherías y siguen hasta el anochecer, hora en que todos se callan”<sup>87</sup>. De noche, los muertos son como personas; a la mañana siguiente, sólo quedan zorros o huellas de zorros por doquier<sup>88</sup>. De la misma forma, durante el día el *ivoka* asume la forma física de un hormiguero, un sitio que no muestra señales de vida y se mantiene oscuro y silencioso; durante la noche, por el contrario, es “como una ciudad” repleta de luces, baile y música. Según los chané, algunas noches especialmente silenciosas puede escucharse en el monte el bullicio de la fiesta. El canto de los muertos es una especie de sonido inarticulado: “Cuando cantan, no dicen palabras, sino que gritan; son como un coro de sonidos sin palabras”. Según algunos, apenas llega el *ña* al *ivoka* es sometido a un baño de tierra que lo transforma; es por eso que, cuando en lo sucesivo se aparece a los vivos bajo un aspecto antropomorfo casi siempre carecerá de rostro, o más bien llevará su cabello volcado hacia delante —lo cual resulta coherente si recordamos que se trata de una especie de espectro despersonalizado. Según algunos testimonios, una vez

<sup>85</sup> Giannecchini 1916: 206 y 1996: 366, Del Campana 1902: 118-119.

<sup>86</sup> Del Campana 1902: 136, Giannecchini 1996: 366, Perasso 1992: 102.

<sup>87</sup> Giannecchini 1916: 95 (véase también 1996: 366). De Nino anota por su parte que a “...las almas se las oye de noche en continua alegría y bacanales, con cantos y bailes; de día todo es silencio sepulcral, así lo relatan ellos” (1912: 142). Nordenskiöld anota: “Se dice que creen en una vida en el más allá; de hecho, una vida muy alegre, con abundancia de bebida y mujeres por doquier” (1903: 524). En otra obra, añade: “*Aguararenta* (*aguara* = zorro, *tenta* = aldea) es una aldea donde viven los muertos, *ña*. Está situada en el Este. De noche, los muertos tiene forma humana, de día deambulan en forma de zorro, rata u otros animales o enran en el tronco de un árbol. Cada noche hay grandes borracheras en *Aguararenta*. Todos los chané, niños, mujeres y hombres, llegan allí” (Nordenskiöld 2002: 235)

<sup>88</sup> En casi todos los cuentos sobre la tierra de los muertos, algún personaje muere y en algún momento del día siguiente sus parientes encuentran huellas de zorros cerca del cadáver (Nordenskiöld 2002: 236-237). En el *yvy oka* de los *tymáka*-chiriguano, en cambio, las almas de los muertos se transforman en zorros sólo por la noche (Perasso 1992: 102).

que el alma recibe este baño ya no puede volver a merodear entre los vivos, con lo cual este acto parece consagrar la transformación definitiva del alma en un ancestro anónimo. Esto es evidente en un testimonio: “El alma del muerto ya no tiene cara. Hay veces que uno lo ve por ahí, cuando se sale; entonces ve uno, pero ya no va a conocer cuál es. De noche parece que estuvieran bien, como personas; pero de día se ve que ya no son como personas. Esa alma es el *aña*”. Como sea, el destino de los muertos es una tierra pródiga y paradisíaca, en la que la existencia de los ancestros transcurre feliz e inexorablemente en un *arete* interminable. Pese a que en el *ivoka* la comida es la misma, y hay animales, familias, instrumentos musicales, enfermedades y curanderos, todos coinciden en que la diferencia es que la dicha y la euforia no se limitan al tiempo ritualmente pautado de la fiesta: la bebida es ubicua, la música incesante y el trabajo inexistente<sup>89</sup>.

Algunas veces, sin embargo, el alma errante queda confinada al plano terrestre y padece una serie de transformaciones. Según algunos testimonios, sólo las almas que no llegan a integrarse en la comunidad de los ancestros padecen estas transformaciones; según otros, las metamorfosis son patrimonio de todas las almas luego de un tiempo en el *ivoka*<sup>90</sup>. Por ejemplo, Rafael Karsten reporta: “Después de dejar el *Iwoca*, el alma transmigra en el cuerpo de un zorro. Cuando éste muere, el alma reencarna en un ratón de campo; y cuando éste también muere, entra en un tronco, el cual es supuestamente su última morada”<sup>91</sup>. Sabemos, también, que durante el día el *aña* se transforma en un zorro negro. Luego, en su destino último el alma adopta formas distintas como hormiga, rata, serpiente o jaguar –por lo general, los informantes coinciden en afirmar que estas metamorfosis culminan en un árbol, lo cual es coherente en términos del simbolismo de la fiesta y el enmascaramiento<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> No solamente los muertos pueden entrar al *ivoka*. Como hemos visto, los chané explican muchas veces el sueño o el recuerdo mediante el viaje de su *ia*, y entre los destinos de visita del alma-imagen bien puede estar la tierra de los muertos. Pero a veces la intrusión es material y corpórea. En Tuyuntí nos relataron la historia de dos muchachos que al atravesar el monte encontraron la entrada del submundo. En la fiesta los muertos eran exactamente iguales que la gente viva; de hecho los jóvenes se acostaron con dos muchachitas y, cuando despertaron a la mañana siguiente, yacían en el monte junto a dos zorras.

<sup>90</sup> “Mas esta felicidad, que constituye la quintaesencia de los deseos y las aspiraciones de los chiriguano, no es perfecta ni duradera, pues el alma, después de algunos años de gozo, tiene que convertirse en zorro, luego en tigre, león, tiesto y finalmente en árbol, con el cual se acaba y se aniquila. Hasta aquí llega la creencia de ultratumba de los chiriguano” (Giannecchini 1916: 95).

<sup>91</sup> Karsten 1926: 275.

<sup>92</sup> Así, Giannecchini anota que “posteriormente, de zorros pasan a ser tigres, leones, jabalíes y otros animales: después se convierten en troncos o ramas de árboles secos que cuando son quemados, también las almas se queman, se pierden y quedan reducidas a la nada” (1996: 366). Véase también von Rosen 1924: 225. Entre los *tymáka-chiriguano* la metamorfosis arbórea tiene tres especies concretas como destino último: *samu'u*

Sin embargo, lo cierto es que si las creencias acerca de la escatología son fragmentarias y poco articuladas la que involucra esta metempsicosis resulta ciertamente excepcional; y a ningún chané se le ocurriría postular que el ciclo de transformaciones siga un patrón regular, fijo e inexorable.

\*

Cerraremos el examen de la concepción de la persona haciendo referencia al tono, los matices y los contextos que deben tenerse en cuenta a la hora de analizar la eficacia de las prácticas y representaciones reseñadas. Como resulta evidente para quien esté mínimamente familiarizado con la práctica de la etnografía, este examen no permite siquiera el atisbo de un consenso absoluto. En algunas ocasiones la información es vaga, oscura e imprecisa; en otras las sutilezas hermenéuticas abundan, rozando el grado de exuberancia florida. Pero más allá de la ideología tradicional, y como ha quedado claro en el examen de las creencias y representaciones propias de la escatología, años de actividad misionera han complejizado enormemente la labor de traducción.

Cuando preguntamos a los chané por sus diferentes “almas”, no debería olvidarse que los mismos términos mediante los cuales debemos hacerlo significan literalmente “vida” (*tekove*) e “imagen” o “sombra” (*i a*). En consecuencia, sugerir que una persona tenga diferentes “imágenes” o “vidas” no tiene demasiado sentido en su lengua, por más acostumbrados que estén a partir de las sucesivas catequesis a la glosa de ambos términos como “alma”. Al emplear las representaciones nativas para designar la idea anímica cristiana, los misioneros las reformularon en varios sentidos; un proceso que, como hemos visto, no estuvo exento de implicancias conceptuales y metafísicas. En primer lugar, la traducción del *tekove* y del *i a* como “almas” provoca la personificación espiritualizada de una entidad cuyo destino queda regido por la vinculación –tanto individual como colectiva– con un Dios personalizado y único. En segundo lugar, esta relación es concebida prioritariamente en términos morales y éticos. En tercer lugar, este énfasis moral, sumado a la concepción del alma como esencia indestructible de la persona, volvió lógicamente

---

(*Chorisia insignis*), *jukyry rusu* (*Pisonia ambigua*) y *timbo'y* (*Pithecellobium multiflorum*). La madera de estos árboles, justamente, sirve para confeccionar las máscaras rituales *aña-aña* (Perasso 1992: 102).

necesaria una formalización de sus posibles destinos de ultratumba, forzando una sistematización de las representaciones relativas a la escatología.

Es necesario analizar cómo la idea de “alma” implica también un término unitario que remite de modo inequívoco a la voluntad, subjetividad y autoconsciencia del individuo. En efecto, no podemos soslayar el acento puesto por las diferentes doctrinas cristianas en la autonomía individual. La insistencia misionera en la familia nuclear, el bautismo, la necesidad de individualización mediante el nombre, la inserción de los indígenas como fuerza de trabajo en las economías regionales, todas son prácticas que desarticulan la red de jerarquías y dependencias en la cual cualquier noción de “individuo” en el sentido occidental quedaba tradicionalmente diluida. En el plano espiritual la introspección, la valoración del sí mismo, el libre albedrío, la responsabilidad para con Dios –en suma, la dinámica del pecado, la expiación redentora y la salvación– planteaban la necesidad de un “alma” que pudiera trabar relación con la divinidad; o, en otras palabras, la concepción personalizada de Dios requería una contraparte en el creyente individual<sup>93</sup>.

Esta transformación, por otra parte, no estuvo exenta de problemas. Los mismos misioneros que estarían contentos con la idea de que el *i a* es un alma jamás aceptarían que el *tekove* y el *i a* son, ambos, almas. Originalmente, como hemos visto, la idea de *tekove* remite a una serie de gradaciones de la vitalidad que no está circunscripta a la existencia humana y carece *per se* de cualidades morales: un muerto no tiene vitalidad; un moribundo o un enfermo tiene poca; una cosa inerte, ninguna. Si aparece como la fuente de la vida, fuerza y salud de hombres y animales, también se presenta como el principio que anima a las plantas e incluso a todo aquello en lo que se perciba cierta condición definida por el movimiento y la vitalidad. Sin embargo, más allá de estas complejidades lo cierto es que su destino póstumo sí resulta congruente con la idea de “alma”, pues todos los chané están de acuerdo en que abandona el cuerpo al morir –con lo cual, como hemos visto, muchos dilemas exegeticos se ven proyectados hacia el ámbito de la escatología.

La interpretación del *i a* como “alma” de la persona, en cambio, comporta mayores problemas. Los chané pueden vivir perfectamente sin un concepto de “mente” que implique un sujeto activo que almacena todas las experiencias del yo. Sería impropio concebir el *i a*

---

<sup>93</sup> Hertz 1996. Naturalmente, este requisito es mucho más intenso en las variantes protestantes del cristianismo que en las católicas.

como algo que está “dentro” del cuerpo funcionando como la contraparte espiritualizada de las funciones físicas, corporales y biológicas de la persona –el “fantasma en la máquina” de Ryle<sup>94</sup>. Las imágenes oníricas y mnemónicas no constituyen procesos “mentales” en nuestro sentido –actos silenciosos y privados que tienen lugar en el interior de la persona. El esclarecimiento de los recuerdos y de los sueños, en otras palabras, no apela a la autoconsciencia y a la introspección. Los sueños y la memoria –en definitiva encuentros entre “imágenes”, “reflejos”, “fotos” o “sombras”– tienen como precondition el contacto con el prójimo y vienen desde el exterior; pertenecen a la esfera pública e incluso pueden ser percibidos por los demás. El caso de las imágenes de los muertos en los recuerdos y sueños es paradigmático<sup>95</sup>. Los chané asocian las imágenes del sueño (*upau*) con aquellas de los recuerdos distantes (*mandúa*), y este vínculo es especialmente fuerte en el caso de los familiares fallecidos. Nordenskiöld llega a decir que “entre los chiriguano y los chané, como entre otros indios, la creencia en una vida en el más allá radica en los sueños. En los sueños encuentran a un muerto. En los sueños visitan a los difuntos que viven en el reino de los muertos”<sup>96</sup>. Los chané afirman que, cuando se sueña con alguien, se lo recuerda o se tienen premoniciones suyas, es porque su propia alma se ha “encontrado” con la imagen-sombra de la otra persona<sup>97</sup>. Cuando se les pide mayores precisiones, describen cómo las *ia* se les presentan en cierto modo “apoderándose” de su consciencia. Otra forma de decirlo sería que el sujeto se ve forzado a presenciar pasivamente una sucesión de imágenes sobre la cual carece de control. Así, Vicente cuenta que poco antes de que su abuela muriera su madre vio el *ia* de la anciana en la parte de la casa en la que acostumbraban a modelar juntas la cerámica. La madre se adormecía sin poder resistirse y, en ese sopor, la vieja se despidió de ella y le dedicó algunas últimas palabras; a la mañana siguiente, la anciana murió. Otro chané cuenta: “A mí se me ha muerto una tía que quería mucho y la extraño. Cuando yo duermo, la veo a ella que viene; me lleva. Entonces, cuando uno despierta ya está llorando. Eso es una pesadilla. Es haber visto el *chea* de mi tía”. Esta falta de control del sujeto no implica que el ámbito onírico carezca de racionalidad, ni que el soñador sea completamente ajeno al sentido de sus sueños. El recuerdo y la memoria de los muertos, al

---

<sup>94</sup> Ryle 1963.

<sup>95</sup> El *aña* se asemeja así al *atyep* que tan brillantemente analizó Lienhardt (1989: 148, 1985: 156-157).

<sup>96</sup> Nordenskiöld 2002: 237.

<sup>97</sup> De hecho *mandúa*, la palabra que designa a la “memoria” o el “recuerdo”, deriva etimológicamente del verbo *ma'e*: mirar, ver, observar (Giannecchini 1916: 98, Dietrich 1986: 305).

menos mientras son personalizados y por más involuntarios que resulten, reflejan las relaciones que los vivos mantenían con ellos durante su vida. De la misma forma, existe un nexo directo entre los pensamientos y las experiencias del día y los sueños de la noche; así, cuando alguien se encuentra con un zorro en el monte, puede hablarle, pero el zorro-difunto recién se comunicará esa noche durante el sueño, bajo una apariencia humana. Es muy frecuente que un chané recuerde –por ejemplo– a su padre mientras está trabajando en su huerto, y que esa misma noche sueñe que su padre está trabajando con él. El conocimiento adquirido en el sueño asume el valor de una experiencia *tout court* cuya interpretación bien puede incidir sobre el curso de la vida de la persona; y, como hemos dicho, resulta prácticamente imposible convencer a un chané de que un sueño muy real fue “sólo” un sueño, o en todo caso un dato de la experiencia cuyo valor es menor que el de la realidad diurna. A la vez, se interpretan los sueños en función de los acontecimientos próximos, y aquí debe resaltarse una vez más la cuestión de los contextos de sentido: un encuentro de un cazador y un zorro en el monte puede ser olvidado en un instante, pero también puede resultar significativo en función de alguna muerte pasada o futura en la familia.

La interpretación de la experiencia de la muerte, en consecuencia, parece indisociable de las relaciones sociales que el difunto mantenía en vida. La consideración del sentido de las prácticas fúnebres, consideradas globalmente, revela que éstas no se dirigen tanto a equipar a los muertos para su existencia ulterior en el más allá, sino más bien a separarlos lo más prontamente posible de la comunidad de los vivos<sup>98</sup>. Como dijo un chané particularmente sagaz, el interés inmediato no es “el que se va” sino más bien “los que quedan”. De la misma forma, si hemos dedicado una atención mayor a las ideas sobre los componentes que conforman la vida de los hombres y las relaciones entre los vivos y los muertos, es porque estas cuestiones importan mucho más al chané común que las nociones nebulosas con respecto a la escatología –que, como hemos visto, en gran medida fueron forzadas por la disciplina intelectual y teológica que implicó la asimilación (o el rechazo) del cristianismo. Por cada chané que acepta opinar sobre cuestiones como el destino de ultratumba del alma, la composición de la sociedad de los ancestros o la doctrina de la metempsicosis, hay decenas que relatan experiencias diarias de encuentros con los espectros de los muertos con el mismo tono de obviedad y sentido común que percibimos

---

<sup>98</sup> Fortes 1965.

en sus relaciones con los seres del monte. Lo más frecuente, entre los chané, es que las encuestas sobre erudición escatológica se topen con respuestas como “quién sabe”, “no sé”, “vaya uno a saber”, etc. Lo significativo es entrever las razones culturales de este desinterés. En efecto, en algunas ocasiones este tipo de respuestas plantea simplemente una confesión de ignorancia –cuya solución, por otra parte, los chané más evangelizados suelen endilgar a sus párrocos. Las más de las veces, sin embargo, se trata lisa y llanamente de una postura férreamente agnóstica. La respuesta a problemas abstractos como las relaciones póstumas entre los componentes de la persona, la organización de la vida en el *ivoka* o las transformaciones del alma, simplemente, no significa nada para los intereses cotidianos del hombre común. No conocemos mejor testimonio que la desilusión resignada de un conocedor interesado en estos temas, el padre Giannecchini:

“Pero la creencia en la inmortalidad del alma, del premio y el castigo merecido en la vida mortal, en sustancia se reduce a este paraíso demasiado material. Por lo demás, esta leyenda resulta para ellos demasiado pesada: el pensamiento de la inmortalidad, del premio y el castigo, los arredra y exige demasiado a su entendimiento y prefieren rechazarlo como si fuese un pensamiento impuro y se conforman con el presente, sin preocuparse por lo que podría acontecerles después de la muerte. Inclusive esta leyenda que nos transmiten de hechiceros y charlatanes, la relatan de una manera jocosa y al finalizar todos estallan en una carcajada, con lo que dan a entender que no les importa en absoluto, puesto que es un pensamiento demasiado fastidioso”<sup>99</sup>.

Tal y como sucede con los seres del monte, nuestras preguntas suelen presuponer que los espíritus de los muertos se materializan en su contacto con los hombres pero que existen independientemente de ellos. Pero a ningún chané se le pasaría por la cabeza elucubrar una doctrina dogmática sobre la existencia de los muertos en sí, desligados de las relaciones cotidianas que mantiene con ellos. Los *aña* ciertamente operan más allá de las categorías de espacio y tiempo que limitan las acciones humanas, pero no conforman por ello un mundo propio –o al menos poco importa si lo hacen. Lo material, lo presente en la vida cotidiana son las relaciones ambivalentes con los espíritus de los muertos, no las teorías abstractas sobre su destino de ultratumba y menos aún las presuntas implicancias morales. Según un chané de Campo Durán, poco importa si el *aña* es una imagen o un animal más del monte, un espectro anónimo o un pariente muerto; lo que sí importa es que, si le aparece, puede

---

<sup>99</sup> Giannecchini 1996: 367.



provocarle temores, enfermedades y aun la muerte. Es notoria la escasa preocupación por teorizar sobre la condición ontológica de estos poderes o por descifrar su destino metafísico. Sólo se procura, como en la liturgia fúnebre o en las prácticas destinadas a mantener a raya a los *aña*, respetar las conductas, modalidades y criterios apropiados para relacionarse con ellos. Todo sugiere una vez más que la experiencia religiosa chané se define por la corrección de la conducta ritual más que por la categorización cosmológica.

En estas condiciones es necesario ejercitar cierto recelo metodológico para sortear, al menos en la medida de lo posible, las trampas que nuestro propio lenguaje impone a la traducción. Una vez más, no debemos pensar en los muertos como “seres” que se aparecen al hombre. Los chané a veces describen el *aña* como una figura antropomorfa con el rostro invisible, pero otras veces su presencia es delatada por fenómenos incorpóreos: anomalías clasificatorias, olores, sensaciones de temor, sonidos extraños, el canto, la risa o las huellas del zorro. Las experiencias del contacto con los muertos, en suma, pueden combinar cualidades y sensaciones ambivalentes y complejas. Sería excesivo, incluso, pensar que la cuestión queda zanjada diciendo que los muertos se disuelven en “componentes”, “principios”, “almas” o “sustancias”. Más bien pareciera que el *ia*, el *aña* y el *tekove* designan distintas relaciones que los chané traban con los muertos. Oscilando entre el *ia*, la imagen añorada del pariente querido, y el *aña*, el espectro sin rostro, anónimo y terrible, las almas no constituyen figuras con un estatuo ontológico inalterable. Cuando evocamos las variaciones, los disensos y los matices –a veces inmensos– que existen entre las diferentes descripciones del *aña*, el *tekove* o el *ivoka*, debe recordarse que, si éstas reflejan diversas gamas de la experiencia, no es razonable esperar que todas las versiones coincidan en detalle, ni que mantengan entre sí la consistencia lógica del pensamiento reflexivo, pues la experiencia de los muertos varía de persona a persona y de grupo a grupo<sup>100</sup>. Las diferentes manifestaciones del alma de los muertos son ambiguas porque, en última instancia, reflejan y permiten pensar el azar y la imprevisión que caracteriza a las experiencias de las relaciones entre los vivos y los difuntos, que también lo son. Los múltiples rostros de los

---

<sup>100</sup> Sin embargo, no es conveniente soslayar la dinámica de homogeneización, sedimentación y sistematización conceptual que la evangelización impuso a los simbolismos indígenas. Las percepciones tradicionales del *aña*, al reflejar plásticamente experiencias diversas de la muerte, no podían ser idénticas. En cambio es mucho más probable que el *aña* de los misioneros –que es el mismo “demonio”– revele una mayor rigidez, puesto que representa a una intencionalidad que, por más temible que sea, obedece en última instancia a una voluntad personalizada y única.

muertos, a veces reconocidos y añorados, a veces impersonales y terribles, traducen, problematizan y vuelven inteligibles las experiencias chané de la muerte, la enfermedad, el desconcierto, la desilusión y el terror; pero, también, la memoria y la añoranza de los parientes idos. De ser correcta esta idea, debe corroborarse en aquellos otros ámbitos en los cuales los muertos son conmemorados –lo cual equivale a preguntarse en qué medida resulta lícito hablar de “ancestros” entre los chané.

## LA CONMEMORACIÓN DE LOS ANCESTROS

Si en la vida cotidiana los muertos constituyen una presencia temible que debe mantenerse a raya mediante dispositivos rituales, no puede hablarse entre los chané de un auténtico culto a los “ancestros”<sup>1</sup>. Los muertos son, fundamentalmente, seres terroríficos, y las relaciones trabadas con ellos estén destinadas a alejarlos y ahuyentarlos. En los funerales y durante el duelo, cuando su memoria todavía se mantiene fresca, se les pide explícitamente que abandonen la comunidad y no molesten a los deudos; del mismo modo, en su etapa más impersonal y anónima, queda claro que a nadie se le pasaría por la cabeza dirigir una plegaria, pedido o súplica a un *aña*, un ser inescrutable y opaco con quien la comunicación es imposible.

Sin embargo, lo cierto es que los chané sí establecen ciertas relaciones con los muertos. Esto no implica que sea lícito considerar a cualquier difunto como un “ancestro”, pues estos vínculos tienen lugar en contextos específicos y bien determinados<sup>2</sup>. Meyer Fortes, en este sentido, aconseja no confundir el culto de los muertos con el culto a los ancestros. El primero tendría que ver básicamente con las representaciones y prácticas relativas a los espíritus, el alma y la escatología; en suma, con el complejo ideológico que hemos examinado en el capítulo anterior. La noción de “ancestro”, en cambio, lleva la discusión a un nuevo registro, en el cual la muerte constituye una condición necesaria pero no suficiente. La ancestralidad, en otras palabras, requiere la reincorporación de los muertos en la sociedad<sup>3</sup>.

Ahora bien, existen en la vida social de los chané dos contextos que reflejan experiencias distintas de los difuntos; por lo tanto, cada uno de ellos se define por una manera propia de vinculación con los muertos. El primero se articula en torno del trazado

---

<sup>1</sup> Al menos en el sentido clásico del término, vinculado estrechamente con los mecanismos institucionales, jurales y sociológicos relacionados con la afiliación grupal y la descendencia. Véase Fustel de Coulanges 1984, Granet 1960 y 1977, Goody 1962 y Fortes 1965 y 1970.

<sup>2</sup> Se ha llegado a plantear, sin embargo, la existencia de un “culto de los muertos” entre los mbyá del Guairá (Cadogan 1968: 104 y ss). Es imposible discutir aquí la pertinencia de plantear continuidades entre el antiguo culto guaraní a los huesos de los shamanes, caciques y hombres eminentes y los casos modernos –por otra parte escasísimos y mal documentados– de prácticas más o menos similares (véase Cadogan 1968, Clastres 1989, Clastres 1998, Allard 2004). Los estudiosos guaraníes se dividen: Cadogan, como era de esperar, se inclina con entusiasmo por la hipótesis de la continuidad; un autor como Schaden, en cambio, se muestra más prudente debido al pánico que los indígenas manifiestan frente a los espectros póstumos (1968: 106-107).

<sup>3</sup> Fortes 1965.

de lazos genealógicos, la afiliación a las unidades sociales y el funcionamiento del sistema onomástico<sup>4</sup>. Veremos que en cierta medida el pensamiento chané considera al nombre como una parte o componente de la persona; en consecuencia, el estudio de la homonimia y la función conmemorativa de la onomástica puede revelar en qué sentido preciso puede decirse que los muertos están presentes como “ancestros” personalizados en la memoria de los vivos. Aunque en un sentido quizá más abstracto, el segundo contexto en el que parece posible hablar de “ancestros” es el enmascaramiento ritual durante la fiesta del *arete*. Se trata como veremos de una relación entre los vivos y los muertos actualizada anualmente, pero esta vez definida en términos anónimos, genéricos e impersonales. Sin embargo, más allá de sus diferencias, ambos modos de conmemoración comparten un rasgo común. Como las diversas representaciones de ultratumba reflejan distintas gamas de la experiencia en la vinculación recíproca entre vivos y difuntos, es lógico que –más allá de sus variantes anónimas o personalizadas– ambas modalidades planteen sus redes de dependencias en términos más positivos que la separación y el temor que signan a la vida cotidiana.

\*

Hace más de cincuenta años, Enrique Palavecino visitaba a los chané del Itiyuro y reportaba: “Los nombres personales, por el momento, son dobles. Cada indio tiene además de un nombre en el propio idioma, que es el que se considera verdadero, otro, castellano, que es el que emplea en sus relaciones y tratos con los blancos”<sup>5</sup>. En la actualidad, toda la gente tiene nombre y apellido castellano y sólo una minoría conserva su nombre tradicional; los jóvenes tienden a usar sólo el primero y quienes poseen el segundo prefieren a menudo mantenerlo en secreto. Sin embargo, la etnohistoria de los chané y los chiriguano confirma la enorme importancia que atribuían a sus nombres tradicionales. Las tendencias onomásticas tempranas parecen haber estado articuladas en consonancia con la

---

<sup>4</sup> Entendemos como formas de “afiliación” todos aquellos lazos socialmente reconocidos mediante los cuales las personas se vinculan con los miembros de las generaciones precedentes. Se trata de una función general de la cual la transmisión del nombre no es sino uno de los casos particulares; en un sentido amplio, pues, la afiliación refleja las concepciones ideológicas sobre la continuidad de la sociedad. Otros casos de afiliación pueden ser las normas explícitas o implícitas de sucesión, herencia o transmisión de estatus político o ceremonial, la clásica idea de *descent*, las ideologías de la procreación o aun el hecho de poseer colectivamente una sustancia compartida –en suma, las distintas prácticas y discursos de reclutamiento en colectividades más o menos comprehensivas (Hornborg 1988: 234).

<sup>5</sup> Palavecino 1949: 125.

lógica del rito antropofágico; es decir, destinadas fundamentalmente a la adquisición y acumulación de nuevos nombres. Los guerreros victoriosos tomaban el nombre de los vencidos en señal de valentía y prestigio<sup>6</sup>. Este cambio de nombre –como entre los tupinambá– era obligado para el victimario, para quien cautivó al prisionero, para todo aquel que hubiese ayudado en la captura y también para quien intervenía en la lucha ficticia con el cautivo; según las crónicas, el cambio onomástico también se extendía a la mujer, a los hermanos y a los primos paralelos del ejecutor. Según algunos cronistas, incluso quienes tocaban a la víctima con un palo tenían derecho a un nuevo nombre. Los nombres daban estatus social. Durante los siglos XVI y XVII, en los cuales los chiriguano mantuvieron un pleno dominio de su tierra, los “grandes hombres” organizaban convites con el solo motivo de dar a conocer públicamente sus nuevos nombres<sup>7</sup>. Una vez desarticulado el antiguo sistema chiriguano de venganzas antropofágicas, el vínculo entre el individuo y su nombre siguió trascendiendo la mera relación nominal. Durante la conquista, uno de los principales motivos de resistencia a los misioneros era la oposición al bautismo. El cambio de nombre exigido en la ceremonia era entendido como un cambio de personalidad; así, bautizarse implicaba volverse blanco: *oñemongarai*<sup>8</sup>. Durante el siglo XVII, las crónicas registran múltiples revueltas lideradas por profetas o shamanes que se oponían encarnizadamente al bautismo cristiano. Sus demandas revelan, en el fondo, una disputa ideológica sobre el significado de los nombres: los yacuinses-tapés, por citar un caso, exigían de forma explícita la vuelta al *mbo héry*, el rito tradicional de nominación<sup>9</sup>. Todavía en el siglo XIX, los chiriguano que llevaban sus nombres antiguos y los que tenían los nombres cristianos representaban dos tendencias opuestas y rivales: los “karaístas”, los

---

<sup>6</sup> Julien 1997: 35.

<sup>7</sup> Susnik 1983: 30 y 1968: 22.

<sup>8</sup> Pifarré 1989: 211, Susnik 1968: 77, Lowrey 2003: 48. Escribe Giannecchini sobre el concepto de *héro*, reinterpretado por los misioneros para traducir la idea cristiana del bautismo: “Los indios utilizan este vocablo cuando por alguna circunstancia de guerra, caza atrevida u otro hecho importante, cambian el nombre, y dicen *ayerero*, me he cambiado el nombre. Este es el uso gentilico de los chiriguano, que fácilmente se cambian el nombre, especialmente las mujeres y los jóvenes” (1916: 66). Añade Susnik: “El bautismo era esencialmente *yerero*, cambiar de nombre; los caciques aliados con frecuencia adoptaban el nombre cristiano; era cambiar el nombre debido a un hecho de importancia, una antigua costumbre chiriguana. Empero, el *yerero* cristiano con bautismo significaba negar todas las pautas del antiguo *teco-cávi ava*, que garantizaba a las almas su camino a *ibóca*, y reconocer también el *caraismo*, a lo que se negaba el altivo *iya*; bajo la influencia de un *tumpa* local de *Ity*, el cacique Guaricaya prohibía a sus parientes que ‘... tomassen el nombre de Cristiano...’” (1968: 77). Sobre Guaricaya, véase Combès 2004c y Pifarré 1989: 143.

<sup>9</sup> Susnik 1983: 30-31.

indios dóciles de la misión, y los “avaístas”, aquellos que resistían más encarnizadamente a los blancos<sup>10</sup>.

Podemos hacernos una idea bastante precisa de las costumbres onomásticas de los chiriguano y chané a principios del siglo XX por medio de los testimonios de los misioneros franciscanos. La imposición del nombre se producía alrededor de los dos años de edad, cuando el niño comenzaba a articular palabras. De Nino anota: “Por lo general, son la abuelas para las mujeres, y los abuelos para los varones, que tienen el privilegio de imponer el nombre, y esto lo hacen notando alguna particularidad del cuerpo de los chicos y chicas”<sup>11</sup>. Del Campana extiende esta observación: “Por lo común, la elección del nombre se realiza teniendo en cuenta alguna particularidad de su cuerpo, y a veces incluso a aquellos animales que, según los padres, presentan esos mismos rasgos. Así, un joven puede tener el nombre poco halagador de *Burrica nambi* (orejas de asno), o el de *Ancaguasu* (cabeza grande). Lo mismo se hace para las mujeres, aunque en su caso por lo general los nombres impuestos terminan siempre con la sílaba *ru*, que en chiriguano significa recipiente, costumbre que demuestra una vez más qué consideración se tiene hacia la mujer en la familia chiriguano”<sup>12</sup>. De Nino también documentó ejemplos de nombres impuestos según un criterio doble: por un lado, obedeciendo a alguna particularidad física (*Tesapona*: “ojos bellos”, *Suanti*: “ojos blancos” o *Cuñanti*: “mujer blanca”); por el otro, en referencia a animales o aun a características particulares de éstos (*Yaguacupe*: “espinazo de jaguar”, *Tatunai*: “diente de armadillo” o *Yaguaracu*, “calentura de tigre”)<sup>13</sup>. Nordenskiöld, en su expedición de 1908, añade información invaluable. Entre los chiriguano del valle de Kaipipendi y de Iguembe, y luego entre los chané del Itiyuro y del Parapetí, observó en primer lugar que el niño recibe el nombre cuando comenzaba a caminar. En segundo lugar, con respecto al dador del nombre, que “no se lo dan el padre o la madre, sino los abuelos”. En tercer término, que sólo algunos nombres tienen un referente extraonomástico; por ejemplo, registra *Arasaypoti* (“flor de guayaba”), *Yateurémbi* (“labio de la garrapata”),

<sup>10</sup> Susnik 1968: 77, Saignes 1990.

<sup>11</sup> De Nino 1912: 222.

<sup>12</sup> Del Campana 1902: 74.

<sup>13</sup> De Nino 1912: 222. Giannecchini informa: “Toman los nombres de la especial conformación de su cuerpo o de circunstancias y accidentes del momento. Por ejemplo, si el niño es un poco blancón, seguramente le pondrán el nombre de *avanti*, es decir *hombre blanco*; si tiene los ojos claros o grises, le llamarán *hésainti*, es decir *blancura de ojos* (...) si tiene los ojos parecidos a los de un pájaro, de un ratón o de un jabalí siguen el mismo método. Suelen tomar pie de los árboles, de las piedras y otras cosas de la naturaleza para escoger el nombre que más les guste” (1996: 315).

*Huásucaca* (“guanaco”), *Tatunambi* (“oreja de armadillo”), *Aguarachivi* (“orina de zorro”) y el definitivamente más poético *Derésa paravete* (“tus pobres ojos”). No obstante, añade que “...la mayoría de los nombres son intraducibles. A estos nombres se les añaden frecuentemente apodos. Por ejemplo, al jefe chané *Boyra* (serpiente boyé) le decían *yuruhuasú*, que significa ‘boca grande’.”<sup>14</sup>.

\*

Tal como sucede en el caso del “alma”, los chané tienden a homologar la noción de nombre con el uso del vocablo en la tercera persona del singular: *jae je*, “el nombre de él”. La idea de un nombre en abstracto, condensada en el término *te*, no tiene demasiado sentido para ellos; de hecho, en la vida cotidiana todos se refieren al nombre precediéndolo con el posesivo de la correspondiente persona: *chere* (“mi nombre”), *ndére* (“nombre de usted”), y así sucesivamente<sup>15</sup>. En cuanto al significado, los informantes declaran que algunos *jae je* son “sólo nombres”, como *Chindare* o *Yerusay*. En cambio otros tienen un sentido extraonomástico, que remite a características físicas (*Korónsa:* “curtido”, *Nambienti:* “oreja dura”), psíquicas (*Mbokére:* “loco”) o bien hacen referencia al reino animal (*Guāpi:* “buitre”, *Ndivyi:* “grillo”, *Kapúra:* “Cabra”, *Nēti:* “mosquito blanco”, *Kururu:* “sapo”)<sup>16</sup>. Otros nombres conjugan las dos dimensiones; es decir, significan a la vez un animal y una característica personal –así, un niño fue llamado *Tapiti* (“liebre”) ya que estaba siempre arrodillado o en cucullas. En casos como éste, o como el de *Mbokére*, ciertos rasgos de la personalidad se imputan de manera estereotipada a los portadores de tal o cual nombre. Finalmente, en algunos pocos casos existen nombres compuestos, por ejemplo *Kuña rai*

<sup>14</sup> Nordenskiöld 2002: 193-193.

<sup>15</sup> Según parece no hay diferencias entre los chiriguano. Farré registra *tee* (1991: 251). Dietrich registra las palabras *rée* y *hée* para traducir tanto la idea del nombre como el hecho de que una persona lo posea. El uso cotidiano también está posesivado: así, *che rera* significa “mi nombre” y *hé ra* “su nombre” (1986: 329). Giannecchini, por su parte, consigna *che ré* (“mi nombre”), *te* (“tu nombre”) y *he* (“nombre de él”); la acción general de llamar a alguien por su nombre, por último, es denominada *hem* (1916: 64).

<sup>16</sup> En las muestras recolectadas entre los tapiete figuran nombres con referentes concretos (*Awara rue:* “cola de zorro”, *Warayapo:* “tronco viejo”, *Yateu:* “garrapata”) y otros sin un sentido extraonomástico claro, como *Iguaratay*, *Yateioso* o *Sahende* (Arce et al. 2003: 114 y ss). En el caso de los izoceños, se utilizan nombres españoles y a la vez “sobrenombres” en idioma. Últimamente parece haber algún tipo de renacimiento de la onomástica más tradicionalista, en especial entre los miembros de las élites; la mayoría de los sobrenombres en uso para los adultos, no obstante, siguen siendo más bien cómicos, como “Intestinos” o “Tamal”. Otra costumbre habitual es llamar a una mujer “Hombre viejo” o “Viejo enojado”; o, inversamente, “Vieja embarazada” o “Vieja flaca” a un hombre (Lowrey 2003: 131).

(lit. “mujer-pequeña”) o *Ibaya rai* (sin traducción-“pequeña”); de la misma forma, un recordado cacique chiriguano de Pichanal se llamaba *Tatu Karu* (“quirquincho comilón”).

La concepción actual de las relaciones entre el nombre y la persona, por otra parte, corroboran algunas de las viejas opiniones de Nordenskiöld. Algunos informantes afirman que no se nominan los niños al nacer, sino más bien transcurrido un cierto período; esto permite al dador del nombre “descubrir” alguna faceta que inspirará el mismo. Así, un chané adujo que su nombre *Korónsai* (lit. “curtido”, “fuerte”) evoca su capacidad de resistencia frente a una enfermedad grave cuando tenía unos pocos días de vida; según él, esta característica incluso es ilustrativa de su vida entera, puesto que se trata de un individuo sufrido y poco afortunado. En efecto, no es raro que los chané más inteligentes intenten elucubrar alguna etimología para sus nombres: *Chapandá* hipotetiza que su nombre puede provenir de *chapapa*, un mirador o puesto de observación, o quizá de *amandai* (granizo) –pero él prefiere la primera etimología, porque cuadra mejor con su carácter curioso.

Uno de los lugares comunes de la etnografía del Gran Chaco consiste en que los nombres de los muertos se encuentran tabuados en numerosas ocasiones<sup>17</sup>. Pese a alguna información aislada por parte de los misioneros franciscanos, el caso chané parece contradecir esta afirmación. Si bien algunos individuos afirman que mencionar el nombre de un difunto puede traer mala fortuna, o que puede hacer pensar a los demás que quien lo pronuncia lo ha embrujado, en la actualidad los nombres de los muertos no son objeto de interdicciones formales ni de sanciones sobrenaturales. En las encuestas no se percibe renuencia alguna a decir los nombres de los antepasados; por otro lado, veremos que la misma práctica del reciclado onomástico parece contradecir este presunto tabú<sup>18</sup>.

En la vida cotidiana, los chané no temen tampoco pronunciar sus propios nombres. Los contextos en los cuales sí se constata una reserva en el uso onomástico no se deben a una oscura ley de asociación entre el nombre y la persona. La eventual preocupación por el “mal uso” del nombre se debe a su posible apropiación por parte de los seres que pueblan el horizonte cosmológico y no al temor de un abuso malintencionado por parte de algún brujo, extraño o desconocido. *Káa iya*, *Mboirusu*, *Pachamama*, *Aña-guasú* o aun los mismos *aña*

<sup>17</sup> Véase por ejemplo Alvarsson 1999, Susnik 1983, Braunstein y Palmer 1992, Barúa 1997 y 2001.

<sup>18</sup> Entre los izoceños, también se pronuncia libremente el nombre de los muertos (Isabelle Combès, comunicación personal).



pueden utilizar el nombre de un individuo para atraer a su *ia* o su *tekove* causándole enfermedades, la locura o la muerte; para recobrar el alma o la vitalidad perdida, el shamán debe entonces invocar el nombre del “alma” perdida y regresarla al cuerpo del paciente: “Hay que llamar el nombre para que vuelva”.

Sin embargo, el contexto principal en el cual el uso del nombre personal se encuentra condicionado obedece a pautas sociológicas más que a creencias simbólicas. Antiguamente, sabemos que Ego no debía utilizar en forma vocativa ni referencial el nombre del hermano, primo o tío al que se dirigía, pues –se dice– debía “respetar” su nombre. En cambio, debía dirigirse a ellos mediante los términos de parentesco correspondientes, de ser necesario añadiendo características físicas o personales que sirvieran para individualizarlos (“hermana gorda”, “prima flaca”, etc.). En la actualidad, sin embargo, la única excepción al libre uso onomástico es la de Ego masculino evitando referirse a los padres de su esposa mediante sus nombres personales y usando en cambio las categorías clasificatorias reservadas para los afines: *cherowaya* para los varones y *cheraiko* para las mujeres<sup>19</sup>. No se registran evitaciones del nombre personal en el caso de los cuñados, pero sí con respecto a las hermanas/as de los padres de la esposa. Según su edad relativa, Ego se dirige a ellos mediante los términos de parentesco que utiliza para sus tíos/as o abuelos/as. Todas estas prácticas, según los chané, demuestran cierto “respeto”. Los informantes encuentran difícil definir este respeto, al punto de que en la actualidad no encuentran una palabra adecuada en su idioma para traducirlo; al parecer, la representación colectiva de esta reserva no se plasma en un concepto compartido por todos. No obstante, sí se vincula de manera explícita la evitación de los nombres de los afines con ciertos aspectos de la vida cotidiana en cuya interpretación no puede soslayarse el peso de la uxori-localidad en la estructuración de las familias extensas: la evitación de las bromas y las chanzas directas entre Ego y los padres de su esposa, la clara preferencia de un hombre por retener a las hijas cerca de sí, la obligación de trabajar en el cerco de cultivo del *cherowaya* y el consentimiento que cualquier hombre debe obtener de sus suegros para contraer matrimonio con una jovencita más allá de los deseos y las intenciones de ésta.

---

<sup>19</sup> En el caso de *cherowaya*, el término designa a todos los varones afines; por lo tanto, refiere tanto al Pa.Ea como al Hno.Ea. Sin embargo, es preciso notar que –por las razones ya mencionadas– ambos términos siempre aparecen en el discurso cotidiano en primera persona, y que las categorías neutras serían respectivamente *tovaya* y *taiko*.

En el plano ideológico, las preocupaciones de los chané con respecto a sus nombres personales parecen cristalizarse en dos preferencias muy explícitas pero que a primera vista parecen contradictorias: primero, que los nombres no se repitan “fuera de la familia”; segundo, que los nombres no se olviden. Para comprender ambas condiciones es preciso relacionarlas con algunos aspectos específicos de la estructura social como la pertenencia a las unidades sociales, los dadores del nombre, sus relaciones con los padres de los niños y la vida cotidiana de la familia extensa. Recordemos que, a principios de siglo, tanto los franciscanos como Nordenskiöld habían observado ya que “las abuelas” elegían los nombres de sus nietas y “los abuelos” los de los varones. El primer punto a destacar, en consecuencia, es un ideal bastante explícito de transmisión paralela: todavía hoy, la regla general es que los nombres de los niños sean elegidos por sus abuelos y los de las niñas por sus abuelas bilaterales. Sin embargo, el peso de la residencia uxorilocal en la estructuración cotidiana de la familia extensa “lateraliza” esta tendencia; y, como consecuencia, es más frecuente que todos los nombres sean elegidos por los abuelos maternos<sup>20</sup>.

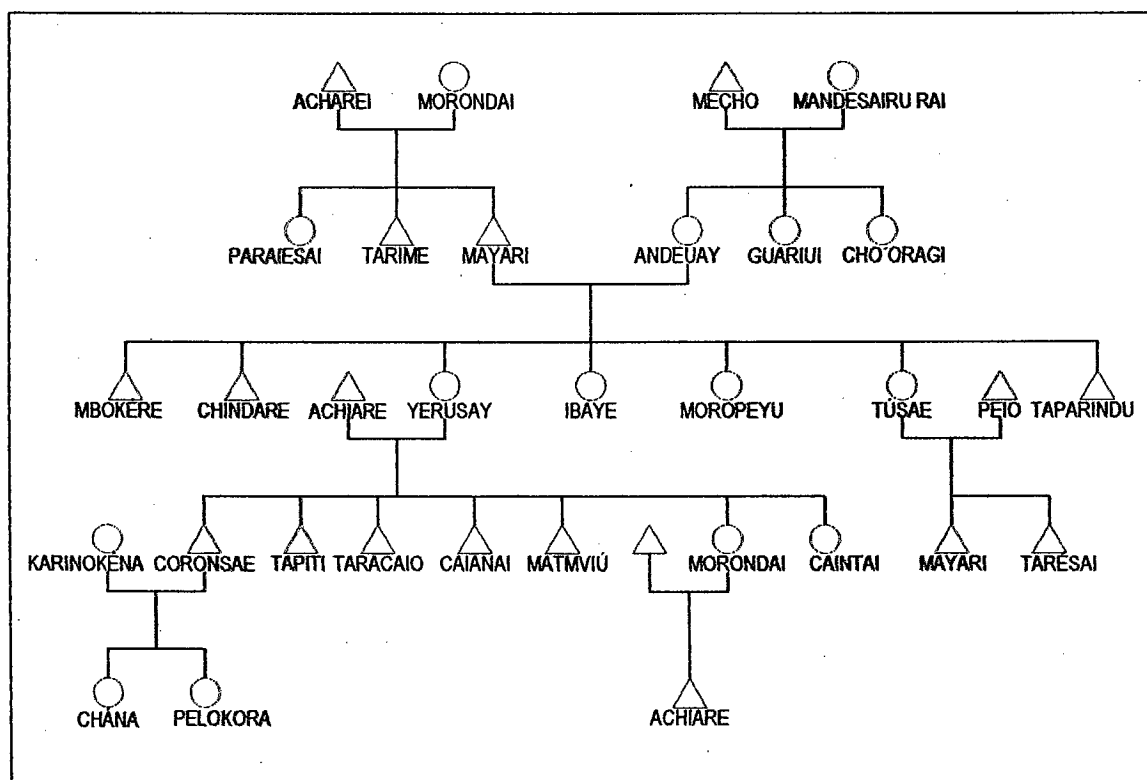
En cuanto a la primera preferencia destacada –que los nombres no se repitan fuera de la familia– los encargados de otorgarlos procuran en general elegir aquellos que por diversas razones se asocian con la historia social del *cherētara* (lit. “mi familia”)<sup>21</sup>. Como el ideal explícito consiste en que los nombres no se repitan fuera de esta parentela, parecería haber stocks de nombres propios de cada una de los grupos de cierta estabilidad e importancia en las comunidades. La figura 1 muestra una genealogía concreta de nombres familiares chané. Si comparamos esta genealogía con la de otra familia contemporánea, constataríamos que los nombres en la segunda (por ejemplo *Yagua*, *Chapandá*, *Chiei*, *Kaipuá*, *Korimbaïu* y *Pégí*) no reiteran en ningún caso los que aparecen en el gráfico. Una reconstrucción genealógica de los jefes de las familias extensas en Tuyunti Viejo, a

---

<sup>20</sup> Sabemos del caso “negativo” de un cacique chané que se queja porque sus hijos, avergonzados de sus nombres tradicionales, no querían dejarlo llamar *Jáso* (“gusano”) a su nieto. Por otro lado, registramos un caso excepcional dada la infrecuencia de matrimonios interétnicos entre los chané y otros grupos étnicos, pero no por ello menos ilustrativo: un chané se casó con una toba-pilagá y vivió siete años con sus afines; sus dos hijas, de acuerdo con la tendencia referida, llevan nombres toba-pilagá (*Chána* y *Pelokóra*), puestos por los padres de su esposa (ver la figura 1).

<sup>21</sup> Como *tēta*, el sentido de *tētara* varía en función del contexto entre las acepciones menos abarcativas (la familia nuclear y extensa, los parientes cercanos) y aquellas otras más abarcativas (la totalidad de los chané en contraposición con otros grupos étnicos) (Dietrich 1986: 331). Giannecchini, por ejemplo, traduce *tentana* como “pariente” y “por extensión” todo “connacional” o “paisano”; es decir, aquel que formó parte de la familia, tribu o nación de Ego (1916: 205).

principios del siglo XX, parece corroborar este dato, ya que la lista de varones –no emparentados con ninguna de las familias antes mencionadas– arroja un grupo de nombres que no replica ninguno de los ya mencionados: *Ndivyi, Korendiya, Ríra, Kíyu, Anayeko, Andetuí, Akapíta, Guanpi, Kururu, Mboráive, Kachimba, Girapoy, Anduvare, Sariúa, Chereüre, Kumbariua y Namiánta*. De la misma forma, al reconstruir con los informantes más ancianos la historia de la comunidad de Campo Durán, los nombres que surgen de estos relatos orales (*Tapí-i, Tsirakua, Rapé, Tse-uáu, Kapura, Taikerusu, Yabeiru, Tamé-e, Óke*) no reiteran jamás los encontrados en Tuyunti. Todo sugiere, en definitiva, que hasta no hace mucho tiempo había conjuntos de nombres asociados con cada una de las familias de cierto prestigio, si bien el desuso de la práctica onomástica tradicional y una cierta vaguedad en la definición de los grupos sociales podrían matizar esta afirmación. Como veremos, la idea de *cherētara* parece identificarse más con el concepto de “estirpe” o “linaje” que con algún grupo con existencia independiente; lo cual, por otra parte, es coherente con los mecanismos de afiliación chané, y en particular con el ideal –todavía presente– del “gran hombre”.



### Figura 1

En cuanto a la segunda condición, que los nombres no se pierdan, un recuento de los nombres chané parecería sugerir a primera vista un sistema antroponímico abierto, un catálogo de nombres únicos e irrepetibles. Sin embargo, el trazado de las genealogías familiares a través del tiempo desmiente esa primera impresión: si bien el sistema chané no prescribe el reciclado onomástico y la homonimia de forma compulsiva, no es raro que aparezcan repeticiones que jamás ocurren entre generaciones sucesivas sino más bien reiteran nombres de las generaciones +2 y +3 o aun de generaciones más lejanas. En la figura 1, por ejemplo, sólo encontramos algunos nombres reiterados: *Mayari* (Pa.Ma), *Achiare* (Pa.Ma) y *Morondai* (Ma.Pa.Ma). No aparecen en el cuadro, debido a su mayor lejanía genealógica, *Taparindu* (Pa.Pa.Ma), *Irusai* (Hna.Ma.Ma.Ma), *Yerusay* y *Tusae* (primas hermanas de la Ma.Pa.), *Korónsai* (Pa.Pa.Pa), *Tarakaio* y *Kaianai* (primos del Pa.Pa). En todos los casos que hemos registrado, las repeticiones onomásticas tienen lugar entre individuos ligados por lazos lineales y colaterales. Se admite la posibilidad de usar el nombre de una persona lejana en el tiempo si se puede rastrear de algún modo su conexión genealógica y, en consecuencia, clasificarlo como pariente.

Sin embargo, es preciso realizar una aclaración. Las familias que mantienen una memoria genealógica de cierto alcance temporal, y por ende cuentan con un repertorio onomástico más amplio, constituyen un caso excepcional. El chané común difícilmente recuerde el nombre de su abuelo o de sus tíos y, en ocasiones, ni siquiera sabe el de sus propios padres o hermanos. La homonimia más bien conecta a las personas con sus parientes lejanos de cierto prestigio; y, en consecuencia, la extensión de los lazos que establece parece inseparable de la importancia que tienen las parentelas cacicales. Las líneas de sucesión o herencia que transmiten cierta condición “aristocrática”, vinculada con los grandes caciques, constituyen una especie de linaje. Estos linajes, a su vez, proveen a los miembros de ciertos *cherètara* de una carta mnemónica que les permite trazar y mantener el recuerdo de sus parientes lineales y, a partir de ellos, los colaterales de las generaciones precedentes<sup>22</sup>. En este sentido, puede decirse que la onomástica provee a Ego de un mapa genealógicamente ordenado de la estructura social. La homonimia guarda una

---

<sup>22</sup> Villar y Bossert 2004.

relación directamente proporcional con el estatus social, las cualidades personales y la valoración de Ego en la ideología colectiva. Así como es más probable que se recicle el nombre de un cacique, shamán o guerrero que el de un individuo común, se replicarán con más frecuencia los de los varones con muchos hijos. También es mucho más probable que se repitan los nombres de los individuos casados antes que los de los solteros, los de ancianos más que los de jóvenes y los de varones antes que los femeninos.

Si la conexión entre la onomástica, la memoria genealógica y la conformación de linajes aristocráticos parece delatar la herencia arawak en la cultura chané, deberíamos esperar que no sucediese lo mismo entre los chiriguano. En efecto, Giannecchini reporta que entre los antiguos ava jamás se utilizaba el nombre de los muertos y se refieren en cambio al “marido de X” o al “hermano de Y”; por lo tanto, “...los descendientes jamás conocen el nombre de los ascendientes, oscuros o ilustres, que hayan existido en la tribu”<sup>23</sup>. Por el contrario, los antecedentes de este tipo de estratificación social entre los chané son de larga data. Nordenskiöld relata que sus principales informantes chané fueron *Vocapoy*, cacique del Itiyuro y “regente” por la enfermedad de su tía *Vuayríyi*, y *Batirayu*, quien se presentaba a sí mismo como “sobrino del gran jefe *Aringuis*”. *Batirayu* recordaba que antes de *Aringuis* estuvo *Yambáe*, antes de éste *Ochoápi* y antes, *Chotchori*<sup>24</sup>. Este hecho no parece fortuito. Los chané de Tuyunti esgrimen todavía hoy una genealogía en forma de linaje que presenta a su cacique como descendiente directo, tras cinco generaciones, del mismo *Cochou* o *Kotchoy* mencionado por Nordenskiöld, padre del *Vocapoy* que le servía como informante. El sueco observó que los chané no sólo recuerdan sino que atesoran de forma llamativa ciertas líneas elitescas de continuidad –que no duda en calificar de “linajes”. Estas agrupaciones, entre otras cosas, se caracterizaban por su legitimación sobre la base de nombres, genealogías y linajes<sup>25</sup>. En la actualidad, la jefatura en las comunidades chané sigue requiriendo una legitimación de este tipo<sup>26</sup>.

Es lógico, en estas condiciones, que los miembros de la familia cacical de Tuyunti no encuentren inconveniente alguno en la posibilidad de darle a un niño el nombre *Vocapoy*, pues consideran que este personaje casi legendario pertenece a la misma familia

<sup>23</sup> Giannecchini 1996: 357.

<sup>24</sup> Nordenskiöld 2002: 157.

<sup>25</sup> Nordenskiöld 2002: 211-213.

<sup>26</sup> Véase Combès y Villar 2004 para un estudio comparativo entre los casos chané e izoceño, Villar 2001 para los chané actuales y Combès 2004c para el rastreo histórico de redes cacicales entre los chané de Bolivia.

que sus propios abuelos. El nombre personal, tras la muerte, vuelve al conjunto del que podrá o no ser tomado en el futuro para designar a otro individuo del mismo *cherëntara*. La idea del reciclaje onomástico no está articulada de forma sistemática, pero no parece extraña al pensamiento chané. Si a veces no se ponen de acuerdo sobre el significado de tal o cual nombre, o si discuten sobre las formas correctas de su transmisión, los chané sí están de acuerdo en que los nombres se transmiten “para que no se pierdan”. Los informantes relatan cómo los “nombres no quieren perderse”, y contraponen los nombres “vivos” con aquellos otros “que han muerto”. En el plano semántico, emplean en este contexto el verbo *kāñi*, que –contrapuesto con el verbo *mandúa*, la imagen viva en el recuerdo– designa tanto al olvido como a la sensación de pérdida, desaparición física o aun la muerte<sup>27</sup>. Esta preocupación queda evidenciada en el deseo manifiesto de perpetuar el propio nombre cuando se presiente la vecindad de la muerte; de hecho, en muchos casos los informantes relatan que, al presentir que su final es inminente, los ancianos *exigen* que se llame como ellos a sus futuros nietos. Es una supervivencia a través del nombre más que a través de los hijos; con lo cual se entiende, por otra parte, que ningún chané ponga jamás su nombre a su propio hijo, pues una vez que transcurra el tiempo ambos podrían confundirse en la genealogía familiar<sup>28</sup>. Esto no significa, sin embargo, que el reciclaje onomástico esté destinado a la conmemoración del nombre individual sino más bien de la persona en tanto *pariente* –como vimos, el alcance de la memoria chané varía en función de la importancia sociológica de las personas y de las familias. Es sólo en este contexto que resulta pertinente la noción de *ipi* (*ipi*, *yipi*, *ypy*), que según algunas opiniones puede traducirse como “antepasado”, “ancestro”, “antecesor” e incluso designar las ideas de “alcumia”, “prosapia” o “linaje”, pero que según otras remite más bien a una idea algo más abstracta de origen, raíz, principio o fundamento de las cosas<sup>29</sup>. Tras la anonimidad implícita en el estado del *aña*, no es exagerado entonces pensar que el rescate genealógico de un determinado pariente como “antepasado” implica una suerte de re-agregación a la sociedad. La inclusión de su nombre en la base de la memoria colectiva del *cherëntara* garantiza el recuerdo de su

---

<sup>27</sup> Dietrich 1986: 300.

<sup>28</sup> Evans-Pritchard 1980: 191-193.

<sup>29</sup> Albó, por ejemplo, traduce *ipyreta* como “antepasados” (1990: 251-255). Véase Giannecchini 1916: 87 y 250, Dietrich 1986: 355 y Farré 1991: 227-228.

persona. A la vez, es indudable que la homonimia y el reciclado onomástico sirven para mantener tanto la memoria de los difuntos como la cohesión de la parentela.

La homonimia chané no es, definitivamente, un mecanismo de reciclaje de las almas, ni siquiera una relación estructural entre determinadas posiciones sociales: el proceso de reemplazo onomástico, en cambio, parece estar destinado a un efecto conmemorativo<sup>30</sup>. Los vivos no optan por cualquier antepasado. Eligen los nombres de alguien estimado o de alguien prestigioso; en definitiva, de una persona valorada positivamente en la memoria familiar. Podemos entonces utilizar el término de *geneonimia* para designar este proceso de conmemoración de los ancestros a través del nombre<sup>31</sup>. La importancia simbólica de este fenómeno, por otra parte, no parece descansar en sus consecuencias sociológicas estrictas sino en la reflexión implícita que comporta acerca de las relaciones entre vivos y muertos. Sirviendo de puente entre las discontinuidades, la ideología que subyace a este tipo de nominación hace referencia a un plano diferente de la escatología problematizando –aunque sea de manera implícita– la oscilación entre la ruptura y la continuidad propia de la relación entre el pasado y el presente. En otras palabras, la geneonimia permite atisbar una manera chané de conceptualizar la continuidad social. La onomástica se integra, así, en el ambivalente conjunto que conforman las actitudes hacia los muertos. Estas actitudes y sentimientos oscilan entre, por un lado, el temor y el rechazo cotidianos; y, por el otro, el doloroso recuerdo durante el final de la fiesta del *arete*, los llantos y lamentaciones obligatorios durante el duelo y la memoria de los grandes hombres del linaje. Durante la vida cotidiana los muertos sólo están presentes como antepasados respetables si sus nombres quedan registrados en los archivos de la memoria familiar; y es entonces en este contexto, genealógicamente personalizado, que resulta apropiado hablar de “ancestros”. El otro ámbito en el cual las relaciones con los antepasados constituyen un problema digno de análisis es claramente una situación fuertemente ritualizada: la fiesta del *arete*.

---

<sup>30</sup> Con frecuencia excesiva se realiza un salto exegético directo desde la homonimia a una teoría de la reencarnación. Sin embargo, deben distinguirse los diversos grados posibles de identificación entre los homónimos, estableciendo en cada caso particular qué tipo de identidad conceptual implica la duplicación. En los ejemplos más tenuous, puede tratarse de un vínculo tutelar con un guardián o un ancestro, una relación burlesca o una forma de evocación, homenaje o recuerdo destinada a la preservación de la memoria por parte de los parientes. En las versiones fuertes, la homonimia parece ligarse con la transmisión de obligaciones, atributos o características, la equivalencia de ciertas categorías en las redes de parentesco o –en los casos más exacerbados– la creencia en la reencarnación *stricto sensu* (Alford 1988: 74-75).

<sup>31</sup> Se trata de un neologismo acuñado por Fortes (1965).

\*

El *arete* es sin duda alguna el rito más importante en la vida religiosa chané. Se trata de un auténtico ciclo festivo que involucra anualmente una serie de prohibiciones y prescripciones simbólicas; referencias al horizonte cosmológico; convites de bebidas, danzas y luchas rituales; la renovación de la cosmogonía; una escenificación de las relaciones interétnicas; una reflexión colectiva sobre el problema de la temporalidad; y, finalmente, la destrucción ritual de todos los elementos de la fiesta. Como aquí no podemos dedicarnos a analizar la fiesta en toda su extensión y complejidad, la describiremos brevemente tal y como se celebra en las comunidades actuales. En algunos pocos casos, complementaremos estos datos con información sobre la celebración actual entre los chiriguano, izoceño y tapiete del noroeste argentino y el Sur de Bolivia, así como con elementos significativos que al respecto puede ofrecernos la literatura etnográfica<sup>32</sup>.

Según las fuentes, antiguamente el *arete* tenía lugar cada año entre mayo y agosto, tras las cosechas de maíz<sup>33</sup>. Métraux sostiene que "...es una antigua fiesta de carácter puramente agrícola, que los chiriguano han tomado el hábito de celebrar en la misma época que el carnaval boliviano"<sup>34</sup>. Al celebrarse después de la cosecha de maíz y a partir del mes de mayo, todo indica que se trataba de un culto ritual que propiciaba la renovación de la

---

<sup>32</sup> Las descripciones etnográficas del *arete* son de calidad despareja. Las más completas, una vez más, provienen de la trilogía franciscana (Giannecchini 1996: 332-347, Del Campana 1902: 101-109 y De Nino 1912: 256-270). Los pioneros de la etnografía chaqueña poco pudieron agregar al respecto, e incluso nada prueba que hayan presenciado alguna vez la fiesta (véase por ejemplo Métraux 1930). Para el caso de los ava e izoceños de Bolivia, véase Combès 1988, Riestler, Schuchard y Simon 1979 y Albó 1990: 251-255. Una autora más reciente ha reportado que en la mayoría de las comunidades izoceñas la fiesta no se celebra más con sus danzas y máscaras tradicionales (Lowrey 2003: 8 y 61). Para el caso de los tymáka-chiriguano del Paraguay, véase Perasso 1992. Para los tapiete dispersos en Argentina, Paraguay y Bolivia, véase Arce *et al.* 2003: 150-155 y Gutiérrez C. 2002: 158-165. En el caso de los chané y chiriguano del noroeste argentino, lamentablemente son pocas las descripciones de primera mano que no hayan quedado completamente descontextualizadas (Palavecino 1949, Millán de Palavecino 1958), o que no hayan sido copiadas de fuentes más antiguas –por ejemplo, Métraux (1930: 465) reitera la clásica descripción de De Nino. Otros ejemplos serían Magrassi 1968 y 1981, Pérez Bugallo 1979, Dragoski 2000, Rocca y Rossi 2004: 43-51. La descripción más exhaustiva sigue siendo la de Rocca y Newbery (1972), por más que las interpretaciones que la acompañan resulten de valor escaso –o nulo. Para un análisis actualizado de la fiesta, Villar y Bossert 2001a, c y d.

<sup>33</sup> Del Campana 1902: 101, Giannecchini 1996: 333, De Nino 1912: 256-257.

<sup>34</sup> Métraux 1930: 464. Véase también Krickeberg 1974: 176, Karsten 1926: 317 y Rocca y Newbery 1972: 55. En congruencia con el proceso antes reseñado de demonización del *aña*, no es raro que el *arete* aparezca como la "fiesta del diablo" –el estigma del demonio ha perdurado, como puede comprobarse en cada una de las hipótesis propuestas por Rocca y Newbery (1972).



vegetación y prodigaba mágicamente la fertilidad, la fecundidad y la abundancia. Existen reportes de prácticas que evidenciaban ese carácter agrario. Hasta no hace mucho tiempo la gente no sólo se arrojaba agua y barro, sino también harina, cáscaras, maíz molido y residuos de chicha que supuestamente garantizaban la abundancia del año entrante<sup>35</sup>.

Actualmente la fiesta coincide con la celebración del carnaval criollo<sup>36</sup>. Se extiende durante varios días entre febrero y marzo, y su duración es muy variable. En teoría, su comienzo es señalado por el florecimiento de la flor amarilla del *taperigua*, y su final por el marchitarse de esta misma flor. En el mes de enero comienzan los preparativos: los hombres comienzan a ir al monte para confeccionar sus máscaras y las mujeres elaboran las grandes cantidades de chicha requeridas. Algunos grupos de varones comienzan a organizar conjuntos instrumentales y a ensayar con sus compañeros la música tradicional. El comienzo de la fiesta es paulatino. En casi todas las comunidades existe un “cacique de la fiesta” llamado *arete iya* (“dueño de la fiesta”) o *aña kápinta* (“capitán de las almas”) que cada año fija formalmente tanto el comienzo como el final de los festejos<sup>37</sup>. Dentro del período festivo, los chané contemporáneos distinguen dos segmentos bien delimitados. El primero es llamado “carnaval grande” (*arete guasu*), que a grandes rasgos coincide con la semana del carnaval oficial. En las comunidades se percibe una progresiva intensificación de los convites de bebidas, que se realizan cada vez más asiduamente. El “carnaval chico” (*arete rat*), por el contrario, abarca los dos últimos días de la fiesta y reúne los eventos que parecen más significativos. En aquellas comunidades en las cuales la actividad evangelizadora ha sido más importante, estos mismos períodos del rito son llamados respectivamente “carnaval de las flores” y “carnaval de cenizas”<sup>38</sup>. Antes de que comiencen

---

<sup>35</sup> De Nino 1912: 268, Nordenskiöld 1920: 132, Perasso 1992: 99.

<sup>36</sup> La fiesta parece sintetizar las antiguas creencias indígenas sobre la fertilidad y la renovación del ciclo anual con el folklore carnavalesco: “Si pregunto a los indios, contestan que lo han aprendido de los blancos, de donde se deduce que esta locura general no es de ellos, la hacen porque les gusta todo lo que huele a matar el tiempo bebiendo y bailando. La misma palabra ‘carnaval’ indica que no es fiesta chiriguana; luego no se puede confundir con el *Mbapa Páure*, que es algo parecido por su inmoralidad: es éste más antiguo y no se halla en todas las tribus, además de tener su tiempo determinado (...) Sin ser pues de origen Chiriguano, el carnaval es festejado acá mucho, tanto, que lleva el nombre de *Arete*, fiesta por antonomasia, y todas las antiguas que van desapareciendo, cédenle el lugar” (De Nino 1912: 267). Véase también Métraux 1930: 465 y Rocca y Newbery 1972: 55.

<sup>37</sup> Otra de las funciones de esta autoridad consiste en dar discursos (Giannecchini 1996: 333, De Nino 1912: 257, 268, Rocca y Newbery 1972: 52).

<sup>38</sup> La división del ciclo festivo en etapas, más que seguir un patrón fijo, depende hoy en día de las circunstancias de cada comunidad. Entre los chiriguano la fiesta termina a fines de febrero; también entre los chané de Tuyunti, en donde la presencia misionera es fuerte, ya que las autoridades religiosas y educativas no

estas etapas, y mientras se llevan a cabo los preparativos, la fiesta se mantiene en una fase de hipogeo, y los convites sólo tienen lugar los fines de semana.

Durante el período de convites, la celebración comienza cuando los músicos –que tocan flautas llamadas *temimbi* o *pinguyo* y tambores llamados *angúa*– son invitados a pasar al patio (*oka*) de alguna de las familias. Los buenos flauteros, dicen los viejos, “hacen llorar” su instrumento haciéndolo sonar como los pájaros<sup>39</sup>. Poco a poco la gente comienza a reunirse. Los anfitriones ofrecen chicha, vino o eventualmente alcohol puro diluido con agua y limón a los músicos como también a todo aquel que se acerque al festejo. Algunas parejas comienzan a bailar alrededor de los músicos y el resto simplemente bebe y observa. La euforia es general. Pasan las horas y la intensidad del baile no decrece; por el contrario, con el correr de la noche el grupo de los bailarines aumenta y gira incansablemente. Casi nadie danza solo. Aquellos que no pueden sostener el ritmo bailan más lentamente fuera de la ronda. Las ancianas recuerdan que antiguamente los niños no podían asistir al *arete*. Los mayores les decían que estaban los muertos, o que había viejos con uñas de gato montés que los correrían para asustarlos y que se quedaran en sus casas. Hoy los niños corretean por fuera del círculo y a veces, abrazados, tambaleantes, excitados, tropiezan y chocan con los otros imitando los efectos de la borrachera; las comadres, dicharacheras y no pocas veces ebrias, emiten chillidos de regocijo; sus maridos observan sentados, refunfuñando y criticando porque en su época todo se hacía mejor. De vez en cuando, una nota aguda y prolongada de la flauta principal –saludada con grandes risotadas– indica a los bailarines que deben cambiar la dirección en su girar. La gente lanza gritos agudos, desfigurados. Los dueños de casa se encargan de que la bebida circule permanentemente, distribuyéndola en jarras; cuando se acaba, alguien de otra casa cercana se acerca para invitar una vez más a los músicos y convidar a los presentes. El convite continúa en otro sitio; esta sucesión de invitaciones puede extenderse durante horas, y por lo común dura hasta el amanecer del día siguiente. La efervescencia de este tiempo es digna de mención. Durante la licencia festiva se multiplican las aventuras amorosas<sup>40</sup>. Las mujeres cantan en idioma. Las más viejas

---

quieren que la fiesta se prolongue porque nadie trabaja ni asiste a la escuela. En Campo Durán, por el contrario, la fase final llega a celebrarse a mediados de marzo y la comunidad se muestra orgullosa de ser la última que “bota” el carnaval.

<sup>39</sup> Para un análisis de la dimensión etnomusicológica del *arete*, véase Pérez Bugallo 1979 y Gutiérrez C. 2002.

<sup>40</sup> Las licencias lujuriosas y la promiscuidad extraordinaria de la fiesta indignaban a los misioneros. De Nino informa que los indígenas “...se esterilizan y se entregan a las orgías en tiempo de las bebidas generales, que

canturrean la canción de la “chica penacho” o “cara de flor”, una muchacha muy presumida que se pintaba el rostro con pasta de caraguatá, tártago y urucú y quedaba tan bonita que era deseada por todos los hombres. Durante la fiesta, los varones cortejan a las mujeres mediante diálogos cantados. Casi todos son cantos de estructura muy sencilla y repetitiva: por ejemplo, la mujer canta *mbiareko che paravete* (“pobre de mí, sufro por un hombre”) y su compañero contesta *kuñareko che paravete* (“pobre de mí, sufro por una mujer”). Hay también otros cantos dialogados más antiguos, cuyo sentido los chané ignoran; un ejemplo es el *taigása* que cantaban los hombres bailando lentamente en el centro de un círculo, mientras las mujeres cantaban el *uéro-saiandé* bailando alrededor de ellos. Métraux registró cantos de cortejo un tanto más complejos: “*Epuka, puka maipora* (ríe armoniosamente) / *Seve no* (para mí) / *Epuka, puka maipora* (ríe armoniosamente) / *Seve no* (para mí) / *Eyu sekuama* (ven a abrazarme) / *Semireko mi* (mi pequeña mujer) / *Diyuru emesie* (dame tu boca) / *tuisa dipota* (te amo mucho) / *Se songo pe* (con mi corazón) / *Ime deresa ikavi* (tienes lindos ojos) / *Ime diyuro misiray* (tienes una pequeña boca) / *Tuisa dipota* (te amo mucho) / *Pairamo ayporu debe* (por eso vengo a pedirte)”<sup>41</sup>. Las pasiones amorosas no son las únicas que se exasperan: el consumo de alcohol y el frenesí de la fiesta preparan el camino para que los conflictos, los chismes y los secretos, mantenidos en vilo en la rutina cotidiana, salgan finalmente a la luz, y no son raras las peleas durante este tiempo<sup>42</sup>.

El día anterior al final de la celebración ésta entra en una fase de apogeo: las últimas reservas de bebida comienzan a gastarse y las familias invitan a sus parientes de otros sitios. Se bebe sin interrupción, no se descansa y cuando se lo hace se duerme en cualquier sitio. El último día, que siempre es un domingo, tiene lugar una ceremonia especial. Como de costumbre, a medida que la gente despierta comienzan los convites, desplazándose de casa en casa. El lugar donde se instala la fiesta suele ser señalado por una cruz de madera

---

es lo más inundo que puede haber, porque en ellas se ofende la moral con la palabra y cuentos muy licenciosos, con la risa y las carcajadas estrepitosas de hombres y mujeres, con la mirada, y, por último, con los hechos, aunque a conveniente distancia de dichas reuniones” (1912: 118).

<sup>41</sup> Métraux 1930: 464. El registro más completo del texto y la música de cantos como el *ayarisse* y el *mbapa páure* es el de Giannecchini (1996: 345-348), replicado luego por Del Campana (1902: 106-108) y De Nino (1912: 260-263).

<sup>42</sup> “El atractivo del Carnaval consiste en el consumo enorme de *káwi* y de alcohol. Hombres y mujeres beben a quien más; y, bajo la influencia de la bebida, las viejas cóleras, los odios y secretos se revelan, y los más acalorados se provocan y se toman a golpes. El *capitán* debe entonces llamar al orden y separar a los combatientes” (Métraux 1930: 463).

adornada con flores de *taperigua*, que se clava en la tierra o se apoya contra algún árbol<sup>43</sup>. Generalmente, si el grupo posee los medios para hacerlo, acostumbra invitar a otra comunidad para participe de su fiesta. Los invitados son agasajados y se suman a las bebidas y a la danza; esta invitación, por lo general, responde a una invitación anterior.

Este día, mientras prosigue la distribución de bebidas, desde el monte hacen su aparición las máscaras *aña-häti*<sup>44</sup>. Muchos jóvenes envuelven su cabeza con trapos, para evitar ser reconocidos, y luego se ponen las máscaras que ellos mismos han confeccionado. Las mujeres visten *tipoy*, se adornan con flores de *taperigua* y a veces andan descalzas. Este día tiene lugar un tipo de baile especial, en el cual los enmascarados y las jovencitas forman una cadena tomados de la mano; de este modo se desplazan de casa en casa, bailando en un enorme círculo. El baile forma figuras diversas, formando coreografías de cadenas y rondas que intercalan en sus movimientos a mujeres y enmascarados. En las interrupciones de la danza, algunos de éstos se alejan del grupo para beber, pues procuran no ser reconocidos al levantar sus máscaras. Durante este lapso, los enmascarados toquetean sin resquemor alguno a cualquiera de las mujeres presentes y también gastan bromas a los mayores; pero, sin embargo, todos toleran sus chanzas, pues no está bien visto enojarse con ellos. Otra figura enmascarada que aparece ese día es el *aña-ndechi* (“alma vieja”), que siempre posee rasgos grotescos, deformados, y se mueve en forma independiente al resto de los danzantes importunando a la concurrencia y acosando a las jovencitas. Quienen portan la “máscara del viejo” suelen ser personas adultas, y el cacique del carnaval suele llevar una de ellas. Aparecen, también, otros personajes: no son pocos los hombres adultos que, cubriendo su rostro con máscaras de madera, caretas o simples bolsas, visten ropas de mujer; estos individuos travestidos bailan solos o entre ellos y se dedican a realizar celebradísimos actos cómicos<sup>45</sup>. Otros personajes extremadamente

---

<sup>43</sup> Según Millán de Palavecino, en lugar de esta cruz en Tuyunti antiguamente se enarbolaba un muñeco llamado *ichoropa* que presidía las celebraciones (1958: 2). Actualmente la cruz no parece imprescindible. Debido a las flores que la ornamentan, no extraña que se la llame “carnaval”; y, en Aguairenda, una comunidad de Bolivia, hemos escuchado incluso que la llamen *cheramoi* (mi abuelo).

<sup>44</sup> Véase Rocca y Newbery 1972: 78. Albó reporta que incluso aparecen recubiertos de ramas y hojas (1989: 254). A principios de siglo, De Nino escuchó que los *aña* aseguraban provenir del *Matomorochó* (1912: 268). Esta observación suscitó un río de hipótesis y especulaciones (Combès 2005a: Cap. 2), pero lo cierto es que coincide con la suministrada por Perasso, para quienes los enmascarados provienen del *matýguyröchö*, “el lugar lejano de las almas” (1992: 99); y con los informes sobre los izoceños, que afirman que las máscaras vienen de una región llamada *Matiguoroso* (Lowrey 2003: 113).

<sup>45</sup> Véase De Nino 1912: 270 para datos más antiguos sobre los personajes travestidos.

populares son los *kuchi* (cerdos), hombres de toda edad que visten solamente calzoncillos o andan totalmente desnudos y se han revolcado en una mezcla especialmente preparada, con toda justicia denominada “barro hediondo”<sup>46</sup>. Los *kuchi* (cerdo) salen disparados desde el monte a toda velocidad arrojándose sobre la concurrencia, acosándola, atropellándola y ensuciándola; sus víctimas preferidas son las mujeres y también aquellos que visten ropas claras. La gente se dispersa, huyendo y riendo. Luego de sembrar el caos y perseguir a sus víctimas, los cerdos regresan al monte a toda velocidad, lanzando fuertes gritos, y repiten sus incursiones varias veces a lo largo de la jornada.

Al caer la tarde, toda la gente se reúne. Es la hora de lo que Palavecino llamó “el drama final”<sup>47</sup>. Hace su aparición un muchacho que camina sobre sus piernas y sus manos y lleva el cuerpo cubierto de pintas negras; es el “tigre” (*yagua*). Aparece en el poblado proveniente del monte, escoltado por una comitiva formada por niños y personajes travestidos que procuran ocultarlo por medio de banderas. Cuando aparece la música cambia drásticamente su ritmo y su melodía, volviéndose más lenta e inquietante. Enseguida aparece otro personaje desde el lado del poblado, que a veces también está pintado y por lo general lleva un suerte de casco con cornamenta; es el “toro”. El toro también es acompañado por una escolta que lo oculta con sus banderas. El objeto de estas banderas, según se dice, consiste en evitar que el tigre y el toro se vean y se enfrenten prematuramente<sup>48</sup>. Mientras tanto el tigre, en el exterior, es atacado por las máscaras que representan distintos animales, a las cuales procura derribar y luego simula devorar. Finalmente, por disposición de un *aña-ndechi*, se introducen ambos “animales” dentro del círculo de los espectadores, ubicándolos frente a frente. Luego de estudiarse unos instantes, los oponentes se lanzan uno sobre el otro, comenzando la lucha. El toro embiste con potencia pero a pesar de su fuerza es algo torpe; el tigre es ágil, liviano y movedizo. Sin

---

<sup>46</sup> “Varios jóvenes enmascarados se desnudan, dejando cubierto lo puro necesario, se embarran de lodo completamente, se acercan furtivamente al grupo de bailarines, y por todas direcciones atropellan, estrujándose con los mejor vestidos y poniendo, en consecuencia, la confusión entre todos; este juego se llama de los chanchos, y bien que los imitan” (De Nino 1912: 268). Véase también Palavecino 1949: 130, Millán de Palavecino 1958: 2, Rocca y Newbery 1972: 52, Riester, Schuchard y Simon 1979: 276 y Arce 2003: 154.

<sup>47</sup> Palavecino 1949: 130.

<sup>48</sup> La composición de estos cortejos varía enormemente en cada informe, pero en general se habla de niños disfrazados de “negros”, “reyes” y parejas travestidas (De Nino 1912: 269, Palavecino 1949: 131, Millán de Palavecino 1958, Rocca y Newbery 1972: 52-53). Según nuestras propias observaciones entre los chané, el cortejo está formado actualmente por niñas que portan la bandera, vestidas con *tipoy* y adornadas con flores de *taperigua*. Entre los chiriguano de Aguirenda, en cambio, el tigre fue acompañado por tres mujeres que portaban banderas rojas; y, en Capiazuti, por un muchacho solitario con una simple sábana.

abandonar un carácter simulado, por momentos la contienda despliega mucha agilidad y a veces alguna violencia. El tigre utiliza principalmente sus zarpas y el toro sus cuernos; luego de unos momentos intensos, seguidos por la concurrencia con gran expectativa, el tigre vence y echa a su oponente de espaldas. No son pocos quienes aseguran que un triunfo del toro también es posible<sup>49</sup>. Como sea, esta fase de la lucha es acompañada por un nuevo cambio en el ritmo y en la melodía. En algunos casos el tigre debe cargar al toro hasta algún río o quebrada cercanos, donde lo arroja. El final de la festejo se acerca.

Todos los presentes recorren tambaleantes el poblado, bebiendo los últimos tragos y llevando la cruz como si fuera un estandarte. Se visitan todas las casas en las que la fiesta tuvo lugar, y se pasea la cruz por cada una de ellas. Un último balde de chicha es llevado de mano en mano, y todos beben de él. Los hombres y las mujeres cambian algunas frases convencionales, expresando su deseo de volver a encontrarse en el próximo *arete*. Los ancianos y ancianas, como si se tratara de una despedida, comienzan a lloran casi al unísono, diciendo que tal vez ya no estarán entonces. Este momento tiende a ser muy triste y melancólico. Dice De Nino: “Estos llorones materialmente hacen llorar a los ancianos y a otros, porque unos se acuerdan de sus finados que no asisten a esta alegría que pasa, y otros piensan que no han de ver tal vez otro carnaval”<sup>50</sup>. Luego todos se dirigen a un río cercano o a alguna quebrada en el monte. Allí, en un silencio casi completo, las máscaras son destruidas contra las piedras y los árboles, y arrojadas luego a las aguas junto con la cruz y todos los demás elementos de la fiesta. El toro, el tigre y el resto de los participantes se bañan en el río, procurando con tezon borrar de su cuerpo las pinturas ceremoniales. Si no lo hicieran, aseguran, contraerían enfermedades de la piel<sup>51</sup>. Al regresar al poblado, muchos se saludan en voz baja, estrechando las manos, y en un silencio profundo todo el mundo se marcha para su casa. La fiesta ha terminado, y la vida social vuelve a su curso cotidiano.

---

<sup>49</sup> Lo mismo reportan Rocca y Newbery (1972: 54). Lo cierto es que en todas las fiestas que hemos presenciado, tanto entre los chané como entre los izoceños, tapiete y chiriguano, el desenlace inexorable consistió en la victoria del tigre. Algunos informantes enfatizan no obstante la posibilidad de un eventual triunfo del toro; en consecuencia, es preciso destacar que ellos mantienen cierta incertidumbre respecto del resultado de la contienda.

<sup>50</sup> De Nino 1912: 270. Este desenlace pleno de congoja no siempre fue advertido; Métraux, por ejemplo, apenas le dedica un par de líneas (1948a: 483).

<sup>51</sup> Anota Millán de Palavecino: “Todos recuperan su cara. Se ha puesto el sol. Nosotros nos lanzamos a la caza de máscaras rotas. –Escondéla, hay que romperla–, me dice una amiga india” (1958: 6). Sobre las interdicciones que regulan el final de la fiesta y la destrucción ritual de su parafernalia, véase De Nino 1912: 270, Nordenskiöld 2002: 221, Palavecino 1949: 131, Rocca y Newbery 1972: 54 y 78, Perasso 1992: 110, Arce 2003: 155, Gutiérrez 2002: 164-165 y Villar y Bossert 2001a: 71-72.

\*

Más adelante revisaremos la relación entre la fiesta y la concepción de la temporalidad. El elemento ritual que ahora nos interesa es uno de los tantos tipos de máscara que aparecen en las jornadas finales de la celebración, las *aña-häti*, que según los testimonios nativos y las observaciones de la literatura etnográfica están estrechamente vinculadas con el alma de los muertos<sup>52</sup>. La traducción literal de su etimología –una tarea que pocos chané se interesarían por realizar– sería algo así como “alma errante con cuernos”. Se trata de máscaras que sólo son usadas en la fiesta por los hombres jóvenes y adultos.

Antes de intentar desmontar los mecanismos de su peculiar eficacia, debemos decir unas pocas palabras sobre su mismo diseño –no sin antes dejar sentado que las hipótesis que ofreceremos al respecto deben ubicarse en un plano analítico que distaría de ser reconocido por los propios chané. Como indica su nombre compuesto, las *aña-häti* se encuentran desdobladas. La parte inferior es plana, tiene forma circular y representa un rostro humano trazado de manera esquemática y abstracta mediante rasgos simples y estandarizados; siempre está pintada de blanco y se adorna su circunferencia con plumas de gallina. La parte superior es una estructura plana, de forma rectangular, que alcanza unos treinta centímetros de altura. Mientras que los rasgos del rostro son siempre los mismos, en esta superficie se pintan o tallan en relieve diseños que en su mayoría son elegidos libremente por el portador de la máscara. Así, se registran en los distintos ejemplares motivos geométricos, fitomórficos, zoológicos –y, en menor medida, imágenes humanas, que en algunos casos incorporan elementos tomados del ámbito criollo.

Comencemos por una constatación obvia. Si se las observa en el contexto general de la producción artística de este grupo, es notorio que las *aña-häti* no son reproducciones fieles del rostro humano. Cualquier artesano chané podría tallar la madera, y cualquier mujer modelar su arcilla, logrando una representación mucho más realista del rostro –de

---

<sup>52</sup> El nombre genérico para las máscaras rituales –tanto chané como chiriguano– es *aña-aña*. El término que denota la noción genérica de máscara es *aña* y los nombres específicos que se le añaden luego describen la particularidad de cada tipo de máscara. En *aña-ndechi*, *ndechi* significa “viejo”; en *aña-tairusu*, el segundo término significa “joven”, etc. En suma las distintas variedades de máscaras se identifican mediante calificativos que suceden al término *aña* (Dietrich 1986: 289). Así, Métraux describió los *aña-guasu* de los chiriguano (1930), Rocca y Newbery los *aña-uru-rave* de los chané (1972) y Magrassi los *aña-sindaro* y *aña-angora* de los chiriguano y chané (1981).

hecho, es lo que se hace en otras máscaras como el *aña-ndechi*. Pero claramente no es la intención. El diseño del rostro que personifica a los ancestros obedece a una convención, a una estética canónica que acata patrones tradicionales y prescriptos. Como indica la etimología, la máscara se compone de dos partes conceptualmente diferenciadas: el *aña* (el alma errante del muerto) y el *hāti* (lit. “cuerno” o “cornamenta”). Esta hibridez merece alguna reflexión. Se ha hipotetizado que procedimientos figurativos como la exageración o la desproporción deliberadas constituyen formas de abstraer determinados rasgos naturales o culturales que en la vida cotidiana se toman como simplemente “dados”, volviéndolos objeto de reflexión<sup>53</sup>. En este sentido es evidente que el primer componente de la máscara es designado por un término que refiere a la condición última del alma humana, en tanto que el segundo recibe una denominación proveniente del reino animal. La pregunta sería entonces cuál es el problema reflejado por esta dualidad. Una primera hipótesis es que la uniformidad y la homogeneización del *aña* revelan a la persona, el ser social, la disolución del individuo en los valores grupales; mientras que el *hāti*, que lleva como decoración un motivo elegido libremente por cada enmascarado, exagera la singularidad del individuo. La hibridez conceptual implícita en la máscara problematizaría la tensión y la dialéctica que signan a las relaciones entre el individuo y su sociedad. Otra posibilidad –tal vez no excluyente con la primera– es que la dualidad constituya una marca de antiguas trayectorias de desarrollo social, cifrando en su diseño la dinámica de procesos históricos. Lévi-Strauss insistió en descubrir una relación entre la estética del enmascaramiento y el orden social cuando examinó las diferencias entre las máscaras amorfas, ambiguas y asimétricas y aquellas otras cuyo diseño se caracteriza por una simetría rígida y un desdoblamiento exacto. Estas últimas, sostiene, reflejan un orden social jerárquico, férreo, organizado en torno de castas o clases sociales fijas<sup>54</sup>. Ahora bien, recordemos brevemente las líneas generales de la conformación histórica de los chiriguano y chané. Los antiguos agricultores chané fueron colonizados en el ámbito chaqueño por guerreros de origen tupí-guaraní en un proceso de mestizaje en el que los elementos arawak y tupí-guaraní se influyeron mutuamente. Existe un consenso generalizado en que, en este juego de determinaciones recíprocas, el enmascaramiento ritual es una herencia arawak –una familia lingüística que

---

<sup>53</sup> Turner 1980: 115-118. Véase también Napier 1986.

<sup>54</sup> Lévi-Strauss 1994: 290.



se destaca, precisamente, por su afición a las jerarquías y estratificaciones sociales<sup>55</sup>. A la vez, sabemos que la sociedad chiriguano se constituyó desde su mismo nacimiento como un orden mestizo más igualitario, permeable y abierto, en el que los esclavos podían acceder a un pleno estatus étnico mediante las hazañas guerreras<sup>56</sup>. La misma historia de la constitución de estos grupos, entonces, ofrece los rastros de una relación dialéctica que bien pudo quedar simbolizada por la ambigüedad híbrida de la máscara.

\*

Más allá de las especulaciones posibles en cuanto al origen y el significado de su estética, lo que aquí interesa desentrañar es la función simbólica que cumple la máscara, así como el sentido que le atribuyen los propios chané. Esta cuestión implica una serie de problemas exegéticos. Hemos dicho que su misma etimología, los testimonios nativos y las explicaciones de la literatura etnográfica presentan a las *aña-hãti* en conexión estrecha con el alma de los muertos. No es extraño que esta relación tan íntima origine interpretaciones abusivas. Sin mayores precauciones y con ligereza extrema se señala que los chané creen literalmente que estas *aña-hãti* “son” los espíritus de los muertos. Esta sola idea debe examinarse con cierto cuidado; no para negar su realidad, sino para problematizarla situándola en su contexto correspondiente. Debemos advertir matices que revelen en qué medida es lícito –si acaso lo es– traducir la vaga, nebulosa y presentida identificación entre enmascarados y muertos a nuestras propias categorías de “posesión”, “transformación”, “encarnación” o “consustanciación”. En este sentido, parece imperioso revisar críticamente la presunta credulidad de los chané, haciendo el mayor de los esfuerzos por evitar las trampas que nuestras categorías y nuestro propio lenguaje imponen en la labor de traducción.

Alfred Métraux es explícito pero a la vez cuidadoso respecto del origen y el significado de la máscara ritual:

---

<sup>55</sup> Sobre las ceremonias de máscaras arawak, véase Métraux 1944: 311 y Susnik 1971: 148. Sobre el influjo sociológico de la estratificación arawak, véase Métraux 1943, von Pohlmeier 1952, Susnik 1971 y 1983, Santos Granero 2002 y Combès y Villar 2004. Sobre el enmascaramiento como una supervivencia arawak en la cultura de los chiriguano y chané, véase Nordenskiöld 1920: 132-135 y Métraux 1930: 465.

<sup>56</sup> Combès y Saignes 1995 y Saignes 1990.

“Se supone que los enmascarados representan los espíritus de los muertos, como su nombre lo indica (*aña*: espíritu; *wasu*: grande). Como en las fiestas de Guyanas y América Central, muchos vienen para asegurar a sus descendientes y parientes la fertilidad de los campos y la abundancia en la recolección futura (...) Así, es probable que los Chiriguano hayan tomado estas ceremonias, y sobre todo las máscaras, de los Chané. Son, precisamente, los hermanos de raza de los Chané, los Arawak de Río Negro, quienes celebran las fiestas en todo su brillo. Los Chané del Parapití dan todavía a sus antiguos ritos más importancia que los Chiriguano, y sus máscaras coronadas de plumas son, aparentemente, más suntuosas que las de sus antiguos enemigos guaraní”<sup>57</sup>.

El suizo sostenía, siguiendo a su maestro Nordenskiöld, que en cuanto a su origen el uso de máscaras rituales se remonta a una influencia arawak adoptada por los conquistadores chiriguano; y, en cuanto a su función, que la máscara “representa” a los espíritus de los muertos. Con los años las interpretaciones del enmascaramiento se han ceñido a esta última afirmación –o más bien la han extremado. Palavecino, un tanto ambiguamente, afirma que las máscaras son “personificaciones” de espíritus de muertos o de animales<sup>58</sup>. Pero Millán de Palavecino ya traduce *aña* como “el espíritu encarnado en los enmascarados danzantes”<sup>59</sup>. Riestler, Schuchard y Simon afirman que durante la fiesta de los chiriguano de Bolivia los muertos “están realmente presentes”<sup>60</sup>. De la misma manera Perasso, al estudiar la fiesta de los *tymáka*-chiriguano del Chaco Central, afirma que “...durante el *arete guasu*, las almas de los muertos se reencarnan en los enmascarados”<sup>61</sup>. Este autor no admite grados ni matices: el enmascarado, “desde el momento en que porta un *aña-aña*, se transforma en el mismo”<sup>62</sup>. Un estudio mucho más cercano en el tiempo, finalmente, cree advertir “una

---

<sup>57</sup> Métraux 1930: 465. En otro trabajo añade: “Ya que las mejores máscaras son aquellas hechas por los chané, es probable que estos interludios de clown sean una supervivencia de danzas realizadas por enmascarados que representaban a espíritus naturales o fantasmas, tales como las representadas por muchas tribus Arawak” (Métraux 1948a: 483).

<sup>58</sup> Palavecino 1949: 128.

<sup>59</sup> Millán de Palavecino 1958: 7.

<sup>60</sup> Pese a que no presentan demasiadas pruebas para respaldar semejantes afirmaciones, sostienen que los muertos “participan” de la comida, “vigilan” que la repartición de bebidas sea equitativa y “representan” el poder político (Riestler, Schuchard y Simon 1979: 275-276).

<sup>61</sup> Algunos *tymáka* incluso afirman que las máscaras “reencarnarían básicamente a dos modelos de antepasados, los shamanes *ipaje* y los guerreros-cazadores potenciales, *kerymba*” (Perasso 1992: 102-103).

<sup>62</sup> Perasso 1992: 105. Este autor, en efecto, parece atribuir una cierta cualidad automática al proceso de simbolización: las máscaras de animales “reencarnan” espíritus de animales, las máscaras de viejos los espíritus de los viejos y así. Incluso cree detectar una ley que rige la mecánica de estas transformaciones: “Las variantes tipológicas de las máscaras se establecen a partir de las almas representadas y sus respectivas características” (1992: 103). Desafortunadamente –como revelan los distintos énfasis de los indígenas en sus usos, destrucción ritual y capacidad de comercialización– no todas las máscaras asumen la misma

suerte de identificación” entre las almas de los muertos y las máscaras de los chiriguano y chané<sup>63</sup>. Si Métraux era cauteloso cuando describía la relación entre máscara y muertos, vemos que en los autores posteriores la interpretación ha sido llevada hasta el límite. Lo que se postula, en definitiva, no es que el enmascarado “represente”, “simbolice” o sea una mera “alegoría” de los muertos, sino más bien que –por el mero hecho de portar la máscara– se transforma, convierte o en los casos más exaltados se consustancializa con ellos. El corolario es que el mero uso de la máscara produce un cambio de realidad, una alteración ontológica. En mayor o menor medida, existe un consenso en torno de lo que podríamos denominar teoría “animista” o “fenomenológica” de la máscara. En su busca incesante de arquetipos, estas teorías limitan la explicación a etiquetas dudosas como “posesión” o “reencarnación” esgrimiendo una y otra vez un dogma tan etéreo como de difícil constatación: el enmascarado no “representa” sino que “es” un ser sagrado que eventualmente se “manifiesta”, “personifica”, “materializa” o “encarna” en el rito<sup>64</sup>. Así, la literatura etnográfica se ha desembarazado del problema disolviéndolo, fatigando hasta el cansancio una única doctrina interpretativa<sup>65</sup>.

El primer inconveniente de este tipo de interpretaciones es su apabullante ingenuidad. No queda claro, por ejemplo, si se sostiene que un chané ignora que el enmascarado de la fiesta es un vecino de su comunidad, que vive a metros de él y con quien se topa todos los días. De la misma forma, si insinuamos que una persona piensa que al talar un árbol está cortando en dos a su abuelo, sugerimos la atmósfera del cuento de hadas o la mera tontería. El nudo del problema parece radicar entonces en una ignorancia absoluta

---

significación; por ejemplo, es notorio que aquellas que representan animales no poseen la misma densidad simbólica que las *aïa-hâti*.

<sup>63</sup> Dragoski 2000: 11-12.

<sup>64</sup> Autores como González (1968) o Rocca y Newbery (1972), por ejemplo, se atienen sin tapujos a las añejas doctrinas interpretativas de Graebner y Van der Leeuw.

<sup>65</sup> Aquí nos referimos obviamente a la etnología del Gran Chaco. “La etnografía desborda de máscaras”, escribe Caillois (1980: 32). Lo cierto sin embargo es que, más allá de los célebres dogon, hopi o kwakiutl, las teorías del enmascaramiento han proliferado mucho para decir poco. En general se diluye el fenómeno en sus caracteres estéticos, en otros dispositivos mitológicos y rituales, o bien en construcciones comparativas que poco aportan a la hora de dilucidar el sentido que la máscara tiene en los pueblos concretos. Para una aproximación extremadamente general, véase Palavecino 1944. Para una explicación que combina las dimensiones sociológicas, morales e ideológicas, véase Granet 1926 y Caillois 1965, 1980 y 1994. Para enfoques que privilegian la explicación de su estética sobre la base de influencias históricas y culturales, Napier 1986 y Vernant y Frontisi-Ducroux 1988. Para aproximaciones más eclécticas que combinan las virtudes y los defectos de la filosofía, la semiótica y la psicología, Tonkin 1979, Halpin 1979, Hieb 1979 y Pollock 1995. Para un tratamiento que privilegia las variaciones comparativas y las transformaciones estructurales del enmascaramiento en términos regionales, Lévi-Strauss 1987, 1994 y también Fausto 2003. Finalmente, para estudios en casos amazónicos concretos, Goulard 2000 y Erikson 1999 y 2004.

de los contextos. Dragoski, al estudiar las *aña-häti*, supone por ejemplo que tras la fiesta del *arete*, en cuyo epílogo las máscaras son destruidas, los muertos “siguen viviendo” en los árboles cuya madera se utiliza para confeccionarlas<sup>66</sup>. Una máscara ritual, para ser eficaz, forma parte de un sistema simbólico más amplio, que es el rito considerado como una totalidad, luego de una determinada estructura cosmovisional y aun de una cultura. Ignorar las relaciones que la máscara mantiene con estos universos de sentido es renunciar, desde el vamos, a cualquier grado de comprensión. No parece ser éste el lugar para recordar las críticas demolidoras de la antropología social británica a la aparente “credulidad primitiva” postulada por Lévy-Bruhl o Frazer<sup>67</sup>. Si se ignora el carácter simbólico de este tipo de afirmaciones y no se las considera en sus adecuados contextos semánticos, fácilmente devienen sintagmas cándidos e ilusos que desafían cualquier tipo de rigor hermenéutico. Es claro que la asociación entre las *aña-häti* y la madera del *yuchán* –si es que acaso puede formularse en términos tan simples– tiene lugar sólo en situaciones y contextos específicos. Retomando el ejemplo antes citado, sabemos que los chané que caminan por un sendero, en una tarde de invierno, no “creen” que en cada palo borracho que observan al pasar estén encerrados sus ancestros. Las mismas precauciones exegéticas deberían ejercerse a la hora de analizar el dictado vertebral de la teoría canónica: el *aña-häti* “es” el alma de los muertos. Cuando analizamos este tipo de afirmaciones los inconvenientes de traducción no son pocos. Sería simplista preguntar si el *aña-häti* es “realmente” un actor que simula o “realmente” un antepasado que se apodera del cuerpo del enmascarado. De hecho nuestro mismo lenguaje nos induce a plantear la alternativa dicotómica entre la interpretación figurativa (la máscara como símbolo o representación de un espíritu) o bien la literal (la máscara es el espíritu). Hacer justicia al pensamiento chané, sin embargo, implica encontrar una vía intermedia que no puede limitarse a una dicotomía entre lo literal y lo metafórico, pues el sentido de la asociación entre máscaras y muertos parece reposar entre ambos polos sin encajar del todo en ninguno.

El segundo problema no es menos importante. Lo paradójico de este tipo de explicación dogmática es que deja sin aclarar la misma especificidad del fenómeno. Decir que la máscara constituye una “hierofanía”, una “deidad encarnada”, una “presencia”, una

<sup>66</sup> Dragoski 2000: 67 y 74. Véase también Vázner Castilla 1997: 43.

<sup>67</sup> Evans-Pritchard 1976, 1980, 1987 y 1991, Lienhardt 1954, 1985 y 1989, Needham 1972, Leach 1969, Gellner 1988, Goody 1985 y 1986.

“manifestación de lo sagrado” o una “actualización del tiempo mítico” equivale a decir que hace lo mismo que cualquier otro dispositivo ritual. No se alcanza a comprender lo esencial: cuál es la especificidad de la diferencia entre la máscara y cualquier otro tipo de mecanismo religioso. El proceso de significación que vuelve posible la asociación entre la máscara y su significado queda, entonces, sumido en la oscuridad.

Una explicación alternativa de la máscara debe inevitablemente hacer frente a tres interrogantes que la concepción canónica deja de lado. Primero, si en efecto existen evidencias para afirmar una relación verdadera entre las máscaras y los *aña*. Segundo, por qué, entre todos los símbolos posibles, los muertos son simbolizados por una máscara. Tercero, de qué manera –y si es posible por qué razón– la máscara ritual desempeña este papel de mediador entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos. En otras palabras, es preciso examinar en qué sentido preciso puede decirse –si es que, reiteramos, puede decirse– que los chané “creen” que los muertos están presentes en las *aña-hāti*.

\*

Para desarticular la ilusión equívoca que sustenta la teoría canónica debemos comenzar desmontando sus premisas. Más que decir que los chané creen en la máscara porque en ella aparece un antepasado, sería más apropiado comenzar diciendo que éste aparece en la máscara porque los chané así lo creen. Ahora bien, el enigma sigue siendo de qué modo concreto se produce esa identificación de los enmascarados con los *aña*. La interpretación de la eficacia de la máscara debe contemplar múltiples factores. Consideraremos, en primer lugar, el carácter regulado que condiciona la vida social de la máscara; en segundo lugar, el problema de la consciencia del simulacro; en tercer término, las coherencias simbólicas que pueden descubrirse en la relación entre las máscaras y las almas de los muertos; en cuarto lugar, lo que llamaremos la eficacia “relacional” del enmascaramiento; en quinto lugar, el papel de la danza y la embriaguez ritual; y, por último, la propia teoría nativa sobre la relación entre muertos y máscaras.

Comencemos con el primer factor, la valoración peculiar del *aña-hāti*, analizando el hecho de que muchos chané afirman que esta máscara es un elemento “sagrado”. Es forzoso darles la razón al menos en un sentido durkheimiano; es decir, lo sagrado es aquello

que está separado, interdicto, ante lo cual el hombre no puede comportarse libremente<sup>68</sup>. La vida social de la máscara –su elaboración, empleo y destrucción– se encuentra fuertemente regulada por restricciones, sanciones y prescripciones. Más adelante nos ocuparemos del papel de la máscara durante la fiesta; por el momento, podemos concentrarnos en su elaboración y destrucción, procesos que antes y después del rito pueden entenderse como condiciones que legitiman y sustentan su eficacia. Su misma cualidad peligrosa fundamenta su carácter interdicto y por tanto la necesidad de su destrucción al finalizar el rito. Karsten interpreta la interdicción en estos mismos términos: “La máscara, que ha sido tabuada o infectada por su contacto con los peligrosos espíritus, ya no podrá usarse”<sup>69</sup>. El carácter contaminante radica en la representación de los *aña*, seres peligrosos frente a los cuales el chané debe cuidarse permanentemente en su vida cotidiana. La acción simbólica que posibilita el contacto entre vivos y muertos debe tener lugar en un medio controlado, y la máscara aparece como el elemento mediador fundamental, el intermediario ritual que posibilita ese contacto. Conservar la máscara más allá del contexto del rito, entonces, equivaldría a conservar la materialización del mismo espíritu que en la vida ordinaria se teme y se procura ahuyentar a través de múltiples precauciones; de hecho, todos reconocen que el *aña-hāti* que no ha sido empleado en la fiesta no comporta ningún peligro, y no hay entonces necesidad de destruirlo. En cuanto a la preparación de la máscara, sabemos que las reglas que deben acatarse en el comercio con el monte sugieren que la búsqueda de la madera es en sí misma un rito. La materia prima no es inerte ni neutra en términos del simbolismo y la cosmología; y, en consecuencia, es lógico que su misma obtención funcione como una suerte de premisa que condiciona contextualmente la eficacia del enmascaramiento<sup>70</sup>. Lo mismo sucede a la hora de tallar la máscara: debe hacerlo –a diferencia de las otras máscaras– de un modo preciso, lejos de las miradas de los otros<sup>71</sup>.

Este ocultamiento se encuentra asociado con el segundo problema. Idealmente, este recelo respecto de la identidad personal debería mantenerse durante la fiesta: el

---

<sup>68</sup> Durkheim 1995.

<sup>69</sup> Karsten 1932: 168.

<sup>70</sup> Ya Mauss y Hubert notaron que la misma preparación del material empleado en el culto suele constituir un auténtico “rito de entrada” que condiciona a la ceremonia principal: “El conjunto de estas observancias relativas al tiempo, al lugar, a los materiales e instrumentos y a los agentes de la ceremonia mágica, constituyen auténticas preparaciones y ritos de entrada (...) Estos ritos son tan importantes que constituyen en sí mismos ceremonias diferentes a la ceremonia que condicionan” (1991: 75).

<sup>71</sup> Véase Rocca y Newbery 1972: 46, Magrassi 1981: 49 y Perasso 1992: 105.

enmascarado debe hablar con voz desfigurada, envolver su cabeza con telas y apartarse del grupo cuando se levanta la máscara para beber<sup>72</sup>. No hay duda de que existe cierta intención explícita por ocultar la identidad de los *aña-hāti*. Pero no es tan sencillo. Sería inocente deducir de estas prácticas que nadie reconoce a los enmascarados. En Yacui presenciamos cómo unos izoceños se burlaban de un enmascarado que delataba su identidad cuando los demás lo llamaban en broma por su nombre de pila e inocentemente respondía. Al menos en el plano de las reglas o las intenciones, los *aña-hāti* no deberían ser identificados; sin embargo, los participantes admiten que entre sí se reconocen. Entre los chané actuales también constatamos en reiteradas ocasiones una consciencia plena de la actuación, una aceptación de la simulación y el fingimiento, un reconocimiento cabal de la distancia entre la teoría y la práctica. Todo sucede como si los enmascarados simularan que se han transformado y que ya no pueden reconocerse. Jugando a ocultar su identidad no sólo antes sino durante el rito, su conducta revela una preocupación explícita por el problema de su identidad –lo cual, al menos en un primer momento, proporciona una base para la posible identificación entre máscaras y muertos. Sin embargo, esto no invalida de ningún modo la experiencia del enmascaramiento. De hecho ésta parece probable dada la concepción antropológica chané: como la intrusión en el individuo de fenómenos “externos” como la imagen, la memoria o la enfermedad no es algo excepcional, no existe una preocupación tan marcada por el problema de la sustitución del sí, ni por la preservación de la mente como sujeto activo de la acción.

Un tercer elemento es la serie de coherencias simbólicas que pueden rastrearse entre la noción de *aña* y el enmascaramiento ritual. La creencia en la llegada de los muertos durante el *arete* posee un sustrato concreto en el contexto simbólico de ciertas prácticas y representaciones relativas a la concepción de la persona<sup>73</sup>. Recordemos que las almas de los muertos, al llegar al *ivoka*, reciben un baño de tierra que echa su cabello sobre la cara, quedando el rostro oculto para siempre. Cuando le pedimos a una vieja chané que representara al *aña* en arcilla, modeló una mujer vestida con un *tipoy*, sentada en una roca y con el pelo ocultándole el rostro. Otros informantes confirmaron este dato advirtiendo que

---

<sup>72</sup> Palavecino reporta: “Ni un centímetro de la cara o la cabeza les queda descubierto”. También observó que los enmascarados se apartan de la gente para beber a fin de evitar ser reconocidos, y que durante la fiesta llevan incluso sus propios recipientes (1949: 127-129). Millán de Palavecino, una década más tarde, reitera que seguían envolviéndose la cabeza para que nadie pueda reconocerlos (1958: 2).

<sup>73</sup> Bossert 2002.

los *aña* no tienen rostro, que son “mechudos” o bien que su rostro no puede verse: “la cara no se ve; se ve todo el cuerpo, pero con el pelo caído hacia delante”. En muchos relatos que narran sus apariciones bajo formas antropomórficas los *aña* llevan el cabello echado sobre el rostro, o bien aparecen de espaldas<sup>74</sup>. Si los chané no individualizan a los *aña*, es lógico que –entre todos los símbolos posibles– los muertos sean representados por una máscara como el *aña-hāti*: su inexpresivo rostro siempre es pequeño, opaco, blanco, uniforme; sus ojos son dos hendijas; su boca está congelada en una mueca enigmática. Mediante ese rostro inescrutable, tan anónimo como el de los muertos, las máscaras permiten a los vivos trabar relación con aquellos espíritus que pertenecen al grupo pero cuya identidad no quedó preservada en la memoria del linaje. Como reza un refrán chino que cita el gran Marcel Granet, “el alma flexible de los muertos está errante; por eso se hacen máscaras para fijarla”<sup>75</sup>.

Si explicar un rito consistiera solamente en descubrir la creencia asociada con él, la relación sería obvia y sencilla: la máscara confiere un rostro a los espíritus para que pueda aparecer entre los vivos comportándose igual que en el *ivoka*. En efecto, durante la fiesta los enmascarados no representan de manera abstracta a los muertos, sino que actúan del mismo modo en que se supone éstos lo hacen. El *aña-hāti*, básicamente, se dedica a hacer lo que los *aña* hacen en su jolgorio eterno: danzar y beber sin cesar, despreocuparse por las reglas habituales de higiene, decoro y cortesía, acosar impunemente a las mujeres. El sonido de su voz, que en el plano práctico parece destinado a ocultar su identidad, bien puede asociarse con la antigua creencia guaraní que atribuía a los muertos una voz similar a la de los niños<sup>76</sup>. Ahora bien, el frenesí de su conducta puede ilustrar la fuerza, la exuberancia y la intensidad del sentimiento que embriaga a los enmascarados, pero no nos proporciona una idea clara acerca del nexo entre esta desmesura y el sustrato ideológico que les presta sentido. Más allá del proceso psicológico que acompañe al enmascaramiento –olvido, disfraz, actuación, simulacro– el *aña-hāti* que previamente esconde su máscara, que pone especial cuidado en no ser reconocido cuando bebe chicha, que se toma licencias

---

<sup>74</sup> Nordenskiöld refiere un mito en el que una mujer se encuentra con el alma de su marido muerto, y dice: “Su cara estaba cubierta para que nadie lo viera” (2002: 236).

<sup>75</sup> Granet 1926: 335.

<sup>76</sup> Métraux 1928a. Véase también Rocca y Newbery 1972: 51 y 78.



a las cuales jamás se atrevería en su vida cotidiana, juega a creer –y hacer creer a los demás– que es distinto de sí mismo<sup>77</sup>.

Un cuarto factor que puede contribuir a explicar la eficacia del enmascaramiento es la inevitable comparación que los chané realizan entre el rito realizado en la propia comunidad y en las vecinas, a donde suelen concurrir como invitados. No es raro escuchar que en los demás grupos no se celebra la fiesta como se debe, y lo mismo se dice en relación con el tallado de máscaras, los discursos o la apropiada abundancia de chicha. Podemos preguntarnos si es posible suponer que parte de la fuerza de la institución del enmascaramiento depende, a ojos de los chané, de su cotejo con las costumbres homólogas de otros grupos cercanos<sup>78</sup>. Muchos informantes que se muestran escépticos respecto de la “personificación” de los muertos por medio de las máscaras rituales declaran, sin embargo, que las máscaras de otras comunidades les parecen imperfectas. Por ejemplo, acusan a sus contrapartes de que en lugar de las pinturas tradicionales, obtenidas en el monte del polvo de las piedras del lecho de los ríos y la molienda de ciertas hierbas, han empleado pinturas comerciales. Las sospechas son mucho mayores cuando se trata de los tapiete o izoceños de la zona, cuyas fiestas directamente carecen de máscaras; o de aquellos chiriguano que emplean máscaras confeccionadas con papel, trapos, cartón o incluso a veces antifaces comprados. Mediante el contraste inevitable –pues todos estos grupos no sólo son vecinos sino que sus dialectos son muy cercanos– el escepticismo sobre los propios ritos deja paso a sentimientos más mesurados. Cotejando su refinado ritual con las desarticuladas fiestas de sus vecinos, y aun reconociendo que comparten con ellos el imaginario del *arete*, parece como si los chané desdeñaran su torpe ejecución. Puede hablarse, en este contexto preciso, de una eficacia relacional del rito y de sus símbolos.

El quinto factor es crucial, pero curiosamente no ha sido asociado por la etnografía con el enmascaramiento. Es obvio que la eficacia de la máscara no proviene únicamente de su arraigo en el terreno ideal de las representaciones, sino de su conjugación con

---

<sup>77</sup> Lamentablemente no podemos darnos por satisfechos con esta asociación simbólica. Como vimos no todos los chané poseen una idea tan definida acerca de los muertos y su destino de ultratumba. Dado que el *arete* es una fiesta en la que participan todos y no posee un sentido esotérico, es improbable que tenga sentido sólo para aquellos quienes comparten una creencia particular. Aquellos que sí comparten dicha creencia, incluso, a veces no la asocian de modo espontáneo con las máscaras rituales, ni se sirven de ella para explicar la costumbre del enmascaramiento.

<sup>78</sup> Hubert y Mauss 1991: 112, Lévi-Strauss 1994a: 195-210.

determinados efectos psíquicos, sensoriales y fisiológicos<sup>79</sup>. Tal y como se comprueba en las inconcluyentes discusiones antropológicas respecto del éxtasis, el problema es que estados de consciencia como el vértigo, el trance, el aturdimiento, el sopor o la voluptuosidad –en definitiva el *ilinx* de Caillois– resultan poco menos que irreductibles a su definición analítica. Sin embargo esta complejidad no debería implicar que pierdan su valor heurístico. Sería extremadamente peligroso descuidar la importancia que tienen factores como el baile y la borrachera en la experiencia del *arete*<sup>80</sup>. Quien haya presenciado el *arete* seguramente admitirá que el padre Giannecchini tenía algo de razón cuando se quejaba de “...esa armonía monótona de su rito, que pronto puede romper la membrana de los tímpanos”<sup>81</sup>. Los enmascarados se ven inmersos en una extenuante danza rotativa, una coreografía sencilla, monótona y repetitiva con fuertes perfiles rítmicos cuya duración indefinida –al menos para el etnógrafo– tiene algo de eterno; en efecto, hemos presenciado sesiones de más de diez horas. Es difícil sino imposible describir la dialéctica de equilibrio y desequilibrio, las sensaciones de la rotación, la aceleración y la caída. Pero lo que sí parece indiscutible es que en semejantes circunstancias la cadencia –la “naturaleza social del ritmo” en palabras de Mauss– induce un estado de experiencia en el que se entremezclan el abandono, el mareo, el sopor y aturdimiento<sup>82</sup>.

Pero esto no es todo. La danza no lograría su efecto de no estar combinada con la ingestión de cantidades abismales de alcohol: “Hay que tener en cuenta que el chiriguano jamás baila si no canta, ni baila ni canta si antes no ha bebido hasta reventar”<sup>83</sup>. Observada por Nordenskiöld, Métraux y por cada misionero que visitó a los chiriguano y chané, la borrachera de estas gentes es célebre. De Nino observó que entre los chiriguano y los chané “es gloria la embriaguez”: “El *cangüi* es su café, su caldo, su vino, su comida, su bebida, su

---

<sup>79</sup> Turner 1980: 60.

<sup>80</sup> Por ejemplo, no encontramos una sola palabra al respecto en Millán de Palavecino (1958), Dragoski (2000) o Perasso (1992). En cambio Métraux (1930), Nordenskiöld (2002) o Rocca y Newbery (1972), que sí mencionan estos factores, no se explayan sobre sus efectos ni los asocian con la eficacia de la máscara –como si la conceptualización del enmascaramiento y su soporte sensible fueran fenómenos independientes entre sí.

<sup>81</sup> Giannecchini 1996: 339.

<sup>82</sup> Véase Mauss 1991: 281 y Radcliffe-Brown 1964: 246-254.

<sup>83</sup> Giannecchini 1996: 340. Lo mismo se siguió observando años después: “La bebida es un factor fundamental: no puede haber fiesta sin chicha” (Rocca y Newbery 1972: 51).

todo; es en cierto modo su dios y, estoy seguro, que muchos renunciarían al cielo por la chicha”<sup>84</sup>. Igual de reveladora es la opinión de Métraux:

“El día en que los chiriguano cesen de hacer el *kâwi*, será el signo de que habrán desaparecido de la faz de la tierra (...) El padre Corrado escuchó una vez de boca de un chiriguano una definición admirable del rol del *kâwi* en la vida del indio: ‘Es nuestro padre y nuestra madre’, dijo. Efectivamente, es el padre de la dicha, el signo de la abundancia, el compañero de los mejores momentos de la existencia como de los más trágicos. Hay en él una fuerza misteriosa y mística que penetra al individuo, lo exalta y lo protege contra los riesgos sobrenaturales. Todas las fiestas se reducen, en su parte esencial, al consumo de *kâwi*; ninguna empresa colectiva se concibe sin que jarras enteras hayan sido bebidas. Del nacimiento a la muerte, todo lo que afecta la vida del individuo o de la comunidad, está asociado a este brebaje. El principio divino que el *kâwi* posee no le quita su carácter profano, y si en las fiestas uno se emborracha, nada impide que acompañe la comida en la época en que el maíz crece”<sup>85</sup>.

Las cantidades de bebida consumidas en la fiesta son impresionantes: si no hay chicha, se bebe vino o alcohol puro, saborizado con jugo de limón. La idea anhelada de la venida de los muertos se combina no sólo con un deseo y un cierto estado emocional, sino también con un estado sensorial y fisiológico específico; por otra parte, pareciera como si la borrachera, el mareo y la danza se ennoblecieran a través del contacto con el imaginario prestigioso del *ivoka*. Es evidente que este vértigo lleva al sujeto a un estado mental distinto del habitual definido por un cierto abandono del sí mismo, una abolición parcial o al menos una expansión de los límites de la consciencia. Se trata en definitiva de una cierta desestabilización de la percepción, de un desconcierto específico y momentáneo que vuelve no sólo posible sino deseable la asociación con las almas de los muertos”<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> De Nino 1912: 247. No es lugar aquí para abordar los preconceptos de los misioneros con respecto al “vicio” indígena. Sólo debe quedar clara la importancia decisiva de la bebida en la fiesta: “Así termina la fiesta de los chiriguano, quedando contentos y satisfechos. Pero es repugnante verlos beber sin descanso; las cercanías de los parajes parecen inundadas por la lluvia; sus personas de humor desagradable; sus rostros como hinchados, sus ojos fuera de órbita; su labio con la *tembeta*, caído como el del borrego; y acercarse uno a estos lugares en donde beben es lo mismo que acercarse a una cloaca; tanta es la fetidez. Pero el indio queda muy contento y se gloria del estado de cerdo en que se halla diciendo: *Asagũipo*, estoy ebrio, y cuando convalece de su embriaguez, confirma la bondad de su estado, ¡pobre bestia!” (1912: 264).

<sup>85</sup> Métraux 1930: 364.

<sup>86</sup> Escribe Nordenskiöld: “El aguardiente invade cada vez más a estos indios, y las fiestas de chicha de maíz, ceremoniosas y pacíficas, se convierten en groseras borracheras” (2002: 221). Hace más de treinta años, Manuel Rocca profetizaba el pronto ocaso del *arete* y el enmascaramiento ritual (1972: 58 y 1973: 754-755). El paisaje que describe con patetismo y justeza –más palpables sin embargo entre los chiriguano que entre los chané– es desolador: máscaras de trapo o de cartón, antifaces comprados, escasez de cultivos y carestías alarmantes, músicas, danzas y creencias olvidadas paulatina pero inexorablemente. Si se cree con Caillois

\*

Una vez considerados los diversos contextos que sustentan la eficacia del simbolismo del *aña-häti*, debemos considerar la propia teoría chané acerca de la relación que existe entre las máscaras y los muertos. Si comenzamos con sus representaciones, hemos relevado por lo menos tres variaciones de un mito que confirman lo explícito del vínculo entre los espíritus de los antepasados y la madera del *samou* con la cual se confeccionan las máscaras. En la primera, Jesús y el *aña* realizan una competencia para comprobar quién es más poderoso resistiendo diversas inclemencias climáticas; tras pasar varias ordalías, el *aña* finalmente es vencido por el agua helada. Para salvarlo, Jesús cava piadosamente un hueco en un *samou* y lo introduce en él; luego tapa el hueco con la corteza y le anuncia que allí deberá vivir hasta que cada año llegue su tiempo, el *arete*<sup>87</sup>. En otra versión, un muerto quería volver a la tierra y *Tumpa* dijo: “si querés resucitar, te metés en el medio del *yuchán*; vas a resucitar una vez al año, el día del *arete*”. La glosa del narrador fue que “las máscaras son el retrato de los muertos”. En la última variación, el *aña* de un cacique notable por su fuerza y su coraje se transforma en árbol al morir. Recordemos que, en casi todos los casos, la cadena de transformaciones póstumas del alma concluye en un árbol.

Por otro lado, muchos testimonios confirman la relación entre almas y máscaras que sugieren estos relatos. Así, se nos dijo que los *aña* son los “dueños de la fiesta” puesto que “ellos no entierran nunca el carnaval; año redondo hacen el *arete*”. También se adujo que las almas “traen” el carnaval: “Cuando ya van faltando pocos meses para el carnaval, empiezan a caminar hacia las casas, porque es lejos; y cuando se entierra el carnaval se vuelven otra vez para el *ivoka*”. Se interpreta entonces que los enmascarados se disfrazan

---

(1994) que la eficacia del enmascaramiento depende de la conjunción entre una representación (*mimicry*) y determinados estímulos sensoriales como la danza y la borrachera (*ilimx*), debería poderse rastrear esta decadencia en la disyunción de ambos elementos. La “borrachera profana”, la embriaguez crónica, triste y solitaria que se contrapone con el beber colectivo, ritualizado y eufórico del *arete*, denuncia en efecto la corrupción y la perversión del vértigo festivo. Desligada de las representaciones y los marcos rituales que le prestan sentido, la bebida se transforma en un vicio enajenador. Secularizadas y separadas de su soporte ritual, la mímica y la representación se repliegan por su parte hacia el auge contemporáneo de las comparsas camavalescas. Con exuberantes disfraces, con plumas y cascabeles, los jóvenes chané forman grupos que bailan con cierto éxito en los carnavales criollos de la zona. Pálidos remedos de *arete*, esas coreografías casi circenses resultan de algún modo solemnes, pero por la infinita tristeza que traslucen.

<sup>87</sup> Variaciones de esta versión también fueron registradas también entre los chané (Rocca y Newbery 1972: 73) y entre los *tymáka-chiriguano* (Perasso 1992: 99-100).

“para hacer de cuenta que están en *ivoka*”; o bien que “los *aña* se ponen contentos porque nosotros los sacamos a bailar, pues, con esa máscara”. Por otro lado, muchos informantes aclararon que los *aña* que llegan a la fiesta no pueden “verse” puesto que esa visión sería fatal: “Si están los *aña* bailando con la gente, la gente se va a morir toda; si bailasen juntos se mueren todos”. Esta aclaración, lejos de invalidar la presencia de los muertos en el *arete*, confirma la imposibilidad de un contacto directo entre vivos y muertos, y por ende la necesidad de una mediación a través de la máscara –lo cual, a su vez, explica su destrucción al final del rito. Algunos chané, por su parte, ignoran este vínculo entre almas y máscaras, si bien no niegan su posibilidad, y achacan su ignorancia a la desaparición de los ancianos de la familia, encargados de comunicar ese tipo de conocimientos. Sin embargo, hay también algunos pocos informantes que rechazan de plano que los muertos sean representados por las máscaras. A juicio de uno de ellos, la equivalencia entre el alma de los muertos y las máscaras es meramente semántica y sólo existe en el nombre compartido. Esta persona defendió esta idea con dos afirmaciones muy sugestivas. En primer lugar, que las máscaras no pueden “ser” *aña* porque no son espantosas ni asustan a quienes las miran; en segundo lugar, porque si lo fueran la gente viva no podría usarlas. Este testimonio, primero, delata que algunos chané filosofan con mucha más sutileza que sus exégetas. Además, sugiere que de haber una identificación ésta no ocurre del modo sustantivo sugerido por las palabras “transformación”, “encarnación” o “posesión” que los antropólogos utilizan para definirla. Recordemos por ejemplo que Perasso se había permitido llegar a conclusiones terminantes al respecto: “Durante el *arete guasu* las almas se reencarnan en los enmascarados; otras vagan invisiblemente entre el gentío”<sup>88</sup>. Es cierto que este autor menciona, en apoyo de esta tesis, hechos que no hemos constatado entre los chané de Argentina. Afirma, por ejemplo, que durante la fiesta se pregunta a los enmascarados cómo ha sido el viaje desde la tierra de los muertos; o que al final del rito, antes de destruir las máscaras, sus portadores les solicitan a los antepasados que “reencarnaron” toda clase de favores. En su descripción, por otro lado, los enmascarados no encarnan a muertos anónimos, sino a ciertos antepasados específicos que se les aparecen en sueños para solicitarlo. No es de extrañar entonces que llegue a conclusiones tan taxativas. Sin cuestionar la veracidad de sus informaciones, debemos decir que entre los chané las

---

<sup>88</sup> Perasso 1992: 102.

cosas ocurren de otro modo, y que los autores que aplicaron con fe ciega este mismo esquema explicativo al *arete* del noroeste argentino han sido por lo menos aventurados<sup>89</sup>.

Existen dos razones fundamentales por las cuales la teoría de la identificación plena debe relativizarse. En primer lugar, porque –como hemos visto– esta creencia no es compartida por todos; existen quienes la ignoran, e incluso quienes la niegan. En segundo lugar, porque una interpretación semejante equivaldría a entender el proceso de simbolización como algo diáfano, unívoco, lineal; y, peor aún, porque supondría una enorme ingenuidad o credulidad por parte de los chané. No hace falta recordar aquí la tensión inherente a todo proceso de representación: el símbolo es y a la vez no es la cosa representada; de allí que, en función de cómo sea entendida la pregunta en cada contexto, un mismo informante pueda darnos respuestas muy distintas acerca de las máscaras<sup>90</sup>. Los estudios del *arete* parecen haber salteado la constatación contextual más obvia: un chané solo, en julio, seguramente no dará la misma interpretación de la máscara que en el medio de la fiesta, tras una jornada de bebida y danza ininterrumpidas. La respuesta tampoco será la misma en el monte que en la tranquilidad de la comunidad; de la misma forma, un chané no responderá lo mismo que un chiriguano, ni una mujer que un hombre, ni un joven que un viejo, ni un católico igual que un evangelista. Por mucho que hayan bebido, no podemos aceptar sin más que la gente “cree” que los vecinos con quienes conversa todas las mañanas son sus antepasados, ni que el alma de sus abuelos estén encerradas en el árbol con que se cruzan en el monte; así como, tampoco, aceptamos que el *arete* sea una mera diversión carnavalesca. Debemos inquirir entonces en qué contexto preciso ocurre la identificación provocada por la evocación de los enmascarados.

Comenzaremos poniendo entre paréntesis los procesos mentales de los enmascarados. Al desembarazarnos de este problema, que obsesiona a los etnólogos que parten del concepto de “posesión”, podemos preguntar cuál es la referencia más clara que el *arete* hace a los muertos. Curiosamente, no se trata de los actos licenciosos de los enmascarados que imitan la conducta de los espíritus de ultratumba, ni cualquier otra

---

<sup>89</sup> Es el caso una vez más de Dragoski, quien escribió que “los muertos no desaparecen, siguen viviendo en los *yuchan*”; y que, al final de la fiesta, “... la máscara debe ser destruida para que, así, aquellos seres que éstas encarnan puedan regresar al seno del *yuchán* y morar allí hasta el próximo año” (2000: 67 y 74).

<sup>90</sup> Mauss le reprocha a Lévy-Bruhl haber sostenido de forma simplista que la “participación” es un mero equívoco que devela identidades absolutas; la simbolización, por el contrario, pone en acción un juego complejo de identidades y diferencias simultáneas (Mauss 1971: 104-105). Véase también Evans-Pritchard 1987 y Needham 1972.

reminiscencia de la vida alegre del *ivoka*. La evidencia más fehaciente del carácter conmemorativo de la fiesta es un breve episodio que tiene lugar en sus postrimerías. Cuando la celebración concluye, todos los presentes se dirigen a un río o quebrada y destruyen sus máscaras; algunos músicos hacen lo propio con sus instrumentos. En ese momento, hombres y mujeres comienzan a llorar y a lamentarse. Si indagamos los motivos de este llanto, no encontramos oscuridades ni discrepancias. Se llora porque se recuerda a los familiares y amigos muertos. Lo que es más importante, se llora porque ese pensamiento lleva a considerar la propia muerte; e incluso se piensa en los vivos y en la familia cercana como a la distancia, como si uno ya hubiera desaparecido. Conviene transcribir un testimonio para comprender el patetismo de ese momento:

“Uno se acuerda de los parientes que estaban cantando con nosotros y ya no están, faltan. Usted tiene que acordarse, y se le van las lágrimas a uno. Piensa: esos que solían andar conmigo, caminando, ya no existen. Uno se acuerda de eso y ya no tiene ánimo... El carnaval se va y ya me acuerdo de tal o de cual; ya no hay más *arete* para ellos. Entonces yo me acuerdo de eso y pienso que el día de mañana también ya no voy a poder estar con ellos, y uno se pone triste. Todos los que están borrachos lloran. Rafael llora mucho, se acuerda del padre, del abuelo. Dice: ‘vivo... ¿hasta cuándo será?’. Y ahí se pone a llorar.”<sup>91</sup>

Cuando intentó describir ese momento, el mismo informante afirmó: “Nos cae esa tristeza”. Recordemos que así como los enmascarados aparecen desde el monte, las imágenes de los recuerdos “llegan” o “vienen” a la mente desde el exterior, pues son impuestas por una fuerza distinta de la voluntad. El *arete* invierte los marcos formales de la experiencia habitual del contacto con los *aña*. Si en el resto del año estos contactos tienen lugar en el sueño, en el monte o durante la noche, aquí ocurren en la vigilia, en la comunidad y durante el día. Pero la misma inversión opera, y esto es lo importante, en el sentimiento y la valoración afectiva que caracteriza este contacto. Al contrario de lo que ocurre el resto del tiempo, en el ocaso del *arete* los muertos son recordados con cariño; en lugar de temerlos o de ahuyentarlos, los deudos se permiten extrañarlos e incluso anhelar su compañía. Es significativo que se dirijan a los enmascarados llamándolos *cheramoi* (“mi abuelo”), un término de parentesco que como hemos visto puede utilizarse con cualquier hombre mayor

---

<sup>91</sup> Véase De Nino 1912: 270 y Albó 1990: 254 para testimonios similares.

para denotar apreciación y respeto<sup>92</sup>. También debemos mencionar que la relación con estos “abuelos” no se atiene a la solemnidad, sino que es más bien jocosa y despreocupada; muchos chané lo interpretan diciendo que en la fiesta “sacan a bailar” a los *aña*. Es sólo a través de este estado específico que puede plantearse una solidaridad concreta entre la práctica ritual y la creencia que se ubican en el mismo marco temporal: por un lado, la destrucción de las máscaras; por el otro, la partida de los *aña*. La máscara no es un símbolo *per se* de los muertos, sino tan sólo dentro del contexto del rito, y porque éste funciona como una medida del paso del tiempo, un dispositivo de reflexión acerca de los muertos y la misma mortalidad. Su destrucción, que hasta no hace mucho era rigurosamente obligatoria bajo pena de sufrir graves enfermedades, encuentra así un sentido que excede las precauciones destinadas a evitar una mera contaminación ritual. Un informante particularmente sagaz comparó la conservación de las máscaras con la enorme tristeza que produce en los ancianos observar las viejas fotografías de sus parientes muertos. La máscara es el signo de una ausencia. La comparación gana incluso más fuerza si recordamos las acepciones de *i a* o *aña* como “imagen”, “figura” o “reflejo”; y, por tanto, que las categorías de pensamiento chané no distinguen con nitidez el “alma” de la “imagen” de una persona. Es ilusorio esperar que las suposiciones, las ideas y aun las teorías nativas sobre la identificación –o, a esta altura, las identificaciones– entre la máscara y los muertos configuren una ideología perfectamente articulada, coherente, una ortodoxia dueña de una consistencia taxativa y canónica. Esta diversidad no puede sorprendernos si entendemos una vez más que estas representaciones no son otra cosa que el reflejo de experiencias variadas acerca de los muertos. Las experiencias de los *aña* varían mucho entre las comunidades más evangelizadas y los grupos chané más resistentes al influjo misionero; e incluso, como es lógico, de persona a persona. Pero lo más importante es que, aun para un mismo individuo, varían las experiencias a través de las cuales se relaciona en distintos momentos de su vida con las almas de los antepasados. Durante todo el año teme a los

---

<sup>92</sup> “Según algunos informantes el apelativo *agüero* sería una corruptela del español ‘abuelo’, según otros provendría de *ãgue*, alma postmortem; sea como fuere, *rãmyi*, ‘abuelo’ para los chiriguano no sólo referencia a una persona de edad avanzada o al padre del padre o de la madre de cada uno, sino que fundamentalmente a cualquier antepasado” (Perasso 1992: 102). Albó observa: “Durante su retorno temporal y simbólico a la comunidad, los *aña* son saludados cariñosamente con el título de *cheramyi* (o su abreviación *chamyi*), ‘abuelo mío’, o también en esta palabra castellana guaranizada como *agüero*. La exhortación de la autoridad enfatiza que todos deben permitir a los *aña* que se agarren cualquier cosa de comer” (1990: 254). Son numerosos los informes sobre el nombre de *agüero* dado a los enmascarados (De Nino 1912: 268, Rocca y Newbery 1972: 47, Arce *et. al* 2003: 152-153 y Gutiérrez 2002: 161).



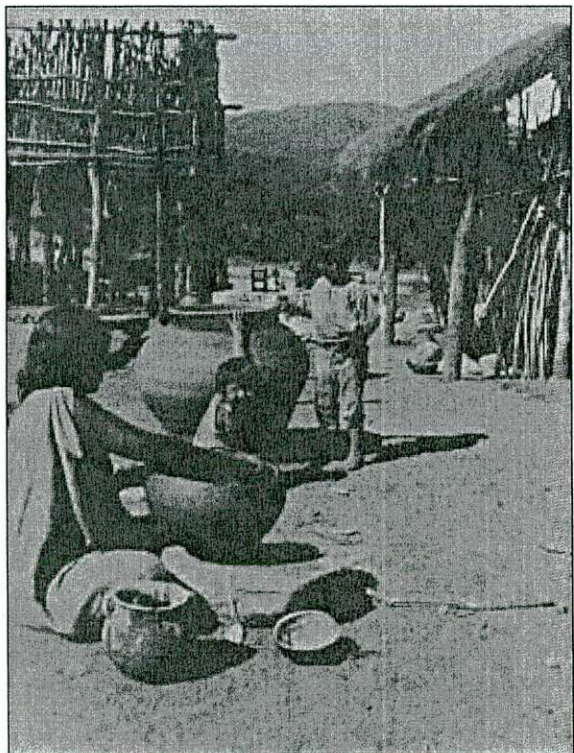
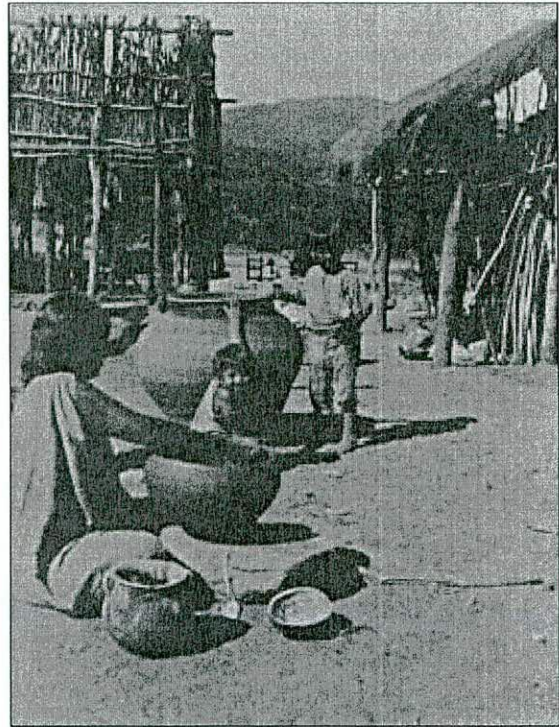
muertos. Los propicia sólo para ahuyentarlos, alejarlos, suplicarles que lo dejen tranquilo; se relaciona con ellos, en suma, mediante prácticas rituales negativas. Pero los muertos no pueden ser siempre una presencia amenazante y temida porque también es cierto que la gente recuerda con cariño a sus parientes y amigos; y, en este sentido, la alegría exultante, las chanzas, la borrachera y las licencias de la fiesta parecen reflejar una segunda parte de la experiencia que no encuentra expresión en la vida ordinaria. Las inversiones que hemos identificado entre el *arete* y la vida ordinaria permiten expresar un rango de estados de ánimo, emociones y deseos que difícilmente encuentre lugar en el temor y el recelo que caracterizan al resto del año. La máscara chané no es eficaz por ser símbolo de un sistema de creencias ni de una ideología articulada, sino que buena parte de su poder proviene de evocar en contextos precisos la consciencia de la finitud.



Viejo chiriguano con tembeta (P. Honorato Catinari)



Familia chiriguano (P. Honorato Catinari)



Fotos chiriguano y chané de Alfred Métraux (1929-1930)



La procesión de las máscaras (Aguairenda, Bolivia, 1999. DV)



La euforia del arete (Aguairenda, Bolivia, 1999. DV)



Kuchi (Capiazuti, 1999. DV)



Kuchi (Campo Durán, 2002. DV)



La danza del arete (Aguairenda, Bolivia, 1999. DV)



Los efectos de la borrachera (Campo Durán, 2002. DV)



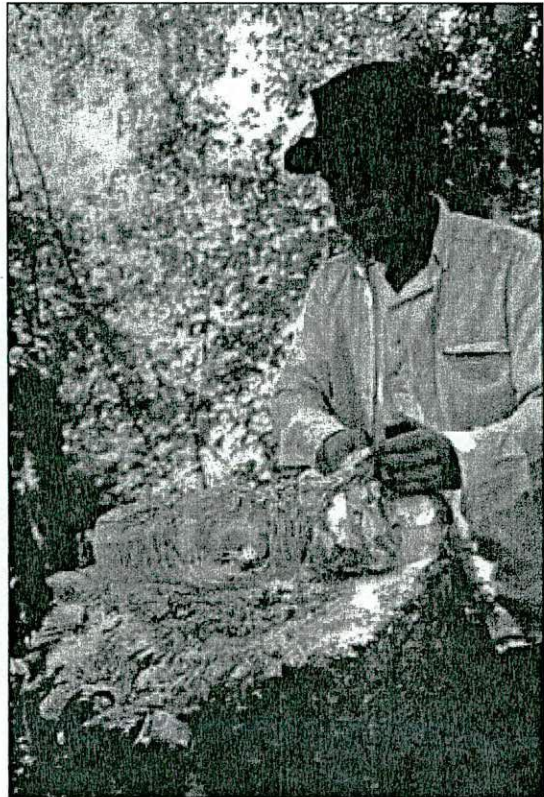
La talla del ña-häti (Campo Durán, 1998. DV)



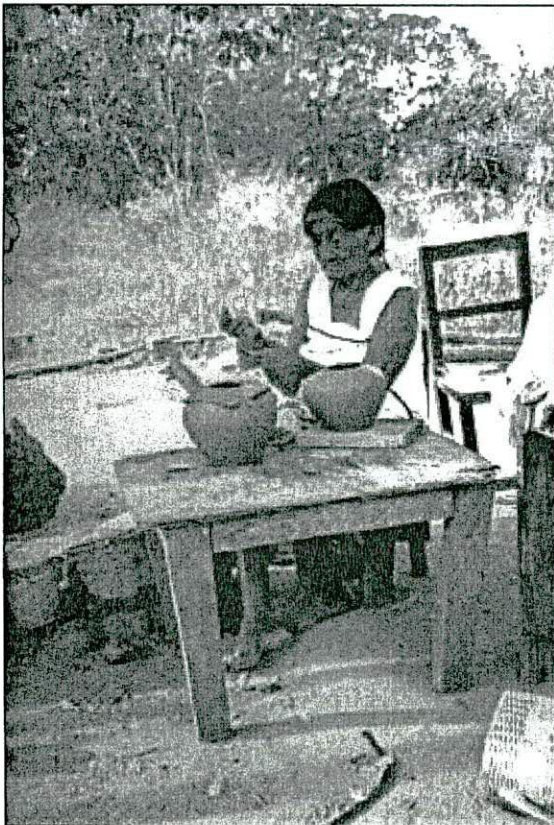
Tallado de máscaras zoomorfas (Campo Durán, 1998. DV)



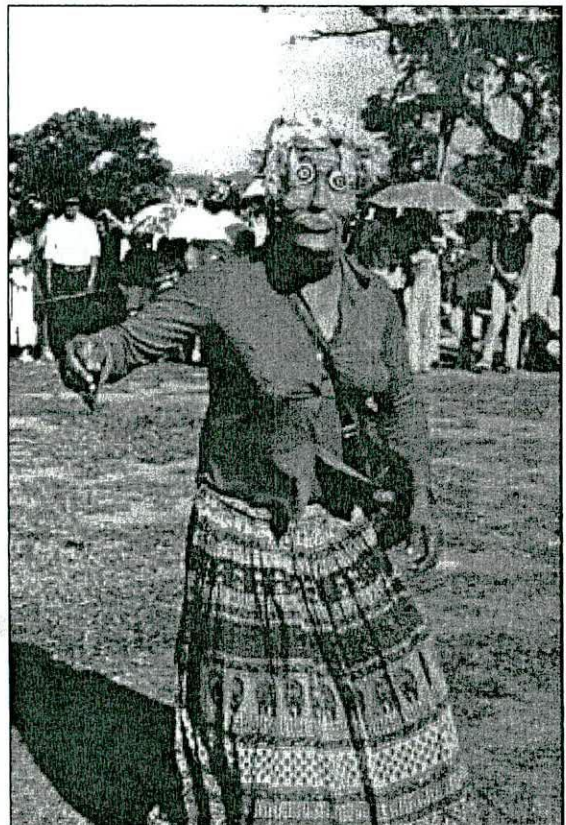
Aña-dechi (C. Durán, 1998. DV)



Ofrenda al Káa-ya (C. Durán, 1999. DV)



Modelado de cerámica (C. Durán, 1999. DV)



Kuña-kuña (Aguairenda, 1999. DV)



## EL COMPLEJO SHAMÁNICO

A primera vista, las dos características más notables del complejo shamánico chané parecen contradictorias entre sí. El primer aspecto es el carácter exotérico de su praxis. Lejos del encanto elusivo de las doctrinas crípticas, y más todavía de aquellos especialistas furtivos que elucubran repertorios de cifras con tesón que deleita al coleccionista de símbolos pero hace desconfiar al etnógrafo, el shamanismo chané se estructura en torno de un conjunto de creencias y representaciones compartidas por la gente ordinaria. En consecuencia no pretendemos exponer los contenidos esotéricos de la doctrina shamánica revolviendo sus principios filosóficos y trazando un catálogo de fórmulas y conjuros. Estudiaremos el shamanismo, por el contrario, en sus contextos de acción práctica. De hecho se trata de un sistema de creencias y prácticas compartido en mayor o menor medida por el común de la gente a la hora de preservar su salud y enfrentar el infortunio y la desgracia. Lo que llamamos “exoterismo”, pues, no obedece a un programa exegetico preestablecido, sino más bien a la aplicación de un punto de vista metodológico. Las consecuencias prácticas que el shamanismo tiene para la vida social de los chané obligan al observador, más que a inventariar un arsenal simbólico, a toparse con un torbellino de acusaciones, sospechas e imputaciones que circulan condensando un sistema de valores<sup>1</sup>.

El segundo aspecto, que se impone casi como un enigma policial, es la sensación latente de estar frente a un shamanismo sin shamanes. Dado que desde hace tiempo quedan pocos especialistas en las comunidades chané, la tarea de coleccionar las nociones acerca de su arte es difusa, fragmentaria y no pocas veces contradictoria. En el caso de la brujería, además, la vigencia, la plasticidad y la eficacia del sistema tolera –y a veces requiere– la ubicuidad de sus elusivos especialistas. Es claro entonces que el estudio del shamanismo en un sitio donde parece no haber shamanes impone una perspectiva de análisis acotada. Pero, en primer lugar, los chané suelen recurrir a los especialistas de sus vecinos chiriguano, wichí o izoceños; esta confianza en un poder curativo externo constituye, de por sí, un interesante problema. En segundo lugar, sabemos que, si bien los shamanes sobrevivientes

---

<sup>1</sup> Cuando hablamos de “valores” no lo hacemos en el sentido de una axiología trascendental, sino más bien en el de la reconstrucción, por medio de la observación directa, de escalas de ideales, preferencias, aspiraciones y metas que se constituyen sobre la base de un marco variable de presiones o sanciones, y con respecto a las cuales los individuos miden, ajustan, cotejan o contrastan su conducta cotidiana (Pitt-Rivers 1971: xviii).

son pocos, la gente constata cotidianamente que todavía existen muchos brujos. Si bien nunca podremos —nadie lo ha hecho— estudiar mediante la observación directa los péfidos actos del brujo, lo cierto es que éste adquiere una realidad social abrumadora. Por más que nadie reconozca serlo, los brujos están por todos lados.

\*

Los chané distinguen en términos generales dos tipos de especialistas religiosos. El primero, dedicado a curar a los enfermos y a proteger la comunidad, es el *ipaye*<sup>2</sup>. Su contraparte, el *mbaekua*, daña y mata a las personas<sup>3</sup>. Ambos atraviesan procesos de iniciación muy similares. Pese a que el poder shamánico involucra varias capacidades especiales como la habilidad terapéutica o la posibilidad de ver a la distancia mediante el humo del cigarro, la sabiduría de estos especialistas se compone en lo esencial del conocimiento de una enorme cantidad de “secretos”, llamados *mbrae*<sup>4</sup>. Ante la pregunta por su naturaleza de los secretos los chané suelen mostrarse reticentes, lo cual prueba que no toman el asunto con ligereza<sup>5</sup>. Existe, por otra parte, una racionalización consciente para esta resistencia, pues los secretos pierden su eficacia si se revelan fuera de los contextos de transmisión socialmente admitidos. Sin embargo, sabemos que los *mbrae* son recitaciones breves con las cuales se invoca el poder de ciertos animales o entes del universo, palabras más o menos fijas que se dirigen al ser específico cuyo favor o beneficio se espera ganar. Se pronuncian —o se murmuran— en voz baja, para que nadie las escuche, y su entonación tiene una cierta melodía que recuerda a la del canto<sup>6</sup>. Por lo general, luego de pronunciar el *mbrae* hay que escupir la zona del cuerpo, el objeto o el animal sobre la cual debe recaer su efecto<sup>7</sup>. Así, se recuerda que el legendario cacique Cochou escupía el lomo de su caballo

<sup>2</sup> La palabra se traduce como “brujo”, “hechicero” o “mago” (Giannecchini 1916: 166, Dietrich 1986: 319).

<sup>3</sup> Como la palabra proviene de una contracción entre *mbae* (cosa) y *kua* (saber, conocimiento), no sorprende que sea traducida como “sabio”, “sabedor” o “conocedor” (Giannecchini 1916: 104, Dietrich 1986: 306). Es comprensible también que se le atribuya al brujo el don de la clarividencia. Si bien *mbaekua* parece haber adquirido su acepción actual recientemente, encontramos testimonios tempranos de la división entre shamanes benéficos y maléficis: así, Del Campana distingue dos categorías de “magos” el *ipaye cavi* (lit. *ipaye* bueno), querido y respetado, y el *ipaye pucciün* (lit. *ipaye* malo), autor de todas las desgracias (1902: 43, 136).

<sup>4</sup> Farré traduce *mbyrai* como “secretamente” (1991: 256). Véase Lowrey 2003: 283.

<sup>5</sup> Giannecchini 1996: 348.

<sup>6</sup> La literatura llama de distintos modos a los *mbrae*. Nordenskiöld habla de “remedios animales” (2002: 200); Riester, de “canciones-rezos” (1995: 483).

<sup>7</sup> La saliva es un gran conductor shamánico. Entre los izoceños, una de las formas en que un shamán transmite

para hacerlo invulnerable a las flechas de los chiriguano; y, de la misma forma, antes de una pelea hay que escupirse las manos con el secreto del jaguar para que el oponente se ponga a temblar y no pueda moverse. Los chané llaman “curar” a esta aplicación del secreto.

Los secretos no son principios abstractos, y siempre se trata del secreto de algún ente. Así, el *mbræ* del gusano (*jáso*) sirve para regresar el *tekove* cuando es atraído fuera del cuerpo; el de la hormiga (*esaoróka*) y el de la mariposa (*pāna-pāna*), para curar el “susto”; el de la araña (*yanduti*), para el dolor de muelas; el de la lagartija (*téiu*), para el mal de ojo y la irritación; el del zorro (*aguara*) o el caracol (*ia-téta*), para amigar y reconciliar a la gente; el del murciélago (*andira*), para dormir bien; el de la gallina (*úru*), para aliviar un forúnculo llamado *chúpo*; el del lucero (*koi-miya*), para el dolor de cabeza. El secreto del pájaro *ndéri-ndéri* sirve para tener relaciones sexuales con muchas mujeres; este tipo de encantamientos para el amor, destinados a los *uporopéta* (enamorados), se llama *choridi*. Además del *ndéri-ndéri*, los chané conocen el *choridi* del pájaro *tónte*, el del loro (*ayuru*), el del pájaro *caburé*, el de la liebre (*tapíti*) y el de la paloma (*pikásu*). Otro secreto muy eficaz para el romance es el *karasapa-ndembai*, dirigido a aquella “chica penacho” cuyas pinturas faciales enloquecían a todos los hombres durante el *arete*. En general se espera que el efecto deseado del *mbræ* guarde alguna relación más o menos evidente con las características que se destacan en el ente invocado. Por ejemplo el secreto del murciélago, que sirve para curar el insomnio, fue explicado de la siguiente forma: “Anda volando de noche y de repente cae como si estuviera dormido, y por más que uno lo toque con un palito, no se despierta”. Las asociaciones entre el secreto y el ente, en efecto, no suelen ser complicadas. El *mbræ* de las piedras duras (*ita tāta*) sirve para ser resistente en la guerra; hay que “curar” la piedra y dejarla dentro del puño durante la batalla. Las viejas parteras utilizan actualmente una técnica para acomodar al bebé en el vientre de las mujeres embarazadas mediante el secreto del caballo, y lo explican diciendo que cuando la yegua está preñada se mueve hasta acomodar apropiadamente el feto. En el caso del secreto de la araña, se explica su eficacia diciendo que el dolor de muela es causado por unos gusanitos y que la araña come ese tipo de bichos; en el de la gallina, porque el *uru* picotea todo y entonces revienta los forúnculos; en el caso de las aves y su influencia en el amor, porque

---

su poder es escupiendo en la boca de su aprendiz (Riester 1994: 483, 487, Zolezzi y López 1995: 594).

siempre vuelan en parejas. De la misma forma, la eficacia del *ndéri-ndéri* se explica diciendo que, cuando se pone a cantar, enseguida es rodeado por “otros que se lo montan”.

Son los mismos animales quienes transmiten los secretos durante los sueños —de hecho, se describe a los *mbræ* como dones “dados” o “enseñados” por ellos. Al parecer no hay manera de obligarlos a hacerlo; son ellos quienes deciden cuándo, cómo y a quién manifestarse<sup>8</sup>. En esos casos, se sueña que se está en el monte y se persigue al animal en cuestión; luego éste toma forma humana, revela las palabras y eventualmente los actos que hay que cumplir. Al despertar, el soñador debe esforzarse por memorizar las palabras, repitiéndolas: si volviera a dormirse, las olvidaría y perdería para siempre su poder.

En cuanto a las acciones que acompañan la aplicación de los *mbræ*, las más comunes consisten en echar humo del tabaco sobre el paciente (*umuētímbo*, “sahumar”) o en realizar masajes sobre la parte afectada (*umuēsoba*, “friccionar”)<sup>9</sup>. Los curanderos más evangelizados también “rezan” y “santiguan”, actos que denominan por medio del hispanismo *arésa* (“yo rezo”). A veces las acciones pueden ser más complejas. En el caso del *ndéri-ndéri* se mata un pájaro, se le sacan los sesos y se los deja secar al sol, luego se los “cura” y el paciente se los esparce por el rostro. Es preciso notar también que, si bien los *mbræ* suelen una suerte de invocación, los chané también llaman así a otros procedimientos que en principio no involucran palabras; un ejemplo sería silbar de determinado modo en el monte para atraer a las corzuelas, o morder una piedra para endurecer los dientes y evitar que éstos se caigan<sup>10</sup>.

Los secretos sirven para las más variadas funciones. Cuando los chané eran feroces guerreros, los secretos eran usados como arma bélica. En los relatos sobre caciques y batallas de antaño los *mbræ* suelen asumir un protagonismo decisivo, puesto que constituían la clave de la victoria, el signo y la razón del poder de los guerreros. Varias veces se nos dijo, incluso, que los secretos decidían las batallas: simplemente ganaba el

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, cuenta un muchacho cómo obtuvo el secreto de la magia amorosa: “Claro, porque los animales también tienen su dueño, que los está cuidando. Entonces el dueño de los animales lo ve a uno que anda solito, triste, y ya le tiene lástima. Todo depende de la simpatía que le tienen los bichos a uno. Entonces uno, cuando vuelve del monte, sueña con el dueño del animal. Y éste le avisa, le dice cómo tiene que hacer. En el sueño, por ejemplo, del caburé, se transforma en un hombre. Pero un hombre bonito, lindo”.

<sup>9</sup> Al parecer esto no ha cambiado demasiado. Véase por ejemplo Mingo de la Concepción 1981: 111-112.

<sup>10</sup> En este último caso el secreto consiste en conocer el tipo apropiado de piedra, así como también determinadas prescripciones respecto de cuándo, cómo y por cuánto tiempo hay que morderla. El informante que confió este dato (el cual en honor a la verdad, y a diferencia de la mayor parte de los chané, poseía una dentadura completa) no recordaba ningún tipo de conjuro asociado.

bando que poseía más *mbrae*<sup>11</sup>. Hoy, sin embargo, pueden servir a fines menos trascendentes. Existe un *mbrae* que acompaña la molienda de unas hojas denominadas *koóventi*, que se mezclan con la chicha para multiplicar su efecto embriagador. Un joven que juega en el equipo de fútbol de Campo Durán, por su parte, se unta grasa de gallina la noche antes de los partidos para conseguir mayor agilidad, y utiliza el secreto de la luna para saltar mejor –al parecer, la aplicación exitosa implica el curioso imperativo de saltar durante horas bajo la luna nueva.

Naturalmente el nexo entre determinados *mbrae* y sus efectos no es unívoco ni menos aún objeto de una ley canónica, pues parece depender de las circunstancias contextuales de las asociaciones. A la hora de prescribir un sortilegio para el amor, una vieja curandera aconseja alternativamente el *mbrae* de la paloma, el de la golondrina o el del pájaro *tónte* en función de la distancia geográfica entre el paciente y el amante deseado. En otras palabras, no existe un criterio fijo y ortodoxo que permita saber qué secreto conviene usar en cada caso, y la lista que hemos dado refleja las ideas más generalizadas. Tampoco existe una clasificación general de los secretos, puesto que los hay a montones y para los fines más variados. Sin embargo, hay quienes los dividen entre “secretos simples”, accesibles a cualquiera, y los “complejos”, aquellos que sólo conocen el *ipaye* o el *mbaekua*. Otra división propuesta fue entre los *mbrae*, entendida la palabra como “los secretos en general”, y los que sirven para atraer parejas sexuales, llamados *choridi*. Finalmente, algunas curanderas discriminan entre los secretos más inocuos, como los del amor o los que alivian los dolores leves, y aquellos otros que remedian afecciones más graves como la locura, el “susto” o los desmayos –en una palabra, todas las situaciones caracterizadas por la pérdida del *tekove*, que en este contexto debe entenderse como la “vitalidad”<sup>12</sup>. Como estos secretos presuponen un contacto con figuras peligrosas, implican una serie de precauciones y medidas protectoras para el mismo ejecutante. El procedimiento exige que el shamán averigüe en sueños qué atrajo al *tekove* fuera del cuerpo del enfermo. Cuando se describe la identificación onírica de la afección actuante se habla siempre de la misma como un ser personalizado, con quien el soñador puede comunicarse.

<sup>11</sup> Durante los siglos de la resistencia chiriguana, los *ipaye* eran una garantía en la guerra contra el blanco. En vísperas de la batalla se encargaban de decidir si era o no conveniente emprenderla –y si morían en la refriega, los indígenas se retiraban. No extraña que muchos *ipaye* encabezaran los llamados movimientos milenaristas de los siglos XVII y XIX (Susnik 1968: 86, Giannecchini 1996: 332).

<sup>12</sup> “El alma se ha ido, vaya a saber dónde se ha ido. A lo mejor la tiene encerrada *esaoróka*, *yí* o *mboi-guasú*”.

Luego el curandero se “cura” a sí mismo; y, finalmente, fuma “sahumando” el cuerpo del paciente mientras invoca su nombre.

Existe cierta jerarquización de la complejidad de los saberes terapéuticos. Saber algunos secretos –como los sabe cualquier chané– no implica ser *ipaye*. Tampoco, necesariamente, saber varios. Cuando se dice que alguien *jéta mbrae ia kuá*, es decir que conoce muchos secretos, tácitamente se lo reconoce como un tipo de especialista llamado *upurupéio* o *upurupéi-ouiño*. Ambas categorías derivan semánticamente de la acción de soplar, *ipéyu*<sup>13</sup>. Otro nombre de estos especialistas es *upúru-puáno*, que deriva de “curar”, “hechizar” o “remediar”<sup>14</sup>. Como sea, los chané traducen de forma indistinta todas estas nociones como “sanador”, “enfermero” o “curandero”. Se trata de hombres y mujeres que escupen, soplan, fuman, masajean y administran recetas vegetales para curar dolores y enfermedades<sup>15</sup>. Sin embargo, en ningún caso estos curanderos dominan la técnica de la extracción del “mal”, que es exclusiva del *ipaye*. La diferencia entre el *ipaye* y el resto de las personas no consiste, sin embargo, en el empleo de esa técnica. Todos los testimonios hacen hincapié en las dotes intelectuales del *ipaye* más que en algún otro tipo de “poder” místico o sobrehumano<sup>16</sup>. Los chané suelen subrayar que tanto el *ipaye* como el *mbaekua* deben poseer una memoria formidable, ya que sólo esa cualidad les permite recordar los innumerables *mbrae*<sup>17</sup>.

\*

El shamán no es simplemente alguien que conoce muchos secretos; es una categoría

---

<sup>13</sup> Giannecchini 1916: 87, Dietrich 1986: 321. El prefijo *upuru* “generaliza” el verbo, con lo cual la traducción más exacta sería “soplador” o “el que sopla”.

<sup>14</sup> Dietrich 1986: 322.

<sup>15</sup> Al menos en términos semánticos, las ideas de “dolor” (*jási*) y “enfermedad” (*mbaerási*, lit. “cosa que duele”) son prácticamente indisolubles. Entre las afecciones frecuentes figuran el empacho (*ipúnga*), el “desarreglo” intestinal (*jeáse*), la sequedad del vientre (*untini*), la “zafadura” o torción (*upúru*), el dolor de estómago (*ipiro-jáse*) y la jaqueca (*ñäka-jáse*). También se padecen los clásicos malestares del folklore criollo, como la “aicadura” o la “ojeadura”.

<sup>16</sup> Giannecchini había observado ya que “...todos estos brujos, por norma general, suelen ser los más vivos, sagaces e inteligentes de entre sus paisanos” (1996: 350).

<sup>17</sup> Entre los izoceños, en cambio, se identifican con bastante precisión una serie de “poderes” específicos que caracterizan y distinguen al shamán llamados *mbaerubi*, *hupizua*, *hetepo* y *mbaeresaka* (Zolezzi y López 1995: 588-589, Riestler 1995: 484 y ss). De nada sirve detallar sus funciones y características; baste saber que los chané no filosofan con tanta sutileza acerca del poder de los shamanes –que como veremos entienden y explican en consonancia con sus creencias acerca de los seres del monte.

diferente de persona que debe su condición peculiar a un proceso de iniciación. Habíamos dicho que diversos entes del universo chané enseñan sus secretos a los hombres; se trata siempre, en este caso, de secretos “simples”, mientras que para ser *ipaye* o *mbaekua* es preciso establecer un contacto mucho más intenso, sistemático y peligroso con *salamanca*, *mboirusu* o alguno de los dueños del monte. La manera más segura para acceder al conocimiento shamánico es la visita a la salamanca. Se trata de una cueva ubicada, de modo más o menos impreciso, en los cerros o en el monte. Diversos hechos prueban cotidianamente la existencia de este sitio de misterio, como las anomalías climáticas o las desapariciones súbitas de personas y animales: “Siempre corren los chanchos por el monte, entran a una cueva, se abre la puerta para que se escondan; la abre el dueño, y están en salamanca”. Durante el día no es posible encontrarla, pues el lugar que ocupa parece silencioso y vacío; por la noche su aspecto cambia, hasta adquirir la fisonomía de una aldea. Hay luces, ruidos, voces y música: *ayapisaka uropo járe upirae*, “los escucho bailar y cantar”. La entrada suele estar cerrada con una enorme piedra que se mueve cuando alguien se acerca para franquear la entrada. La salamanca puede encontrarse por accidente, en aquellas raras ocasiones en que un chané deja que la noche lo sorprenda en el monte; pero, por lo común, se la busca de modo intencional, con el propósito de obtener un conocimiento específico. En la salamanca vive gente, al igual que en una aldea<sup>18</sup>. Algunos chané dicen que se trata de personas que se extraviaron en el monte y se quedaron a vivir; otros, que esa gente nació allí. Salamanca es, además de un lugar, un ser de apariencia humana, que recibe al intruso e inquiera las razones de su visita. Algún informante señala que a este personaje le encanta fumar; otro, que no se le ve la cara; otro, que su ropa es andrajosa; otro, que sabe todos los idiomas. Pero en todos los casos se señalan sus poderes extraordinarios<sup>19</sup>. El visitante puede solicitarle las más diversas fórmulas para los más diversos fines: cantar, pelear, fabricar dinero de la nada, conseguir el favor de las mujeres<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Hay fuertes similitudes en los testimonios izoceños. Sin embargo, entre ellos la metáfora urbana es llevada más allá, al punto de que se han registrado numerosos paralelos entre la salamanca y la misma Santa Cruz de la Sierra (Lowrey 2003: 281-283, 288).

<sup>19</sup> Se nos llegó a decir que un perro que sale de salamanca será más rápido y hábil para cazar. El dato puede parecer trivial, pero prueba el carácter poderoso que contagia inevitablemente a los visitantes.

<sup>20</sup> No extraña, en territorio franciscano, que se asocie a la salamanca con la riqueza y a Jesús con la pobreza. Se cuenta que un anciano de Capiazuti desapareció por un año; todos pensaron que había muerto, pero había estado en la salamanca. Allí aprendió a “hacer platita”. Agarraba paquetes de cigarrillos, los metía en su sombrero cantando y luego, ante la perplejidad general, sacaba un manojito de billetes nuevos. Es preciso recordar aquí que muchos chané creen que los hombres con dinero, los dueños de las chacras y los ingenios

Quien se aventura hasta allí debe optar entonces entre los dos caminos opuestos, el del *ipaye* y el del *mbaekua*: el del “curandero” benigno, dedicado a sanar a los enfermos y proteger a la comunidad, y el del “brujo” que hace daño, mata y destruye. La salamanca le enseñará los secretos que él pida. En algunos casos –y aquí las informaciones son muy difusas– le impondrá ciertas reglas que el aprendiz deberá respetar durante un tiempo determinado: no probar la sal, no comer ciertos alimentos y mantener una abstinencia sexual son los preceptos más comunes<sup>21</sup>. No cumplir estas prescripciones supone graves riesgos que involucran la locura y la muerte, sanciones que la misma salamanca se ocupa de llevar a cabo. Quien entra en la salamanca, por otra parte, sabe que puede permanecer allí un tiempo extenso<sup>22</sup>. No son pocas las historias de gente que permanece en su interior durante meses, bebiendo, bailando y aprendiendo los *mbrae*; en todos los casos, cuando salen, se encuentra a enormes distancias de su hogar, pues todos coinciden en que la cueva es enorme y tiene muchas entradas. Pero aunque el iniciado retorne a su vida cotidiana, la experiencia altera invariablemente su vida. El *mbaekua* es capaz de asumir distintas formas animales para cometer sus fechorías justamente porque la salamanca le “presta” las pieles de las bestias. La salamanca también permanece en contacto con el shamán a través de sus sueños; así, le irá enseñando paulatinamente los diversos secretos<sup>23</sup>. Aún cuando haya completado su formación, la salamanca lo seguirá visitando –pues, en palabras de los chané, “ya no te va a dejar”<sup>24</sup>.

Es sabido que la creencia en la salamanca –una “cueva” que aparece por las noches y en la cual los visitantes pueden conseguir poderes inéditos– abarca un área de difusión enorme, y ha sido asimilada por numerosos grupos étnicos<sup>25</sup>. Pero en nuestro caso esta

---

han pactado con el “diablo” o con salamanca –por ejemplo, existe un folklore profuso sobre el famoso terrateniente salteño Patrón Costa.

<sup>21</sup> Sobre la valoración cultural de la sal entre los antiguos tupí-guaraní, véase Combès 1987.

<sup>22</sup> Un chané soñó que un hombre vestido de blanco lo quería llevar con él; despertó en mitad de la noche y se dirigió a la quebrada. Vio una puerta abierta en el suelo en la que se vislumbraban reflejos de luces y se escuchaba música. Sin embargo, decidió no entrar porque pensó en su hijo. Supo que de hacerlo habría permanecido en el submundo demasiado tiempo; también, que al desaprovechar la posibilidad la había perdido para siempre: “Yo, por cobarde, no me he entrado”.

<sup>23</sup> Por el contrario, si al volver a su casa el individuo no sueña con salamanca es porque ésta se niega a iniciarlo y de nada servirá volver a buscarla.

<sup>24</sup> En el Izozog se dice que los *mbaekua* contraen una “deuda” con la salamanca que nunca puede ser pagada (Lowrey 203: 291).

<sup>25</sup> Riester incluso conjetura que los chiriguano de los primeros siglos de la conquista designaban mediante ese nombre al ámbito de formación shamánica porque escucharon a los españoles hablar del alto nivel de la prestigiosa universidad europea (1995: 488). Por más que la hipótesis suene disparatada, debemos reconocer



comprobación resulta anecdótica, pues lo que importa es qué forma particular ha adoptado esta representación entre los chané, y cómo se articula con el conjunto de ideas y actos que conforman su sistema shamánico. Es notorio que muchos de los rasgos que se atribuyen a la salamanca recuerden el *ivoka*. Recordemos que éste cambia su fisonomía entre el día y la noche. Durante el día toma la forma de un hormiguero y se mantiene oscuro y silencioso, y por la noche es “como una ciudad” donde se encienden luces y se escucha la música del *arete*. No sorprende en estas condiciones que los chané y los chiriguano hayan incorporado a la salamanca en su imaginario.

Otro ser capaz de iniciar al shamán es la seductora dueña de las aguas, *mboirusu*. La iniciación en este caso es muy similar; muchas veces se dice, incluso, que esta “sirena” no es sino “otra salamanca”. Los chané cuentan que a un joven al que le gustaba mucho pescar en el río Bermejo se le apareció un día una preciosa muchachita que lo invitaba a acompañarla; él, sospechando, se negó, pero cuando quiso darse cuenta ya estaba hundido hasta el cuello en el agua. Sin embargo alcanzó a escapar. Al día siguiente *mboirusu* fue más astuta: hablándole, seduciéndolo, lo encantó hasta atraerlo bajo el agua. Había allí una aldea donde *mboirusu* vivía con su hermano. Éste le impuso al héroe ciertas reglas cuya infracción equivaldría a no volver nunca a la superficie; por ejemplo, no debía comer ni tener relaciones sexuales con la deseable sirena a pesar de compartir el lecho con ella. Luego de algún tiempo, el hermano preguntó al joven qué habilidades deseaba adquirir. El muchacho contestó que quería convertirse en *ipaye* y también atraer a todas las mujeres. Le fueron otorgados los secretos correspondientes y, en efecto, al volver comenzó a sanar enfermedades. Pero, trágicamente, el joven se había enamorado de *mboirusu*, y su distracción le impidió recordar los secretos para el amor. Terminó por volverse loco y recorría su aldea gritando que veía a la sirena por todos lados<sup>26</sup>.

No son éstos los únicos procedimientos de iniciación y aprendizaje. Los viejos suelen enseñar a los jóvenes los *mbrae* más comunes; se trata, por ejemplo, de la forma más usual por medio de la cual los curanderos *upurupeio* adquieren sus saberes<sup>27</sup>. Los secretos para el amor, de la misma forma, son generalmente transmitidos por vía femenina. Antes de

---

en su honor que, según los chané, los shamanes que aprenden su arte en la salamanca están “estudiando”, y no pocas veces describen esa iniciación como la obtención de un “grado” o de un “título”.

<sup>26</sup> Véase las similitudes con el *mboy-buhu* de los izoceños (Zolezzi y López 1995: 607-609).

<sup>27</sup> Giannecchini incluso cree que la profesión shamánica es hereditaria, por más que también esté abierta al talento de cualquier “vivaracho y astuto” (1916: 168, 1996: 354). Véase también Susnik 1968: 132-133.

empezar a usar los secretos, en líneas generales, los jóvenes deben entrenarse y practicar durante un largo período. Un adolescente que emplee secretos es para los chané un hecho cómico –cuando no es calificado como “ridículo”, “irresponsable” o como una “cosa mala”. Si bien todos los adultos conocen algún que otro *mbrae*, es tácito que sólo las personas maduras o ancianas pueden utilizarlos apropiadamente. Esto parece implícito en los relatos de iniciación: al menos en el plano ideológico, los tabúes, las restricciones y las privaciones que implica la adquisición del conocimiento parecen destinadas a moldear el carácter y la personalidad del especialista.

También se admite que el *ipaye* o el *mbaekua* pueden transmitir de manera voluntaria su poder a un joven o a un niño. Para eso extrae de su boca pequeñas piedras de color blanco, similares al granizo, frota con ellas el cuerpo del aprendiz y luego las introduce en su boca. Mientras crece el aprendiz irá adquiriendo los conocimientos necesarios en sus sueños, y con el tiempo llegará a ejercer las artes del shamán. Entre los izoceños, esta materia que el *ipaye* extrae de su boca se denomina *jupizua*. Esa sustancia, que también puede ingerirse en una calabaza llena de la grasa de la chicha de maíz, se asienta en la parte superior del estómago del flamante *ipaye* y va creciendo a medida que éste perfecciona sus técnicas. La transmisión de saberes, de acuerdo con las informaciones chané, puede tener lugar oníricamente durante la infancia; o bien, como entre los izoceños, oficializarse en una ceremonia pública de iniciación, que marca el cierre de la intensa preparación en la cual el aprendiz incorpora su panoplia de secretos y técnicas<sup>28</sup>.

\*

Los chané desconfían de los médicos que visitan sus comunidades y no pierden oportunidad de discutir con ellos. Algunas veces respetan su jurisdicción en ciertas áreas específicas del cuidado de la salud; pero, a la vez, saben que deben estar “curados” porque existen afecciones para las cuales la ciencia de los *karai* es completamente inútil. Las causas a las que se atribuyen las circunstancias negativas de la vida son limitadas: la acción de los espíritus de los muertos, la infracción de una obligación ritual, y fundamentalmente la brujería. En efecto, muchas enfermedades son causadas por los malos oficios del

---

<sup>28</sup> Riester 1995 y Zolezzi y López 1995.

*mbaekua*. En todos estos casos la medicina no servirá de mucho si no es acompañada (o suplida) por la curación del *ipaye*. En este contexto de razonamiento, ningún accidente, enfermedad o desgracia se debe al azar. Según un cacique, "...para los aborígenes todo lo que se muere así de joven, es porque lo embrujaron. Porque ya no tienen fuerza para seguir viviendo. Eso quiere decir que los *mbaekua* vencen al *tekove*".

La "brujería", "malhecho" o "maldición" es la acción maléfica que alguien ejerce a distancia y en secreto contra otra persona. En ocasiones puede ser delatada por los animales agoreros del monte; sin embargo, el medio que con mayor frecuencia revela la perfidia del brujo es el diagnóstico autorizado del *ipaye*. Los efectos del "malhecho" pueden ser accidentes en el monte, embates repentinos de los remolinos *kusumiru*, encuentros con serpientes, ataques de animales o caídas; pero, por lo general, consisten en el padecimiento de enfermedades. Cuando el *mbaekua* ha decidido atacar, espía a su víctima y la acecha; cuando la ocasión es propicia, comienza a fumar en dirección a ella murmurando sus conjuros. El humo del cigarro alcanza a la víctima, se mete en su interior y allí forma un "bicho" (*isi*) encargado de dañarla<sup>29</sup>. Pero el brujo dispone de muchas más técnicas nefastas. Una de sus armas más espectaculares es el *ākakue*, una diminuta calavera que vuela siguiendo rutas fijas y por la noche emite un chillido repetitivo (*ka-ka-ka*) reconocido como la peor de las "malas señas"<sup>30</sup>. Los brujos las confeccionan, y otras veces las "curan" para adueñarse de ellas; por las noches, las sueltan para que vuelen y se alimenten con el *tekove* de la gente. Un viejo llamado *Pirónde* estudió las rutas de una cabeza voladora que pasaba por la entrada de Tuyunti, hasta que una noche la "engualichó", la derribó y la llevó a su casa, esperando que el dueño del *ākakue* saliera de su anonimato. Temprano a la mañana siguiente, apareció una vieja en su casa preguntando *kiape pa oi chemimbarai*, "¿dónde está mi animalito?". La vieja estaba preocupada porque el destino del brujo queda ligado con el de la cabeza voladora; si se la mata, es probable que también muera su dueño. Algunos *mbaekua* también modelan muñecos de alquitrán y los meten dentro de un mate grande, con espinas clavadas, para asesinar o enfermar a sus víctimas. La alquimia chané no es demasiado complicada. Basta con un bulto hecho con trapos en el que meten cabellos viejos con liendres, escupidas "curadas" con secretos o semillas de cultivos para que las

<sup>29</sup> Entre los izoceños, el "bicho" se llama *yzi* (Zolezzi y López 1995: 583).

<sup>30</sup> La etimología probablemente signifique algo así como "cabeza que fue" o "ex cabeza": en efecto, *āka*, significa "cabeza" y *kue* es un sufijo que indica el pasado (Giannecchini 1916: 29, Dietrich 1986: 305).

víctimas no tengan buenas cosechas; luego se entierra este “malhecho” cerca de la casa del destinatario. También se hace brujería con una especie de gusano largo y negro que sale durante el tiempo de cosecha, llamado *ambia*; se lo seca al sol, luego se lo muele y se lo pone en cualquier comida o bebida –cuando la víctima lo bebe, adelgaza hasta morir. Otro procedimiento consiste en invitar a beber chicha o vino a alguien y escupir el maleficio en su bebida. Según el testimonio del padre Del Campana, la verdadera arma de los brujos era la administración de venenos. Una de las técnicas más arteras de los antiguos chiriguano eran los “convites de venganza” en los cuales una comunidad servía chicha envenenada a sus invitados. Según el misionero, las mujeres también aprovechaban las fiestas para asesinar: durante la noche echaban el veneno en uno de los cántaros de chicha; luego invitaban a beber a la víctima y rompían el vaso envenenado, para evitar que nadie más bebiera<sup>31</sup>. De manera sospechosamente pintoresca, De Nino sugiere que el veneno era obtenido por las mujeres en solitarios ritos nocturnos, durante los cuales atraían a las serpientes, las mataban y echaban en su boca aceite de chicha, que luego volvía a salir por la punta de la cola mezclado con el veneno. A veces añadían a este mejunje sangre menstrual y vidrio molido. Según los franciscanos, existían dos tipos de veneno, el *mbayacci* utilizado por las mujeres y el *tupiccio* utilizado por los hombres<sup>32</sup>. Es notable que esta última sea una de las palabras utilizadas por los chané contemporáneos para referirse al “maleficio” del *mbaekua* –de hecho, el término parece poseer la doble acepción de “maleficio” y “veneno”<sup>33</sup>.

Los procedimientos que el *ipaye* sigue para curar al enfermo no son muy diferentes de aquellos que el *mbaekua* utiliza para dañarlo. Cuando los secretos “simples” y la aplicación de hierbas curativas no han servido de nada, los familiares buscan al *ipaye*. El proceso de curación es bastante sencillo. Lo primero que el *ipaye* hace es hablar con el enfermo y su familia, indagando si posee enemigos o si ha discutido con alguien en los últimos días. Luego fabrica un cigarrillo con tabaco y hojas de chala y, mientras recita un largo secreto sin que nadie pueda entender lo que dice, fuma sobre el enfermo. Dirige el humo a la parte afectada para que entre en el cuerpo. A través del humo el *ipaye* puede “ver” el origen de la enfermedad; si dentro del cuerpo encuentra el bicho *isi*, es la prueba de

<sup>31</sup> Del Campana 1902: 45. Véase también Susnik 1968: 16.

<sup>32</sup> De Nino 1912: 151-153. Véase también Giannecchini 1996: 348-349.

<sup>33</sup> Giannecchini 1916: 218.

la p rfida acci3n del *mbaekua*. Escupe sobre la parte afectada; según los chan , esto “concentra” el mal para que pueda ser extraído. Luego se inclina sobre el paciente y chupa hasta que consigue extraer el “bicho”, que puede ser un gusano, una araña, una pequeña piedra o una espina de pescado; lo exhibe por unos momentos al enfermo y a sus parientes y luego lo echa al fuego. La gran diferencia entre los *upurupeio* y el *ipaye* es que los primeros s3lo pueden calmar los malestares provocados por las afecciones menores, mientras que el segundo es capaz de “sacar el mal” mediante la expurgaci3n del bicho<sup>34</sup>. Si el *mbaekua* es poderoso, es frecuente que el *ipaye* trate al enfermo durante varios días, fumando y escupiendo sobre la parte afectada hasta hacer posible la extracci3n<sup>35</sup>.

A veces, si los parientes lo solicitan, el *ipaye* puede vengar el daño realizado a través del propio “malhecho”. Hay técnicas de desquite que permiten la retribuci3n, y las asociaciones que las fundamentan parecen extraídas de alguna página de Frazer. Quemando el bicho *isi* se daña al brujo que lo ha colocado<sup>36</sup>. Otra técnica consiste en pasar la hierba llamada *zepa-poromboye* por la piel de quien ha muerto embrujado; esto quema la piel del atacante. También se puede lograr el mismo efecto moliendo la *meng ra*, una especie de papa de monte, e introduciéndola por el ano, la nariz o bajo las axilas del cadáver. Otras veces se le colocan porotos o ajíes dentro del ojo; o se le unta unta grasa de pescado –se dice que uno o dos meses después esto causa un escozor irreprimible en la piel del brujo, que se rasca y se lastima hasta pudrirse y morir. Sin embargo existen los matices, y hay represalias menores que no involucran necesariamente la muerte. Cuando un chané

---

<sup>34</sup> Veamos un testimonio: “Por eso el curandero escupe sobre la parte que duele.  l mismo sabe qué te duele, porque tiene secreto de salamanca. Te revisa como un doctor, te toca. Fuma, y el humo cae donde duele, solito; así sabe el *ipaye*. El humo entra en el cuerpo y el *ipaye* puede ver el bichito. Luego el *ipaye* escupe donde duele, saca el bichito y lo muestra (...) Cuando se escupe, la enfermedad se junta todo all , así lo puede sacar el *ipaye*. El *ipaye* escupe varias veces, varios días, para que se junte toda la enfermedad. Sobre la escupida hace masajes en círculo. La última vez, el *ipaye* saca la enfermedad chup ndola. La saliva del *ipaye* no es igual que la saliva de uno que no sabe nada”.

<sup>35</sup> Entre los izoceños el ritual de curaci3n parece ser más complejo. El *ipaye* es acompañado por una serie de asistentes (*ipaye imboria*) que lo ayudan administrando hierbas al paciente una vez que el mal ha sido extraído. Por otra parte, los shamanes que han adquirido su poder de los seres del monte antes de comenzar el rito de curaci3n beben un poco de alcohol y dan su parte al ser que les otorg3 su poder: *efu jau xeru* (“ven a tomar conmigo, padre”), piden, *xe ndive él* (“está conmigo”) (Zolezzi y L3pez 1995: 620). Observemos incidentalmente que una vez más, como en el caso de los seres del monte, la gente se dirige a los seres sobrenaturales mediante términos de parentesco (*cheru*, lit. “mi padre”) que claramente son conceptualizados como categorías de consanguinidad.

<sup>36</sup> Lo mismo ocurre entre los izoceños: “Al quemarlo, el bicho regresar  a quien lo produjo, a su dueño, y con el tiempo el cuerpo del *mbaekua* estará con temperatura fuera de lo normal, especie de fiebre que le molestará todo el tiempo. Si los familiares quieren que lo curen al bicho, el *ipaye* lo santigua y de esa manera enferma también al *imbaekua*” (Zolezzi y L3pez 1995: 617).

sospechó que un brujo había matado a su perro, colocó su secreto en la boca del cadáver y un tiempo después la lengua del brujo se volvió larga y negra, al punto de que nadie quiere ya socializar con él porque “se transforma”. Los chané llaman a todos estos procedimientos “preparar” el cadáver. Es preciso observar que en todos estos casos, si bien el *ipaye* puede dañar al *mbaekua* responsable a pedido de la víctima o de sus parientes, no puede nunca realizar el daño gratuitamente; o, más bien, no *debe* si es un *ipaye* –cuestión turbia que da lugar a no pocas sospechas. La línea que separa al curandero del brujo siempre es tenue.

Esta ambivalencia queda evidenciada en las sospechas que de manera inevitable recaen sobre los *ipaye*, puesto que al disponer del poder para contrarrestar e invertir el poder del brujo es difícil saber si ellos mismos no se convierten en *mbaekua*<sup>37</sup>. *Pirónde*, el viejo que reveló al dueño del *ākakue*, fue a su vez acusado de brujería, pues se decía que por las noches se transformaba en perro. En este contexto es interesante recordar que a principios de siglo Nordenskiöld señalaba que los shamanes se dividían entre *ipaye* e *ipayepochi* (lit. *ipaye* malo): “los primeros son buenos y anulan los embrujos, los últimos pueden anular el embrujo pero también embrujar”<sup>38</sup>. Lo cual indica que el campo shamánico –tal vez reflejando la elección del aprendiz en salamanca– no sólo no se encuentra inexorablemente marcado por una oposición ética sistemática, sino que además esa ambigüedad no es exclusiva de ninguno de sus términos.

Además, iniciar una venganza siempre es peligroso. Así como el curandero puede contraatacar al brujo, éste puede responder y así sucesivamente. No pocos *ipaye* y *upurupeio* confiesan tener miedo cuando curan. La potencial escalada del ciclo de ataques, venganzas y contraataques mágicos se refleja en los amargos reproches de los parientes de aquellos shamanes que olvidan proteger a sus familias. La mujer de un *ipaye* de Tuyunti, por ejemplo, no deja que su marido ejerza, pues teme las represalias de los brujos que eventualmente podrían sentirse incomodados por su marido.

Los chané distinguen con bastante nitidez los daños dirigidos a un individuo de aquellos dirigidos a la comunidad. Entre estos últimos, el más común es la sequía. Para

---

<sup>37</sup> Véase Albó 1990: 205, 222 y Hirsch y Zarzycki 1994: 518 para el caso izoceño. Albó informa que en la Chiriguanía, si bien no se han comprobado casos en que un *ipaye* haya sido castigado a la manera de un *mbaekua*, si son comunes las acusaciones y sospechas: “Aunque desde la perspectiva simbólico-religiosa sus poderes y los de su contraparte, el *mbaekua* provengan de principios claramente distintos, desde la óptica social la diferenciación entre ambos personajes no es tan definitiva” (1990: 204).

<sup>38</sup> Nordenskiöld 2002: 199.

provocarla el *mbaekua* prepara su “malhecho” y luego, en lugar de meterlo en el cuerpo de una víctima, lo entierra en el territorio del grupo. Esta brujería se denomina *túpia* o *tupicho*<sup>39</sup>. En tiempos de sequía, la comunidad afectada debía organizar un convite para convocar a uno de los más poderosos tipos de *ipaye*, el *ama-iya* o “dueño de la lluvia”. Éste fumaba y descubría mediante el humo el sitio en donde se hallaba enterrado el “malhecho”<sup>40</sup>. Luego lo extraía, le echaba agua y pronto aparecían las nubes. El shamán anunciaba entonces el nombre del culpable, que en otros tiempos llegaba a ser quemado vivo<sup>41</sup>. El célebre *ipaye* Guandúcca, cuando no conseguía propiciar la lluvia, salvaba su reputación sugiriendo que otro “mago” alejaba las nubes que él convocaba, e incitaba a la gente a que quemara vivo a tamaño enemigo de la tribu. Así, se saltaba de víctima en víctima hasta que lloviera<sup>42</sup>. *Taére*, un viejo *ama-iya* de Tuyuntí, sabía fumar, pero también utilizaba otra técnica. Movía un cuchillo como si estuviese peleando con alguien hasta que llegaba al lugar del remolino; luego, lo clavaba en la tierra, y unos muchachitos vírgenes echaban agua sobre el mango para enfriar el *tupicho* hirviente<sup>43</sup>. Se dice que salían remolinos hasta que finalmente, reducida a cenizas, la brujería era neutralizada.

<sup>39</sup> Según Giannecchini, el *túpia* podía consistir en “...cabezas de conejo, de armadillo, de oseznos, trapos sucios y otras tonterías” (1996: 352). El franciscano traduce *hupia* como “antídoto”, “remedio” o “medicina” (1916: 73). Véase también Dietrich 1986: 296 y Pifarré 1989: 67. Entre los antiguos tupinambá, los *guayupía* y *ouaioupia* eran los espíritus auxiliares de los shamanes (Combès 1992: 272). El *tupicho*, como vimos, era un antiguo veneno chiriguano de uso masculino (Giannecchini 1996: 348-350, Susnik 1968: 14).

<sup>40</sup> No sin cierta ingenuidad, Giannecchini supone que el shamá fuma para condensar nubarrones que luego producirán lluvia (1916: 168).

<sup>41</sup> Los viejos chané recuerdan que el tratamiento dado a los brujos no escatimaba violencia. En Campo Durán la gente mató a un *mbaekua* “porque ya no tenía vergüenza de matar”. Lo quemaron vivo, pero su corazón era duro y seguía hablando entre las llamaradas: “¡Menos mal que me quemaron, porque si no lo hacían ustedes iban a morir todos!”. Cuando finalmente ardió, un enorme remolino salió hacia el monte en medio de un ruido escalofriante. El hígado y las vísceras de los brujos muertos, como los restos contaminantes del *arete*, tradicionalmente se arrojan en los ríos o en las quebradas. Véase Giannecchini 1916: 168, Nordenskiöld 2002: 200 y Susnik 1968: 15 y 76 para más información sobre las sanciones a los *mbaekua*.

<sup>42</sup> Del Campana 1902: 43-44. Para descripciones del accionar del “dueño de la lluvia” entre los antiguos chiriguano, véase Giannecchini 1996: 352, De Nino 1912: 148-149 y Susnik 1968: 21. La dinámica de la acusación pública y la ambivalencia de la praxis shamánica son algunos de los elementos que figuran en un mito antiguo. Cuando se declaró una sequía general, el cacique Güiriqué encargó al *choncho* que terminara con la sequía. El pájaro no obedeció. Cuando el cacique fue a buscarlo, dijo que el responsable era en realidad un pájaro llamado *chena*. *Chena* no acertó a demostrar lo contrario y fue ultimado a lanzazos (1912: 147).

<sup>43</sup> No es gratuito que se describan los *tupichos* como incandescentes. Hay una asociación bastante recurrente entre los malestares –asociados con el calor– y su cura –asociada con el frío. Los shamanes chané suelen escupir el bicho para “congelarlo”. Los curanderos, que no pueden extraerlo, sí saben enfriarlo para calmar el dolor del paciente. Sabemos también que uno de los especialistas terapéuticos izoceños se llama *iporoija*, “el que tiene mano fría” (Lowrey 2003: 183-184). Además, se han reportado casos en que se baña con agua fría a todo aquel que sea acusado de “atajar” la lluvia (Hirsch y Zarzycki 1995: 533).

Una mujer llamada *Moropeyu* presenció hace décadas el tratamiento de un *tupicho*. Su relato tiene un doble interés: por un lado, se trata del último caso de brujería colectiva conocido en la zona; por el otro, atestigua la ambigüedad que siempre envolvió a los dueños de la lluvia —de hecho el último *ama-iya* de Tuyunti, que vivió hasta hace pocos años, no quería usar sus poderes por miedo a las posibles represalias.

“Había una viejita que vivía en Campo Durán, *Kuña-rai*. Era *ama-iya* y sabía sacar *tupicho*. Nosotros teníamos que llevarle la jarra hasta donde estaba sentada, y ahí se iba a poner contenta. Pero no le daban así, en el mate grande. Algunos le tenían miedo, otros desconfianza, porque era malvadita. Entonces la vieja se fue hasta donde está el algarrobo grande y una casita, *mutu-rëta*; allí sabían descansar los que venían del pueblo a la sombra del algarrobo. La viejita pensó: ‘allí voy a poner el *tupicho*’. Y lo puso. Entonces empezaron a trabajar los bichos; más o menos un mes después empezó a fermentar y salió el remolino. La gente lo veía. Venían las nubes, con lluvia, con refucilos, con truenos, pero llegaban hasta ahí y se esparcían. El remolino trabajaba en contra de nosotros; si te agarra, se te mete y te mata. Pasaban las semanas. La gente ya sabía: ‘Debe haber *tupicho* en alguna parte’. Un día el abuelo Ramón Ceballos, *Tabaire* en idioma, que le gustaba mucho pelear con cuchillo, fue a buscar al *ama-iya* llamado *Ñiëti*. *Ñiëti* es una especie de mosquito que no pica, pero molesta. Vivía en Tuyunti Viejo. *Ñiëti* dijo que había algo enterrado, y *Tabaire* fue a preguntarle hablando fuerte, como enojado, y luego fue a buscar al capitán Centeno Ríos para avisar lo que estaba pasando y organizar una reunión. Llamaron a *Tynkiriki* (gallo), también *ama-iya*, que vivía en Capiazuti. Todos se juntaron en casa del *mburuvicha*, ahí donde ahora está la iglesia. *Tabaire* fue a buscar también a *Kuña-rai*, y también al cacique de Pikirenda Viejo, *Uayonde-rai*, que también era *ama-iya*. Todos se juntaron, fumaban y cantaban. Así fueron tirando agüita hasta llegar hasta allá. *Tabaire* quería saber quién era el culpable, que lo iba a degollar delante de todos, y preguntaba a los *ipaye* agarrando el cuchillo y amenazando: ‘si no me dice, yo lo voy a degollar a usted’. También decía esto a *Kuña-rai*, que estaba nerviosa, casi llorando. En aquella época casi no había policía. Preguntaba a los *ipaye* ‘¿quién hizo esto?’. *Tykiriki* contestaba: ‘Está cerquita’. Pero el humo del cigarrillo que fumaban iba todo hacia *Kuña-rai*. Entonces le preguntaron: ‘¿Por qué ha hecho esto? ¿Quién te hizo algo malo? ¿Acaso cuando fuiste a mi casa no te he dado de comer, lugar para dormir? ¿Y ahora qué te duele? ¿Por qué nos hiciste esto? Si llega a reventar vamos a morir todos, vos también; y ahora este año no tenemos nada para comer, nada de maíz. ¿Lo vas a sacar o no? Si no lo sacás, perdés la vida’. La vieja dice: ‘Sí, lo voy a sacar. Enfríenlo con agua que lo voy a sacar’. Es que el *tupicho* está caliente. Cuando le preguntaron por qué, la vieja contó que un día había ido donde estaban tomando y no fue invitada a tomar chicha; por eso se enojó e hizo eso. Le dieron de tomar, sí, pero ella quería una jarrita para ella. Le decían: ‘¿Pero por qué hizo esto? ¿Ahora no va a tener vergüenza de volver a la comunidad?’. La vieja ya lloraba de miedo. Sacaron el *tupicho* y comenzaron a cantar. El cielo se nubló, y cuando volvían ya estaba goteando; había viento y nubes. La gente estaba contenta, tomando dentro de la casa. Al anochecer ya llovía. El *ama-iya* *Ñiëti* salió afuera, cantando para que lloviera como un



sapo, que canta cuando llueve. Cuando comenzó a llover la gente entró a cobijarse, pero el *ipaye* no; quedó solo. No se mojaba y hablaba con alguien, pero no se veía nada. Se escuchaba una voz, pero no se veía nada”.

En las versiones de los chané adeptos al culto evangelista, el enojo de *Kuñá-rai* se debía a que era adicta a fumar, y necesitaba que la convocaran periódicamente a fin de poder solventar su “vicio” con los pagos de las curaciones. Ofendida por la falta de demanda, decidió desatar la sequía. Otras versiones también presentan una interesante variación en el epílogo, la cual se condice con la historia oral retenida en la memoria colectiva de los chané. Cuando *Kuñá-rai* fue descubierta, responsabilizó a los chiriguano que venían de Bolivia. En efecto, muchas veces los culpables de “atajar la lluvia” eran los *ava* que migraban hacia el noroeste argentino durante la guerra del Chaco. Existe una creencia generalizada en que estos invasores plantaban *tupichos*: en un caracol ponían toda clase de semillas, tapado con cera de miel de abeja; cuando pasaban por el territorio chané, lo escondían en el suelo. Según muchos viejos, ésa es la razón de la enemistad entre los chané y los chiriguano.

Todos estos episodios se presentan como versiones en menor escala de la “Gran fumada” (*yembosingaru guasu*), que los izoceños celebran cuando la sequía o las plagas los azotan. La vida profana se interrumpe. Desde distintos puntos del territorio llegan *ipaye* que asumen el mando y envían delegados a todas las comunidades imponiendo una serie de tabúes que todo el mundo debe acatar. El día de la asamblea los *ipaye* se distribuyen mirando hacia los cuatro puntos cardinales y fuman. Algunos oradores declaman discursos, alentando a los sabios para que encuentren al culpable. Por último, uno de los shamanes anuncia que ha encontrado la causa. El cónclave se dirige hasta el lugar señalado; allí cantan los secretos mientras desentierran el “malhecho”. Por la madrugada, los shamanes fuman en un cerro durante horas, lo cual desata la lluvia<sup>44</sup>.

\*

Cuando preguntamos los motivos que hacen que una persona quiera dañar a otra, por lo general se afirma que es por egoísmo: si el *mbaekua* pide algo a una persona y ésta se niega

---

<sup>44</sup> Riester 1995: 499-507. Este autor compiló una gran cantidad de textos nativos sobre este evento (1998).

a compartirlo, el brujo se vengará<sup>45</sup>. Ortiz García refiere el caso de *Karakarari*, un “vividor” que preguntaba a sus amigos *¿Yau yauta uru yaja?* (¿Quieren que vayamos comiendo pollo?) invitándolos así a seguirlo mientras “sanaba” las enfermedades que él mismo causaba. La gente le retribuía invitándolo a comer pollo<sup>46</sup>. Cristalizada en ideas como *yepi* o *ipirerékua*, hemos visto que la reciprocidad constituye un principio cosmológico que puede descubrirse tras múltiples aspectos de la vida social chané. La “obligación de dar”, por ejemplo, es sentida por el agricultor que trabaja en su sembradío; apenas terminada la cosecha, comienza a recibir la visita de los parientes que en silencio tácito reclaman su parte. En el Izozog, donde el medioambiente árido y hostil impone la realización de grandes trabajos comunes como la construcción de acequias de riego, las actitudes egoístas no sólo pueden provocar el castigo del *mbaekua*; sino que, al poner en peligro la existencia de la comunidad toda, pueden dar lugar a sospechas de brujería. Los egoístas no sólo son víctimas, sino que pueden ser incluso considerados como los mismos brujos.

Cabe preguntarse entonces si detrás del daño realizado por el *mbaekua* existe siempre, inevitablemente, algún tipo de envidia o resentimiento. En principio estos motivos pueden actuar de forma indirecta, cuando los servicios del brujo son contratados por alguien para hacer daño a un tercero. Pero los chané también afirman que el *mbaekua* es forzado por la salamanca a dañar y matar, muchas veces a su pesar y en contra de su voluntad. Es notable la comprensión que demuestran las propias víctimas de la brujería. Laura, que cojea por haber pisado un “malhecho”, lo explica:

“Por ejemplo, cuando viene mi patrón y me dice ‘andá a hacer eso’ yo tengo que ir... ¿qué le voy a hacer? Es lo mismo que hace la salamanca con el *mbaekua*. Y si no cumple, muere; por eso tiene que hacer caso, para salvarse él. Por no morir él, tiene que matar a la fuerza. Si no, el bicho ése viene y lo come vivo. Él mismo se tiene que defender de salamanca. Porque él ha entrado en salamanca y quería hacer para matar, y tiene que cumplir. Mi abuelo me ha dicho a mí que también lloran ellos; se arrepienten de haberse metido con eso. Porque les da lástima ver morir a la gente. Pero tienen que cumplir”.

Intercambiando conocimiento por la entrega periódica de cadáveres, el vínculo entre la

---

<sup>45</sup> Véase Giannecchini 1996: 354. En el Izozog también se cree que el brujo ataca a su víctima motivado por la envidia (Lowrey 2003: 185, 217, 291). Muchas veces embruja a quien logra acumular alguna pequeña riqueza, que desaparece entonces con el gasto provocado por la curación (Hirsch y Zarzycki 1995: 535).

<sup>46</sup> Ortiz García 2003: 7.

salamanca y el brujo es tan perdurable como trágico. Como las artes del *mbaekua* son un territorio incierto, existen varias teorías al respecto. Una de ellas dice que la salamanca le exige cadáveres para devorarlos, y el brujo se ve obligado a provocarlos con sus maleficios, o bien a desenterrarlos del cementerio. Otra afirma que son los mismos *mbaekua* quienes devoran la carne de los muertos para sanar las heridas provocadas por los contra-hechizos de los *ipaye*. Los chané que están en condiciones de hacerlo, en consecuencia, cubren las tumbas de sus parientes con cemento a fin de evitarles este desagradable destino; y otros, que no pueden afrontar tal gasto, permanecen en el cementerio las noches posteriores al entierro, esperando armados la aparición del temible brujo. Más allá del carácter fantástico y sospechosamente sincrético de estos testimonios, conviene destacar el carácter permanente de la actividad dañina del *mbaekua* a partir de su elección en la salamanca. El brujo está *obligado* a hacer daño para evitar su propia muerte. Como consta en el testimonio antes citado, algunos chané aseguran haber escuchado el llanto de algún *mbaekua* condenado a lastimar a sus vecinos. A veces, también, su propia "maldad" consume al brujo. En Tuyunti había una vieja sospechada de brujería porque sabía provocar abortos. Se decía que esta mujer no podía morir de forma natural; sufría de epilepsia, moría de día y de noche revivía hasta que finalmente, en medio de atroces sufrimientos, se transformó en mulánima.

Es posible malinterpretar las afirmaciones de los chané y concluir que eventualmente todos ellos pueden ser *mbaekua* cuando quieren dañar a alguien. No es así. Así como existen personas que conocen secretos para sanar (*upurupeio*) y especialistas de la curación (*ipaye*), existen personas que conocen medios para dañar y también auténticos profesionales del daño. Sólo estos últimos son *mbaekua*. En primer lugar, los brujos poseen secretos de criaturas terribles *aña-guasú*, que a ninguna persona corriente se le ocurriría invocar. En segundo lugar, a diferencia de quienes sanan ocasionalmente los brujos no pueden abandonar su actividad, pues como hemos visto quedan condenados a ella.

La incertidumbre que encubre la figura del brujo se sustenta sobre una paradoja. La acción del *mbaekua* es más eficaz y devastadora mientras más invisible resulte. Si el *ipaye* es un personaje público, con un papel definido en la comunidad, el *mbaekua* mantiene en secreto su identidad; el primero se proclama, el segundo se sospecha. No sería exagerado afirmar que, entre los chané, puede aplicarse bien la conocida fórmula de Evans-Pritchard:

“Yo no creo que ningún zande haya afirmado nunca ‘yo soy brujo’ ni lo haga jamás”<sup>47</sup>. En efecto, nadie reconoce ser brujo, y lo más seguro es nadie lo sea en los hechos. Si el *ipaye* es una figura concreta e individualizada, la figura del *mbaekua* parece materializarse tan sólo en sospechas, habladurías, rumores, acusaciones circulantes. La ausencia de *ipaye* en una comunidad puede afirmarse con certeza, la de *mbaekua* no; antes bien, puede afirmarse su presencia, puesto que siempre habrá signos, accidentes y enfermedades que delaten los rastros de su perfidia.

Casi todos los chané atesoran agravios contra algún *mbaekua* que en algún momento los perjudicó a ellos o a sus familias. Esto no impide que convivan con ellos como buenos vecinos. Revisemos algunos ejemplos para comprender la diversidad de los daños que se achacan a la brujería, y también las razones de las sospechas. Un conocido cacique es ronco. Si se le pregunta el origen de su ronquera, las respuestas pueden llegar a ser bastante disparatadas; pero, una vez en confianza, confesará que fue causada por la madre de su ex-esposa. Cuando acababan de separarse, su suegra lo invitó a tomar vino y en la bebida introdujo su “malhecho”. Tiempo después, un *ipaye* extrajo de su garganta una espina de pescado manchada con sangre menstrual; de no haberla extraído a tiempo, habría quedado completamente mudo. Una anciana de Campo Durán relata que quedó coja porque se negaba a compartir el pescado que su marido traía del Pilcomayo cuando iba de pesca. La mujer de Tuyunti cuyo testimonio ya hemos citado cojea por haber pisado, descalza, la escupida de un *mbaekua*; sin embargo, cree que este daño fue causado de manera anónima, sin que mediara ningún resentimiento personal hacia ella. A metros de su casa, la madre de un niño enfermo aseguraba de la misma forma que algún brujo había dejado “alguna porquería” cerca que ésta había sido pisada por el niño. Si hemos de creer a otra anciana, lo mismo le sucedió a todas sus gallinas, que una mañana aparecieron rengueando.

Si bien los *ipaye* pueden saber quién ha sido el responsable de una brujería, rara vez lo dicen, a no ser que se les pague muchísimo dinero<sup>48</sup>. Como vimos, también ellos temen la venganza del *mbaekua*. Sin embargo, esto no les impide denunciar la presencia anónima de los brujos –así, un *ipaye* que hace tiempo visitó la comunidad de Tuyunti declaró que allí vivían nueve *mbaekua*. Naturalmente esto contribuye a reforzar la paradoja antes

---

<sup>47</sup> Evans-Pritchard 1976: 140.

<sup>48</sup> Al *ipaye* y al curandero siempre hay que pagarles de algún modo, con dinero o comida. Esta retribución es denominada *akovára* o a veces *amié-puei*.

mencionada: al sumir la presencia de los brujos en un turbio anonimato se solidifica la fe colectiva en su existencia. Sin embargo, es cierto también que pocas veces hace falta que el shamán ponga nombre y apellido al brujo, ya que por lo general todos saben de antemano quiénes fueron los culpables. Todo paciente recuerda de inmediato algún agravio, alguna discusión, algún resentimiento del pasado, o bien a alguien que tuvo alguna actitud sospechosa en los momentos en que comenzó la enfermedad. Los pocos testimonios que hemos encontrado de acusaciones abiertas de brujería se referían, en todos los casos, a *mbaekua* que habían causado perjuicios a la comunidad entera. El resto permanece como sospechas; sospechas, es cierto, conocidas por muchos, pero esparcidas a través de una red de chismes, habladurías y rumores velados que rara vez alcanza el grado de una acusación abierta<sup>49</sup>. No es exagerado suponer que la acusación pública llevaría la tensión comunitaria a un grado de publicidad que ya no permitiría la convivencia pacífica; y que, por tanto, sólo se reserva para aquellos casos en que es *necesario* acusar a un culpable, instancias en las cuales la jerarquía de la víctima o la gravedad del daño ameritan el reconocimiento público.

\*

Una vez detalladas las técnicas más frecuentes de los especialistas, es preciso aclarar el sentido en que hablamos de un “complejo” shamánico. Es imposible comprender la naturaleza y la función del shamán sin esclarecer previamente, primero, sus relaciones con el curandero y con el brujo; segundo, su vínculo con los especialistas religiosos externos; y, finalmente, la interacción de todos ellos con sus respectivas clientelas. Una de las ideas más importantes del tipo ideal del shamanismo amerindio que propuso el etnólogo Jean-Pierre Chaumeil es que comprender la institución en toda su complejidad implica incorporar una lectura diacrónica. El sistema no es hostil al cambio, sino que mantiene en todo momento un carácter no dogmático, maleable e integrador<sup>50</sup>. Esto se percibe en el lenguaje terapéutico, que combina las expresiones cotidianas de cada grupo con aquellas propias de

---

<sup>49</sup> Villar 2002.

<sup>50</sup> Chaumeil 1998: 329-333. La misma constatación se reitera en otros estudios recientes sobre el shamanismo: Townsley 1993, Carneiro Da Cunha 1998, Califano y Dasso 1999, Gruzinski 2000, Gow 2001, Fausto 2001 y Erikson y Lenaerts 2002. Para una perspectiva etnohistórica sobre los célebres “hombres-dioses” tupí-guaraní, véase Métraux 1927, 1931b y 1957, Linding 1968, Santamaría 1988, Clastres 1989, Pifarré 1989 y Combès 1987.

los espíritus, la terminología misionera, el léxico criollo y también el de otros grupos étnicos, constituyendo en cada caso una forma particular de glosolalia. Esta plasticidad y fluidez le permiten al shamanismo operar como un elemento dinámico de equilibrio, una suerte de amortiguador simbólico que opera en las márgenes y las fronteras de grupos inmersos en situaciones de contacto. La situación no es nueva. Nordenskiöld, en 1908, ya registraba casos de criollos que acudían a los curanderos chiriguano y chané<sup>51</sup>. Casi un siglo después, el renombrado Zenobio López, acusado de brujo y expulsado de su comunidad, fue a trabajar a la ciudad como “espiritista”<sup>52</sup>.

Esta propensión a la heterodoxia y el eclecticismo no puede ser ignorada. Cuando decimos que el shamanismo configura los contornos de un campo de interacción simbólica entre diversos grupos étnicos, y entre éstos y los misioneros, mestizos y criollos, podrían infiltrarse ciertos prejuicios. El primero es que la institución shamánica pierde su “pureza” al contactarse con influencias exteriores. Esta idea se sustenta en una idealización cándida de la vida indígena; o, en otras palabras, en una teoría ingenua del cambio social y la aculturación. Sin demasiados fundamentos se parte de la premisa de una suerte de correlación entre la intensidad del contacto con el mundo urbano y la finura del conocimiento mágico, etnobotánico o etnomedicinal; cuando, en realidad, la fortuna y el dinamismo del shamanismo chané se deben precisamente a su interacción constante con creencias y prácticas chiriguano, misioneras, andinas, chaqueñas y criollas. Tanto el shamanismo indígena como el curanderismo criollo son fenómenos híbridos hasta la médula. El segundo preconcepto es la imagen del criollo ávido e inescrupuloso que se apropia de un esquivo conocimiento “nativo”. La práctica folklórica criolla, por el contrario, se articula según una lógica propia; no constituye un pálido remedo de presuntas creencias y prácticas “originarias”. En todo caso, lo cierto es que históricamente los chané han obtenido tanto rédito de la interacción cultural como cualquiera.

Inestable y sujeta al azar de las diversas demandas sociales, la praxis shamánica adquiere su sentido y su coherencia en su capacidad de respuesta inmediata. Es por eso que el destino del shamanismo parece garantizado por su eficacia, su plasticidad y su ubicuidad.

---

<sup>51</sup> Nordenskiöld 2002: 200.

<sup>52</sup> Lowrey 2003: 186, 195. La autora también refiere el siguiente caso: “A comienzos de los años ‘90, una pareja acusada de brujería viajó a Santa Cruz de la Sierra para obtener un ‘certificado’ de un espiritista de la ciudad que comprobase que ellos no eran brujos. Se dice que el espiritista se negó a firmar semejante exoneración, y que, luego de su regreso al poblado, fueron ejecutados como brujos” (2003: 196).

Ofrece un conjunto de claves heterodoxas y estrategias pragmáticas lo bastante maleable y ambiguo como para que todos –indígenas y criollos– encuentren lo que buscan: la expresión del resentimiento, la envidia, el temor, la ira, el remedio contra la desgracia, la resolución de las tensiones domésticas y comunitarias, la necesidad de desenmascarar al agresor tras su fachada amistosa, etc. Esto se logra mediante un esquema adaptable a múltiples contextos por lo simple y estereotipado, pero también por su innegable capacidad de integración y resignificación. Todo indica, en definitiva, que el shamanismo constituye un lenguaje ideal para el contacto multiétnico<sup>53</sup>.

Podemos preguntarnos, ahora, cuáles son los contactos culturales concretos que se relacionan con la praxis shamánica. Para muchos chané, los acusados “preferenciales” de la brujería siguen siendo sus viejos adversarios, los chiriguano, con quienes combatieron desde los siglos XV y XVI hasta principios del XX. Hemos visto que panoplias enteras de *mbrae* formaban parte esencial de los interminables enfrentamientos con los “bolivianos” invasores. Algunos informantes achacan incluso a los *ava* el haber introducido la brujería en el mundo. Es importante destacar que las conexiones no se limitan al universo de nociones y valores shamánicos que los chiriguano y chané comparten, sino que la red de relaciones trasciende las barreras idiomáticas. Los chané contemporáneos, como muchos grupos étnicos vernáculos, acuden a tratarse con especialistas wichí, cuyo arte shamánico merece una gran reputación. En cuanto a las relaciones con el mundo *karai*, recordemos que el shamanismo chané se nutre de muchas ideas y figuras de origen foráneo –de las cuales tal vez la salamanca sea el ejemplo más obvio, como muestra la sentencia lacónica de un viejo chané: “Todos saben sobre la Salamanca, los criollos saben”. No sucede otra cosa con la connivencia tácita que se observa entre el sistema shamánico y la medicina occidental. Un procedimiento no invalida al otro, y la convivencia sugiere una predilección por el pluralismo y complementariedad<sup>54</sup>. Los chané conocen bien las competencias de los diversos sistemas terapéuticos, pues discernen tanto las respectivas causalidades como también los distintos ámbitos de su resolución<sup>55</sup>. En Tuyunti, donde hace décadas funciona

---

<sup>53</sup> Puede pensarse entonces que esta plasticidad está en relación con un contexto sociológico en el cual el mestizaje, el cambio social y la hibridez resultan avasalladores (Gruzinski 2000: 258).

<sup>54</sup> Lo mismo reportan Zolezzi y López para el caso izoceño (1995: 569). La investigación de Lowrey, de hecho, adopta este tema como uno de sus hilos conductores (2003).

<sup>55</sup> “La identificación de la causa de la enfermedad realizada por el *ipaye* determina el agente curativo que se encargará del tratamiento y curación del paciente” (Zolezzi y López 1995: 580).

una misión franciscana, algunas enfermedades son imputadas a Dios como castigo a los pecados; en esos casos, existen ciertas dudas acerca de la competencia del *ipaye*. De la misma manera, se admiten también que ciertas enfermedades provienen de las “pestes” y por tanto deben ser tratadas por médicos. Los izoceños tampoco niegan que existan causas “naturales” para las enfermedades, que coexisten con aquellas provocadas por los *mbaekua* y los *iya*. Tanto entre los chané como entre los izoceños la práctica shamánica no invalida entonces la medicina occidental. Dado que la acción del *mbaekua* provoca un tipo especial de calor en el cuerpo del enfermo, si el *ipaye* “mira” dentro de éste y no encuentra la característica “chispa” provocada por la hechicería, sabe que la afección se debe a causas “naturales” y se abstiene de intervenir. Además, ciertas enfermedades son *a priori* competencia del médico. Si el curandero reconoce los síntomas de la tuberculosis, se abstiene de intentar cualquier curación y envía al paciente al hospital; de la misma forma, a ningún *ipaye* se le ocurriría tratar un cáncer o un mal de chagas, pues le sería imposible garantizar resultados concretos. Lo mismo ocurre a la inversa, y los médicos no tratan el “susto” (*kiye*). En el Izozog, donde existe desde hace años un Comité de Salud manejado por los mismos indígenas, los médicos se abstienen de tratar ciertas enfermedades como la denominada “arrebato”, que son competencia exclusiva del *ipaye*.

Ahora bien, si aceptamos los testimonios de los franciscanos al pie de la letra, antiguamente la imputación de las enfermedades a la brujería era poco menos que excluyente. Del Campana escribe: “¿Por qué mueren los chiriguano? Únicamente, dicen ellos, por maleficios de los *ipayes* malignos. Si éstos no existieran, todos vivirían eternamente, pues cualquier mal que les ocurriera, aún gravísimo, no podría matarlos”<sup>56</sup>. Sin embargo, estos mismos testimonios invitan a pensar que, así como las actividades del médico y el shamán son en cierto grado complementarias, también existe una complementariedad entre la causa natural de la enfermedad y su causa shamánica. Del Campana parecía intuirlo cuando escribió que “...ninguna enfermedad sería mortal si no la

---

<sup>56</sup> Del Campana 1902: 43. De Nino concuerda: “Si enferma de un pie, si de la cabeza, si del vientre u otra parte del cuerpo, la culpa no la tienen ni la naturaleza humana, ni los elementos, ni las estaciones, ni el cambio repentino de la atmósfera, tan común en la región, sino los brujos malos” (1912: 148). Giannecchini, por su parte, agrega: “Es tanta la ceguera de esta obstinada y desgraciada tribu chiriguana y tanta la creencia que profesan al poder de sus brujos, que llegan a negar la muerte natural (...) Sólo admiten la muerte natural en casos muy excepcionales de suma decrepitud. En todos los demás casos, aun de enfermedades muy conocidas, como pulmonía, tisis, viruela, etc. creen y tienen por cierto que sanarían de ellas si no obstara el maléfico influjo de los hechiceros” (1916: 101). Véase también Giannecchini 1996: 315 y 348.



volvieran tal el *tupiccio* y el *mayàcci* de los *ipaye* malignos<sup>57</sup>. Las líneas del franciscano parecen escritas por Evans-Pritchard: las desgracias ocurren, pero es la brujería la que las vuelve fatales<sup>58</sup>.

“No os hagáis embrujar por los brujos, pues es pecado”, sermoneaba el padre Giannecchini<sup>59</sup>. Sería necio ignorar el impacto que las doctrinas misioneras, tras años de evangelización más o menos exitosa, tuvieron en el imaginario y las prácticas asociadas con el oficio shamánico. Naturalmente existió la tradicional tensión entre los especialistas indígenas y los misioneros, que muchas veces condenó a los primeros a sumirse en la clandestinidad. Los especialistas indígenas no sólo eran competidores en la carrera por los corazones, almas y mentes, sino que su propio modo de vida escandalizaba a los sacerdotes —la remuneración que los pacientes les daban, por ejemplo, indignaba a los misioneros, quienes veían tras todo shamán a un embaucador, charlatán o estafador<sup>60</sup>. Los misioneros tampoco admitían el carácter benéfico de ciertos shamanes, ya que al fin y al cabo todos ellos eran considerados enemigos de la evangelización —cuando no aliados del mismísimo demonio<sup>61</sup>. Sin embargo, el influjo era mutuo: al combatir a los especialistas nativos, los misioneros de algún modo los reconocían como iguales reforzando su prestigio.

Una vez más, nos topamos entonces con un juego virtualmente inasible de malentendidos y reinterpretaciones. De hecho los conflictos entre instituciones religiosas no impidieron que ciertas nociones del imaginario cristiano encontraran eco en el arsenal conceptual del shamán. El shamanismo siempre operó como un campo privilegiado de interacción simbólica entre indígenas y misioneros. Las crónicas sobre los chiriguano revelan que, por lo general, el éxito de los segundos dependía de saber interpretar con éxito el papel de los primeros. Los sacerdotes eran vistos como equivalentes poderosos del *ipaye* —lo cual suponía, además, el riesgo de ser tomados por *mbaekua* y correr su triste suerte. En

---

<sup>57</sup> Del Campana 1902: 44.

<sup>58</sup> Evans-Pritchard 1976: 88-92. La brujería es un eslabón fundamental en la cadena causal que relaciona a determinado individuo con determinados acontecimientos. Sin embargo, incurriríamos en una distorsión de la filosofía chané si dijéramos que se trata de la única causa de las cosas: las determinaciones “naturales” y las “simbólicas” interactúan de tal modo que es casi imposible desenmarañarlas.

<sup>59</sup> *Aguye piyipeyuca ipaye va pe, tecopochi co* (Giannecchini 1916: 87).

<sup>60</sup> Giannecchini 1916: 166-167.

<sup>61</sup> De hecho, en ocasiones los religiosos atribuían sin remilgos a los shamanes el hecho de que no se hubieran convertido más indígenas al catolicismo (Giannecchini 1916: 168-169). Para la historia de las fortunas diversas de las misiones entre los chiriguano, véase Susnik 1968, Tomasini 1978b, Saignes 1984 y 1990, Pifarré 1989, Langer 1994 y 1995.

palabras más abstractas, desde un comienzo los chané y chiriguano reinterpretaron el mensaje cristiano en clave shamánica. Entre 1568 y 1573 la Cordillera chiriguana se vio revolucionada por los milagros el “Ángel Santiago”, quien según se decía era capaz de volar por los aires, practicar curaciones maravillosas e incluso resucitar a los muertos. Según Pifarré este personaje era en realidad un misionero carmelita a quien se había confundido con un *ama-iyá*<sup>62</sup>. Lo mismo sucedió en la leyenda del apóstol Santo Tomás (*Tomé*), otro conspicuo hacedor de milagros cuyo rastro los misioneros franceses creyeron descubrir entre los tupinambá<sup>63</sup>. Otro ejemplo es el de fray Miguel Jerónimo de la Peña, quien a finales del siglo XVIII fue el único misionero que logró entablar relaciones amistosas con los chiriguano de la Cordillera Central. Como padecían una sequía, las comunidades le solicitaron que intercediera ante su Dios para conseguir lluvias. Al llegar a Guacaya, una mujer *ipaye* lo desafió a demostrar que sus poderes eran superiores a los suyos. Tras invocar a Dios y a la Virgen, el sacerdote venció a su oponente logrando que la lluvia cayera; luego de este duelo singular, comenzó a ser requerido en todas partes, y el cacique de Guacaya propuso que la Virgen María fuese nombrada “capitana de toda su gente”<sup>64</sup>. Es lícito recordar en este contexto la veneración de la cruz por parte de los chiriguano, apostasía que incluso llegó a discutirse en la corte del virrey Toledo —éste, con buen olfato, desconfió de un éxito tan rápido de la evangelización, y la historia posterior le dio la razón. La cruz era vista como un *tupicho* shamánico misionero, y como tal fue adoptada por los indígenas. No veían en ella el símbolo de un nuevo dios, sino un instrumento mágico que servía para alcanzar sus metas concretas: “Los misioneros del siglo XVI andaban entre ellos, plantaban la cruz en las plazas de los pueblos, hacían ramadas con

---

<sup>62</sup> Pifarré 1989: 66. Véase también Regalado de Hurtado 1989.

<sup>63</sup> Véase Combès 1986 y 1987. Los guaraníes lo llamaban *Zumé* y Métraux sugiere que ese nombre proviene de *Sommay*, el héroe civilizador y padre de los gemelos míticos a quien la cosmología atribuía el origen de la agricultura y la organización social (1928a). Los misioneros, en cambio, entendieron que el apóstol literalmente había terminado sus días evangelizando las Indias Occidentales, y a su prédica fueron atribuidas entonces las creencias indígenas más congruentes con la doctrina cristiana —en especial, el mito cataclísmico del diluvio. Sin rubores, la tesis fue repetida por De Nino: “De éstos y otros hechos portentosos, operados por el Santo Madero, podemos deducir, apoyados aún en la tradición de los indios paraguayos, ser bastante probable que uno de los Apóstoles de Cristo vino a predicar la fe en esta parte del mundo y ser aun probable que este Apóstol haya sido Santo Tomás, porque la descripción hecha por los indios guaraníes y chiriguano corresponde a lo que del mismo Apóstol nos dicen las Historias Eclesiásticas” (1912: 85). Se suele hablar de la resignificación de los símbolos misioneros por parte de los indígenas, pero poco del proceso inverso, cuando ejemplos como el de *Zumé* revelan cuán necesario sería un estudio del impacto histórico que las religiones indígenas tuvieron en la lógica de la teología católica.

<sup>64</sup> Pifarré 1989: 189-190.

la cruz; y en una sequía, los indios pidieron al andante carmelita que ‘haga la lluvia’; cayó ésta y los Chiriguanos comenzaron a venerar la cruz”<sup>65</sup>. La pretendida devoción a la cruz no parece haber sido más que el deseo de apropiación de los poderes enemigos poniéndolos al servicio del arsenal propio. Aun en el siglo XVII, cuando la fundación de misiones daba lugar a revueltas, “...la cruz seguía teniendo su carácter de medio mágico; el padre Gil dice que los chiriguano mismos levantan una cruz en tiempo de epidemias diciendo que es el remedio contra *Aña*”<sup>66</sup>. Si bien las rebeliones chiriguano solían mostrar una tendencia iconoclasta y en ellas se despedazaban las imágenes cristianas<sup>67</sup>, en algunas oportunidades esas mismas imágenes eran utilizadas como dispositivos shamánicos. Así, luego de los saqueos a las iglesias de Las Salinas los chiriguano regresaron con objetos del culto católico y los enterraron en un cántaro dentro de una casa, tal como se hacía con los cuerpos de los muertos. La crónica de 1778 dice: “...y lo enterraron todo diciendo eso para que se fuesen las viruelas”<sup>68</sup>. Mucho más cerca en el tiempo, Nordenskiöld observó que en el Itiyuro se pintaban cruces rojas en las frentes de los perros para que no los mordieran los animales rabiosos: “Era realmente divertido observar cómo estos chané paganos protegían a sus perros contra la rabia con el signo de la cruz”<sup>69</sup>.

Consideremos la situación en las comunidades chané actuales. En Tuyunti los procesos de resignificación de las figuras cristianas en términos shamánicos son manifiestos. Hemos dicho que allí existe una imagen de la Virgen María ubicada en el comienzo del monte, a unos dos kilómetros de la aldea. Lo curioso del caso es que ha recibido el nombre de *ama-iya*. La Virgen se encuentra ubicada al lado de un manantial al cual muchos siguen yendo a buscar agua –es la misma zona donde, según dijeron, hace tiempo vivía un *ipaye* que poseía esas habilidades. Pero hoy es la Virgen la que cumple sus funciones: en opinión de todos, es una imagen “milagrera”, y entre otras gracias concede el don de la lluvia. La gente le reza para terminar con las sequías, y no son pocos los que la han visto flotando sobre las aguas del manantial. Algunos chané relatan –a medio camino

<sup>65</sup> Susnik 1968: 74.

<sup>66</sup> Susnik 1968: 75. Véase Fausto 2005 para la interpretación de la cruz (*kurusu*) entre los guaraníes orientales.

<sup>67</sup> Los santos eran emblemas del cambio de vida impuesto por la Colonia: simbolizaban a los patronos de los pueblos, y por propiedad transitiva, al cambio de las tradicionales costumbres *tumpaístas* por las “misionales” –en síntesis, el triunfo de la política *karaísta* (Susnik 1968: 73 y ss.).

<sup>68</sup> Carta del padre Laguna *cit.* en Saignes 1990: 51. Sobre el histórico gusto chiriguano por el ornato ritual y la parafernalia litúrgica misionera, véase Pifarré 1989: 213.

<sup>69</sup> Nordenskiöld 2002: 171.

entre la descripción y la metáfora— que en el monte existen dos caminos: uno conduce hacia la Virgen, el otro hacia salamanca. Es posible escuchar también que la salamanca “es *aña*”, y que sus moradores están “entreverados” con el diablo. Si uno se acerca a su puerta pensando en la Virgen la encontrará cerrada. Para muchos chané esto explica la ausencia de *ipaye*: no se puede entrar a la salamanca si se está bautizado, y ni siquiera encontrarla. Los “antiguos” no estaban bautizados; por eso se perdían más seguido en el monte y entraban en la salamanca; por eso, en fin, había muchos *ipaye*. El bautismo y la salamanca parecen mutuamente interdictos. Algunos chané incluso dijeron que, para que un individuo bautizado pueda ser instruido por un *ipaye*, durante su iniciación este último debe remover de la frente del neófito la “marca luminosa” que deja el bautismo —este signo, dijeron, es lo que provoca el rechazo de la salamanca. Otros agregan, inversamente, que quienes conocen muchos “secretos” no pueden ser bautizados, pues perderían la razón. Puede decirse sin arriesgar demasiado que en alguna medida la salamanca representa para los chané de Tuyunti un resguardo utópico de la tradición, en abierta contradicción con las doctrinas cristianas que han debido aceptar<sup>70</sup>. Muchos creen que el lugar seguirá perdido mientras estén bautizados; pero también saben que allí, a la espera, sigue existiendo la antigua sabiduría de los poderosos *ipayereta*, que puede volverlos tan poderosos como los guerreros de antaño. Sin embargo no es necesario exacerbar las contradicciones. Como hemos dicho, en la mayoría de los casos se constata una convivencia perfecta entre las creencias cristianas y las chané. No se desdoblán las representaciones en polos éticos de modo tajante, y se prefiere en cambio la misma lógica pragmática y acumulativa con que nos hemos topado en el caso de la escatología. El uso indígena de las vestimentas sacerdotales y los objetos litúrgicos registrado por las crónicas no era una parodia irrespetuosa del cristianismo, como parecían pensar los jesuitas, sino más bien un intento de apropiación de poderes ajenos. Con su actitud pluralista los shamanes se apropian de todo lo que tengan a mano, forjando un arsenal ecléctico en el que los *mbrae* tradicionales se

---

<sup>70</sup> Cuando decimos “cristianos” nos referimos principalmente a los católicos y a los evangelistas —la influencia del mormonismo, actualmente, es mínima entre los chané. En términos generales, los shamanes se sienten más cómodos interactuando con la religión católica que con la evangélica. Primero, por la simple razón de que la convivencia ha sido más larga. Segundo, porque a pesar de que “los evangelios” ofrecen a los fieles una actividad litúrgica más ritualizada y periódica, machacan también sobre la prohibición de “vicios” como el tabaco y el alcohol; de allí que las nuevas iglesias combatan férreamente todos los tipos de shamanismo, y que sus fieles digan a quien quiera oír *mbaeti Tuyunti pe mbaekué* (lit. “nada-Tuyunti-en-brujo”), *opama mbaekué* (“se terminó-brujo”) u otras sentencias por el estilo.

combinan con las técnicas de los chiriguano, los simba, los izoceños y los wichí, los “gualichos” criollos con los “rezos” evangélicos y la salamanca con la señal de la cruz. Con sabiduría pascaliana, las viejas pronuncian los secretos en idioma y luego por las dudas también le rezan a Jesús –después de todo, dicen, “Jesucristo me da un pedacito de poder”.

\*

Debemos examinar con cierto detalle la lógica de funcionamiento de la institución shamánica. La primera pregunta es de dónde proviene la eficacia de su praxis. Una conocida teoría es que la fuerza de la terapia consiste en volver pensable una situación afectiva, volviendo aceptables –o al menos concebibles– los padecimientos que hasta ese entonces parecían incoherentes y arbitrarios<sup>71</sup>. La cura sitúa estos elementos en el seno de un sistema clasificatorio que impone líneas de causalidad e influencia ordenando la experiencia. En otras palabras, a través de los recitados y los conjuros el shamán proporciona una suerte de lenguaje con el cual se expresan estados informulados o en algunos casos informulables; y este pasaje regulado a la expresión verbal, inteligible, es lo que provoca el alivio. Pues bien, en este argumento anidan dos premisas distintas que es preciso analizar por separado. En primer lugar, que la eficacia de la cura shamánica consiste en volver inteligible un estado que el paciente percibe como arbitrario. En segundo lugar, que ese mecanismo es eminentemente verbal: el paciente es conducido por el shamán a través de un itinerario discursivo tras el cual la afección adquiere un nuevo sentido. Ambas ideas tienen una pertinencia muy desigual a la hora de examinar el caso chané.

Comencemos por la segunda. Hemos dicho que muchas veces los curanderos y aun la gente común conoce algunos de los secretos, fórmulas o cantos shamánicos. Sin embargo, encontramos restricciones en su empleo. En primer lugar, todos los *ipaye* y los sospechosos de ser *mbaekua* son viejos o al menos adultos. Un shamán joven sería una contradicción viviente<sup>72</sup>. Los chané cuentan numerosas anécdotas cómicas que ridiculizan a jóvenes impacientes por aplicar el arte shamánico y a quienes todo les sale mal: por ejemplo, un muchacho quería “curarse” con el *choridi* del amor, pero un shamán bromista

---

<sup>71</sup> Lévi-Strauss 1994: 195-227.

<sup>72</sup> Entre los izoceños, también, los acusados de brujería también suelen ancianos (Riester 1995: 491).

le recomendó el secreto erróneo y le salieron plumas por todo el cuerpo. La adultez no es sólo condición de las necesarias cualidades morales y personales –equilibrio, moderación, responsabilidad– sino que también aparece como un requisito para la facultad intelectual que implica la memorización del vasto catálogo de *mbrae*. Además, sabemos que existen conjuros, técnicas e invocaciones que son patrimonio exclusivo del shamán, como por ejemplo la extracción del “malhecho”; esto hace que en los casos de mayor complejidad no sirva de nada un conocimiento parcial de los secretos, y que por tanto sea imprescindible la intervención del *ipaye*. En estas condiciones, la idea del lenguaje que vuelve inteligible el sufrimiento podría tener alguna pertinencia. Sin embargo, encontramos que los *mbrae* –que no por nada son llamados “secretos”– son murmurados o recitados en voz muy baja, y en ningún caso son entendidos por el paciente. Juana, uno de los *upurupeio* más reconocidos de Tuyunti, dice que escucha a los *ipaye* pero no puede entender lo que dicen; de la misma manera, los criollos que acuden a ella para que los cure no entienden su idioma<sup>73</sup>. Otras veces el lenguaje –o el mismo modo de emplearlo– no es esotérico, pero el juego de preguntas y respuestas entre el especialista y su paciente se encuentra tan cargado de referencias íntimas que sólo ellos pueden desentrañar alguna coherencia tras la opacidad del discurso. Se trata incluso de un rasgo característico del shamán izoceño; de hecho algunos *ipaye* de prestigio se expresaban de un modo tan críptico que requieren la asistencia de intérpretes<sup>74</sup>. En todo caso, la actitud del paciente durante la curación, más que captar los contenidos de la doctrina shamánica, consiste en creer –junto con los espectadores– que el shamán sí posee ese conocimiento y sabe lo que hace. Es el mismo Lévi-Strauss quien ofrece la clave para expresar esta idea: el “complejo shamánico” está compuesto por las experiencias del especialista, del paciente y del público, y la eficacia del primero depende en última instancia de la articulación de la fe en su competencia de todos los protagonistas<sup>75</sup>.

Examinemos ahora la primera premisa. Si la despojamos de la jerga estructuralista, se trata en realidad de una vieja e ilustre idea de la antropología clásica. El sistema

<sup>73</sup> Nordenskiöld afirmaba que, comparativamente, los shamanes chané le resultaban “más misteriosos” que los de los chorote y ashluslay (2002: 200).

<sup>74</sup> Silvia Hirsch, comunicación personal. Véase también Lowrey 2003: 181.

<sup>75</sup> Lévi-Strauss 1994: 195-210 y Hubert y Mauss 1991: 111-114. Muchos chané son perfectamente conscientes de los contextos de acción de las representaciones, y confiesan que la brujería sólo es eficaz en el interior de la comunidad: por alguna razón que ignoran, los *mbrae* no resultan eficaces cuando se dirigen a los blancos que no creen en ellos.

shamánico ofrece una explicación de la desgracia y, al mismo tiempo, la posibilidad de actuar sobre ella<sup>76</sup>. El procedimiento mediante el cual se confiere un sentido inteligible a la enfermedad consiste, en lo esencial, en traducir la desgracia de un individuo en términos de las relaciones sociales que lo involucran<sup>77</sup>. Como sabemos, estas últimas no se limitan a las que ligan a los hombres entre sí, sino que también incluyen aquellas que los ligan con los muertos, los espíritus y los seres del monte: pensemos en el “contrato” que vincula en forma permanente al *mbaekua* con la salamanca, los lazos que asocian al hombre con el monte o las diversas relaciones –que van desde la solemnidad hasta la broma, de la desconfianza al parentesco– entre los danzantes del *arete* y los espíritus de los muertos. En este punto, los casos chané e izoceño presentan una interesante diferencia. En ambos grupos el principal sustento simbólico del shamanismo, más que la noción de persona, es la cosmología. La interpretación canónica del shamanismo izoceño postula que el estado del mundo depende del equilibrio entre dos principios que están “...manifiestamente actuantes en las personas que la comunidad reconoce como *ipayereta* e *imbaekua*”<sup>78</sup>. El poder del *mbaekua* puede surgir en contra de la voluntad de la persona, y por tanto no implica elección moral alguna: “El *imbaekua* toma su asiento en una persona –mujer u hombre– pero no tiene nada que ver con la misma moralidad de la persona. La persona que tiene el *imbaekua* no tiene la culpa de tenerlo”<sup>79</sup>. Este hecho llega al extremo de que Riester asegura haber presenciado el caso de un izoceño que solicitó ser quemado vivo, atormentado por su propia condición<sup>80</sup>. Así como para los chané el *mbaekua* se ve obligado a hacer el mal debido al contrato ineludible que mantiene con la salamanca, entre los izoceños los brujos son coaccionados por el “principio” maligno que anida en ellos. Pero si

<sup>76</sup> Evans-Pritchard 1976: 114 y passim. Véase también Lienhardt 1954.

<sup>77</sup> Evans-Pritchard 1976: 119.

<sup>78</sup> Zolezzi y López 1995: 573 y 588, Riester y Zarzycki 1986: 102. Riester habla de “principios eternos de los animales” (1995: 483) y Zolezzi y López descubren “principios”, “esencias” e incluso “lo Primordial” (1995: 573 y ss.). Siempre es difícil saber si semejantes mistificaciones se deben a los indígenas o a sus exégetas –en todo caso, es notorio que sean idénticas a las teorías de los viejos misioneros, que creían que el curandero y el brujo encarnaban a los dos “principios” o “espíritus” del bien y del mal que representaban la totalidad de las experiencias vitales: la salud, la lluvia y la prosperidad por un lado; la enfermedad, la muerte y la sequía por el otro (Giannecchini 1996: 366). Cualquiera sea su procedencia, lo cierto es que el grado de sistematización de estas doctrinas resulta sospechoso. Riester habla de “escuelas shamánicas” (1995: 485), y Zolezzi y López discriminan nitidamente los “poderes hereditarios” de los “no hereditarios” (1995: 599 y ss.). Afortunadamente, un estudio más reciente como el de Lowrey permite relativizar estas construcciones inyectando una dosis de aire fresco en nuestro conocimiento del shamanismo izoceño (2003: 173 y ss.).

<sup>79</sup> Riester 1995: 486. Véase también Albó 1990: 215, Lowrey 2003: 217, Zolezzi y López 1995: 575 y Riester, Schuchard y Simon 1979: 277.

<sup>80</sup> Riester 1995: 491.

bien en ambos casos actúan casi a pesar de ellos mismos, la diferencia que existe en las causas de sus respectivas coacciones no es menor. Hemos visto que en el Izozog, donde el sistema shamánico involucra mayores sutilezas conceptuales, el *mbaekua* es forzado desde el interior de su persona: “Una vez que un individuo ha recibido el poder del mal (el *imbae*) debe aprender a vivir con él, y dañar a los demás”<sup>81</sup>. Entre los chané, en cambio, las categorías de *ipaye* y *mbaekua* refieren únicamente a dos tipos de especialistas religiosos, y de ningún modo se emplean para designar “fuerzas” o “principios” que “poseen” a las personas. Además, la relación entre el brujo y aquellos que le otorgan su poder es un caso particular dentro del conjunto mayor de relaciones cosmológicas que cualquier hombre mantiene con los diversos seres del monte<sup>82</sup>. Como sea, es evidente que no puede considerarse al brujo como una categoría de persona definida por una axiología dominada por una oposición moral entre el bien y el mal. Sospechamos, incluso, que los chané invertirían nuestro razonamiento: no se acude al brujo para expresar los “malos” sentimientos; sino que la envidia o el rencor pueden considerarse sentimientos “malos” porque provocan los efectos dañinos de la brujería<sup>83</sup>. Esta concepción es mucho más congruente con la ambivalencia shamánica. El shamán es curandero y también agresor, con tendencias hacia uno u otro polo en los diferentes momentos de su práctica<sup>84</sup>. La representación general que presta sentido a esta idea es que nada es *a priori* benéfico o maléfico. En consecuencia, el “bien” y el “mal” no se conciben de forma abstracta, sino que se dosifican en mayor o menor grado según las circunstancias<sup>85</sup>. Esto obliga a preguntarse en qué medida es lícito hablar de un carácter “maligno” del *mbaekua*. Claramente el brujo chané *no* personifica un valor ético fijo. En primer lugar, como hemos visto, se entienden sus actos como algo involuntario, realizados a pesar de sí mismo como consecuencia de su trato con los seres del monte –vimos que incluso que las mismas víctimas comprenden la difícil posición del brujo. En segundo lugar, los informantes no muestran vergüenza al confesar que cualquiera, ellos mismos incluidos, pueden contratar los servicios de un *mbaekua* para consumar una venganza; lo mismo pueden hacer sus vecinos. No se rotulan

---

<sup>81</sup> Hirsch y Zarzycki 1995: 521.

<sup>82</sup> Lowrey propone una interpretación mucho más cercana a la de los chané: “Sin embargo, cuando discuten la brujería en general, los izoceños también dirán que los brujos están obligados a dañar a los demás –les deseen el mal o no– porque de esta forma pagan la deuda que han contraído en la salamanca” (Lowrey 2003: 292).

<sup>83</sup> Evans-Pritchard 1976: 123.

<sup>84</sup> Lowrey 2003: 244.

<sup>85</sup> Chaumeil 1998: 330.



como “malas personas” por ello, y la cotidianeidad de la brujería no obstaculiza por tanto la convivencia cotidiana. En tercer lugar, esta certeza de que en cualquier lado se esconde el *mbaekua*, así como el temor a sus represalias, actúan como poderosos mecanismos de control social. Es la propia víctima y no el hipotético agresor quien justifica el daño como consecuencia de un acto de mezquindad, que equivale a la ruptura de una relación social: “Si yo soy brujo, y yo te pido dinero, o un poco de azúcar, y no me das, apenas me retiro y llego a mi casa te mando un bichito para que te enfermes”. La brujería, pues, no es interpretada por los chané como un acto moralmente negativo, sino mediante el esquema cosmológico impuesto por las relaciones de reciprocidad que rigen su vida social.

\*

Si la envidia fuera el móvil oculto tras la brujería, sería tentador leer en el intercambio de acusaciones un mecanismo mental o un artificio psicológico. Godfrey Lienhardt, en su magnífico estudio sobre la religión de los dinka, proponía interpretar las creencias sobre la brujería como proyecciones de estados de conciencia: un hombre envidioso, que no reconoce la envidia en sí mismo, transfiere a otro sus sensaciones y “ve” en el prójimo la imagen de su propia experiencia<sup>86</sup>. Si no queremos quedar presos de fantasmas y juegos de espejos, sin embargo, parece más seguro atenerse a la añeja regla del método esgrimiendo una interpretación sociológica de un hecho que a todas luces es social.

A pesar de que los estudios recientes hacen mayor hincapié en los contenidos de las doctrinas shamánicas que en sus aspectos sociológicos, podemos comprobar la importancia que para los chané y chiriguano tuvo siempre, en el rito de curación, la indagación de los vínculos sociales del enfermo. Con toda razón Del Campana consideraba esta inquisición como uno de los episodios fundamentales de la curación, ya que a su juicio todo consistía en echarle la culpa a alguien: “Mientras fuma, no cesa de atormentar al enfermo con sus preguntas para informarse acerca de las causas que pudieron haber dado lugar a la enfermedad, luego emite su responso diciendo el nombre de un *ipaye* maligno, el cual ha

---

<sup>86</sup> Lienhardt 1985: 154.

sido, según él, la causa de la enfermedad”<sup>87</sup>. Hoy, entre los chané, sucede lo mismo: “El *ipaye* pregunta cómo te llevás con tu vecino, averigua todo”<sup>88</sup>. Todo invita a pensar que la “enfermedad” es también –y quizás principalmente– una alteración de las relaciones sociales del enfermo<sup>89</sup>.

El temor a la brujería se muestra como uno de los principales instrumentos chané de equilibrio social, pues constituye un resguardo sutil pero ubicuo de los mecanismos de reciprocidad. Sea una racionalización o no, el vínculo entre la sanción simbólica y la ruptura de las pautas morales es explicitado de forma dramática. Cuando Asunta era joven casi quedó ciega; le dolían los ojos “como si tuviera espinas”. Para curarse necesitaba un curandero más poderoso que el *mbaekua* que la había embrujado. Su hermano la llevó a Capiazuti, donde había buenos *ipaye*. El curandero consultado fumó y le sacó un bicho colorado que tenía forma de víbora. Cuando relataba esto, Asunta recordaba perfectamente el momento que sintió la brujería. Un paisano le había pedido dinero y ella se había negado. Al principio no pasó nada, pero un día se topó con el mismo hombre y en ese mismo momento, al recordar el episodio, sintió que el bicho se le metía en el ojo. Aunque parezca paradójico, el esquivo brujo constituye un garante de los mecanismos de la moral grupal precisamente porque se ignora su identidad. Todos los informantes reconocen que es peligroso “mezquinar” lo que tienen o maltratar a un vecino, y la razón es siempre la misma: nunca se sabe quién puede ser *mbaekua*. La ofensa a un *mbaekua* puede resultar fatal, pero su arte también está al alcance de quienes no lo son: “Si yo peleo con alguien, entonces esa persona me tiene más odio a mí que yo a ella: va y le da dinero a un *mbaekua* para que me mate”.

En las comunidades chané, muy pocas actividades exigen la colaboración de todas las personas, o siquiera de grupos colectivos de cierta envergadura. Cada familia se hace

---

<sup>87</sup> Del Campana 1902: 46. Giannecchini observa que el *ipaye* “...empieza con preguntarle en tono catedrático si tiene algún vecino que lo haya reñido ó aborrezca, si los primeros síntomas de la enfermedad datan desde alguna reunión, y cuándo, y dónde, y cómo; si su mujer, hijos ó parientes altercaron con fulano de tal. Impuéstose el brujo de las contestaciones, hace muecas, visajes, meneas la cabeza, se contrista y profiere enfáticamente el resultado del diagnóstico” (1916: 166-167). Véase comprobación suplementaria en Giannecchini 1996: 350 y De Nino 1912: 150.

<sup>88</sup> La curandera Juana, antes de curar a una persona, afirma que “tengo que saber por qué se enferma, si está peleando con el marido, si está trabajando mucho, todo eso”.

<sup>89</sup> Sin llegar a esta conclusión, Zolezzi y López no pudieron dejar de destacar “el carácter social” de la enfermedad. La terapia busca “...reestablecer la salud de la persona y eliminar el malestar social de la familia y la comunidad” (1995: 578).

responsable de su propio sembradío y muchos varones consiguen trabajos esporádicos en los pueblos y chacras cercanos. Podemos decir entonces que, más allá de ciertas limitadas redes de colaboración en casos de extrema necesidad, los grupos domésticos son autosuficientes. También habíamos visto que en el caso izoceño, en el cual los grandes trabajos comunales para las acequias y los sembradíos son una instancia crítica de la vida social, la colaboración colectiva resulta imprescindible. Pues bien, en este último caso la coacción por medio de la amenaza de brujería actúa de modo más directo y drástico: quienes se niegan a colaborar pueden resultar embrujados, e incluso ser acusados en público de ser *mbaekua*. Por vías distintas, entonces, chané e izoceños acusan a aquellos que se apartan de los valores de la alianza y el intercambio. El complejo shamánico no sólo sanciona las relaciones recíprocas entre los hombres, sino también las que existen entre éstos y el universo. Los chané traban relaciones con el mundo a través de un intercambio casi contractual que llega a asumir el valor de un imperativo cosmológico. El shamanismo, que es parte de la vida social, no puede quedar exento de esa lógica. La iniciación y la misma práctica shamánica obedecen a los principios de la retribución: como vimos, el *mbaekua* mata para proporcionar vidas a la insaciable salamanca que le ha otorgado sus poderes. El shamán vehiculiza la reciprocidad y también sanciona su falta.

Giannecchini sugiere que las acusaciones de brujería, en el pasado, desataban auténticos ciclos de venganzas: “Con esta persuasión, confirmada por los mismos deudos y brujos buenos que los curan, mueren desesperados, aborreciendo y odiando, con todas las veras de su corazón, a los autores de su enfermedad y muerte; odio que, como legado a piadoso, pasa a los hijos, nietos y parientes, con cargo de vengar la muerte violenta de los extintos con la pena del talión siempre que se les ofrezca la oportunidad”<sup>90</sup>. Entre los chané actuales también son frecuentes las sospechas de brujería; pero, dado que la sociedad se encuentra atomizada en grupos domésticos relativamente independientes y no existe ningún principio de parentesco que vincule las generaciones con cierta continuidad, no puede mantenerse una memoria firme ni un registro cabal de esas sospechas. Por lo tanto, no puede existir ningún tipo de “intercambio” estable de acusaciones o venganzas que se sucedan a lo largo del tiempo<sup>91</sup>. La venganza contra el brujo se cancela una vez que se ha

<sup>90</sup> Giannecchini 1916: 101 y 1996: 301.

<sup>91</sup> Como veremos luego, en este contexto nos referimos al chané común. El caso de los miembros de los linajes cacicales es completamente distinto.

cumplido, sin que dé lugar a ningún tipo de relación de enemistad o reciprocidad negativa entre las *têtara*. En el Izozog, en cambio, existen fuertes vínculos de asociación, así como estructuras políticas que exceden a la familia y trascienden incluso a las comunidades locales. Cada comunidad elige un capitán (*mburuvicha*) y entre todos ellos se elige un “capitán grande” (*mburuvicha guasu*); por otra parte, el territorio se divide en dos grandes zonas organizativas bien demarcadas, el alto y el bajo Izozog, cada una de las cuales posee su propio líder<sup>92</sup>. Esta organización política más estructurada se refleja en ciertas aristas del simbolismo shamánico que salen a la luz durante las asambleas del *yembosingaro guasu*. Los mismos castigos a los *mbaekua* pueden poner en evidencia la consciencia de una unidad territorial, cosa que no ocurre entre los chané ni siquiera en ocasión de las grandes fiestas del *arete* —así, se han documentado casos de *mbaekua* acusados de provocar la sequía exiliados hacia la Argentina<sup>93</sup>. El nexo entre las formas de organización sociopolítica y el simbolismo shamánico no es mecánico ni inalterable, y el seguimiento diacrónico de los sucesivos conflictos sugiere que debe ser entendido en términos dinámicos. En otras palabras, cuando cambian las formas de agrupación colectiva, se altera también el “cauce” del torrente de las imputaciones. En un caso izoceño, por ejemplo, se produjo un intercambio de acusaciones entre los miembros de dos iglesias evangélicas<sup>94</sup>.

En muchos de los estudios antropológicos clásicos, las acusaciones de brujería se consideran como expresión de las tensiones en la estructura social o bien de las contradicciones entre sus principios subyacentes<sup>95</sup>. La aplicación de estas teorías al caso chané no es sencilla. Si bien las tensiones sociales ciertamente pueden conectarse con el intercambio de acusaciones, resulta dudoso el símil psicoanalítico que subyace en la tesis de un padecimiento latente que se alivia al exteriorizarse como “síntoma”. Nuestra intención es menos ambiciosa. Queremos demostrar solamente que a partir de los casos

---

<sup>92</sup> Combès y Villar 2004: 77-88. Véase también Hirsch 1991, Lowrey 2003, Combès 2004b y 2005a.

<sup>93</sup> Hirsch y Zarzycki 1995: 526.

<sup>94</sup> Hirsch y Zarzycki 1995: 528 y ss.

<sup>95</sup> Africanistas de renombre como Max Gluckman (1963, 1968) o Victor Turner (1980, 1957) han analizado el trasfondo sociológico de la hechicería y la brujería. Según Turner, tras cada curación “hemos de suponer la presencia de un conflicto social” (1980: 400). La terapia libera al paciente de sus síntomas patológicos, pero en realidad opera enmendando el cuerpo social tras las luchas facciosas o interpersonales: “La enfermedad del paciente es sobre todo un signo de que ‘algo anda mal’ en el grupo corporativo. El paciente no se pondrá mejor hasta que todas las tensiones y agresiones en las interrelaciones del grupo no hayan sido sacadas a la luz y sometidas a tratamiento ritual (...) La tarea del doctor es tantear las corrientes de afecto asociadas con estos conflictos (...) y canalizarlas en una dirección socialmente positiva” (1980: 438). En una palabra, el ritual saca a la luz las tensiones para traducirlas en un lenguaje aceptable en términos funcionales.

estudiados pueden postularse algunas regularidades en las acusaciones de brujería. En otros términos, pueden detectarse más que rencores aleatorios y resentimientos circunstanciales entre los individuos. En primer lugar, las sospechas o acusaciones sólo pueden generar vínculos permanentes de venganza o reciprocidad negativa si en la sociedad existen grupos sociales con continuidad en el tiempo que así lo requieran –o, si se prefiere, que lo permitan. Para traducir esto en una formulación tautológicamente funcionalista: las acusaciones sólo funcionan como “límites” allí donde hay grupos que es necesario limitar. En segundo lugar, puede esperarse cierta consonancia entre la dirección que siguen esas acusaciones y las eventuales formas de la organización sociopolítica. Esto significa, en términos negativos, que existen ciertas personas que *no* pueden ser acusadas. La sospecha de brujería no puede caer dentro de un cierto círculo convencional de distancia sociológica –o de parentesco– trazada a partir del Ego perjudicado. En términos positivos, seguramente existirán “acusados preferenciales” de brujería, ubicados en una posición expiatoria por la relación estructural que mantienen con la víctima o bien por su propia condición social. Se comprende, así, que las acusaciones que explotan en el dominio público estén dirigidas casi con exclusividad a individuos que por distintas razones carecen del respaldo social en el grupo<sup>96</sup>. Los chané de Tuyunti acusan de brujería a las viejas parteras que realizan abortos. Uno de los últimos brujos quemados por los chané de Campo Durán fue un chiriguano de Bolivia; no sólo era extranjero, sino que carecía de mujer y de familia pues era “andariego”<sup>97</sup>. En tercer y último lugar, las sospechas sólo devienen acusaciones públicas en ciertas ocasiones fijadas por la tradición y no en otras; en todo caso, podemos decir que las acusaciones traducen, canalizan o encauzan –pero de ninguna manera eliminan– los

---

<sup>96</sup> El argumento clásico sobre la culpabilidad preferencial y la calidad expiatoria de los individuos anómalos es el de Hubert y Mauss (1991: 58 y 132). Lo mismo concluía años después el célebre estudio de Evans-Pritchard: “Las personas cuyo comportamiento está menos en concordancia con las exigencias sociales son las que tienden a ser brujos” (1976: 124).

<sup>97</sup> Villar y Bossert 2004c. Albó se acerca a esta conclusión cuando escribe que el *ipaye* debe identificar al brujo en consonancia con los deseos del cuerpo social: “Las sospechas comunales apuntarán probablemente hacia algún individuo concreto, pero será el *ipaje* quien defina si hay que culparle” (1990). En los casos que documenta este autor, el acusado es inexorablemente un forastero que tiene la desgracia de habitar allí, o bien una persona poco comunicativa, o ancianos, o gentes de conducta extraña. En uno de los casos en que el *ipaye* acusó a un individuo respetado, por el contrario, su palabra no fue creída y tuvo que huir para evitar un violento castigo. En los casos registrados por Riester (1995: 491) y Hirsch y Zarzycki (1995: 526), como entre los chané, los acusados suelen ser ancianos. Simon observó, por otra parte, que los viejos tienden a acusar de brujería a los jóvenes más aculturados (1987: 61). Para una visión matizada del criterio sociológico de elección de la víctima, véase Lowrey 2003: 218-220.

conflictos y las tensiones hacia un terreno regulado por la acción simbólica, fuera del cual llevarían a la disolución del grupo.

## MITO, TEMPORALIDAD E HISTORIA

A finales del siglo XIX, un chiriguano decía a Doroteo Giannecchini: “Me parece que tú sabes nuestras cosas mejor que nosotros mismos, porque, como te dije muchas veces, ustedes los misioneros tienen dos bocas y dos lenguas y todo lo que ustedes ven y oyen lo escriben en aquella tira de la piel de Dios, y aunque ustedes se vayan de aquí, la abren, la leen y saben lo que sucedió antiguamente, *aracahette vaé*, como ellos dicen, y por eso has llegado a saber también todas estas cosas”<sup>1</sup>. La lucidez del comentario puede servir de punto de partida para analizar el problema de las concepciones chané sobre la temporalidad; aunque, antes de hacerlo, conviene adelantar algunos reparos. Antes que nada, se trata de concepciones de la temporalidad en plural. Desentrañar algunos de los mecanismos de la memoria colectiva supone examinar diversas concepciones implícitas en el rito, el mito y la historia oral.

Para ello deberemos poner entre paréntesis tres tesis recurrentes en la literatura sobre los chiriguano. La primera es que a los indígenas les importa poco el problema del tiempo: “El chiriguano no piensa en el pasado ni se proyecta hacia el futuro; piensa y se contenta en el día, cómo satisfacer sus cinco sentidos. El pensamiento de mayor proyección y más aflictivo es cómo le irá de una siembra a otra en tiempo de carestía”<sup>2</sup>. Este prejuicio encubre una confusión entre el interés pragmático y cotidiano por el paso del tiempo —que entre los chané es innegable— y el interés teórico por el problema abstracto de la temporalidad, cuya pertinencia evaluaremos.

La segunda idea que debe ser cuestionada es la “amnesia histórica” voluntaria que Thierry Saignes propuso en su estudio de la historia chiriguano.

“Si hay pérdida de memoria histórica, es que ya no hay soporte social para darle sentido. El ‘olvido’ de la tradición histórica es voluntario: marca el fin de un modo de definición de la identidad colectiva basado en la reiteración del pasado, en la coexistencia familiar en el tiempo de los orígenes. El mundo chiriguano renuncia a compartir un pasado común. Esta ruptura se traduce significativamente en los tanteos para entender y aceptar el nombre colectivo otorgado por los ‘otros’”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Giannecchini 1996: 358. La “piel de Dios” (*tüpa pire*) es el papel.

<sup>2</sup> Giannecchini 1996: 358. Nordenskiöld escribe: “...tampoco allí la tradición oral remite a tiempos muy lejanos. Sólo a tres generaciones, eso es todo” (2002: 158).

<sup>3</sup> Saignes 1990: 219.

“Cuando se dieron cuenta de que su proyecto existencial ya no era viable, los *ava* optaron por romper de una sola vez con la colectividad y su pasado. Con o sin testamento, intentaron, esta vez en el plano individual, volverse lo que sus ‘hombres-dioses’ les pronosticaban: sustituirse a los blancos, juntarse con sus antepasados en el paraíso de los guerreros. En este punto deberíamos respetar su voluntad de ruptura y de olvido, acatar su propio silencio”<sup>4</sup>.

Más allá de la veta poética es lícito preguntar si realmente sucede algo semejante<sup>5</sup>. Entre los *chané*, al menos, no. Es posible contestar estas ideas punto por punto. Existe un soporte sociológico estructural que presta sentido a la memoria histórica; no hay olvido sino una voluntad manifiesta por preservar la historia grupal –y de haber olvidos y lagunas, claramente no son voluntarios–; la dinámica de aceptación y resignificación de los etnónimos y gentilicios aportados desde el exterior no causa demasiados problemas en la constitución de la identidad étnica; y, por último, no se constata una voluntad de volverse *karái* –o al menos no se registra un proceso traducible en términos tan simples.

La tercera idea equívoca es que los indígenas carecen de consciencia histórica y poseen únicamente un modo de pensamiento para reflexionar sobre el pasado: el mito. El corolario es que su tiempo es “cíclico” y se encuentra determinado por estructuras arquetípicas invariables. Esta tesis pocas veces se explicita, pero sí constantemente se sugiere: “El cosmos tiene una historia desde su nacimiento espacio-temporal (...) El comienzo y el fin señalados constituyen puntos en una línea circular y cada punto está relacionado con todos los demás puntos. Podríamos decir que el mito no parece tener comienzo ni fin, y que todo tiene relación con todo”<sup>6</sup>. Ahora bien, es incorrecto pensar que los *chané* viven sumidos en el tiempo arcano del mito; e, incluso, la misma idea de que el tiempo mítico influye de algún modo sobre el presente debe ser entendida en un sentido preciso. No hay –o no hay siempre– una concepción temporal de corta proyección, que más allá de dos o tres generaciones se diluye en un pasado legendario nebuloso y ambiguo.

---

<sup>4</sup> Saignes 1990: 241.

<sup>5</sup> Otros estudios sobre los *chiriguano* e *izoceños* de Bolivia parecen desmentirlo. Albó opina que no corresponde hablar de una amnesia histórica sino de una “censura estratégica” impuesta por la sociedad dominante. Hay fuertes indicios de que la memoria indígena sigue viva; de hecho, llega a remontarse hasta 1875 en el *Kaipependi*, la rebelión del célebre profeta *Apiaguaiqui* en 1892 e incluso hasta antiquísimas luchas entre los *izoceños*, *ava*, *tapiete* y *toba* (1990: 338 y ss). La cantidad y calidad de los datos etnohistóricos que Combès recopiló entre los *izoceños* parecen darle la razón (2005a).

<sup>6</sup> Riester, Schuchard y Simon 1979: 284.



Existe una serie de narraciones orales que delimita conceptualmente un dominio propio de la memoria histórica, claramente diferenciado –tanto en sus contenidos concretos como en su forma de articulación– del presente y también del tiempo mítico<sup>7</sup>. Ciertamente constatamos el reconocimiento indígena de la importancia del grafismo en la conservación de la memoria; y, en consecuencia, la consciencia de una diferencia entre el modo propio y el del *karaf* de concebir la historicidad –vinculados, respectivamente, con la oralidad y la escritura. Pero esta brecha no implica en modo alguno que los chané carezcan de historia.

Más que en la rememoración de sucesos, esta memoria histórica se materializa en el recuerdo de personas y de grupos, de actores individuales y colectivos<sup>8</sup>. El estudio de los diversos mecanismos de categorización del tiempo, por otra parte, constituye un medio privilegiado para detectar algunos de los criterios mediante los cuales los chané se diferencian de los chiriguano, los *karaf* y los indígenas chaqueños; pues, como veremos, su concepción de la temporalidad es indisociable de problemas como la existencia de clivajes en la estructura social, la interpretación de los procesos de cambio o la valoración selectiva de la diversidad étnica.

\*

Comencemos por las ideas más generales sobre la temporalidad. Para ubicar un evento en el tiempo los chané cuentan con un número de herramientas muy disímiles. La categoría que mejor traduce nuestra idea de “tiempo” es *ara*. Giannecchini traduce el término como “tiempo, estación, día, año, siglo y todo lo que tenga relación con el tiempo”<sup>9</sup>. Según Dietrich, la palabra puede significar “cielo, tiempo, día” y también “estación”, “edad” o “siglo”<sup>10</sup>. Esta polisemia se observa en diversos contextos de uso verbal –así, *ara pe* significa tanto “de día” como “en el cielo”<sup>11</sup>. *Ara* es, además, la raíz mediante la cual se

---

<sup>7</sup> La coexistencia complementaria entre el mito y otras formas de concepción de la temporalidad ha sido reiteradamente constatada en estudios como los de Vansina (1966), Goody (1985), Zuidema (1990), Hugh-Jones (1988), Turner (1988 y 1996), Gow (2001) y Viazzo (2003). En el ámbito de la etnología chaqueña, también pueden consultarse los trabajos de Braunstein (1993) y Cordeu (2003 y 2004).

<sup>8</sup> Halbwachs 1992: 188, 234 y 235.

<sup>9</sup> Giannecchini 1916: 10.

<sup>10</sup> Dietrich 1986: 287. Véase también Farré 1991: 202.

<sup>11</sup> La importancia cosmológica de esta polisemia, por otra parte, se evidencia en que la noción de *arakua* –que denota el conocimiento, el buen juicio, la sabiduría y el intelecto en sus términos más generales– implica de por sí la apropiación del tiempo (*ara*: tiempo, *kua*: conocimiento). Véase al respecto Dietrich 1986: 287.

conforman todas las categorías relacionadas con la temporalidad. Por ejemplo, *maeti-ara* es el tiempo de la cosecha, *ama-ara* la época de la lluvia, *aráku* el verano (“tiempo-calor”) y la noción de *arása* (que literalmente significa “el tiempo pasa”) se entiende como el tiempo transcurrido entre cosecha y cosecha –por ende, podría traducirse como la idea más abstracta de “ciclo anual”<sup>12</sup>.

Se complementan estos parámetros generales con precisiones ulteriores que contribuyen a calificar y ritmar el tiempo. En primer lugar, obviamente, los chané emplean las medidas occidentales. Utilizan con bastante precisión la idea de “año” y los números en castellano para ubicar eventos en su propia biografía. No obstante, cuando intentan servirse de la noción de “siglo” los resultados suelen ser disparatados, al punto de que ésta parece inconmensurable con las categorías tradicionales.

En segundo lugar, también tienen en cuenta fenómenos naturales como el florecimiento de ciertos frutos y, particularmente, el ciclo agrícola de la siembra, maduración y cosecha del maíz. Otro índice del paso del tiempo es el comportamiento de ciertas especies animales, cuya conducta provee oposiciones básicas de contraste, como por ejemplo frío/calor, humedad/sequía, abundancia/escasez. Finalmente, observan el curso de astros celestes como el sol (*kuarast*)<sup>13</sup>, la luna (*yast*)<sup>14</sup> y diversas estrellas (*yasi táta*)<sup>15</sup>, como por ejemplo las pléyades (*eichú*)<sup>16</sup>. Muchas veces dos de estos acontecimientos coinciden, como la aparición de las pléyades y la siembra del maíz.

En tercer lugar, la experiencia del tiempo se ve ritmada por actividades humanas como la fiesta anual del *arete* –cuya etimología significa algo así como “tiempo

---

<sup>12</sup> Véase Gustafson s/f 42 y ss. para una descripción integral del ciclo anual guaraní. Según algunas informaciones, antiguamente se utilizaba *roi* (frío) para designar la “estación invernal” e incluso el año, calculándose el tiempo a partir de la llegada del invierno (Giannecchini 1916: 189, Lehmann-Nitsche 1924: 92).

<sup>13</sup> “Los chiriguano cuentan las horas del día por la posición que ocupa el sol. Cuando quieren expresar una hora cualquiera del día, muestran con el dedo el punto del círculo del curso aparente del sol, y de esta indicación se puede argüir la hora si es antimeridiana o postmeridiana. Es tanta la práctica que tiene en ello, que conocen perfectamente en cualquier estación del año cuando el astro del día se halla al medio día solar” (Giannecchini 1916: 28). Véase también Gustafson s/f: 43-44.

<sup>14</sup> *Yasi* significa tanto “luna” como “mes” (Giannecchini 1916: 238, Dietrich 1986: 346). Véase Combès 1991b para un análisis del simbolismo de la luna entre los antiguos tupí-guaraní.

<sup>15</sup> Literalmente, “fuego de la luna”. Véan en Nordenskiöld (2002) y Lehmann-Nitsche (1924) los escasos datos disponibles sobre la etnoastronomía chiriguano y chané.

<sup>16</sup> “Los indios se sirven de esta constelación como almanaque, para saber si el tiempo de las escarchas y las heladas ya pasó, y si ya empieza la primavera, para echar la primera semilla en los humedales...” (Giannecchini 1916: 43). Véase también Nordenskiöld 2002: 268 y Lehmann-Nitsche 1924: 91-94.

verdadero”<sup>17</sup>. Hace casi cien años Nordenskiöld observaba: “Cuando un chané o un chiriguano relata un cuento suele comenzar así: ‘Hace mucho tiempo hubo una gran fiesta’. Al hablar de algo que sucedió, la enfermedad de un pariente o asuntos familiares, dice: ‘Fue antes o después de tal fiesta’”<sup>18</sup>. Todavía hoy los eventos más recientes, y principalmente las muertes, se ubican según hayan tenido lugar antes o después de la última fiesta. El rito no ofrece solamente un mero dispositivo de medición sino que afecta a la misma experiencia de la duración. Los mismos chané reconocen que en el epílogo ritual se vuelven conscientes del problema de la temporalidad –según dicen, “uno se da cuenta del tiempo”, puesto que reflexionan sobre el devenir y el envejecimiento. No sólo se percibe explícitamente la noción de un ciclo anual que se renueva año tras año y que sobrepasa las existencias individuales; este ritmo es, además, la principal categoría utilizada para proyectarse hacia el futuro –al final del *arete*, en efecto, los adultos y ancianos se preguntan con genuina aflicción si llegarán o no a estar en la siguiente fiesta<sup>19</sup>.

\*

En su visita a los chané de 1908, Nordenskiöld describe sesiones nocturnas en las cuales los ancianos narraban los mitos al calor de la hoguera. Si hemos de creerle, los viejos hablaban hasta que los jóvenes caían rendidos y se iban a dormir; luego quedaban murmurando solos en la penumbra, relatándose a sí mismos las proezas legendarias de *Aguara-tüpa*<sup>20</sup>. Sin embargo, el mismo sueco ponía en duda la idea de una “creencia” demasiado literal en los mitos –de hecho, su amigo *Batirayu* solía mostrarse escéptico con respecto a los mismos<sup>21</sup>. Pocos años después, otro observador reporta casi lo mismo: “Actualmente son pocos los indios que creen en semejante fábula, al zorro lo consideran un animal de cuatro patas y pícaro como lo es, y los jóvenes oyen relatar por sólo gusto de oír”<sup>22</sup>. En 1932, Métraux denuncia la “degeneración de la mitología chiriguana en un ciclo de cuentos y leyendas que no tiene otro fin que el entretenimiento”. En su opinión “...los antiguos mitos son

---

<sup>17</sup> *Ara* es “tiempo” y *ete* un sufijo que puede traducirse como “muy”, “real”, “verdadero” o “auténtico”.

<sup>18</sup> Nordenskiöld 2002: 216.

<sup>19</sup> Véase Hubert 1946.

<sup>20</sup> Nordenskiöld 2002: 231.

<sup>21</sup> Nordenskiöld 2002: 238.

<sup>22</sup> De Nino 1912: 235.

completamente desconocidos de las nuevas generaciones, que los consideran como estulteces de los viejos. Los *kunumi* (jóvenes) que los oían relatar a mis informantes se mofaban de ellos, y Taruirí me decía melancólicamente: ‘Cómo quieres que los *Ava* (...) conozcan esas cosas, pues van a la Argentina, llevan zapatos y se parecen a los *Karaí* (blancos o mestizos)’<sup>23</sup>. Actualmente los chané relatan los mitos como leyendas de personajes lejanos o, con mayor frecuencia aún, como la revelación de etiologías. Si acaso alguna vez lo fue, el mito no es más un mundo de potencias presentes o posibilidades latentes. Tampoco es una fuente de proyecciones rituales de cierta mecanicidad. Hemos visto que existen mitos asociados con los elementos más significativos del *arete*; pero, en todos los casos, la conexión simbólica es menos directa de lo que podría suponerse, ya que no siempre se los asocia de forma explícita con el contexto de la fiesta.

De ningún modo esto implica que los problemas que plantean los mitos no tengan una influencia cierta en el pensamiento chané. Aunque los hechos relatados no se consideran siempre como estrictamente “verdaderos”, suelen encarnar valores deseables en la existencia social cotidiana. Así, existe una serie de relatos que tienen como protagonistas a los animales del monte y que se ocupan de la obligación de compartir y los perjuicios de no hacerlo. En una ocasión el *choncho* vuelve invisible a un muchacho que se niega a saludarlo; y éste, al ser ignorado por su hermana en un convite de chicha, se suicida. Otras veces exponen fricciones provocadas por las relaciones de alianza matrimonial, la residencia uxorilocal –y, en particular, por la relación establecida entre un hombre y sus parientes políticos. Así, la suegra de *Yeruti* (perdiz) y *Machurupi* (lagartija) rezongaba porque el primero volvía temprano y limpio de su sembradío mientras el segundo volvía tarde y sucio; pero, cuando llegó la hora de la cosecha, descubrió que el primero había sembrado grandes cantidades de frutos en tanto el segundo hervía las semillas para devorarlas.

Casi siempre los mismos narradores enfatizan que el valor de un relato radica en su función etiológica; es decir, en la explicación del origen de los diversos entes del universo. Las etiologías pueden clasificarse en dos grandes grupos. Existe, primero, un relato más breve que puede narrarse como un cuento pero que también cuenta con una versión cantada. Veamos dos ejemplos. La madre de un niño lo llevaba con ella cuando iba a

---

<sup>23</sup> Métraux 1932: 119 y 124-125.

recolectar frutos al monte; lo dejaba jugando en las ramas del chañar, y lo llamaba de vez en cuando para asegurarse de que estaba bien; un día, sin embargo, el niño no respondió, pues se había transformado en un pájaro llamado *urutáu*. En otro canto los niños jugaban hasta que unos truenos anunciaron la inminencia de la tormenta; las madres los llamaron para que se resguarden bajo los techos y la mayoría obedeció, pero algunos prefirieron seguir divirtiéndose bajo la lluvia; súbitamente, una espesa nube bajó del cielo y se los llevó; al poco tiempo, aparecieron las estrellas.

El segundo tipo de etiologías aparece en relatos con una mayor complejidad narrativa. Tal vez el más conocido sea el de los mellizos y el origen de los eclipses<sup>24</sup>. Los eclipses son un “tiempo lindo” (*ikavi ara*) porque la gente sale a “hacer bulla” con morteros, tambores o herramientas. *Indámbu*, la perdiz, fue embarazada por *Tatu-tüpa*; cuando sus parientes notaron que estaba embarazada de mellizos, la echaron de la casa. La muchacha decidió buscar al armadillo y sus hijos la guiaban por el camino desde su vientre. En un momento, como la perdiz no juntaba más flores para ellos, los gemelos callaron. *Indámbu*, desprevenida, llegó entonces a la casa de los jaguares, donde encontró a la madre de los tigres, *yagua-ichi*. La vieja prometió que la iba a ayudar antes de que llegaran sus hijos y la escondió en un rincón. Llegaron los jaguares, hambrientos. Primero no advirtieron a la intrusa, pero el *yagua-roui* –un jaguar “verde”, “azul” o “morado” que en algunas versiones del cuento tiene dos cabezas– descubrió la leche que manaba de los senos de *Indámbu*. La vieja les suplicó que dejaran vivos a los mellizos; y, en efecto, los felinos mataron a la muchacha, le abrieron la panza, dejaron los niños a la vieja y luego la devoraron. Los mellizos crecieron rápidamente, y un día un pájaro les reveló su auténtico origen. Emboscaron a la vieja y la ultimaron; luego, mediante diversas trampas, mataron a todos los jaguares que iban llegando a la casa. Pero *yagua-roui*, que era el más avisado, huyó al monte. Los mellizos lo persiguieron y todos los animales les iban indicando su rastro. El fugitivo pidió ayuda a la abuela luna, que lo escondió. Cuando pasaron los

---

<sup>24</sup> Este mito es seguramente una de las narrativas más extensas que todavía pueden registrarse entre los chané. Existen varias versiones chiriguano en De Nino 1912: 153-155, Nordenskiöld 2002: 249-251, Lehmann-Nitsche 1924: 87 y Cipolletti 1978: 51-54. Métraux le dedicó un estudio particular e incluso atribuyó a una influencia cultural arawak o andina el hecho de que el papel de los tradicionales héroes civilizadores guaraníes fuera protagonizado por animales (1932: 124). En un plano comparativo más general, Lévi-Strauss (1992) sostiene que el mito de los gemelos expresa la imposibilidad de la identidad perfecta, y por ende *l'ouverture à l'autre* que caracteriza a las cosmologías amerindias –apertura que en los últimos años, dicho sea de paso, parece haber sido elevada a dogma incuestionado e incuestionable por la etnología amazonista.

mellizos, notaron la cola del jaguar escondido, y le preguntaron a *Yasi* si sabía dónde estaba *yagua-roui*. La luna dijo no saber nada. “Muy bien”, dijeron los perseguidores, “no vaya a gritar después; escóndalo nomás”. Y se fueron. Al rato escucharon los gritos desesperados de la luna: “¡Socorro, nietos! ¡Me va a comer toda!”. Desde lejos, dijeron: “Grite ahora, por haberlo escondido”. Así, los eclipses se deben a que *yagua-roui* devora la luna; por eso, justamente, los chané hacen ruido para espantarlo.

Ahora bien, en la enorme mayoría de los casos se han interpretado las mitologías chaqueñas reiterando un lugar común de la más vieja y simple etnología: existe una experiencia “mítica” del tiempo, fundamentalmente “circular” y contrapuesta con nuestra propia noción “sucesiva” y “homogénea”. Debemos evaluar en qué medida puede aceptarse esta idea para el caso chané. Para comenzar, todos los informantes ubican los hechos narrados en los mitos en el *arakaé*, una categoría que designa siempre un pasado muy lejano y remoto<sup>25</sup>. De hecho los narradores suelen comenzar sus historias con fórmulas preestablecidas como *arakaé ndáye*, “se dice que antes...”, o bien *oiko ndáye arakaé*, “dice que había una vez”<sup>26</sup>. No existe una categoría semántica específica que separe a los mitos de los otros relatos que podríamos considerar históricos. A veces se utiliza la palabra *arakaé* o *arakaé-kaé* como sinónimo de “mito”; otras, como sinónimo de “antiguamente”<sup>27</sup>. El *arakaé* designa un tiempo fluido y plástico en el cual animales, hombres y plantas, más allá de sus diferencias morfológicas, comparten dos características fundamentales: primero, actúan en un mismo plano ontológico; segundo, están igualmente dotados de instituciones, normas y conductas culturales. En las instancias críticas, luego, son las decisiones fatídicas de los personajes míticos, o a veces también sucesos arbitrarios y fortuitos, los que introducen las discontinuidades conceptuales entre los entes actuales del universo<sup>28</sup>.

Un relato recogido en Campo Durán cuenta que antiguamente los hombres vivían en un *arete* perpetuo. Los rasgos principales de esta fiesta recuerdan inmediatamente al *ivoka*. La tierra daba sus frutos por sí sola, la chicha era abundante, no había muerte, enfermedad, escasez o carestía –en otras palabras, no había forma alguna de finitud. La existencia era

<sup>25</sup> Giannecchini 1916: 10.

<sup>26</sup> Véase Rocca 1977 para otras fórmulas narrativas entre los chiriguano salteños.

<sup>27</sup> Véase respectivamente Dietrich 1986: 287 y Farré 1991: 202.

<sup>28</sup> Pueden encontrarse diversos textos míticos chané y chiriguano en Giannecchini 1916 y 1996, Del Campana 1902, De Nino 1912, Nordenskiöld 2002, Métraux 1930 y 1932, Lehmann-Nitsche 1924, González 1968, Newbery y Rocca 1972, Rocca 1977 y Cipolletti 1978, Califano 1979, Magrassi 1981, Perasso 1992, Castilla 1997, Riester 1998, Combès 1991b, Bossert 2002 y Villar y Bossert 2003.

eternamente igual e idéntica a sí misma. Sin embargo, un día esta situación fue interrumpida por un tigre y un toro que irrumpieron en el *oka* (patio) entreverados en una lucha furiosa. Los antiguos no pudieron resistir la curiosidad de saber qué sucedería. Apostaron y decidieron que, en caso de ganar el toro, el *arete* seguiría su marcha sin fin; pero, si era el tigre quien triunfaba, la fiesta cesaría. Y, como se refleja en el combate ritual escenificado cada año, para desgracia de los chané ganó el tigre. Esta clausura de la fiesta no es un dato menor.

A primera vista la exuberancia del *arete* trastoca e invierte todas aquellas normas que rigen la vida ordinaria. Asumen el mando autoridades alternativas, se derrocha la comida y la bebida, los hombres se visten de mujeres, los muertos no son mantenidos a distancia, las relaciones con los *aña* son risueñas y distendidas, se relajan las normas cotidianas de decoro, pudor y cortesía, los enmascarados llevan guantes en los pies, y la victoria del tigre sobre el toro es aplaudida como una auténtica revancha entre indígenas y blancos. No en vano se ha llegado a calificar el *arete* como “el baile de los locos”<sup>29</sup>. Coartar esa experiencia supone, claramente, la inauguración de un nuevo marco temporal. Significa a la vez imponer un orden cosmológico con contornos demarcados y fronteras precisas, un universo regulado, una duración mensurable o al menos sucesiva caracterizada por la estacionalidad de los astros y de las cosechas. El corte, en efecto, implica la dinámica cíclica de la agricultura entre la abundancia y la escasez. En esta perspectiva la fiesta no escinde el tiempo ordinario. Por el contrario éste, como intuían Hubert y Mauss, es más bien la interrupción del “tiempo verdadero” del *arete*. En otras palabras las inversiones no son tales; o, para ser más justos con el punto de vista chané, la vida cotidiana invierte las reglas de la vida “verdadera”. Comprendemos en su justa medida la vieja observación de Nordenskiöld: la temporalidad ordinaria no es sino el lapso entre las diferentes fiestas. El fin mítico del *arete* implica instaurar el tiempo regulado, que es la posibilidad misma de la vida social<sup>30</sup>.

\*

---

<sup>29</sup> Rocca y Newbery 1972: 52.

<sup>30</sup> Hubert y Mauss 1946.

El análisis de los mitos chané conduce a dos ideas fundamentales. En primer lugar, el mito condensa en un único movimiento el establecimiento de diversas fronteras ontológicas. Estos recortes categoriales explican la naturaleza del mundo actual estableciendo líneas de causalidad e influencia en un juego de mediaciones, identificaciones y distinciones simbólicas. A través del examen de las representaciones relativas a determinadas especies animales, revisaremos el valor de la narrativa mítica para demostrar cómo es posible ir más allá de las etiologías manifiestas<sup>31</sup>. Esto conduce a la segunda idea fundamental. La conceptualización de la humanidad propia parece indisociable de la de aquellas otras “sociedades” con las cuales se convive cotidianamente: los muertos, los animales, los otros seres humanos. Lo demostraremos repasando algunos de sus criterios básicos de clasificación del reino animal; luego, algunas de las valoraciones asociadas con los animales domésticos; y, por último, algunos casos simbólicamente significativos de animales salvajes.

Sabemos ya que la categoría genérica para designar a los animales es *mimba* (“animal” o “bestia”) o *mbaemimba* (lit. “cosa animal”). Sin embargo, en la vida cotidiana los chané dicen *jimba*, es decir “su animal”. En un contexto de discriminación más fina el mismo término designa a los animales domésticos, y más precisamente aquellos que “tienen dueño” en contraposición con los *jévae*, especies silvestres que se distinguen por no tener dueño humano –o más bien por ser propiedad de los *iya reta*.

El primer ejemplo que tomaremos es el del perro. “Son tan flacos que parecen arpas”. Con esas palabras caracterizaba De Nino a los perros chané y chiriguano<sup>32</sup>. Nordenskiöld, pocos años más tarde, escribió que no pudo encontrar en toda la Chiriguania un perro que igualara al suyo en porte o en tamaño<sup>33</sup>. Todavía hoy los perros chané confirman la descripción somera pero inapelable de Del Campana: hocico aguzado, orejas en punta, pelo raso, tamaño ínfimo<sup>34</sup>. Un vistazo a la vida cotidiana revela que se trata a los perros con una mezcla desdeñosa de conmiseración y descuido. Considerados seres cómicos, tontos, molestos, jamás son tomados demasiado en serio. La impresión general es que los cachorros son más tolerados que criados, que comen lo que pueden, que en cada

---

<sup>31</sup> Decía un conocedor de la mitología: “No alcanzo a entender qué satisfacción puede encontrarse en etiquetar una leyenda como ‘etiología’.” (Hocart 1953: 33).

<sup>32</sup> De Nino 1912: 250.

<sup>33</sup> Nordenskiöld 2001: 67.

<sup>34</sup> Del Campana 1902: 99.



familia merodean alrededor de la casa más que habitar en la misma. Los perros tampoco suelen ser objeto de muestras de aprecio, cariño o afecto, ni está bien visto que se acerquen cuando la gente come o tiene visitas. No es de extrañar que resulten extremadamente esquivos y desconfiados.

Sin embargo, esta primera impresión no es completamente exacta. Pese a que el perro es mantenido expresamente a distancia y es tratado muchas veces con desprecio e ironía, existen también algunos contextos en los cuales se lo valora de forma positiva. Recordemos que Nordenskiöld había presenciado cómo los chané del Itiyuro protegían a sus perros de la rabia pintándoles cruces rojas en su frente. Los franciscanos también notaron que, a pesar de su escasa elegancia, a los chiriguano no les gustaba separarse de sus perros y menos aun a la hora de los viajes<sup>35</sup>. Entre los izoceños contemporáneos se reconoce que la originalidad física o el origen inusual de un perro pueden conferirle prestigio social a su dueño<sup>36</sup>. Entre los chané de Tuyunti, por último, hemos sabido de acusaciones de brujería –y sus correspondientes venganzas– ocasionadas por daños realizados a perros ajenos. Toda una serie de indicios relativizan entonces la impresión de un maltrato sistemático, y sugieren que la valoración del perro, si bien no es positiva, al menos es ambigua.

Esta condición paradójica es patente en el plano de las representaciones. Según un mito chiriguano recopilado por Manuel Rocca, el perro y el zorro originariamente eran compadres. Ambos parten en busca de trabajo llevando comida para el camino. El zorro sugiere que compartan primero la comida del perro y que luego hagan lo mismo con la suya. Terminan la comida del perro y, cuando toca el turno de las provisiones del zorro, *aguara* anuncia que su comida está cruda y que necesitan fuego para cocinar; engaña a su compañero y lo manda a perseguir una estrella diciéndole que es el fuego; el perro la persigue pero no la alcanza nunca, y mientras tanto el zorro devora todas las vituallas. Como esto sucede varias veces, el perro queda al borde de la inanición mientras su compañero come hasta saciarse. Pero un día, al ir tras el fuego, el perro se encuentra con el jaguar; éste le revela el engaño. *Yagua* le presta su piel y le dice que la use como disfraz para asustar al zorro. El perro se disfraza, sorprende al zorro, lo amenaza por su

---

<sup>35</sup> Del Campana 1902: 99, De Nino 1912: 250.

<sup>36</sup> Kathleen Lowrey, comunicación personal.

mezquindad y come hasta el hartazgo. Se invierten los papeles: él se atiborra mientras su compañero desfallece. Finalmente, llegan a la morada de un “Rey” que les ofrece trabajo en la zafra de caña. Al final de la cosecha celebran una gran fiesta, en la cual se emborrachan y confiesan cómo se engañaron mutuamente. Se pelean, el patrón se enoja, los echa de su casa y los condena de ahí en más a ser zorro y perro<sup>37</sup>.

La condena a la animalidad por la mezquindad y la estupidez aparece también en otros mitos chané en los cuales los perros originariamente eran personas. La aldea de los antiguos estaba sumida en los preparativos para celebrar una gran fiesta: las mujeres molían maíz y los hombres cazaban. Pero algunas mujeres no sabían moler, y algunos varones no sabían cazar ni buscar leña en el monte. Por si fuera poco, estos inútiles no sólo no ayudaron con los preparativos, sino que devoraron todo el maíz acopiado. Por la noche llegó *Tatu-tüpa* y, al comprobar que no quedaba maíz para preparar la chicha, castigó a los culpables pegándoles en la cola y transformándolos en perros. A la gente que cumplió con sus deberes, en cambio, les dijo que iban a ser personas porque sabían trabajar.

Esta asociación entre el origen canino y el origen de los seres humanos no es casual. En otro mito con reminiscencias bíblicas, Dios ofrece tres sacos de maíz a tres hombres: los dos primeros lo cultivaron y almacenaron, pero el tercero devoró todas las semillas y luego se dedicó a dormir plácidamente. Dios lo castigó por su vagancia y dejadez haciéndole callos en los pies y transformándolo en perro. En un episodio posterior del mismo mito, los dos hombres restantes protagonizan el célebre “reparto de armas” en el cual el ancestro de los chané elige el arco y las flechas, porque eran relucientes, y quedan para los blancos las armas de fuego, que pese a parecer herrumbrosas pronto se revelan como mucho más poderosas<sup>38</sup>. En otras versiones la elección es entre el maíz tostado, los porotos y la harina cocida por un lado, y los fideos y demás comidas de los blancos por el otro; o bien entre el *tsirakua*, el tradicional palo cavador, y las hachas, palas y picos de los blancos<sup>39</sup>. Pero más allá del registro específico, la opción por las comidas, herramientas o armas menos poderosas traduce en los planos culinario, tecnológico y bélico la misma e insensata

---

<sup>37</sup> Rocca 1977: 11-13.

<sup>38</sup> Véase Giannecchini 1996: 363-364, Del Campana 1902: 78-79, Lehmann-Nitsche 1924: 97, Susnik 1968: 65, Saignes y Combès 1995: 182, Villar y Bossert 2003: 109-110.

<sup>39</sup> Nordenskiöld registra entre los chané del Parapetí una variante que combina herramientas y animales domésticos: por un lado fusiles, caballos y vacas; por otro, arcos, flechas, gallinas y perros (2002: 240-241).

elección ancestral, que condena a los indígenas a un estado de pobreza endémica frente a la riqueza, igualmente inexorable, de los criollos<sup>40</sup>.

Esta ambivalencia del perro parece confirmada por su nombre. Entre los chané no hay rastro de antiguas palabras arawak y nadie conoce la palabra *tamúcu* que había alcanzado a escuchar Nordenskiöld. Para designar al perro se utiliza un término guaraní, *jaimba*, que con ligeras variantes locales fue reiteradamente documentado entre los chiriguano<sup>41</sup>. Sin embargo, no se alcanzó el mismo grado de consenso a la hora de interpretar la etimología de esta palabra. De Nino sugiere que *yaimba* significa algo así como “muy fiel al amo”, lo cual deduce a partir de *ya* (*iya*: dueño) e *imba* (*jimba*: animal). El sentido literal sería “animal con dueño”, o en todo caso “del dueño”<sup>42</sup>. Sensata como parece en el caso de un animal esencialmente doméstico, la interpretación no atrajo sin embargo demasiados adeptos. La etimología que cosechó mayores adhesiones cede en mayor medida a los encantos de la especulación, acaso por remontarse a un origen más ilustre. El fraile Santiago de León, en 1790, anota que los chiriguano llaman *yaguamba*, *yavimba* y también *yagmimba* a sus perros. Como en la interpretación de De Nino traduce *jimba* como “animal” o “bestia”, pero interpreta de otro modo la raíz *yagua*. *Yaimba* provendría de una contracción de *yagua imimba*, *yagua jimba* o *yaguarimba* –significando, literalmente, la mascota o el animal doméstico del jaguar<sup>43</sup>. José Domingo Véliz incluso afirma que en la óptica guaraní el perro es hermano del jaguar y tío materno del zorro; y, en el mito chiriguano, el jaguar aparece a la inversa como el tío del perro –en ese mismo relato, recordemos, es él quien revela al perro la artimaña del zorro<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> En algunas versiones los antepasados sufren perforaciones en las manos, lo cual les impide acumular bienes. El tema narrativo del reparto aparece también en otros grupos chaqueños. Según los toba y pilagá, *Dapitchí* ofreció a los hombres arcos y escopetas; los antepasados eligieron los primeros dejando las segundas para los blancos (Tomasini 1976: 75-76). En otras variantes los hombres rechazan por su aspecto a un héroe cultural que entonces se retira con los bienes ofrecidos y les envía fuertes heladas (Palavecino 1971: 192-94, Blixen 1987: 80-81, Tomasini 1976: 82). Los wichí noctenes, finalmente, eligen el caraguatá en lugar de la carne vacuna (Giannecchini 1996: 383-384). Como si los mitos se conjuraran para darle la razón a Lévi-Strauss, se han registrado variantes amazónicas de este relato (Hugh-Jones 1988, Turner 1988: 266-271) y, aunque suene increíble, entre los mismos nuer (Evans-Pritchard 1980: 28-29).

<sup>41</sup> Nordenskiöld 2002: 147, Del Campana 1902: 99, Giannecchini 1916: 136, Schmidt 1938: 101, Schuchard 1979: 142-143, Farré 1991: 253, Dietrich 1986: 354.

<sup>42</sup> De Nino 1912: 251.

<sup>43</sup> Santiago de León 1790: 48. Hay variaciones del mismo argumento en Farré 1991: 253, Schuchard 1979: 142-143 y Dietrich 1986: 354.

<sup>44</sup> Véase respectivamente Véliz 1999: 218 y Rocca 1977: 12. Como sea, recordemos que la pareja categorial tío-sobrino se usa para designar cualquier contacto social, y que en todo caso lo que importa destacar es que todos los vínculos son concebidos en la clave del parentesco.

Pero los antecedentes de esta misteriosa relación entre el perro y el jaguar parecen ser mucho más remotos. Claude d’Abeville observó en el siglo XVII que los nativos de São Luis do Maranhão llaman a una estrella *laouãre*, perro, y que esta estrella persigue a la luna intentando devorarla; de allí la práctica –luego célebre en la etnología guaraní– de hacer ruido durante los eclipses<sup>45</sup>. El *Tesoro* de Ruiz de Montoya también documenta la identificación etimológica entre el jaguar y el perro<sup>46</sup>. Es probable que ciertos grupos usaran la palabra *yagua* para designar a las bestias salvajes o carnívoras en un sentido general; así, Lévi-Strauss observó que muchas lenguas guaraníes parten de la raíz *iawa* para luego formar por sufijación palabras como *iawara* (perro), *iawaraté* (jaguar), *iawaru* (lobo) o *iawapopé* (zorro)<sup>47</sup>. Santiago de León advirtió ese mismo proceso de aglutinación entre los chiriguano: *yagua* es el jaguar, *yaguamba* el perro, y así<sup>48</sup>. Por otra parte sabemos que en el actual guaraní paraguayo *yaguá* significa “perro”<sup>49</sup>; y ese mismo término, mediante la sufijación del superlativo *ete*, se transforma en *yaguarete*, el jaguar<sup>50</sup>. Más allá de su origen nebuloso, la asociación entre el jaguar y el perro no parece fortuita en los términos del simbolismo; de hecho, en los mitos chané y chiriguano es el jaguar quien devora a la luna. En definitiva, la etimología sugiere una fuerte ambigüedad en la figura del perro: es la mascota del hombre, paradigma del animal doméstico, pero se relaciona recurrentemente con el jaguar, signo por antonomasia de lo inhumano y lo salvaje.

En estas condiciones no sorprende que las representaciones vinculen de distintos modos la figura del perro con la ambivalencia de la vida en sociedad. Esta ambigüedad remite a contenidos y valores concretos; específicamente, a los lazos de una sociedad con las realidades cambiantes de su entorno, y en particular a las relaciones interétnicas. La asociación entre perros y los *karai*, en este contexto, no parece fortuita. Según los pioneros de la etnología chaqueña, el perro era el único animal doméstico que los indígenas conocían antes de la llegada de los blancos<sup>51</sup>. Con los años esta opinión ha cambiado. Métraux recopiló evidencias de que los canes chaqueños son mestizos de razas europeas, y subraya que las primeras noticias en la literatura documentan perros entre los mbayá y los mashcoy

<sup>45</sup> Claude d’Abeville 1963: 317.

<sup>46</sup> Ruiz de Montoya 1876: 185.

<sup>47</sup> Lévi-Strauss 1972: 76.

<sup>48</sup> Santiago de León 1790: 48.

<sup>49</sup> Ortíz Mayans 1997: 413.

<sup>50</sup> Ruiz de Montoya 1876: 486.

<sup>51</sup> Nordenskiöld 2002: 173, Karsten 1932: 41. Véase también Cabrera 1934: 81.

recién en el siglo XVIII<sup>52</sup>. Es tentador pensar que, entrando en escena junto con los colonizadores, el perro fue “bueno para pensarlos” no tanto cuando apareció junto con ellos sino cuando el contacto se volvió inevitable. Es lógico también que los perros aparezcan, en las representaciones chané, materializando a seres como el “familiar” o el “chiringa”. El primero es objeto de una creencia muy extendida en el Chaco y en el noroeste argentino. Se trata de un criollo poderoso, un hacendado, patrón de fincas o dueño de algún ingenio que hace un trato con el diablo –o a veces con “salamanca”– para que le otorgue una inusual prosperidad y riqueza; a cambio, debe suministrarle cuerpos de trabajadores para que sean devorados. El “chiringa”, de la misma manera, es un “gringo” con apariencia humana pero con cola de reptil que viste ropas costosas y habla en lenguajes extraños. Viene desde el norte buscando mano de obra para su emprendimiento y promete una paga extraordinaria a quienes lo acompañen<sup>53</sup>. Pero quienes van jamás vuelven. Los chané cuentan que alguien vio su cola, disimulada entre el pantalón y la caña de sus botas; y que conocen sus verdaderas intenciones por el testimonio de algunos afortunados que atinaron a escapar de sus garras. Pues bien, tanto el “chiringa” como el “familiar” hacen su aparición nocturna bajo la forma de perros negros.

Si bien este tipo de personajes sugiere que la pobreza de los indígenas es tan inevitable como la prosperidad del blanco, o acaso su consecuencia directa, la figura del perro expone también –y de forma impiadosa– las culpas de los antepasados. La parodia mítica y la inversión ritual tal vez desdramaticen la derrota, expurgándola de sus aristas más humillantes y brutales. Pero el vínculo entre los destinos de los protagonistas y sus torpes elecciones es muy explícito: en el primer mito, el perro y su compadre pelean absurdamente; en el segundo, los perros descansan y devoran el maíz de la comunidad mientras los demás trabajan; en el tercero, los vagos son condenados a la animalidad por su glotonería y su pereza. En la mayoría de los cuentos las transformaciones se deben a elecciones erradas o a la fatalidad, pero el perro siempre tiene la oportunidad de elegir –y elige mal. Cuando se les pregunta a los chané por qué un perro actúa en la forma en que actúa, contestan que por *yéngu*, “por tonto”. La idea no remite, o no remite solamente, a un

<sup>52</sup> Métraux 1944: 288-289 y 1946: 264-265.

<sup>53</sup> Es muy probable que “chiringa” provenga de *siringa*, palabra que en Bolivia designa al caucho. Estos seres bien pudieron haber sido la figuración chané de los patrones caucheros, que en efecto venían desde el norte en busca de mano de obra (véase Nordenskiöld 2002: 271-272 y Susnik 1968: 158). La conjetura gana fuerza si recordamos que los chané pronuncian “ch” la “s” de los izoceños bolivianos.

defecto del raciocinio. La insensatez, la tontería y la carencia de reflexión, que vuelven al perro cómico y casi despreciable, son evidentes en su egoísmo y su mezquindad, pero también en su glotonería, su apresuramiento, su irresponsabilidad, su vagancia, su incontinencia, su incapacidad para la previsión. Lo extraordinario del caso chané es que, cuando se consideran los mitos en su conjunto, sean las mismas características que distinguen a hombres y perros las que luego sirven en la secuela para distinguir a los indígenas de los blancos. Confundidos por las apariencias, los antepasados no alcanzan a ver más allá de la herrumbre de las armas de fuego, y pese a haber tenido la oportunidad de ser superiores deben sufrir las consecuencias. Los callos en las patas que signan el destino animal del perro equivalen a los agujeros que el reparto de armas impone en la palma de las manos de los indígenas, los cuales les impiden acumular bienes y riquezas. El perro no simboliza al “Animal”, al “Hombre” o siquiera al “Chané” en abstracto, sino que parece operar como analogía de las distintas formas de sociabilidad: el perro es al chané como el chané es al blanco.

El vínculo entre la representación del ganado vacuno y la presencia de la sociedad criolla es, si cabe, todavía más marcado que el del perro, y también más unívoco y directo. Sin embargo, existe una diferencia importante. Así como el imaginario perruno consta de representaciones mitológicas —es decir, que se mueve básicamente en el plano de las ideas—, en el caso del ganado vacuno la relación se plasma en instancias de acción ritual. Recordemos que, el día en que concluye el *arete*, se lleva a cabo la lucha ritual entre el tigre y el toro<sup>54</sup>. Los chané asocian con este combate una multitud de sentidos que no viene al caso destacar, como relatos de carácter cosmogónico, la oposición simbólica entre lo masculino y lo femenino o el contraste entre el ámbito civilizado de la aldea y el salvajismo del monte. Pero, además, refuerzan la polisemia simbólica afirmando que la contienda representa un enfrentamiento entre ellos y el blanco. El toro es en este contexto un símbolo del criollo invasor, y el tigre de la resistencia y la victoria final de los indígenas<sup>55</sup>.

Esta revancha constituye, a todas luces, una inversión de la situación actual. La hipótesis de una inversión simbólica, por otra parte, encuentra respaldo histórico inmediato.

---

<sup>54</sup> Métraux reporta luchas rituales similares entre los guana, los equivalentes orientales de los chané. Las comunidades se dividían en mitades que luchaban y se atacaban alternativamente (1944: 311).

<sup>55</sup> El *yagua* era una de las principales figuras que expresaba la resistencia indígena frente al acoso de las misiones: así, los rebeldes *tumpaistas* sembraban rumores de bandadas de jaguares que matarían a todos aquellos que vivían en las reducciones (Susnik 1968: 93).

En el Chaco boliviano y la llamada Cordillera “chiriguana” la hacienda ganadera fue –más aún que la fundación de misiones religiosas y puestos militares– el auténtico motor de la expansión *karai*<sup>56</sup>. Punta de lanza del colono, desde mediados del siglo XVIII el ganado destruía los sembradíos y constituía una especie de vanguardia del blanco; de hecho, fue el protagonista principal de los desalojos, migraciones, desplazamientos y relocalizaciones que padecieron las comunidades indígenas, obligadas poco a poco a retirarse hacia zonas empobrecidas y marginales. En las últimas décadas del siglo XIX la ganadería se impuso en el Chaco occidental como modo de producción casi exclusivo. Los pastos naturales se agotaron; la gran hacienda desalojó a los pequeños granjeros; el modelo ganadero barrió inexorablemente al tradicional modo de producción agrícola<sup>57</sup>. Una vez más la importancia del vínculo parece plasmarse en el plano lingüístico. Antes de la colonización los chiriguano y los chané contaban con muy pocos animales domésticos, y entre ellos no figuraba el ganado; es lógico, entonces, que las palabras que usaron para denominar a estos animales fueran hispanismos criollos como *guaca* o *wáka*<sup>58</sup>. No se trata de una idea original. En toda el área del sur andino la población indígena asoció la figura del toro con el poder de los colonizadores. En muchas festividades religiosas su imagen era utilizada para representar al invasor; en una de ellas, conocida como la “fiesta del Jaguar”, el toro invasor luchaba contra el cóndor, que simbolizaba a la cultura de raíces incaicas. En el Altiplano Boliviano la figura vacuna fue utilizada de modo más bien humorístico; durante el carnaval de Oruro, por ejemplo, se realizaba una parodia de la corrida de toros española. Volviendo a los chané, sabemos que en las fiestas, antes de que tuviera lugar la lucha, solía llevarse a cabo un remate paródico del toro, en el cual un matador se encargaba de darle muerte; y que la figura de este verdugo, llamado “mata-toro”, aparece en algunos mitos<sup>59</sup>. El toro siempre es objeto de bromas, chanzas y burlas. En Campo Durán se recuerda que luego de la lucha alguna vez fue arrojado a un hormiguero. De la misma manera, en Tuyunti

---

<sup>56</sup> Susnik llegó a hablar de “la colonización con vacas”. Véase Susnik 1968, Pifarré 1989, Villar y Bossert 2001b y Combès 2005a.

<sup>57</sup> Villar y Bossert 2001b: 164.

<sup>58</sup> Véase Giannecchini 1916: 181 y Dietrich 1986: 343. Lo mismo sucede con otros animales domésticos como el caballo, llamado *kavayu* (Véliz 1999: 79), *kawáyu* (Dietrich 1986: 300) o *kavaju* (Farré 1991: 231); o el burro, denominado *mburika* o *mburica* (Giannecchini 1916: 116, Dietrich 1986: 311, Farré 1991: 231, Véliz 1999: 133).

<sup>59</sup> Métraux lo llama “camicero de fantasía” (1930: 465).

antiguamente el toro era “sacado” con una soga atada al cuello, y se llevaba a cabo un simulacro de remate, en el cual los enmascarados hacían ofertas humorísticas<sup>60</sup>.

El procedimiento de inversión, por otra parte, no es extraño para los chané. Si se les pregunta cuál es el significado del toro y el tigre, o bien la razón por la cual éstos pelean entre sí, por lo común responden que así se ha hecho “desde siempre”: ésa es la forma en que la fiesta termina. Algunos, intentando ser más específicos, aclaran que esa lucha forma parte de la “tradición” o de la “cultura”. Otros afirman que en el pasado el toro y el tigre eran “verdaderos”. Se refieren así a otro relato que narra un enfrentamiento entre ambos personajes luego del diluvio universal, tras el cual solamente sobrevivieron dos hermanitos que se mantuvieron a flote en un mate. Cristo y *Aguara-tüpa* bajaron del cielo, acompañados por un tigre y un toro, y propusieron una competencia: si el tigre vencía podría devorar a los pequeños. La justa era algo extraña. Ambos rivales cerraban los ojos y ganaba quien defecara más. El toro venció con la ayuda de *Aguara-tüpa*, que se encargó de robar parte de los excrementos del tigre. Una vez más el ritual se presenta como una inversión del episodio mítico que en principio parecería estar asociado con él: en el mito es el toro quien vence, y en el rito resulta vencido. Ahora bien, si el toro y el tigre son, como aquí se sugiere, una estructura simbólica que entre otras relaciones –lo masculino y lo femenino, la comunidad doméstica y el monte salvaje, los chané y otras etnias chaqueñas– representan los lazos entre el *karai* y el indígena, observamos que donde el mito explica la realidad y la presenta como irreversible, el rito invierte ese estado de cosas proponiendo su carácter relativo. El mito evoca la vida que la historia le impuso al indígena, mientras que el rito encarna la existencia que éste hubiera deseado vivir<sup>61</sup>. Si el primero fundamenta una realidad presentándola como definitiva, el segundo procura revertirla consagrando –aunque más no sea– la posibilidad de un mundo utópico.

\*

---

<sup>60</sup> Rocca y Newbery 1972: 54.

<sup>61</sup> Véase Cordeu 1999.



Dos de las especies salvajes (*jeváe*) más importantes por sus connotaciones simbólicas son el armadillo y el zorro<sup>62</sup>. Existe un buen número de relatos que tienen como tema las peripecias de la clásica dupla formada por el armadillo llamado *Tatu-tüpa*, representante del orden correcto de las cosas, y *Aguara-tüpa*, un zorro travieso que por lo general desempeña el papel de burlador burlado. Tanto Nordenskiöld como Métraux coinciden en calificar a estos personajes como “protagonistas principales del folklore chiriguano y chané”<sup>63</sup>. El sueco no duda en afirmar que “...el espíritu del armadillo es algo mejor y tiene mejor posición”<sup>64</sup>. *Tatu-tüpa* es asociado con rasgos como el poder, la sensatez y la sabiduría; es un ser benefactor, poderoso, sabio, bien dispuesto hacia la humanidad. Recordemos que él es quien condena al perro a la animalidad por su mezquindad, su estupidez y su incapacidad para el trabajo colectivo. Según Métraux, se trata de un héroe civilizador misterioso y potente que vive desde los principios del mundo transformándolo y dándole su aspecto actual; por ejemplo, es quien engendra a los poderosos mellizos<sup>65</sup>. El suizo comparó las narraciones chiriguano con otras versiones de otros grupos tupí-guaraní, concluyendo que *Tatu-tüpa* es el equivalente al *Mairé-atá* o *Sumé* de los tupinambá, el *Sumé* guaraní, el *Nanderuvucú* de los apapocuvá, el *Maira* de los tembé y el *Tamoí* de los guarayos –es decir, todas figuras extraordinariamente poderosas<sup>66</sup>.

Si el armadillo cumple una función imponente, el zorro ciertamente no lo hace. Pero pese a encarnar la astucia, la tontería, el engaño y la malicia que suelen caracterizar a los *tricksters*, la calidad y cantidad de sus actuaciones indica una mayor importancia simbólica. Los testimonios de viajeros, misioneros y etnógrafos coinciden en que el zorro es el protagonista principal: “*Aguara-tumpa* es el padre de todos los hombres”, le dijo un chiriguano a Métraux<sup>67</sup>. Si consideramos la totalidad de la narrativa el zorro es poco menos que ubicuo, mientras que *Tatu-tüpa* parece ser mucho menos persistente –al punto de ser intercambiable con otros personajes. En los materiales más antiguos de los franciscanos,

---

<sup>62</sup> La categoría *jeváe* designa principalmente a las presas de caza (Dietrich 1986: 295), pero también a todos aquellos animales cuyos dueños están en el monte (Combès 2003).

<sup>63</sup> Métraux 1948: 484, Nordenskiöld 2002: 238.

<sup>64</sup> Nordenskiöld 2002: 238.

<sup>65</sup> En una versión chiriguano, incluso, es el propio armadillo el que persigue al jaguar hasta que éste se esconde en la luna (Nordenskiöld 2002: 250-251).

<sup>66</sup> Métraux 1932: 122. La principal diferencia es que para los chiriguano el armadillo es el padre de ambos mellizos, mientras para los otros guaraníes es sólo padre del hermano mayor y más fuerte, mientras que el menor es engendrado por otro protagonista. Véase Lévi-Strauss 1992: 80 y ss.

<sup>67</sup> Métraux 1932: 171.

por ejemplo, la dupla que participa de todas las aventuras es conformada por *Aguara-Tüpa* y *Tumpahéte*, un principio sagrado y personalizado que los misioneros traducían como “Dios verdadero”<sup>68</sup>. En informaciones apenas posteriores, el lugar de *Tatu-tüpa* es frecuentemente ocupado por un “Rey”<sup>69</sup>. Lo mismo sucede, como hemos visto, en el mito sobre las peleas entre el zorro y el perro. Entre los chané contemporáneos, finalmente, *Tatu-tüpa* suele intercambiar su papel con el “Rey”, pero también con “Jesús” o “Cristo”. Por el contrario *Aguara-tüpa* jamás muta o desaparece, y se aferra a una persistencia notable.

Como el armadillo, el zorro es un ser poderoso. En una ocasión resucita a su hermano utilizando plantas mágicas, y en otra transforma a unos hombres en palomas<sup>70</sup>. A veces también provoca etiologías. Lehmann-Nitsche refiere la historia de dos *aguara-tüpa* que haraganeaban descansando en las ramas de un árbol hasta que fueron capturados y obligados a casarse con dos muchachas; los hijos del mayor fueron las aves de rapiña, y los del menor subieron al cielo y se transformaron en las pléyades<sup>71</sup>. Sin embargo, sus cualidades ambiguas volvían al zorro mucho menos maleable para ser adoptado por el discurso misionero que el armadillo. Giannecchini escribe: “...para el chiriguano *Aguara-tüpa* es una especie de divinidad, un genio burlón, pícaro, hipócrita, travieso, que convierte en un juego el hacer enloquecer a la gente”<sup>72</sup>. Las acciones del zorro van desde la simple travesura hasta la maldad expresa. Recordemos que engaña al perro para devorar toda su comida. En otra ocasión mata a *Tatu-tüpa* y se disfraza con la piel del armadillo para engañar a su esposa, pero finalmente su artimaña es descubierta y las mujeres lo matan<sup>73</sup>. Otra vez el armadillo, el ñandú y el zancudo no lo invitan a una fiesta, y entonces, despechado, incendia toda la zona<sup>74</sup>. En otra oportunidad había dos hermanas muy bonitas. *Aguara-tüpa* sacude unas plantas en el camino volcándole unas frutas podridas sobre *Tatu-tüpa*, que queda feo y arrugado; así, llega primero a la casa de las muchachas y consigue casarse con la más linda. Cuando comienzan sus tareas cotidianas, *Aguara-tüpa* trabaja mucho en su cerco pero no cosecha nada, mientras que *Tatu-tüpa* holgazanea todo el día

<sup>68</sup> Del Campana 1902: 39-42, De Nino 1912: 131.

<sup>69</sup> Métraux 1932: 172.

<sup>70</sup> Métraux 1932: 177-178.

<sup>71</sup> Lehmann-Nitsche 1924: 94.

<sup>72</sup> Giannecchini 1996: 363.

<sup>73</sup> Nordenskiöld 2002: 260-261, Métraux 1948a: 484.

<sup>74</sup> Rocca 1977: 2-3.

porque confía en su pala mágica, que cultiva enormes extensiones de tierra en pocos segundos. Desesperado ante lo inútil de sus esfuerzos, el zorro roba zapallos del armadillo y los ata con espinas a sus propias plantas. Pero finalmente es desenmascarado y debe huir cuando su suegra, furiosa, le clava una madera en las nalgas<sup>75</sup>. Resentido, el zorro trama un nuevo ardid. Propone al armadillo una competencia para ver quién aguanta más sin pestañear, cuyo premio será la pala mágica; se pone los ojos del saltamontes y logra ganar la competición, pero por tonto se lleva la pala equivocada<sup>76</sup>. Los chané cuentan actualmente una variante de ese mismo cuento que evoca las elecciones insensatas del perro. *Aguara-tüpa* hace trampa y gana su desafío frente al “Rey”; entonces, se le da a elegir su premio entre una troja de maíz enorme y otra pequeña. Pese a que se le advierte que la primera no puede ser transportada en tanto la segunda posee el *mbræ* mágico del maíz, el tramposo elige la más grande y pierde todo el cereal en el camino de regreso.

Si recordamos que el jaguar es quien revela al perro los engaños del zorro, no sorprende que una de las víctimas predilectas de este último sea el propio *yagua*. En un episodio engaña al felino, lo “ensilla” y luego lo mata; en otro lo mata de un tiro fingiendo confundirlo con un carancho; luego intenta ahogarlo haciéndole creer que el reflejo de la luna en el agua es un queso enorme. El jaguar siempre busca vengarse, pero por lo general el zorro se las ingenia para escapar gracias a su astucia<sup>77</sup>. En otra ocasión, el zorro ayuda al jaguar a sembrar y éste le pide que vaya a buscar las herramientas a su casa. Cuando el zorro llega y ve a la esposa e hijas del jaguar, les explica que éste dijo que todas debían acostarse con él. Como la mujer del jaguar sospecha, el zorro grita preguntándole “¿debo tomarlas a todas?”. El jaguar responde “a todas”, creyendo que se trata de las herramientas. El bribón, después de acostarse con todas las hembras de la casa, huye<sup>78</sup>.

En los materiales recopilados por los misioneros, las fechorías del zorro suelen ser más dañinas. En diversos episodios *Aguara-tüpa* lucha “contra el buen Dios” provocando cataclismos cósmicos como el incendio de la tierra, lluvias torrenciales e inundaciones gigantescas, tras lo cual sólo dos pequeños logran salvarse ayudados por los sapos –gracias

---

<sup>75</sup> Nordenskiöld 2002: 236 y 244-247, Métraux 1932: 172-177, Lehmann-Nitsche 1924: 96-97.

<sup>76</sup> Nordenskiöld 2002: 247-248.

<sup>77</sup> Rocca 1977: 3-7.

<sup>78</sup> Nordenskiöld 263-264, Métraux 1932: 179, 179-181.

a ellos, la humanidad sobrevive<sup>79</sup>. Sin embargo, por lo general la actitud del zorro no es netamente maligna sino moralmente ambivalente. Por ejemplo, se cuenta que *Aguara-tüpa* robaba maíz del “Rey” para alimentar a los chané más pobres. Otros informantes dicen que el mismo *Aguara-tüpa*, quien provoca el diluvio, también enseña a los sobrevivientes a construir casas sobre las lomas. Sin embargo, poco después, la misma narrativa sugiere que el zorro fue el culpable de haber introducido la mortalidad en el mundo<sup>80</sup>.

Todo invita a pensar que, en definitiva, la ambivalencia del zorro refleja los vaivenes de la condición humana. Sabemos que la asociación entre el zorro y la muerte es frecuente en diversos contextos del simbolismo chané. Como si esta densidad simbólica fuera poca, *Aguara-tüpa* también se asocia con la condición étnica. Los principales signos definitorios de la identidad colectiva se asocian con los dones del zorro. Según los antiguos chiriguano, él es quien juzga el destino de las almas en la vida ultraterrena: si los difuntos han combatido valerosamente, han tenido muchos hijos, bebido y sembrado mucho, les permite pasar a disfrutar del banquete eterno junto a los antepasados<sup>81</sup>. Según el mito fue también el zorro quien ofreció a los antepasados las armas que sellarían su destino: el indígena elige el arco y las flechas dejando para los blancos las armas de fuego. En la misma oportunidad *Aguara-tüpa* da a los indígenas el *tembeta*, el adorno labial cuya imposición transforma en hombre cabal al joven que se inicia. Pero fundamentalmente, compadeciéndose ante las pésimas elecciones de los indígenas, el zorro les ofrece el maíz y les enseña a sembrarlo y cosecharlo. El día de “la sentencia fatídica”, para usar las palabras de Lévi-Strauss, *Aguara-tüpa* se dirige al ancestro de los indígenas y dice: “Te he dado solamente una bebida y una sola comida, el maíz; éste será tu alimento y tu bebida y eso te es suficiente”<sup>82</sup>. Armas de madera, pobreza endémica, *tembeta*, maíz: con sus dones, tan ambivalentes como él mismo, el zorro sella el singular destino de los hombres.

\*

Frente a los relatos del *arakae*, otro conjunto de historias se sitúa en el marco temporal del

---

<sup>79</sup> De Nino 1912: 131-132.

<sup>80</sup> “Antes no se morían las gentes, y *Aguara-tumpa* dijo que tenían que morir, porque sino no habría lugar para hacer casas” (Métraux 1932: 171).

<sup>81</sup> Giannecchini 1996: 366.

<sup>82</sup> Giannecchini 1996: 305 y 364.

*karambóe*, palabra que designa a un pasado más reciente<sup>83</sup>. Estos “cuentos” o “historias” narran las gestas de los grandes caciques de antaño y se denominan *miäri*<sup>84</sup>. Es imposible documentar aquí la totalidad de esos relatos, pero sí podemos agruparlos en dos grandes conjuntos temáticos. El primero es la defensa del territorio chané por parte de los capitanes y sus guerreros frente a diversas invasiones; el segundo, la lucha de los mismos paladines para recuperar el título de propiedad de las tierras, tanto contra extranjeros avispados que intentaban robarlo como contra las barreras burocráticas del Estado.

Aquí reseñaremos con algún detalle sólo un caso paradigmático de cada uno de esos tópicos. Comencemos por la defensa del mítico cacique *Kochou* contra la invasión de los chiriguano. El cacique vigilaba todo el territorio chané desde su casa en *Tëtaiviti*<sup>85</sup>. Hacia el norte comenzaba la tierra de los *ava*. Los *ava* engañaron a su *mburuvicha*, y le dijeron que iban a *Mbaporenda*, haciéndole creer que iban a trabajar cuando su verdadera intención era matar y comer a los chané<sup>86</sup>. Incluso llevaban a sus hijos para enseñarles cómo hacerlo. Los chiriguano respetaban y temían a *Kochou*, pero por alguna razón creían que éste había muerto. Los chané fueron advertidos de estos planes por algunos amigos izoceños, que vivían más cerca que los chiriguano, y *Kochou*, su hijo, su cuñado y tres criollos se prepararon para enfrentar a los intrusos. El cacique preparó cueros para que todos se cubrieran de las flechas enemigas. Desde su puesto de vigilancia en *Tëtaiviti*, los vigías vieron venir a los invasores y fueron a avisar al cacique, diciendo que la polvareda que levantaba la caballada invasora era como “un remolino”. Imperturbable, el cacique respondió: “Déjenlos que vengan”. Y comenzó a curar con *mbrac* el durísimo cuero de caballo con el que se protegía en la batalla. Los *ava* ya estaban muy cerca, pero el cacique seguía tranquilamente curándose y curando a su caballo, que temblaba y relinchaba. El hijo lo apuraba diciendo: “Ya llegaron, *cheru*, y traen flechas”. Luego: “Ya están subiendo la loma”. *Kochou*, impassible, respondía: “Bueno, dejalos”. Las flechas de los chiriguano

---

<sup>83</sup> *Karambóe* puede traducirse como “antes”, “anteriormente” o “antiguamente” (Dietrich 1986: 299). Según Gianecchini es un “...adverbio de tiempo pasado hasta cien años poco más o menos” (1916: 23). Según Gustafson esta categoría ubica los hechos referidos “...posiblemente en la niñez del hablante adulto” (s/f: 48). Más allá de estas opiniones, la distinción conceptual entre *arakae* y *karamboe* sólo es realizada en contextos verbales más sutiles que los habituales –de otro modo, la palabra *arakae* bien podría designar cualquier momento pasado siempre que sea remoto.

<sup>84</sup> Traducimos *miäri* como “cuento”, pero en rigor puede referir al habla, la conversación o a las noticias en un sentido muy amplio. Véase Dietrich 1986: 312.

<sup>85</sup> Literalmente, la casa en la cima de la loma.

<sup>86</sup> *Mbaporenda*, literalmente, significa “lugar de trabajo”. Aquí es usado como sinónimo de Argentina.

“volaban como langostas”, hasta que finalmente el cacique dio la orden de montar. Los defensores montaron los caballos, y *Kochou* tomó su garrote. Los *ava* venían subiendo la loma. *Kochou* hizo sonar tres veces su corneta y los jinetes cabalgaron colina abajo. Cuando escucharon el sonido, una mujer *ava* gritó: “¡Vive todavía *Kochou*! ¿Por qué será que hemos venido?”. Los caballos chané iban llenos de secretos y las flechas enemigas no les hacían daño. *Kochou* cabalgaba zigzagueando entre los *ava* repartiendo garrotazos en las cabezas, que mataban al primer golpe a los invasores. Así murieron muchísimos enemigos, y sólo una mujer y sus hijos, que consiguieron esconderse, salvaron la vida<sup>87</sup>. Luego de la victoria *Kochou* viajó hacia el norte con su pequeña tropa. Pasaron por tres pueblos amigos. Al llegar a la cuarta comunidad, encontró por fin a los *ava*. *Kochou* increpó al *mburuvicha*: “¿Ustedes mandaron soldados para que me mataran y nos comieran?”. Temeroso, el otro respondió: “No, ellos dijeron que iban a *Mbaporenda*, por eso yo los he mandado. Nosotros no sabíamos que ellos iban a atacarlos”. *Kochou* dijo que todos los soldados chiriguano murieron; que sólo se habían salvado una madre y sus niños. El cacique lo invitó a desensillar y comer, pero los chané desconfiaban: “Nos van a engañar si bajamos”. Ubicaron los caballos como lo habían hecho antes. A su alrededor la gente mataba vacas y pollos, pero ellos no se movían de sus monturas. Al día siguiente, antes de que regresaran, los *ava* les obsequiaron vestimentas, colchas, monedas y adornos. Cuando volvieron los cuervos ya estaban devorando los cadáveres de los caídos. El campo estaba lleno de zorros. Los viajeros llamaron a toda la gente y repartieron las cosas que traían. Algunos días después se realizó una fiesta en honor del cacique; todos tomaron chicha y comieron. A media tarde, mientras todos seguían embriagándose, *Kochou* invitó a su mujer a bañarse en el Itiyuro. Allí estaban cuando de repente se abrió una entrada en las aguas; ambos bajaron por ella y se perdieron para siempre.

El segundo relato que reproduciremos es el legendario viaje de *Mocapoy* a través de tierras de los toba, realizado para reclamar los derechos territoriales ante el gobierno nacional. En aquella época había en la zona un criollo llamado Juan Moreno que forzaba a trabajar a los chané y los castigaba. Los hombres se escondían en el monte y en las casas sólo quedaban las mujeres, asustadas. Nadie podía sembrar. Los varones se reunieron y

---

<sup>87</sup> En una versión esta superviviente es recibida luego por la hija de *Kochou*, a quien explica que el grueso de los *ava* no había llegado con malas intenciones sino creyendo que iba a trabajar a los ingenios; en otra, ella y sus hijos son conservados como sirvientes de los chané.

discutieron cómo deshacerse del explotador. Intervino un toba llamado *Aychoreke*, que dijo que sabía cómo guiarlos hasta la casa de gobierno de Paraguay. Decidieron que iría con él un grupo encabezado por el cacique *Mocapoy*. Empezaron el viaje a caballo, pero dejaron las bestias en la primera toba que encontraron. Allí *Aychoreke* se dirigió en voz alta al cacique, llamado *Sambo*, pidiéndole que nada hiciera a los chané. Pasaron la noche haciendo uso de los secretos shamánicos para evitar comer y dormir, recelando una traición. Al día siguiente fueron acompañados a pie por la gente de *Sambo* hasta la aldea de los toba-*tsirakua*<sup>88</sup>, por donde nadie pasaba con vida. Allí pernoctaron, rechazando otra vez la invitación a sentarse. Acompañados esta vez por los *tsirakua*, llegaron a la aldea de los toba-*taitetu*<sup>89</sup>, cuyos ranchos eran como hornos; *Aychoreke* ofició otra vez de intérprete. Al día siguiente continuaron la marcha hacia el este, y así llegaron hasta el lugar de los toba-*yatei*<sup>90</sup>, donde la escena se repitió. Al día siguiente continuaron hasta el territorio de los toba-*yandu*<sup>91</sup>. Éstos tenían las rodillas apuntando hacia atrás y cruzaban corriendo, amenazantes, al paso de los visitantes; pero *Aychoreke* habló con el cacique y cesaron las hostilidades. De este modo arribaron al río Paraguay, donde encontraron la morada de un hombrecito que vivía solo y que hablaba la lengua chané. No le faltaba nada y coqueaba a gusto<sup>92</sup>. Allí pasaron algunos días descansando sin sobresaltos. Pero, mientras tanto, el guía planeaba engañar a los chané y reclamar para sí los títulos de sus tierras. El viejo anfitrión lo escuchó mascullando sus planes y sintió lástima por los viajeros, de modo que envió al toba a lavar la ropa al río y los previno. Éstos se valieron de una astucia para hacer creer a *Aychoreke* que las autoridades *karái* lo estaban buscando, y entonces éste huyó<sup>93</sup>. De este modo pudieron llegar tranquilamente hasta la casa de gobierno de Paraguay, donde los recibió un jefe que también usaba *tembeta*. Les dijo que, para solucionar su problema, tenían que dirigirse a Buenos Aires, y les dio algunos consejos sobre cómo gestionar el reclamo. Mientras tanto, Juan Moreno seguía haciendo trabajar gratis a la gente, y soltaba a sus animales en las chacras para que destruyeran todo. Se burlaba y afirmaba que la excursión jamás volvería —los “chaqueños” los habían matado a todos. *Mocapoy* y sus

---

<sup>88</sup> Palo cavador.

<sup>89</sup> Chanco de monte.

<sup>90</sup> Un tipo de miel de abeja.

<sup>91</sup> Avestruz.

<sup>92</sup> En algunas versiones, este hombre es salamanca.

<sup>93</sup> En una versión los chané marcan con caballos huellas en el camino y afirman que se trata del rastro de los soldados; en otras, le dicen que la policía está buscando por la zona un hombre con su descripción.

acompañantes, sin embargo, llegaron finalmente a Buenos Aires luego de muchos meses. Desde allí enviaron algunas fotografías y una carta avisando que volverían acompañados por militares; y más tarde otra, anunciando que habían conseguido ya el título de propiedad de las tierras. Luego emprendieron el regreso en tren hasta Embarcación, acompañados por un regimiento de soldados, y desde allí montaron a caballo. Cuando llegaron, los soldados capturaron al criollo y confiscaron todos sus animales. Cuando escucharon el trato que Moreno había dado a los chané lo ataron a un poste y lo dejaron al sol para que allí muriera. Pero *Mocapoy* prefirió que se lo pusiera a trabajar talando árboles. El jefe del regimiento, antes de partir, dejó el título de las tierras en manos de *Mocapoy*, y dijo: “Si no te respetan y los hacen trabajar gratis, mande un mensaje que yo voy a volver”.

\*

Una primera lectura de estos relatos sugiere que, tal como sucede en los mitos, la memoria histórica es indisociable de la existencia de las demás sociedades que conviven con los chané. Sin embargo los dominios de la historia oral y el mito tienen una relevancia contextual diferente<sup>94</sup>. Tanto los contenidos como la estructuración formal del *arakaé* y el *karambóe* conforman ámbitos cualitativamente distintos<sup>95</sup>.

Encontramos una primera gran diferencia la filosofía social que ambos tiempos ponen en escena. Cuando De Nino describe los mitos, califica a los chiriguano de “verdaderos fatalistas”<sup>96</sup>. Del mismo modo los relatos que narran las culpas de los antepasados chané revelan un pesimismo casi irrevocable, que coloca el destino del grupo más allá de la influencia y la acción humana<sup>97</sup>. Lejos de este fatalismo paródico del mito,

---

<sup>94</sup> Despejemos un malentendido posible. El hecho de que haya componentes “mágicos” en las historias orales no implica de ningún modo que éstas puedan confundirse con el tiempo del mito. Hemos visto que sus aspectos “fantásticos” o “sobrenaturales” son parte de la cotidianeidad chané. La invulnerabilidad de *Kochou* se comprende en la clave del shamanismo –de hecho, los procedimientos que utiliza para “curar” sus armas son exactamente los mismos que hoy utilizan los *ipaye* y *upurupeto*. Lo mismo puede decirse de la ayuda del viejo anfitrión de *Mocapoy* (salamanca). La desaparición del cacique en las aguas del río, del mismo modo, es un peligro cotidiano que enfrentan todos los pescadores, quienes pueden ser seducidos por *mboirusu*.

<sup>95</sup> Hace más de cien años, en las mismas comunidades chané, Nordenskiöld escribía: “Parece que ningún acontecimiento histórico se ha transformado en cuento. Tratan temas completamente distintos” (2002: 158).

<sup>96</sup> De Nino 1912: 234.

<sup>97</sup> Tal vez podamos comprender en este sentido el humorismo tragicómico implícito en los mitos. Las amargas lecciones que enseñan el perro, el toro o el zorro serían intolerables si no tuvieran un barniz irónico que permitiese atisbar un resquicio de esperanza. La parodia permite suponer que el estado actual de las cosas,



las hazañas de las victorias contra los enemigos étnicos o la obtención de los títulos de propiedad sugieren que existe un margen abierto a la posibilidad de acción por parte de los hombres. Esta relativización del pesimismo mítico, por otra parte, permite cuestionar la visión romántica y simplista de una sociedad indígena indefensa, sitiada por las fuerzas incontenibles de la colonización. En la historia oral chané ciertamente existe la noción de la pérdida progresiva del territorio y la declinación del poder guerrero. También encontramos la experiencia de la explotación y el maltrato en los ingenios y en las fincas. Sin embargo, lo curioso es que junto con estas imágenes existe otra idea recurrente, en la cual el desarrollo histórico es concebido con un notorio énfasis progresivo. Muchas historias comienzan invariablemente con la fórmula *arakaē mbaeti*, “antes no había...”. Los narradores asocian este progreso con aspectos puntuales relativos a las mejoras en la alimentación, educación, tecnología y condiciones de salud —en una palabra, con los beneficios que (al menos en teoría) les aporta la relación con la sociedad *karaí*. No es que lamenten la alimentación tradicional con legumbres, carne de caza y maíz, sino que valoran de modo positivo la posibilidad de complementar esa dieta tradicional con fideos, azúcar, sal y todas las demás comidas de los blancos. Algo parecido sucede con la valoración de la luz, el jabón, las radios o la misma vestimenta, tras la cual creemos descubrir un anhelo más profundo que el ansia de bienes materiales. Así, la ropa *karaí* parece entenderse en ciertos contextos como una condensación de nuevas relaciones sociales; llevar zapatos, dominar el castellano o acceder a la educación formal, en ese contexto, significa tratar con el mundo externo en pie de igualdad. Otro hecho significativo es que los viejos recuerdan con afecto y añoranza el servicio militar, porque les otorgaba la posibilidad de viajar y conocer lugares nuevos. Los chané también valoran el grabador del etnógrafo por la posibilidad inédita de registrar para la comunidad el conocimiento de los ancianos —lo mismo sucede con las viejas fotografías y grabaciones, sean de sí mismos o de cualquiera. En definitiva, toda una serie de indicios invitan a pensar que las “cosas” representan diferencias de economía, estilo de vida o aun valores que no sólo definen a cada grupo social, sino que determinan la propia naturaleza de sus relaciones recíprocas. Tras el interés por compartir la lengua, el alimento, la ropa o las costumbres de los blancos se encubre un

---

signado por las elecciones insensatas de los antepasados, no es inmodificable; pues, como cualquier situación cultural, debe su origen a un ordenamiento de la realidad esencialmente arbitrario (Douglas 1968: 365).

afán concreto de expandir el horizonte de la sociabilidad. Más que por la utilidad intrínseca de los bienes, los chané parecen interesarse por las relaciones sociales que su circulación establece<sup>98</sup>.

La segunda diferencia entre el mito y la historia oral también obedece a las implicancias antropológicas de las narraciones, aunque en otro sentido. Los mitos problematizan instancias críticas en las cuales se instauran formas de asociación colectivas de seres humanos y animales. Lo hacen mediante criterios de oposición enormemente abarcativos. En efecto, las unidades significativas de contraste y equivalencia son categorías unitarias, genéricas y homogéneas, definidas conceptualmente por atributos altamente estereotipados: la capacidad tecnológica, laboral y acumulativa del *karái*, la estupidez animal, la insensatez de los antepasados. Los relatos de la historia oral, por el contrario, operan con categorías menos inclusivas. Describen las gestas de actores individuales o colectivos más específicos y concretos. Si los mitos dividen las aguas entre indígenas y *karái*, los *miäri* proporcionan distinciones mucho más sutiles entre los chané y otras colectividades como los chiriguano, los izoceños, los pueblos chaqueños, los agentes estatales o aun los misioneros. Estos procesos de singularización y generalización de los actores sociales son contextuales y se activan o no en función del contexto narrativo. Así, a diferencia del mito, que habla de “indígenas” en general, los *miäri* hablan de “los toba” o “los mataco”. Pero, al interior de dichas categorías, también apelan a criterios identificadores genéricos y estereotipados. Por otra parte, la memoria histórica problematiza las diferencias internas entre los propios chané, que ya no son considerados como una totalidad homogénea.

\*

En la historia oral los *karái* ya no constituyen un bloque indiferenciado, definido únicamente por su riqueza y por su tecnología. Los criollos que se quedan para defender el territorio con *Kochou* no son explotadores y usurpadores de tierras como Juan Moreno. No es lo mismo un criollo “chaqueño” que un oficial del ejército nacional, ni un hacendado que un misionero, ni un boliviano que un argentino. En todos los casos se trata de actores

---

<sup>98</sup> Mauss 1991: 262. Véase también Hugh-Jones 1988: 145 y Gow 2001.

históricos concretos e individuales. En este contexto puede resultar curioso que los relatos no incluyan un cuestionamiento profundo a las autoridades *karai* como fuente de legitimidad de la propiedad. Esto podría interpretarse como una aceptación de una situación percibida como definitiva. Pero también puede interpretarse como una estrategia sociopolítica. La etnohistoria chané abunda en episodios en los cuales no vacilan en aliarse con el blanco contra sus enemigos tradicionales, los chiriguano<sup>99</sup>. Es sugestivo, pues, que no se registren relatos de enfrentamientos contra las autoridades *karai*, ni tampoco de subversiones contra el sistema impuesto por la sociedad nacional. Como mucho se habla de personajes individualizados como Moreno o de propietarios de fincas vecinas que abusan de los chané –pero que lo hacen injustamente según las propias leyes del blanco. Los *karai*, considerados globalmente, cumplen el papel de aliados: pensemos en los criollos que lucharon junto a *Kochou* contra los chiriguano, o los militares que acompañan a *Mocapoy* en su regreso triunfal<sup>100</sup>. Más allá de que sean fácticamente ciertas, estas informaciones revelan la manera específica en la cual un grupo representa su alineamiento en la historia nacional. Esta diversidad de actores sociales *karai*, por otra parte, guarda estrecha relación con el problema de la propiedad de la tierra. No debe olvidarse que la zona de los alrededores de Tartagal era inicialmente boliviana. En la década de 1840 las tropas del general Magariños fueron rodeadas y casi aniquiladas por bandas wichí, chorote y toba; y sólo pudieron salvarse porque los chané dispersaron a los sitiadores poniéndolos en fuga. En recompensa, Magariños prometió a *Mocapoy* gestionar los títulos de propiedad del territorio<sup>101</sup>. En 1901 el general Pando, entonces presidente de Bolivia, ordena al Sub-Prefecto del Gran Chaco otorgarle la propiedad de las localidades de Campo Durán, Ñacatimbay, Capiazuti, Pampa Blanca, Tuyunti y Aguaray al capitán chané *Guarumbaque* –*Guarumbacha* para los informantes actuales. Luego, mediante el tratado internacional de fronteras Diez de Medina-Carrillo firmado en 1925 entre Bolivia y Argentina, la región de Tarija pasa a ser territorio de la primera república y la zona de Tartagal de la segunda. El tratado prescribía que, durante la presidencia de Alvear, todos los indígenas de la zona

<sup>99</sup> Por otra parte, todo indica que en muchos casos el fin de la subordinación chané frente a los chiriguano fue, precisamente, consecuencia de esas alianzas. Véase Pifarré 1989: 95, Susnik 1968: 23 y passim, Combès 2004c. Lo mismo puede decirse con respecto a los izoceños (Combès 2005a).

<sup>100</sup> En ese sentido deben interpretarse también las referencias de la historia oral chané a su colaboración con las tropas de Güemes o aun de San Martín en las guerras de la independencia.

<sup>101</sup> Según Susnik, Magariños dio los títulos de propiedad al cacique *Sora* de Aguirenda (1968: 232).

debían ir a Salta a registrar o revalidar sus títulos de propiedad de la tierra; al no ir, alrededor de unas 90.000 hectáreas chané pasaron a ser consideradas tierras fiscales.

La percepción de los chiriguano en los *miãri*, de la misma manera, reproduce la ambigüedad de su vínculo histórico. Buena parte de los relatos narran escaramuzas con los *ava* que llegaban desde el norte, a veces con intenciones bélicas y otras simplemente con la intención de trabajar en las zafras o en los ingenios argentinos. Es interesante destacar que en algunas versiones se traslada al plano geográfico el juego de continuidades y distancias sociales que impera en los confines del “complejo chiriguano-chané”. Para llegar a la comunidad de los enemigos, *Kochou* debe atravesar antes tres comunidades de chiriguano “aliados” en las cuales reconocemos a los izoceños –en otras palabras, las representaciones del contacto interétnico se traducen en términos espaciales. Enemigos de siempre, en cambio, los chiriguano que hoy habitan en comunidades chané suelen ser los sospechosos preferenciales en los casos de brujería. Existe incluso un relato, recogido tanto en el Izozog como entre los chané de Argentina, según el cual los *ava* fueron quienes introdujeron la brujería en el mundo. Sin embargo, no es menos cierto que al mismo tiempo los *ava* fueron siempre interlocutores “preferenciales” del contacto social. En el plano lingüístico, la lengua chiriguano es la más similar a la chané –aun más que la izoceña y mucho más que la tapiete<sup>102</sup>. En el plano sociológico, la enorme mayoría de los matrimonios que los chané denominan “cruzados” o “entreverados” se realiza con cónyuges chiriguano<sup>103</sup>. Todos estos hechos replantean una cuestión etnohistórica largamente discutida: ¿por qué los chiriguano vieron en los chané a sus interlocutores preferenciales? Una primera respuesta sería de índole práctica: los chané eran un grupo pacífico que los chiriguano podía someter fácilmente, o bien un grupo dueño de un enorme potencial económico<sup>104</sup>. Susnik encuentra, además, un motivo biológico –ambos grupos poseen el mismo “tipo racial amazónide”<sup>105</sup>. En términos más creíbles, Nordenskiöld y Métraux plantearon que la afinidad radica en un sustrato amazónico común. Ambos parecen atribuir el persistente vínculo entre chané y chiriguano a que, más allá de sus diferencias, se trata de pueblos agricultores, culturalmente

<sup>102</sup> Dietrich 1986: 199-200.

<sup>103</sup> También hay muchos matrimonios con *karaf* –es decir, varones criollos con mujeres chané y nunca al revés. En cambio sólo hemos encontrado dos alianzas matrimoniales con cónyuges de los grupos llamados “chaqueños”: un chané con una toba-pilagá y otro con una wichí.

<sup>104</sup> Susnik 1968: 28, 30 y 32.

<sup>105</sup> Susnik cree detectar un prejuicio “etno-biológico” que impedía a los chiriguano unirse con pueblos de la “raza pámpida” (1968: 38).

más complejos que los cazadores-recolectores chaqueños<sup>106</sup>. Combès y Saignes sugieren que, a ojos de los *ava*, el origen amazónico de los chané los colocaba en una situación intermedia entre los grupos autóctonos del Chaco y los tupí-guaraní migrantes: no eran completamente idénticos ni completamente diferentes<sup>107</sup>. En suma, todas las explicaciones ofrecidas para esta afinidad electiva son igualmente conjeturales, y podrían aducirse contrapruebas para cada una de ellas. Como sea, el carácter étnico maleable de estos grupos no podía consolidar una definición “cerrada” de su propia sociedad, ni limitar la extensión de la humanidad a sus propias fronteras, ya que éstas siempre fueron ambiguas. Este contexto multiétnico de grupos vecinos distintos, alternativamente aliados y enemigos pero a la vez culturalmente similares, condujo a Combès y Saignes a proponer lo que llamaron “la relatividad de la definición del Yo chiriguano”<sup>108</sup>. La identidad social *ava* estaba compuesta por varios niveles, y se definía en cada contexto en los términos relativos a cada nivel. Así, frente a la mujer, el chiriguano era el hombre, *ava*; luego, frente a los chané, el “yo” era hombre y la mujer *ava*; luego, frente a otros grupos tupí-guaraní, el “yo” chiriguano abarcaba a la totalidad de ambos grupos. Los autores proponían ir más allá de ese nivel, sosteniendo que frente a otras etnias la identificación abarcaba a otros grupos tupí-guaraní; y, frente a los blancos, a los indígenas en general (cf. figura 1).

Niveles	EGO	ALTER
4	Indígenas	Blancos
3	Tupí-guaraní	Otras etnias indígenas
2	Chiriguano	Otros Tupí-Guaraní
1	Ava	Chané
0	Hombres	Mujeres

Figura 1 <sup>109</sup>

En el caso chané, si plasmamos en un esquema abstracto el juego de afinidades y

<sup>106</sup> Véase Nordenskiöld 1920, 1924 y 2002 y Métraux 1930 y 1931a. Véase también Krickeberg 1974: 165-166 y Tomasini 1978a: 7-8.

<sup>107</sup> Combès y Saignes 1995.

<sup>108</sup> Combès y Saignes 1995: 173 y ss.

<sup>109</sup> Véase Combès y Saignes 1995: 183.

diferencias relativas a los distintos registros posibles de la diversidad interétnica (lengua, alianza matrimonial, historia oral) creemos que lo más acertado sería disponer las diversas relaciones en círculos concéntricos que trazan distancias relativas a partir de un Ego (cf. figura 2).

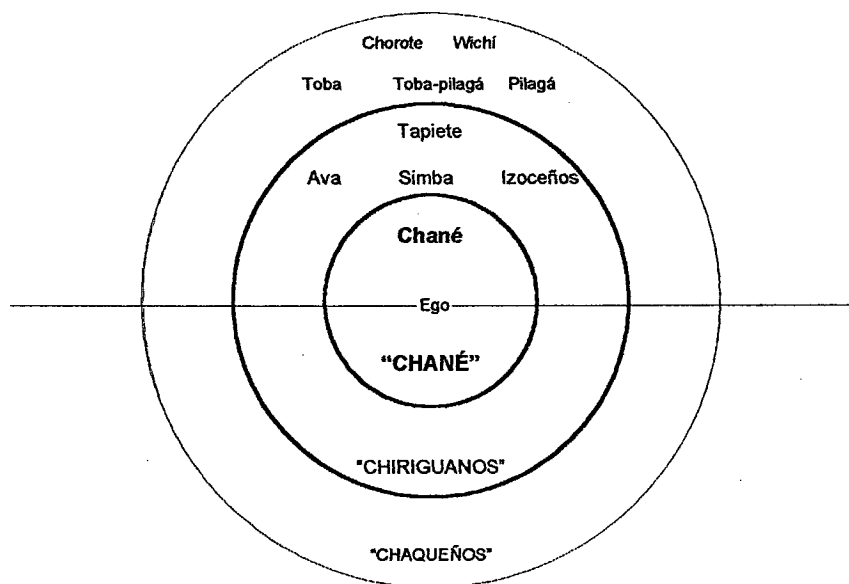


Figura 2 <sup>110</sup>

Dentro de cada una de las categorías más englobantes, como “chiriguano” o “chaqueños”, los términos son virtualmente intercambiables. Por ejemplo, es muy frecuente que los chané relaten el viaje de *Mocapoy* diciendo que *Aychoreke* era wichí. De la misma forma, todos los guaraní-hablantes son “chiriguano”. En la vida diaria, los chané llaman indistintamente “chiriguanos” a los ava, izoceños, tapiete y simba. Sólo en un contexto de discriminación más fina atinan a identificar diferencias entre estos grupos –y entonces las informaciones suelen ser mucho más contradictorias y fragmentarias. Sin embargo, más allá de ciertas diferencias léxicas o fonéticas, lo cierto es que todos los “chiriguano” hablan una lengua que los chané entienden y con la cual es posible trabar comunicación. Este nivel de

<sup>110</sup> El diagrama nada dice acerca de la cuestión “guaraní” puesto que los chané no aceptan de ningún modo serlo. Muchos ni siquiera aceptan hablar una variante del guaraní, idioma que entienden pero no deja por ello de ser diferente –ni hablar entonces de una consciencia sobre la entidad “tupí-guaraní”, una abstracción mayúscula. Son los izoceños, quienes mantienen un contacto mucho más fluido con Bolivia, los que importan desde allí la moda discursiva del *teko* o ideología guaraní.

inteligibilidad básica queda expuesto en las historias orales, en las cuales puede haber una actitud más amistosa hacia los izoceños y más hostil hacia los ava, pero en definitiva se comparte el idioma de la agricultura, el *arete*, las invitaciones al convite de chicha, etc. Durante la guerra del Chaco los chané se enfrentaron igualmente con los chiriguano, toba, chorote y wichí que migraban hacia al sur desde Bolivia, pero sólo dejaron que los “chiriguano” se asentaran sobre las márgenes del río Carapari<sup>111</sup>.

El mismo proceso se constata en el segundo nivel. No puede decirse que los chané sean conocedores profundos de la humanidad chaqueña<sup>112</sup>. Según Susnik, los antiguos chiriguano llamaban a los wichí *icuruete*, el mismo mote peyorativo que utilizaban para los guaycurú. Para designar a todos los grupos chaqueños los chané contemporáneos utilizan a mansalva el etnónimo “toba” –que a veces, sin ningún criterio de selección, reemplazan por “mataco”<sup>113</sup>. Si deben distinguir el género, todos los varones son “toba” y todas las mujeres “chinas”. Además de no preocuparse en lo más mínimo por distinguirlos, los consideran como seres socialmente inferiores y culturalmente cercanos al salvajismo<sup>114</sup>. El mismo rostro de los toba condensa el imaginario de la barbarie<sup>115</sup>. Según De Nino, el nombre *toba* proviene de los tatuajes faciales característicos de los guaycurú<sup>116</sup>. En la actualidad, los chané los describen como “jetones”, “frentones” u “orejones”; otros dicen que los toba “son de cara chata y color opaco, como de ceniza”; otros, directamente, que son “medios negros”. Por lo común, se deplora su falta de higiene, su holgazanería y su absoluto descuido por los bienes materiales<sup>117</sup>. En este sentido se comprende la atribución de

---

<sup>111</sup> Si recordamos que los chané fueron los primeros en instalarse en Argentina, y que luego debieron resistir los embates de contingentes ava, izoceño y simba, no extraña que “chiriguano” sea considerado además sinónimo de “boliviano”.

<sup>112</sup> Este desprecio también se proyecta a los pueblos andinos o al menos hacia los chibchas, paspayas y churumutas, antiguos colonos fronterizos de los incas. Sin embargo la tirantéz no impidió que en alguna ocasión se celebrase algún matrimonio diplomático entre familias cacicales chiriguano y aymará (Susnik 1968: 16 y 42).

<sup>113</sup> Susnik 1968: 193.

<sup>114</sup> Véase Giannecchini 1996: 359.

<sup>115</sup> *Tova* es el rostro, la fachada, lo visible o lo patente de todas las cosas. Véase Giannecchini 1916: 214.

<sup>116</sup> De Nino 1912: 213.

<sup>117</sup> La posesión de la agricultura hacía que los antiguos chiriguano se creyeran superiores a las etnias chaqueñas (Giannecchini 1996: 296). Naturalmente esta imagen estereotipada se debe al desconocimiento fáctico y no a un prejuicio inalterable. José, el único chané que vivió algunos años entre los toba-pilagá, destaca en ellos aspectos mucho más específicos: la habilidad para la pesca, la posibilidad de remoción del cacique, la costumbre cazadora-recolectora de redistribución de los alimentos, la prohibición del alcoholismo por influencia de las misiones anglicanas. Pero a su juicio el aspecto más desconcertante de los toba-pilagá es la división sexual del trabajo. Las mujeres entran al monte a “mariscar”, a buscar agua o leña, en tanto la *kuña* jamás se interna en la maleza: “Entonces yo allá yo voy a buscar leña, y entonces los cuñados míos se ríen:

canibalismo y consumo de carne cruda que los izoceños endilgan a los toba<sup>118</sup>. En la historia oral, con excepción de algún episodio que relata algún intercambio comercial entre los chané y determinados individuos chaqueños que vienen del naciente, las relaciones con estos grupos están signadas por la hostilidad o la desconfianza –como queda claro en el caso de *Aychoreke*. Susnik corrobora esta actitud para los chiriguano que trabajaban como asalariados en las haciendas de mediados del siglo XX: “...el moderno bracerismo de los chiriguano les obliga a una convivencia ocupacional con otras tribus, tobas o matacos o chané, pero siguen rechazando cualquier invitación a convites conjuntos”<sup>119</sup>. No es raro, en estas circunstancias, que se denomine a los “chaqueños” mediante apodos que hacen referencia a sus curiosos rasgos físicos. Susnik refiere los apelativos “cara de caballo” y “gente a cuatro pies”<sup>120</sup>. Albó menciona *pyta jovai* (“doble talón”), mote que proviene de las huellas que dejaba el tradicional calzado de cuero de los toba<sup>121</sup>. Es interesante que los relatos orales atribuyan a los toba características explícitamente animales, que evocan el comportamiento o la conformación física de las especies de referencia: toba-*taitetu*, toba-*yatei*, toba-*yandu*, etc. Así, los toba-*taiasu* habitan en cuevas, como el anta. En algunas versiones las asociaciones son literales –así, los toba-*yandu* caminan como el fiandú, con las rodillas dobladas hacia atrás. Otras veces se trata simplemente de comportamientos que se asocian con la especie –vestirse, moverse, gritar, usar las plumas o la piel de determinados animales. Sería tentador apelar a la metáfora de la animalidad como denotación figurativa del estatuto sociológico de una civilización inferior –sin embargo, no debe olvidarse que para los chané los animales del monte son seres dignos de respeto.

El juego relativo de atribuciones y prejuicios étnicos se traduce en la praxis de la alianza matrimonial, y el establecimiento de fronteras y distancias relativas se liga con la apertura selectiva de las redes de parentesco. Observa Nordenskiöld: “Sería absurdo y ridículo que un chiriguano trabaje para un tapiete, tan inverosímil como que una muchacha chiriguana fuese la amante de un sucio choroti. Esto no impide –como ya señalé– que un

---

‘¿cómo va a buscar leña? Eso es de mujeres. No tiene que ser así’. Por su parte, él respondía que iba solo al monte para proteger a su esposa. Como resultado, él y sus afines se acusaban mutuamente de afeminados.

<sup>118</sup> Combès 2004a: 266. Este desprecio no impide que se les reconozca a los toba su coraje guerrero –a diferencia de la cobardía y circunspección atribuida a los wichí y chorote. Véase Giannecchini 1996: 358-361 y Pifarré 1989: 465-467.

<sup>119</sup> Susnik 1968: 17.

<sup>120</sup> Susnik 1968: 38.

<sup>121</sup> Albó 1990: 326.



chiriguano se divierta con una guapa muchacha choroti. Pero no la tomaría por mujer, sería demasiado idiota”<sup>122</sup>. Discutible o no, esta observación permite reflexionar sobre un hecho de validez regional. En todos los grupos étnicos de la zona el cónyuge suele ser elegido entre los iguales étnicos; o, en todo caso, apelando a la eventual hipergamia femenina y la correspondiente hipogamia masculina. En otras palabras, un varón puede desposar a una mujer de un grupo que ocupa un sitio inferior en la escala de preferencias, pero no a la inversa. En cada nivel los “superiores” toman las mujeres de los “inferiores”. Es decir que se encontrarán varones criollos con mujeres chané, pero no varones chané con mujeres *karáí*. El mismo patrón es replicado en las escasas uniones entre hombres chané con mujeres toba-pilagá y wichí. Métraux dice: “Jamás una mujer chiriguana contraerá enlace con un toba u otro indio chaqueño: sería para ella una deshonra inaudita tener relaciones con gente que los chiriguano califican desdeñosamente de ‘indios’”<sup>123</sup>. Decenas de años después, una vieja de Tuyunti afirmó que no le importaría que su hija se casara con un chiriguano pero sí con un toba: los toba son de “otra raza” y los chané no deben “mezclarse” con ellos: “Nunca nos hemos casado con maticos ni con toba”. Esto explica que los chané, izoceño y chiriguano prefieran sistemáticamente contraer matrimonio con los *karáí* antes que con otros indígenas chaqueños<sup>124</sup>. Esto coloca a los tapiete en una situación ambigua. Las estadísticas matrimoniales disponibles demuestran que alrededor del 80% de sus matrimonios son interétnicos<sup>125</sup>. Este hecho llama la atención en dos sentidos. En primer lugar, contrasta con los coeficientes respectivos de los chané, *ava* e izoceños, grupos lingüísticamente emparentados con ellos pero que suelen aferrarse a la endogamia étnica. En segundo lugar, sorprende la propia naturaleza de su exogamia. La inmensa mayoría de las alianzas matrimoniales de este grupo son “entreveradas” por partida doble: no sólo no se preocupan por casarse con cónyuges tapiete, sino que a la hora de elegir parejas se inclinan por los wichí-weenhayek, chorote o toba en vez de optar por individuos guaraní-hablantes. Es difícil no dar la razón a quienes piensan que los tapiete son grupos chaqueños “guaranizados”. Al menos para los chané, ocupan una posición étnica ambigua, a medio camino entre los “chaqueños” y los “chiriguano”: apenas

---

<sup>122</sup> Nordenskiöld 2002: 282.

<sup>123</sup> Métraux 1935: 421.

<sup>124</sup> Véase también la estadística recopilada por Combès y Ros entre los guaraníes de Bolivia (2002: 61 y 68).

<sup>125</sup> Arce et al. 2003: 69 y 127-128.

entienden su lengua, casi ni cultivan el maíz, no tallan máscaras y su *arete* les resulta completamente extraño<sup>126</sup>.

\*

No puede dejar de notarse que todos los *miäri* relatan proezas y hazañas de caciques. La complejización del horizonte sociológico que pone en escena la historia oral no se limita a los grupos étnicos vecinos; sino que, además, permite a los chané reflexionar sobre sí mismos y sobre su propia sociedad. Esto nos obliga a examinar la relación entre la historia oral, los mecanismos de la memoria colectiva y la organización sociopolítica.

La referencia constante y puntillosa que la narrativa oral hace al territorio no constituye una mera obsesión geográfica. Las precisiones toponímicas suelen ir acompañadas por glosas que convierten las gestas de los capitanes en la prueba de un territorio perdido. La historia oral atestigua la existencia de un modo de organización social distinto del actual, que hacía un uso del espacio muy diverso. En la actualidad, más allá de los aislados lazos de parentesco que eventualmente las ligan, las comunidades chané son políticamente independientes; se han convertido en sitios con fronteras sociales bien definidas. En el pasado, sin embargo, las cosas eran distintas. Existía un *kapïta* o *mburuvicha guasu* (“jefe principal” en la traducción de Nordenskiöld); que, como *Kochou*, usualmente residía en *Tëtaiviti*, a orillas del río Itiyuro. Este jefe manipulaba las redes de alianza en su favor para consolidar su posición supraregional. En los relatos la posición de los caciques subordinados a él se traduce con la palabra “guardias”; y, para expresar su función, se la compara con la vigilancia fronteriza que realizan los actuales gendarmes. De este modo el espacio se ordenaba jerárquicamente al ser subsumido en relaciones políticas. Mediante esta estructura organizativa, además, el territorio cobraba un sentido de unidad territorial que hoy difícilmente exista; el cual, por otro lado, se ponía en manifiesto en ocasión de las celebraciones, y en particular durante la fiesta del *arete*, que iba

---

<sup>126</sup> Los izoceños, por su parte, los califican de *ñañaigua* (“los del monte”), concepto que tradicionalmente denota la atribución de barbarie y salvajismo (Combès 2004a: 262-263). Esta percepción armoniza con la tesis –clásica a partir de Nordenskiöld, Métraux y Susnik– de que los tapiete son una etnia chaqueña guaranizada. Nordenskiöld se apoyaba en la similitud en la cultura material y las costumbres sociales que advertía entre los tapiete, los wichi y los chorote. Para Métraux, se trata de los antiguos “mataco Coronados”. Para Susnik, su lengua es próxima a la de los “mataco Ofyenik”. Véase Nordenskiöld 1910 y 2002: 276-290, Métraux 1946, Susnik 1968: 191-192, Califano 1978: 176 y Dietrich 1986: 201.

trasladándose de comunidad en comunidad promoviendo la circulación de los individuos a lo largo de toda la región. Los relatos entonces no sólo hablan de una extensión geográfica más extensa, sino de una identidad social más abarcativa, que excedía el ámbito de las comunidades locales<sup>127</sup>.

Si tiempo de la historia se concibe en clave territorial, y plantea sus acciones en un espacio clasificado en términos sociopolíticos precisos, es significativo que en todos los casos los protagonistas de las sagas sean los capitanes<sup>128</sup>. La interpretación canónica de las jefaturas chaqueñas ha documentado sociedades más o menos igualitarias cuyos líderes poseían escaso poder excepto en la guerra<sup>129</sup>. Para consolidar su difusa autoridad, debían contentarse con la manipulación de las alianzas, la poliginia, los convites y –en el caso de los grupos de origen tupí-guaraní– la explotación de las relaciones avunculares. Entre los chiriguano y chané, se dice que los capitanes eran tradicionalmente varones distinguidos por su coraje, su saber y su elocuencia. Debían calmar los roces internos, administrar justicia, coordinar la celebración de las fiestas y, fundamentalmente, comandar la guerra. Pero la literatura enfatiza siempre que el pueblo tomaba sus propias decisiones a través de asambleas, y que el cacique debía hacerse respetar predicando mediante el ejemplo, pues carecía de coerción. Si bien su cargo era hereditario, cada sucesor debía demostrar día a día que merecía el privilegio, ya que de lo contrario era posible destituirlo<sup>130</sup>.

No obstante, el panorama entre los chané no parece tan simple. Comenzaremos retomando algunas notas de Nordenskiöld. A diferencia de los otros grupos chaqueños, “...entre los chiriguano y los chané las familias de los jefes forman una especie de aristocracia”<sup>131</sup>. Estos “brotes de nobleza” se evidencian no sólo en el poder efectivo de los *big men*, en su capacidad oratoria o su influencia en los ámbitos supracomunitarios, sino especialmente en su tenaz recurrencia a la legitimación histórica por medio de genealogías<sup>132</sup>. El sueco no dudó en calificar como “linajes” a esta acumulación de

<sup>127</sup> Para una historia social de las sucesivas formas de agrupación colectiva entre los chiriguano, véase Braunstein 1978 y 1983.

<sup>128</sup> Villar y Bossert 2005b.

<sup>129</sup> Véase por ejemplo Mingo de la Concepción 1986: 100-101.

<sup>130</sup> El paradigma clásico de este tipo de interpretación es Métraux (1948a: 478-479). Sobre la importancia del don de la oratoria entre los izoceños y los mbyá, véase Alberico y Hirsch 1996.

<sup>131</sup> Nordenskiöld 2002: 212.

<sup>132</sup> Sería injusto decir que los franciscanos pasaron por alto estas tendencias. Giannecchini calificó el cacicazgo como “monárquico y hereditario”. Anota incluso que “...el bastón de mando no debe salir de la casa –digamos– real” (1996: 302). De Nino también advirtió que el *mburuvicha* era sucedido por su hijo mayor

nombres, estirpes, prosapias y alcurnias que detectaba en las familias cacicales<sup>133</sup>. Donde la teoría canónica encuentra un cacicazgo hereditario pero removible, Nordenskiöld sospecha un cacicazgo removible pero hereditario<sup>134</sup>.

En la actualidad Tuyunti, la comunidad chané más grande y numerosa del noroeste argentino, esgrime una genealogía en forma de linaje que presenta a su cacique como descendiente directo, tras siete generaciones, del mismo *Kochou* o *Kotchoy* mencionado por Nordenskiöld. A *Kochou* lo siguió su hijo *Mocapoy* o *Vocapoya*, informante del sueco – quien, a su vez, no dudó en exponer al visitante su propia genealogía<sup>135</sup>. Luego, según la versión más extendida, siguieron *Tabariti*, *Chukure*, *Tupare*, *Acharei*, *Mayari* y por último el cacique actual, Vicente Centeno o *Taparindu*. Muchos informantes califican a Tuyunti como “la tierra del caciquismo”. La importancia ideológica de esta noción recibe una reivindicación explícita en la idea de que esta comunidad es la “capital” del territorio. El cacique y su familia se jactan de descender por línea paterna de una larga dinastía de capitanes reivindicando de modo consciente el hecho de que la jefatura no sea electiva sino “hereditaria”. Su capacidad de remontar las relaciones de parentesco hasta alrededor de 1850 es excepcional, y de ningún modo puede ser atribuida a todos los chané.

Ahora bien, ante semejante construcción es necesario preguntarse en qué medida es lícito hablar de procesos de “sucesión” o “herencia”. En primer lugar, no parece muy probable que esta idea de “línea” refleje de forma objetiva los procesos reales de transmisión. Si bien es cierto que en el ámbito de estas familias cacicales se heredan ciertos bienes, privilegios y responsabilidades, también lo es que esto no siempre ocurre respetando a rajatabla los criterios –tan sólo preferenciales– de la descendencia patrilineal y el mayorazgo. En cada caso concreto parecen constatarse mecanismos sociológicos

---

(1912: 165). No obstante, los énfasis de los frailes volvían rápidamente a la asamblea, la posibilidad de remoción del líder, la toma comunitaria de decisiones y el consejo de ancianos –en suma, a diluir la autoridad cacical en una multitud de poderes parciales.

<sup>133</sup> Nordenskiöld 2002: 211-213.

<sup>134</sup> Sería extenso discutir si esta estratificación se debe o no a la influencia arawak en la cultura chané. Lo cierto es que entre los chané del Paraguay existen antecedentes de la instauración de jerarquías sociopolíticas. Observa Sánchez Labrador a finales del siglo XVIII: “Están los Chanas divididos en capitánías. Las principales son las de los caciques que son como régulos de los demás. Los capitanes menores recaen en los parientes de los caciques, y así éstos como los caciques menores procuran continuar la mística nobleza de su sangre casándose entre sí, los de igual jerarquía por no envilecerse con la plebe” (*cit.* en Susnik 1971: 145). Véase también Susnik 1971: 140-164 y 1983: 125-126, Homborg 1988: 127 y 276-284, Santos Granero 2002: 45-46, Combès y Villar 2004, Combès y Lowrey 2005, Villar y Bossert 2005b.

<sup>135</sup> Nordenskiöld 2002: 212.

complejos, y las genealogías pueden ser modeladas, manipuladas y hasta fraguadas; ciertamente existe una intención consciente de continuidad, pero que sigue una “línea” bastante más sinuosa<sup>136</sup>. Para poder persistir, la afiliación a la dinastía cacical debió admitir desvíos por el lado materno, ramificaciones debidas a la uxorilocalidad y su peso en la conformación de las familias extensas, así como las eventualidades de muertes tempranas, descendencias truncas e incluso hijos que por razones diversas no asumieron el cargo<sup>137</sup>.

Toda una serie de mecanismos ideológicos, no obstante, les ha permitido a los chané de los *tētara* cacicales representar su continuidad social de un modo peculiar. Sea acertado o no el trazado genealógico de la línea hereditaria, y en definitiva “real” o “clasificatoria” la afiliación que plantea, lo importante es que su misma existencia revela una manera concreta mediante la cual han concebido su propia continuidad. Objetivo o ficticio, los años ven reproducirse un sentido de pertenencia de las sucesivas generaciones a una sucesión lineal de caciques que se conciben como descendientes directos los unos de los otros. Pese a que existen datos que indican que *Mocapoy* se apellidaba Cardozo (a diferencia de los últimos caciques que se llaman Centeno), o que los distintos líderes de la dinastía eran originarios de diversas procedencias geográficas, el punto crucial es que se ha preferido representar la continuidad de los capitanes como un grupo de afiliación lineal ininterrumpida y directa que se remonta hasta el mítico *Kochou* —en una palabra, como un “linaje” en el sentido clásico, lo cual confirma la sospecha de Nordenskiöld.

La continuidad estructural del “caciquismo”, tal como se la concibe en Tuyunti, reside en la transmisión de ciertas prerrogativas a través de las generaciones. Hoy no puede afirmarse, como en tiempos de Nordenskiöld, que las tierras pertenezcan al jefe<sup>138</sup>. Pese a que en general la familia cacical posee tierras de cultivos un poco más extensas que el resto de la gente, la propiedad de la tierra es comunal<sup>139</sup>. Sin embargo, sí existe una instancia más o menos formal en la que cada recién casado debe convenir con el cacique cuáles serán las

---

<sup>136</sup> Véase Combès y Villar 2004 para una comparación en los casos chané e izoceño de la coexistencia estratégica entre la praxis de la afiliación cognática y la ideología legitimadora de carácter unilineal.

<sup>137</sup> En efecto, el criterio de mayorazgo suele aplicarse tan laxamente como el ideal de sucesión agnática. Sabemos de varios casos concretos en los cuales los hermanos mayores de los caciques actuales no desempeñan el cargo. En uno, al primogénito jamás le interesó heredarlo e incluso huyó de la comunidad; en otro, se trataba de un borracho removido por la gente y reemplazado por su hermano menor. También se rumorea que difícilmente el hijo del cacique actual de Tuyunti herede su cargo, pues tiene fama de “alocado”; en este caso, las mayores probabilidades parecen recaer sobre un sobrino.

<sup>138</sup> Nordenskiöld 2002: 212-213.

<sup>139</sup> Véase Giannecchini 1996: 297.

tierras de cultivo que le corresponden. Del mismo modo, el cacique es quien formalmente “da” las tierras a los chané de otras procedencias que quieran asentarse en la comunidad. En otras palabras, si bien el poder cacical está diluido no puede decirse que sea plenamente inocuo, ni menos aún que sea figurado. Hemos sabido también de un grupo de evangelistas que, al instalarse en Tuyunti, intentó edificar sin éxito un templo de material. Pese a ser numerosos, no obtuvieron la autorización del cacique y el Consejo vecinal –presidido en ese entonces por su sobrino– bajo el pretexto de que en la comunidad “todos somos católicos”. Los miembros de la familia cacical se presentan aún hoy como celosos custodios de los títulos comunitarios de las tierras, haciendo especial énfasis en que éstos no deben “salir” de la familia. Puede constatarse en definitiva que la familia cacical transmite de una generación a otra ciertos “bienes materiales” como el acceso privilegiado a las tierras de cultivo o a determinados puestos de trabajo –en particular, a los preciados cargos de maestros bilingües en las escuelas de cada comunidad<sup>140</sup>. La familia también conserva en su seno determinados bienes “simbólicos” como la custodia de los títulos de propiedad comunitarios, auténtico tesoro que confiere una legitimación histórica inédita para el hombre común<sup>141</sup>.

En definitiva, toda una serie de datos indican que existen importantes diferencias entre la aristocracia cacical y la gente común<sup>142</sup>. Pese a que carece del poder del cual disponía en sus épocas de gloria, la legitimación del linaje no es un mecanismo para nada desdeñable. Sus miembros se atienen de forma muy explícita a un discurso de la estirpe, la alcurnia, el rango, la genealogía, la jerarquía y la consanguinidad real o ficticia. En todos los casos se afirma que la pertenencia a la élite es una cuestión de “sangre”, “pureza”, “herencia” o incluso de “raza”. Un pretendiente a la jefatura que sólo pueda reivindicar una

---

<sup>140</sup> Estos clivajes lógicamente también transmiten resentimientos, rencores, enemistades y acusaciones de brujería. Los miembros del *tõtara* cacical recuerdan que, desde pequeños, sus padres les enseñaban a acostumbrarse a ser constantemente evaluados, criticados y envidiados por la gente.

<sup>141</sup> Anota Nordenskiöld: “Si uno quiere encontrar entre estos indios objetos bonitos de tiempos antiguos, hay que empezar por buscarlos entre las familias de los jefes. Son ellos quienes guardan reliquias de los antepasados” (2002: 213). Hoy en día, las reliquias parecen ser los títulos comunitarios de propiedad de la tierra. Casi todos los chané poseen una idea de esos títulos que podríamos calificar de fetichista: no los ven como una normativa, como una demarcación de catastro asentada en los registros, sino como un auténtico tesoro perdido. Esta idea lleva al cacique de Tuyunti a atesorar con recelo y desconfianza un número de papeles, mapas y fotocopias, muchos de ellos heredados de su padre y de su abuelo, cuyo robo implicaría un grave deterioro para su investidura

<sup>142</sup> En la actualidad, el quiebre parece expresarse también en la afiliación del cacique y el resto del pueblo a distintos partidos políticos.

ascendencia prestigiosa por el lado materno se encuentra en desventaja por ser “menos puro” que aquel cuya legitimación se ramifica bilateralmente. Al contraer una alianza hipergámica, de la misma forma, un Ego que “no es nadie” asciende socialmente. El sentido de pertenencia o aun de cercanía genealógica con el linaje cacical es motivo de orgullo evidente. Este afán de estar inscripto real o ficticiamente en la élite no requiere lazos demasiado cercanos: a falta de alianzas matrimoniales, pueden establecerse relaciones de compadrazgo con los *tuvicha* (“grandes”). La vieja Filomena, al relatar la historia de su vida, contó emocionada que su tío paterno había sido hijo de *Tabariti*, y que ella había recibido sus tierras de manos del mismo *Acharei*<sup>143</sup>. Asociarse con la aristocracia, como en tiempos de Nordenskiöld, es altamente apreciado –de hecho parecería significar ser “más” chané que el resto.

En efecto, el juego de proximidades y oposiciones políticas no se traduce sólo en el idioma del parentesco, sino también en la clave de la identidad étnica. Los miembros del linaje cacical declaran a quien quiera oírlos que ellos son “chané puros”. Con esto se distinguen de los “cruzaditos” o “entreverados” con criollos o con “chiriguano” (sean *ava*, *tapiete*, *simba* o *izoceños*). Vimos que en el pasado el linaje cacical no fue únicamente una cuna de guerreros sino también una especie de garante de la endogamia étnica: una de las funciones principales de los caciques consistía en vigilar que nadie ingresara en el territorio. Si bien entre los chané la magnitud de matrimonios interétnicos parece irrisoria comparada con la de otros grupos vecinos, en la visión de los informantes el actual estado de cosas, en el que hay demasiados matrimonios “cruzados”, suele ser una causa directa de la declinación del poder cacical. Hoy en día el tiempo de las armas ha pasado ya, pero la pertenencia a las familias de prestigio sigue suponiendo una serie de deberes “diplomáticos”, y sus miembros asumen tácitamente la tarea de llevar adelante las relaciones con el exterior, oficiando de “cara” del grupo ante los extranjeros o los visitantes.

Sin embargo no todo el éxito del linaje cacical puede explicarse por mecanismos

---

<sup>143</sup> Nordenskiöld anota, incluso, que detectó algún que otro engaño en las genealogías: “Varias veces he escuchado a algunos indios vanagloriándose de sus relaciones de parentesco con la nobleza”. Incluso revela que detectó algún que otro engaño en las genealogías: “Un chané afirmaba ser descendiente del gran *Hinu Parava*, lo que parece que no es cierto” (2002: 212-213). Casi un siglo más tarde, en una entrevista a un diario local titulada “Nacido para ser cacique”, un joven aspirante adujo un doble apellido formado por el suyo y el de la familia cacical cacical –el mismo personaje se presentó en 1981 como “jefe” de Tuyunti al lingüista Wolf Dietrich (1986: 27).

ideológicos, por más articulados o excepcionales que sean. Más allá del aparato simbólico, discursivo y material que permite legitimar a quienes alcanzan cierto poder, es preciso comprender los procesos que hicieron que algunos lo lograran y otros no. En otras palabras, aclarar por qué un grupo acaparó poder sociopolítico no sólo en una comunidad sino proyectando su influencia en el nivel supracomunitario, mientras que otros se segmentaron, dividieron o esfumaron. Es muy probable que la propia necesidad de los criollos de tratar con una autoridad centralizada y representativa haya contribuido, con el correr de los años, a que los capitanes de Tuyunti hayan acentuado su poder sobre las jefaturas locales. Pero hay otros indicios. Las informaciones más antiguas sugieren que antiguamente el territorio chané se dividía en varios *tēta* –como hemos visto, “barrios”, “familias” o “comunidades”. Cada uno de estos *tēta* tenía su líder, que respondía a su vez a un *mburuvicha guasu* (“cacique grande”) o *kamp̄nta ndechi* (“capitán viejo”)<sup>144</sup>. Como hemos dicho, el líder máximo parece haber pertenecido siempre al linaje tradicional. Esto se refleja claramente en la historia oral. Pese a vincularse de manera menos sistemática con la historia del grupo, el conocimiento parcial y fragmentario de los informantes de otras comunidades no impide que conozcan las hazañas más notables de *Kochou* o *Mocapoy*; en cambio, las informaciones sobre los jefes locales, de menor jerarquía, son mucho menos precisas y compartidas. Para “existir” colectivamente, las gestas de los capitanes locales deben inscribirse en la saga prestigiosa del linaje de Tuyunti.

La reconstrucción de la historia de las comunidades, por otra parte, concuerda con lo que la historia enseña acerca de los mecanismos de legitimación política de las jefaturas chiriguano y chané<sup>145</sup>. Los capitanes sabían explotar a la perfección el juego de las alianzas, administrando con maestría la dinámica del parentesco para obtener ventajas políticas. Para ello apelaban a diversas estrategias, expandiendo o contrayendo los lazos de alianza según las conveniencias coyunturales de cada contexto. Revisemos primero las estrategias expansivas. Una práctica frecuente fue la poliginia, prerrogativa tradicional de los *big men*. Tener muchas mujeres significa disponer de una gran fuerza de trabajo, y por ende de una capacidad inusual para celebrar convites de chicha –según Nordenskiöld, *Mocapoy* tenía

---

<sup>144</sup> En la literatura sobre los chiriguano el término suele ser *tuvicha mburuvicha*, que podría traducirse como “capitán grande”, o para ser más precisos “grande entre los grandes”.

<sup>145</sup> Véase Giannecchini 1996, Susnik 1968 y Braunstein 1978.



cuatro esposas en diferentes aldeas<sup>146</sup>. Los capitanes regionales también digitaban el nombramiento o la sucesión de los caciques subalternos, ubicando a sus propios hijos, hermanos o primos a la cabeza de los grupos locales. Uniendo en matrimonio a sus parientes de confianza con muchachas de las élites comunitarias, el linaje principal lograba un control estricto sobre la totalidad del territorio; es el caso, por ejemplo, del abuelo del actual cacique de Tuyunti, quien nombró a su propio hermano como capitán de la comunidad de Piquirenda Fátima.

Pero también, cuando las circunstancias lo exigían, los caciques practicaban una política inversa; es decir, la clausura o contracción de la red afinal. Una posibilidad era apelar a las repeticiones de alianzas, práctica típicamente chaqueña que fortalecía de generación en generación los lazos entre determinadas familias. Hay noticias de la costumbre de acumular esposas que eran hermanas o madres e hijas entre sí<sup>147</sup>. Los datos etnohistóricos, así como el uso de la terminología de parentesco –que enfatiza no sólo el carácter estrictamente afinal de la relación entre el Hno.Ma y la Ha.Hna sino también su papel crucial como garante de cualquier relación de identidad étnica– hacen pensar que existió una marcada preferencia por el matrimonio avuncular en las parentelas cacicales. El matrimonio con la hija de la hermana –que combinado con la poliginia era una prerrogativa de los grandes jefes– comportaba ventajas evidentes. Se trataba de una estrategia atractiva en tiempos de guerra, y más en una sociedad con requisitos uxori locales y una ideología de lealtades patrilineales. Como mediante los matrimonios de sus hijos un cacique podía extender su poder, mediante el matrimonio con la Ha.Hna el mismo Ego evitaba vivir en una familia extraña, acaparando a la vez más fuerza de trabajo (“esposas” que elaboran chicha para los convites) y apoyo político y militar (“sobrinos” que le deben respeto y lealtad). Como resultado, su linaje se volvía más numeroso, fuerte e indiviso<sup>148</sup>. En este contexto se comprende el énfasis ideológico en la endogamia de rango y la ideología de la “pureza”, la “raza” y la “herencia” que privilegian la alianza entre estirpes, prosapias y

<sup>146</sup> Nordenskiöld 2002: 196. Dice Giannecchini: “Especialmente los *Grandes* son muy adictos a este delito. Para justificar su conducta, aducen la razón que tienen que ser respetados y obedecidos por sus dependientes; es por eso que los halagan con invitaciones y banquetes de *cângüi*, bailes, cantos, fiestas; pro eso dicen que tienen necesidad de muchas mujeres para que les preparen el *cângüi*” (1996: 299).

<sup>147</sup> Giannecchini 1996: 299-300.

<sup>148</sup> En términos de la lógica clasificatoria de la terminología, podría pensarse que la unión avuncular fortalece la ideología de los grupos cacicales en un sentido adicional. Si un líder unía a su hijo con la Ha.Hna de éste, el niño resultante sería su “nieto” (Ho.Ho) y a la vez su “bisnieto” (Ho.Ha.Ha), un lazo cuya lateralidad dual podía reforzar las ideas nativas de pureza, consanguinidad y endogamia elitesca.

linajes encumbrados.

Toda una serie de indicios invita a pensar que, más que atenerse a prácticas matrimoniales y principios de organización social rígidos, la cualidad de los linajes cacicales consistió en adoptar ciertas estrategias en forma alternativa o simultánea, ampliando o cerrando en cada caso la red matrimonial según las conveniencias del momento. El examen del funcionamiento de las estructuras de parentesco y su utilización estratégica por parte de individuos prestigiosos permite comprender, por otra parte, cómo un linaje específico pudo extender su influencia en el nivel supracomunitario, constituyendo la base sociológica que luego debieron consolidar los distintos mecanismos de legitimación antes mencionados.

Resta entonces examinar la influencia concreta de este contexto sociopolítico en la memoria histórica chané. Los miembros de los linajes cacicales no se limitan al saber y la elocuencia retórica que Métraux indicó como requisitos del capitán chiriguano. Entre los chané todo sugiere una lógica de apropiación cultural más amplia, consistente y sistemática. Se trata de una estructura articulada que comprende ciertamente la lengua, pero también la categorización colectiva del tiempo, el espacio y la propia conciencia histórica. Habíamos dicho que, con el correr de los años y la consecuente decadencia de los líderes guerreros, se produjo un desplazamiento de las funciones cacicales hacia la búsqueda de los títulos de tierras y la reivindicación de la llamada “propiedad originaria”<sup>149</sup>. Los capitanes se encuentran particularmente dotados para esta misión, puesto que su linaje es reservorio privilegiado no sólo del lenguaje y de la historia, sino de la misma toponimia que sirve como contexto de referencia para la tradición oral y la memoria colectiva. En este sentido, no es abusivo pensar que entre los chané las familias cacicales operan como auténticas “élites intelectuales”.

Sus integrantes, para comenzar, suelen considerarse concedores sin parangón de la lengua. Esto se asocia explícitamente con su papel de custodios de la endogamia étnica. El modo de expresarse de los *tētara* cacicales –tanto la sintaxis como la semántica y la pronunciación– es más “tradicional” y “puro” que el de la gente común, frecuentemente “cruzada” con chiriguano o criollos. Esto puede relacionarse con la importancia de la

---

<sup>149</sup> Muchos informantes diferencian, por un lado, a los “caciques guerreros” de *Kochou* a *Tupare*, que defendieron la tierra frente a los invasores étnicos; y, por el otro, los llamados “caciques de comunidad”, desde *Acharei* hasta los actuales *mburuvicha*.

oratoria en la legitimación cotidiana de la jefatura, pero también con el hecho de que encontramos entre los miembros de estas familias a la mayor parte de los narradores “autorizados” de los mitos, recopiladores de la tradición e investigadores de la cosmología y sus secretos –lo cual muchas veces los convierte en informantes profesionales de los eventuales antropólogos. En estas condiciones no es insensato que los miembros de las parentelas cacicales aparezcan como auténticos “guardianes” o “administradores” del espacio y el tiempo colectivos. El *tētara* cacical posee el conocimiento más articulado y consistente del territorio tradicional. Pese a que Nordenskiöld menciona que a muchos lugares se les otorgaban antiguamente los nombres de los jefes locales, en la actualidad parece que los referentes toponímicos se deben más bien al recuerdo de sus gestas legendarias<sup>150</sup>.

No es menos decisiva la contribución del linaje cacical a la administración colectiva de la memoria y el tiempo. Como hemos visto en el caso de la onomástica, sus miembros poseen una concepción de la temporalidad distinta –al menos en grado– de la del resto de la gente. El horizonte que posibilita el recuerdo extendido de las genealogías y sus ramificaciones permite a algunos chané articular una consciencia diacrónica inédita. Hemos dicho que es difícil que el chané común recuerde el nombre de su propio abuelo. Las líneas “aristocráticas” asociadas con la conmemoración de los nombres y las hazañas de los sucesivos *tuvicha*, por el contrario, ofrecen a los miembros de ciertos *tētara* una carta mnemónica que les permite preservar de un modo inusitado la memoria de las generaciones precedentes. Este prestigio diacrónico no se revela solamente en la temporalidad “egocentrada” de las genealogías que cada individuo puede llegar a conocer. También desempeña un papel crucial en los *karambóe miäri*. La función mnemónica que desempeña el linaje aristocrático conforma una estructura de “hitos” mediante la cual se ubican en el tiempo aquellos eventos que se consideran significativos. Pese a que difícilmente cada individuo conozca la totalidad de la secuencia o de sus contenidos, mediante consultas, recuerdos fragmentarios y asociaciones parciales puede reconstruirse un desarrollo histórico bastante consistente<sup>151</sup>. En palabras más abstractas, la memoria grupal se

<sup>150</sup> Véase Nordenskiöld 2002: 155.

<sup>151</sup> Por ejemplo, pueden cruzarse los datos de la historia oral con los sucesos externos. La genealogía del linaje de Tuyunti, en este sentido, parece corroborarse mediante su cotejo con las visitas de los sucesivos observadores y etnólogos: Nordenskiöld conoció a *Mocapoy* en 1908, Millán de Palavecino a *Acharei* en la

estructura en torno de ciertos hitos mnemónicos relacionados con los gobiernos sucesivos de los capitanes y sus actos más significativos. Más allá de que las genealogías puedan haber sido manipuladas, encauzadas, corregidas o aun fraguadas con el correr de los años, lo cierto es que parecen revelar una intención explícita por representar una continuidad diacrónica de naturaleza lineal.

La historia de las comunidades está signada por las hazañas y desventuras de sus capitanes. Ahora bien, para los chané que no descienden de los *tuvicha*, que escuchan y repiten las sagas sin gozar de sus beneficios, los *miäri* también conservan un sentido bastante marcado. Si más allá de cierto límite temporal los caciques desdibujan su personalidad y confunden sus hazañas es porque, en definitiva, responden todos a un mismo ideal de cuál debe ser su conducta. Una de las principales funciones de los *miäri* es ofrecer un paradigma de acción ideal para los líderes. La labor de los actuales *mburuvicha* no es, de ningún modo, la misma que hace algunas cuantas décadas. No se trata ya de líderes guerreros que basaban su prestigio en sus proezas bélicas y en la defensa aguerrida de la comunidad. De las funciones de antaño han conservado y exacerbado la de representantes ante la sociedad del blanco; de hecho, en las ocasiones en que es preciso elegir un líder –allí donde el criterio de sucesión hereditaria ha dejado de operar– se lo hace principalmente sobre la base de su manejo del idioma castellano. Es por eso que, al funcionar como nexos de articulación y mediación con la sociedad *karai*, suelen cumplir el triste papel de atraer hacia sí el descontento y las frustraciones que esa sociedad impone. Si bien ningún chané espera que su *mburuvicha* defienda a la comunidad por medio de la guerra, sí espera que se comporte como los antiguos líderes guerreros, o al menos que muestre alguna de sus cualidades. La conducta de aquellos sigue funcionando como un paradigma de acción para los líderes y, por tanto, como un criterio para juzgarla –lo cual la mayoría de las veces suele condenarlos al escarnio<sup>152</sup>.

---

década de 1950, y así. De la misma manera, la historia oral asevera que *Acharei* volvió de Buenos Aires con los títulos de las tierras; pero el periódico *La Argentina*, que el cacique visitó el 18 de octubre de 1927, señala que el gobierno nacional –lejos de reconocer los derechos de los indígenas– los envió a arreglar su problema con el gobierno salteño.

<sup>152</sup> Véase Villar 2001. Así, se dice que, si los viejos capitanes estuvieran vivos, la destilería petrolera de Campo Durán jamás hubiera conseguido instalarse en la zona. Esta situación no es novedosa: a principios del siglo XX Nordenskiöld cuenta que un chané del río Parapetí se negaba a asumir como “jefe principal” aduciendo que no quería ser “peón de los blancos” y justificaba su reticencia del siguiente modo: “No es como en tiempos antiguos” (2002: 215).

\*

Recapitulemos. El examen de la historia oral chané permite relativizar algunas hipótesis propuestas en los estudios sobre los chiriguano. En primer lugar, existe una preocupación más o menos explícita pero recurrente por el problema de la temporalidad; no puede hablarse en ningún caso de una incapacidad para pensar la duración, ni menos aún de una renuncia voluntaria a compartir un pasado común. En segundo lugar, hemos encontrado un soporte sociológico que presta un sentido concreto a la memoria histórica. En tercer lugar, los chané no viven inmersos en el tiempo del *arakaë*. La historia oral revela claramente una idea sucesiva del pasado ajena a cualquier noción de ciclo o repetición. Los *miäri* forjan una experiencia de la duración imposible de confundir con los ciclos rítmicos y agrícolas del *arete* o con el fatalismo inmemorial del mito. En una sociedad en la cual un individuo difícilmente conoce el nombre de su abuelo e incluso de su padre, la memoria de las gestas cacicales proyecta la consciencia temporal hacia distancias extraordinarias. Articulada en torno de un linaje real o ficticio, la historia oral permite ubicar acontecimientos en el pasado poniéndolos en relación con la regencia de tal o cual cacique.

Esto no implica en modo alguno que la concepción chané de la historia sea la misma que la nuestra. Una cosa es contar con una idea del pasado más extensa, y otra muy distinta disponer de una visión del mismo plenamente unificada y sistemática. No puede olvidarse que la memoria histórica, después de todo, es un pensamiento próximo a la oralidad, listo para adoptar todas sus digresiones, sus repeticiones, sus pausas y sus retornos. Se interesa por condensar un máximo de información más que por articularla en una secuencia inexorable. Su idea de sucesión, por tanto, es más acumulativa que cronológica.

Como cualquier relato oral, la saga cacical es dispersa, fragmentaria y sujeta a procesos constantes de invención, repetición y variación<sup>153</sup>. El estilo de los *miäri*, en consecuencia, se encuentra sometido a las reglas narrativas que encuadran a toda producción oral. Como todo narrador los chané alteran, descuidan, combinan, olvidan y omiten. Las historias sufrirán variaciones en cada ocasión en que sean narradas, que dependerán del capricho, los propósitos o el repertorio temático del narrador, pero también de la receptividad o los requerimientos de cada auditorio particular. Los episodios

---

<sup>153</sup> Radin 1960, Vansina 1966, Kirk 1985, Goody 1985, Villar 2003.

cambiarán de orden, se olvidarán, se repetirán o sustituirán con una enorme fluidez<sup>154</sup>. Como aquel sagaz chiriguano advirtió hace más de cien años a Giannecchini, no existe la posibilidad de homogeneización del universo discursivo que supone la escritura. Por lo tanto, como en el estudio de los mitos es metodológicamente crucial respetar la totalidad de las versiones narrativas<sup>155</sup>. No hay versiones de la historia “correctas”, “originales” o “verdaderas” en el mismo sentido que en el nuestro. Lejos de constituir un juego gratuito de la imaginación, la variación la aclara y contribuye a su comprensión. Paul Radin celebró esta enorme flexibilidad del “libre juego” que varía en función del temperamento, expectativas e intenciones de cada narrador<sup>156</sup>. Pero esto no implica que ese juego sea un libre albedrío, ni que esté exento de cierta lógica. Ciertamente se admiten las desviaciones, pero existe un consenso tácito más allá del cual la audiencia no reconoce la historia y deja de prestar atención. Es como si reinara una especie de consenso sobre qué cambios son aceptables y cuáles no<sup>157</sup>. Las versiones demasiado extrañas quedan eliminadas: aunque hay creación y cambio permanente, jamás son totalmente libres. Por más que no respondan a un texto canónico que debe repetirse con la mayor exactitud posible, las gestas cacicales delinean los contornos de un campo de sentido que no puede ser traicionado, más allá de los cuales un relato particular se convierte en otro o bien deja de ser *miäri*.

Si la sucesión de caciques es la columna que estructura el tiempo del *karambóe*, hay que aclarar que sólo en el marco de la familia cacical podemos encontrar personas capaces de dar algún orden a la sucesión total de *mburuvichareta* –y aun en estos raros casos, las listas nunca abarcan todo el espectro de nombres que conocemos, y muy rara vez coinciden entre sí. La reconstrucción del linaje cacical, casi por definición, es una labor incierta. Existen versiones contradictorias, nombres que aparecen en algunas versiones y faltan en

---

<sup>154</sup> Si se compara un buen número de *miäri* llama la atención su extraordinario parecido, que hace que determinados episodios parezcan casi intercambiables. A veces un mismo hecho es protagonizado por dos caciques distintos. Así, el viaje a Buenos Aires de *Acharei* suele repetir el itinerario legendario de *Mocapoy*. En algunas versiones los dos viajes se confunden, y se dice que ambos caciques viajaron juntos.

<sup>155</sup> Edmund Leach ofrece una hipótesis que ilustra la importancia de la repetición narrativa. Supongamos que un emisor A quiere enviar un mensaje a un receptor B a través de un área ruidosa. Gritará el mensaje varias veces, formulándolo de varias maneras; así, el receptor obtendrá una idea incorrecta de cada grito individual, pero llegará a comprender el mensaje cuando compare todos los gritos, pues las partes que se hayan perdido en unos permanecerán en otros. La comunicación, en definitiva, se vuelve efectiva a través de la repetición, que sirve en parte para mostrar que se trata de un mensaje importante, y en parte también para asegurar que el mensaje llegue completo (1965: 576).

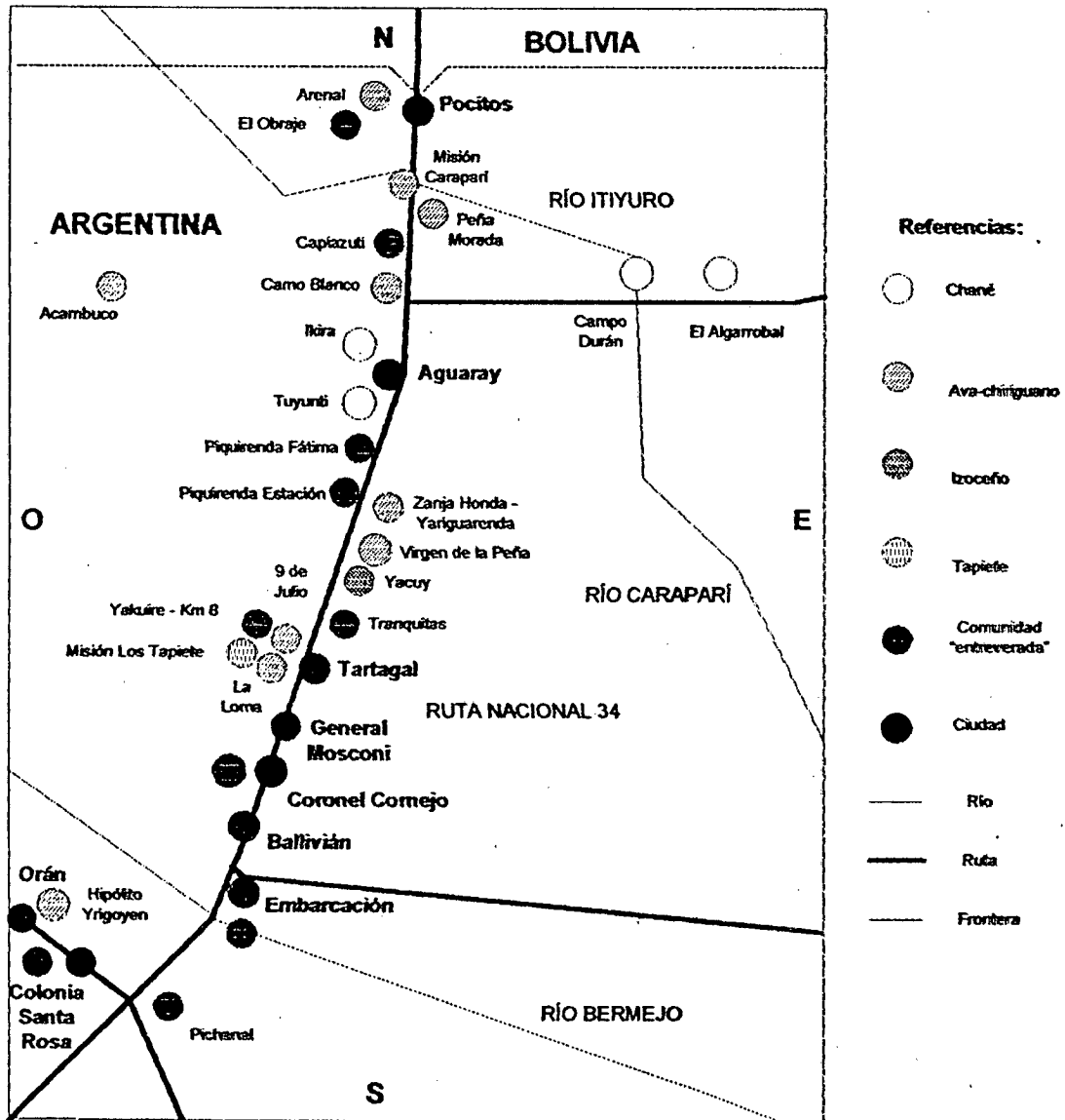
<sup>156</sup> Radin 1960: 70.

<sup>157</sup> Radin 1960: 71-72, Goody 1985: 131.

otras, o ubicaciones muy diversas de los personajes en las genealogías<sup>158</sup>. No parece, fuera del estrecho círculo de la familia cacical, que existan demasiados individuos que conozcan un buen número de estos relatos. En las comunidades existen, como en todas partes, individuos más interesados que otros por este tipo de tradiciones, y cualquiera de ellos puede dar alguna referencia a las hazañas más renombradas de *Kochou* y *Mocapoy*. Pero se trata de referencias esporádicas y descontextualizadas. Quienes poseen el conocimiento más exhaustivo de la historia colectiva son los miembros de los *tētara* cacicales, lo cual no es extraño considerando su actuación como élite intelectual. En este sentido, sería inexacto hablar de un interés abstracto por la temporalidad. La herramienta mnemónica ofrecida por el linaje cacical es utilizada por los chané para establecer relaciones aisladas entre hechos históricos, ubicando en el tiempo determinados eventos particulares. Pero no existe un interés general por la historia en su conjunto. No hay una visión unificada del pasado como un universo integrado de hechos que se suceden gradualmente ni un interés por la duración *per se*; sí una voluntad colectiva de apertura hacia el devenir histórico.

---

<sup>158</sup> Así, se dice que en 1900 *Tatías Chukuri* repelió a los invasores infiltrados en Campo Durán. Sabemos que Nordenskiöld, ocho años después, encontró a *Mocapoy* comandando a los chané del Itiyuro. O *Chukuri* existió antes de *Mocapoy* o bien la genealogía es incierta. Actualmente se invoca como genealogía "oficial" la publicada por un verboso escritor vernáculo, que apela sin rubores a fraseos bíblicos ("Y *Kochou* engendró a *Vocapoy*"). Lamentablemente, este autor jamás cita sus fuentes (Castilla 1997: 63).



**Grupos étnicos que componen el llamado "complejo cultural chiriguano chané" en el noroeste argentino**



## PALABRAS FINALES

### 1. La religión chané como sistema de simbolismo cosmológico

Podemos recapitular ahora, en un mayor nivel de abstracción, algunas de las conclusiones alcanzadas. En primer lugar, no alcanza con definir la religión chané mediante su vinculación con “lo sagrado”. Lo sagrado es una categoría formal del pensamiento que refleja las diferencias de potencial, el valor relativo de las cosas. Como intuía Durkheim, en el fondo lo único que puede decirse sobre lo sagrado es que se opone a lo profano —es lo que está separado, lo restringido, lo sugerido por prescripciones y por prohibiciones, aquello ante lo cual el hombre no puede comportarse libremente. Más que una cualidad positiva es una vacilación que retiene, un escrúpulo que impide. Para el creyente sólo queda la consciencia y el acatamiento de las regulaciones prescriptas. Este condicionamiento de la experiencia cotidiana no constituye un símbolo que “exterioriza” una fe preexistente, sino más bien el medio fundamental para crearla y recrearla periódicamente.

La religión chané es un sistema de acción concreta, un pensamiento pragmático preocupado por el aquí y el ahora. Lo abstracto no constituye una obsesión. Si reflexiona sobre el pasado, es para explicar mejor el presente. La corrección de la conducta ritual precede en todos los casos al trazado de la representación cosmológica. Así, el análisis de las ideas, creencias y representaciones supone el examen previo de los modos de acción, la liturgia, la moral, la sociabilidad, la ideología política y las valoraciones étnicas —es decir, los condicionamientos implícitos en la cotidianeidad. El respeto de las regulaciones y los modos de acción tradicionales, por otra parte, es la expectativa más razonable a la cual el creyente puede aspirar. Dada la dialéctica de opacidad y revelación del símbolo, la imaginación humana sólo capta destellos parciales y fragmentarios de la acción de las potencias religiosas. El dueño del monte se manifiesta a través de un aroma, la oscuridad o la serpiente, pero a la vez es ocultado por ellos. Los chané se relacionan con él a través del símbolo que manifiesta su poder a ojos de los hombres, pero a la vez saben que su voluntad —como la intención ambivalente de los muertos o la perfidia del brujo— desborda siempre sus manifestaciones particulares y no puede confundirse con ninguna de ellas.

Esta materialidad hace que el simbolismo religioso no se condense en una ortodoxia fija o en una teoría canónica; más bien deben captarse sus reflejos parciales en el juego de perspectivas recíprocas de las experiencias de hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos, los especialistas religiosos y sus clientelas, las aristocracias cacicales y las personas comunes, los vivos y los muertos, los hombres y los animales, los chané y sus vecinos chiriguano, chaqueños o *karai*. Estos puntos de vista se cristalizan en ámbitos concretos, lo cual implica una verdad tan vieja como la etnología: las afirmaciones y los conceptos religiosos deben ubicarse en sus correspondientes contextos de sentido, que son universos acotados de enunciación y de acción. Como revela el análisis de la presunta “credulidad” respecto de las máscaras, los seres del monte, los personajes míticos o la conducta de los brujos, la confusión de estos contextos de sentido condena al observador a la incompreensión más absoluta. Más allá de las interpretaciones ocasionales, si hay algo válido en esta tesis debería ser el juego de conexiones que los mismos chané establecen entre su conducta religiosa y una serie de contextos culturales diversos.

Cuando examinamos esos ámbitos desde una perspectiva amplia, todo indica que la religión chané es la trama de las relaciones entre el creyente y sus diversos prójimos –los seres del monte, los animales, las almas de los muertos, la gente propia y extraña. Las marcas de lo social quedan expuestas en el funcionamiento cotidiano: la clasificación diferencial del tiempo y del espacio, la concepción del cuerpo y las entidades que componen la persona, los vínculos diversos con los seres del monte y las almas de los muertos, la representación de la escatología y los destinos de ultratumba, los cauces en que circulan las acusaciones y sospechas del sistema shamánico, los mecanismos de articulación del imaginario taxonómico o la memoria histórica. En todos los casos la lógica del simbolismo religioso parece estructurarse mediante los mismos ejes, oposiciones y principios que emplea la organización de los hombres. Las relaciones entre los entes del universo se conciben en la clave del parentesco real o ficticio, las formas de asociación, los criterios de propiedad y sobre todo de las redes de reciprocidad e intercambio.

Como modo de pensamiento, la religión chané constituye un sistema que implica una manera bien determinada de clasificar, coordinar, agrupar y oponer los hechos de la experiencia. Se presenta como una clasificación valorativa, una forma de ordenar y

conceptualizar el universo distinguiendo múltiples tipos de poderes, influencias, causalidades y soberanías. No establece distinciones tajantes entre el ámbito interior del creyente y el universo externo, entre la vigilia y el sueño, entre lo literal y lo metafórico, entre la unidad y la multiplicidad, entre las jerarquías del mundo social y las leyes del universo físico. Si tuviéramos que resumir la ideología religiosa chané en una sola sentencia, deberíamos decir que es un pensamiento que se regodea en la ambigüedad. Su misma fluidez le brinda una capacidad enorme de articulación de la experiencia. Frente al ideal unívoco de las ideas claras y precisas, explota la polisemia neutralizando los confines entre los diferentes sectores de lo real. La religión chané expresa las armonías y disonancias de la interconexión de las realidades personales, sociales, naturales y sobrenaturales en un caleidoscopio de ecos y refracciones múltiples. Propone un lenguaje para pensar la realidad en su conjunto, sin resignarse a dividirla en áreas ni a segmentar su comprensión. Integra, primero, al individuo en grupos sociales, con sus reglas, sus clasificaciones, sus jerarquías; luego liga a esos mismos grupos con el orden de la naturaleza; luego asocia el curso de la naturaleza con un orden sagrado; por último, conforma un lenguaje común mediante el cual las experiencias individuales, sociales y naturales pueden traducirse en los mismos términos. No resuelve los problemas dando respuestas parciales para cada uno de ellos, sino mostrando que son homólogos entre sí. Cada aspecto de la experiencia es puesto en contacto con la totalidad del universo –la religión es, en definitiva, un hecho social total en el sentido de Mauss.

Reflejando esta complejidad de experiencias, la religión chané no puede constituir un “panteón” en el sentido clásico. Su funcionamiento plástico, maleable e integrador supone la coexistencia de potencias e influjos de diversas procedencias, cuyas jurisdicciones y competencias simbólicas suelen superponerse. Se trata de una cosmología signada por la división de poderes y la inexistencia de una figura de autoridad centralizada y omnisciente. De allí deriva una tendencia natural hacia la incertidumbre: en parte porque el actor no alcanza a vislumbrar quién es responsable de cada acción, y en parte también por la ambigüedad simbólica que rodea a todas las potencias. Este pluralismo alimenta las rivalidades y los conflictos entre las fuerzas sagradas, y configura los contornos de un cosmos desgarrado por contradicciones, tensiones y conflictos de prerrogativas, un

ordenamiento de lo real sustentado sobre equilibrios móviles entre tendencias opuestas y armonías tan inestables como fluidas.

De ningún modo esta complejidad atenta contra la idea de que esta religión configure un sistema. La cosmología que pone en escena no puede ser entendida más que atendiendo a las relaciones mutuas de sus protagonistas –es decir, a su carácter de totalidad articulada. Metodológicamente esto implica que cada figura, cada idea, cada noción carece de una “esencia” propia y no puede definirse en sí misma: cada término se define por la red de relaciones recíprocas que lo une y lo distingue de los demás elementos que componen el conjunto. Es imposible comprender al shamán sin el brujo, a los muertos sin los vivos, a los varones sin las mujeres. Lo mismo puede decirse en el plano de la acción. Sería imposible comprender la actitud hacia el alma de un ancestro, o hacia un brujo, si no se la restituye en el conjunto mayor de relaciones que durante el ciclo anual los chané mantienen con los muertos y con los seres del monte. De la misma manera la comprensión de la figura mítica de los animales requiere su puesta en relación con la humanidad propia y ajena. Las redes de dependencias y asociaciones posibles no tienen fin. Esto implica que no basta con un simple catálogo de motivos míticos, instancias rituales o divinidades. Se requiere un análisis de los modos en los cuales las diversas potencias se agrupan, asocian, oponen y distinguen: sólo así surgen los rasgos pertinentes para la imaginación simbólica.

## **2. Repensando la religión chané en el contexto del capitalismo tardío**

Cuando hablamos de una lectura en clave sociológica del fenómeno religioso, no nos referimos a una proyección mecánica del orden social. La religión chané es un sistema articulado de ideas y prácticas con derecho propio. Hemos tratado aquí de describir sus estructuras, sus mecanismos, sus equilibrios constitutivos, tal como son definidos discursiva, pragmática y simbólicamente en diversos contextos de sentido. Sin embargo, es preciso hacer una última reflexión.

Es imposible estudiar los hechos religiosos como si constituyeran un mundo independiente de la vida social y material de aquellos quienes adhieren a ellos. En otras

palabras, las religiones –cualesquiera que sean– no funcionan en el vacío. Sería necio, entonces, soslayar la peculiar situación de los chané; su religión lleva inscriptas las marcas múltiples de sus interacciones históricas. Padecieron, en primer lugar, la adaptación de su antiguo sustrato cultural amazónico al contexto chaqueño; en segundo lugar, la relación simbiótica con la sociedad y la cultura “guaranizantes” de los chiriguano; en tercer lugar, los vínculos (pacíficos o bélicos) con otros grupos étnicos andinos y chaqueños; y, por último, los múltiples lazos con los diversos representantes de la sociedad *karaí*: patrones, hacendados, militares, misioneros, la población criolla. Todos estos factores forzosamente debieron incidir en la inmensa capacidad del sistema cosmológico chané para la absorción selectiva de diversas influencias culturales. Pensemos en la lengua guaraní, las prácticas arawak de enmascaramiento ritual, las múltiples creencias andinas y criollas, la evangelización forzada; todo contribuye a configurar un mosaico de simbolismos abigarrados que no se compromete con ninguna pureza teológica.

Si cambia, si muta, si se recompone o reestructura, la religión chané lo hace por su dinámica interna; pero también, en mayor medida, debido al nuevo contexto englobante con el cual ha debido aprender a interactuar. Hemos dicho ya que el noroeste argentino fue históricamente una tierra de frontera, un ámbito multiétnico en el que florecieron alianzas, redes de comercio, intercambio e incursiones bélicas entre diversos grupos indígenas. Ahora bien, todos estos fenómenos relacionaron a diversos grupos en un grado mucho mayor de lo que generalmente se ha supuesto. Procesos dinámicos de definiciones y contactos interétnicos configuraron un mapa interétnico fundamentalmente mestizo, que articuló su singularidad en torno de un entretejido históricamente ininterrumpido de idiomas, influjos y culturas. Sin embargo, han sido pocos los estudios antropológicos o históricos que explotaron en toda su riqueza este aspecto; y, por lo general, no se ha prestado la suficiente atención al trazado regional de relaciones históricas y comparativas entre grupos étnicos diversos a través del tiempo y el espacio<sup>1</sup>. Además de las relaciones interétnicas en sentido estricto, se puede poner en relación la historia de las comunidades aborígenes con otras realidades como los procesos de articulación con la sociedad nacional

---

<sup>1</sup> Hornborg 1988, Turner 1996.

y los circuitos económicos y sociopolíticos del “capitalismo tardío” , examinando las formas históricas en que diversos frentes expansivos de colonización avanzaron sobre sus territorios<sup>2</sup>. En el caso chané, la articulación con los procesos de expansión de capitales y los frentes de hegemonía y colonización económicos, ideológicos y simbólicos operantes en la zona (pensemos en los obrajes, la industria petrolera, las misiones franciscanas, la hacienda ganadera, el ejército nacional, el “conchabo” en ingenios azucareros, el empleo estacional de mano de obra asalariada de bajo costo), ha sumido a las comunidades en una situación de subalternidad marcada por la marginalidad, la opresión, la subordinación y la violencia<sup>3</sup>. La religión chané no puede entenderse, en modo alguno, como una construcción simbólica independiente e inalterable que puede analizarse en sí misma; su comprensión implica tratar con cambios, alteraciones y modificaciones históricas relacionadas con el proceso de la constitución de la identidad étnica del grupo. Este estudio, que aquí no podemos emprender pero sí sugerir para el futuro, implica además la articulación ulterior del simbolismo religioso con el contexto sociopolítico, los proyectos estatales de expansión y subordinación de las tierras de frontera, el tratamiento del territorio chané como “tierra fiscal”, la expansión de los capitales económicos y los movimientos de reivindicación étnica, factores todos que influyen cotidianamente en la conformación de la ideología grupal.

En otras palabras, la identidad étnica chané no se nutrió únicamente de influencias culturales como la lengua y la ideología bélica de los guaraní y la cerámica, el tejido o las técnicas de riego arawak. Es preciso comprender que la identidad étnica de este pueblo –y con ella su imaginario religioso y cosmológico– sólo pudo conformarse históricamente a partir de la combinación de un antiguo sustrato cultural que, en el contexto del noroeste argentino, se vio sometido a procesos intensos de cambio social. Los chané, en efecto, establecieron contactos fluidos con la cosmovisión “guaranizante” de sus conquistadores

---

<sup>2</sup> Cf. Belli y Slavutsky 1999 y Belli, Slavutsky y Martínez 2000 para el caso específico del noroeste; Langer 1994 y 1995 para los chiriguano de Bolivia; y Trinchero 2000, Trinchero, Piccinini y G. Gordillo 1992, Gordillo 2002 e Iñigo Carrera 1983 para el caso del Gran Chaco

<sup>3</sup> Véase Belli y Slavutsky 1999, Belli, Slavutsky y Martínez 2000; y, en un contexto más general, los clásicos estudios compilados en Hermitte y Bartolomé 1977.

históricos, los ava-chiriguano; pero también con otros grupos étnicos chaqueños (wichi noctenes, toba-pilagá); con grupos étnicos de las tierras altas del Noroeste (Acambuco); y, obviamente, con representantes de la sociedad criolla de Argentina y Bolivia – pensemos en los misioneros franciscanos, los ingenios, las campañas “pacificadoras” del ejército nacional, los obrajes, la industria maderera y petrolífera, etc. Por citar tan sólo un ejemplo de interacción entre historia regional y su tratamiento simbólico, sabemos que la región de Tartagal era inicialmente boliviana. En la década de 1840, el general Magariños prometió e a los chané gestionar los títulos de propiedad del territorio por su ayuda bélica contra otros grupos étnicos chaqueños. En 1901 el general Pando, presidente de Bolivia, les otorga finalmente la propiedad de las localidades de Campo Durán, Ñacatimbay, Capiazuti, Pampa Blanca, Tuyunti y Aguaray. Mediante el tratado internacional de fronteras Diez de Medina-Carrillo, firmado en 1925 entre Bolivia y Argentina, la región de Tarija pasa a ser territorio de la primera república y la zona de Tartagal de la segunda. El tratado prescribía que, durante la presidencia de M. T. de Alvear, todos los indígenas de la zona debían ir a Buenos Aires para registrar o revalidar sus títulos de propiedad de la tierra; al no saberlo los chané, su territorio pasó a ser considerado “tierra fiscal”. Esta auténtico despojo por parte del Estado nacional ha sido resignificado y problematizado simbólicamente en los relatos de la historia oral, que utilizando el registro narrativo de las gestas cacicales expone en términos de pérdida y búsqueda el destino de los títulos de propiedad de las tierras. Es totalmente ilusorio, en definitiva, pensar a los chané como si hubiesen estado “aislados” en cualquier momento histórico, y luego sometidos por las coyunturas a los avatares y vicisitudes de la historia.

Encontramos respaldo para esta lectura en la adopción chané de la teodicea cristiana, católica o evangélica. El influjo de los misioneros no fue sociológicamente inocente. La absorción del legado misionero –con sus cuadros institucionales, su atractivo económico y social, su coherencia filosófica interna, su fuerza de persuasión, su capacidad para construir y mantener una ortodoxia– debe necesariamente vincularse con los cambios en la vida social de los creyentes. En otras palabras, la colonización catequística no fue únicamente una contienda ideológica de símbolos, doctrinas y exégesis. La guerra de imágenes fue precedida por la desarticulación de las redes tradicionales de organización

sociopolítica y alianza matrimonial: las confederaciones supralocales, la poligamia, el avunculado, el matrimonio entre primos, el levirato, el sororato y la familia extensa desaparecieron en detrimento de una exogamia planteada a partir del patronímico, de la “comunidad” y la familia nuclear como interlocutores privilegiados de la evangelización.

De la misma forma, en el plano simbólico, es difícil saber hasta qué punto los errores de traducción cultural se deben al desconocimiento semántico, a la incompetencia lingüística o bien a la agenda estratégica de la evangelización. Lo que sí es innegable es que, como hemos visto, el proyecto misionero supuso, necesitó y acaso forjó un individuo con “alma”, “conciencia” y “mente”, preferentemente alfabetizado, desligado de las redes de jerarquías y dependencias tradicionales, inclinado hacia el trabajo, la superación personal y la responsabilidad personal –en términos weberianos, podríamos decir la ética cristiana y el espíritu del individualismo. Y sin embargo, a juzgar por las estrategias chané de reapropiación y reinterpretación simbólicas en el campo de la noción del alma y de la muerte, del shamanismo o de la interpretación de la desgracia, todos estos influjos no fueron adoptados pasivamente. Si bien es cierto que las creencias y las prácticas cambiaron porque cambió la gente que adhería a ellas, también lo es que el cristianismo chané, al menos por el momento, sigue siendo más chané que cristiano: parece tratarse de una religión, como todas, destinada a cambiar más que a desaparecer, contribuyendo con sus mutaciones y recomposiciones a que los chané sigan siendo chané.



## BIBLIOGRAFÍA

### a. BIBLIOGRAFÍA CASUÍSTICA

- AGÜERO, Oscar A.  
1994 *El milenio en la amazonia peruana. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*. Abya-Yala, Quito.
- ALBERICO, Angélica y HIRSCH, Silvia  
1996 "El don de la palabra: Un acercamiento al arte verbal de los Guaraní de Bolivia y Argentina". En: *Anthropos* 91: 125-137.
- ALBERICO, Angélica y JIMÉNEZ, Félix  
1990 "The Sacred in the Guaraní Culture". En: *NAOS* 6 (1-3): 3-6.
- ALBÓ, Xavier  
1995 "¡Ofadifa ofaifa! Un pentecostés chiriguano". En: J. Riester (comp.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 321-419.
- 1990 *Los Guaraní-Chiriguano 3. La comunidad hoy*. CIPCA, La Paz.
- ALCONINI, Sonia  
2004 "The Southeastern Inka Frontier against the Chiriguanos: Structure and Dynamics of the Inka Imperial Borderlands". En: *Latin American Antiquity* 15 (4): 389-418.
- ALLARD, Olivier  
2003 "De l'os, de l'ennemi et du divin. Réflexions sur quelques pratiques funéraires tupi-guarani". En: *Journal de la Société de Américanistes* 89 (2): 149-169.
- ALVARSSON, Jan-Åke  
1999 "A Few Notes on Amerindian Anthroponimy". En: *European Review of Native American Studies* 13 (2): 47-59.
- ARENAS, Pastor  
2003 *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamoletek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Dunken, Buenos Aires.
- ARENGO, Elena  
1996 *Civilization and Its Discontents: History and Aboriginal Identity in the Argentine Chaco*. Tesis doctoral, Department of Anthropology, New School for Social Research.
- ARCE, Eddy, GUTIÉRREZ, Ramiro, GUTIÉRREZ, Iván y VÉLIZ Ramiro  
2003 *Estrategias de sobrevivencia entre los tapietes del Gran Chaco*. DICYT-CED-CERDET-PIEB, La Paz.
- AUROI, Claude y MONNIER, Alain (eds.)  
1998 *De Suiza a Sudamérica. Etnologías de Alfred Métraux*. Museo de Etnografía de Ginebra, Ginebra.
- BALZANO, Silvia  
1978 "La comunidad Chané de Misión Tuyuntí". En: *Scripta Ethnologica* 5: 192-193.
- BARTOLOMÉ, Leopoldo  
1972 "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933". En: *Suplemento Antropológico* 7 (1-2): 107-121.
- BARÚA, Guadalupe

- 2004 "Lo 'eterno' y lo 'fugaz': el ritual del yatchep entre los wichi bazaneros". En: *Archivos. Departamento de Antropología Cultural* 2 (1): 181-206.
- 2001 *Semillas de estrellas. Los nombres entre los wichi*. Dunken, Buenos Aires.
- 1997 "Los nombres 'personales' entre los thlukut'as wichi". En: *Scripta Ethnologica* 19: 101-114.
- BELLI, Elena
- 1999 "Los orígenes de la situación actual". En: F. Schuster y G. Altabe (ed.), *Antropología del presente*. Edicial, Buenos Aires.
- BELLI, Elena y SLAVUTSKY, R.
- 1999 "Caciques e indios en el capitalismo tardío". En: E. Belli, M. C. Rivolta y R. Slavutsky (eds.): *Procesos sociales en contextos multiétnicos*. Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- BELLI, Elena, R. SLAVUTSKY y M. MARTÍNEZ
- 2000 *Hermano mayor-hermano menor. Pueblos chané en territorios de frontera*. En: *Etnicidades y Territorios en definición. Una perspectiva histórica y antropológica*. Universidad de Córdoba, Córdoba.
- BLIXEN, Olaf
- 1997 "Mitos antropogónicos de los indios sudamericanos". En: *Mboary* 5 (2): 1-103.
- BONNARENS, Elfrida
- 1978 "De la vida, muerte y más allá del Chiriguano". En: *Cuadernos Franciscanos* 49: 21-44.
- BONNARENS, Elfrida e IDOYAGA MOLINA, Anafilde
- 1974 "Los grupos amazónicos del Chaco Central: Chiriguano y Chané". En: *Cuadernos Franciscanos* 35: 86-95.
- BOSSERT, Federico
- 2002 "Algunas creencias y prácticas chané en torno de los muertos". En: *Scripta Ethnologica* 22: 49-58.
- BOURDY, Geneviève (coord.)
- 2002 *Plantas del Chaco II. Usos tradicionales izboño-guaraní*. CABI-WCS-IRD-HNB, Santa Cruz.
- BRAUNSTEIN, José
- 1993 "Territorio e historia de los narradores matacos". En: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 5: 4-74.
- 1983 *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco* (Serie Trabajos de Etnología, vol. 2). Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- 1978 "Bosquejo de una historia social de los Chiriguano (Tupí-guaraní)". En: *Cuadernos Franciscanos* 49, Salta: 111-132.
- BRAUNSTEIN, José y PALMER, John
- 1992 "Bereavement Terminologies in the Chaco". En: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 3: 7-23.
- CABRERA, Ángel
- 1934 "Los perros domésticos de los indígenas del territorio argentino". En: *Actas y trabajos científicos del 25º Congreso Internacional de Americanistas* (La Plata 1932), vol. I. Coni, Buenos Aires: 81-93.
- CADOGAN, León
- 1992 *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. CEADUC, Asunción.

- 1968 "Chonó Kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitología guaraní". En: *Suplemento Antropológico* 3 (1-2): 55-158.
- 1966 "Animal and Plant Cults in Guarani Lore". En: *Revista de Antropologia* 14: 105-124.
- 1962 "Nuevas observaciones acerca del origen de los guayakí en base de su onomástica y su mitología". En: *Comisión Nacional del Sequicentenario* 2: 33-45.
- 1959 "Aporte al estudio de la onomástica guaraní". En: *Boletín de Filología de Montevideo* 8 (58-59-60): 33-58.
- 1955 "Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí". En: *Anthropos* 50: 149-154.
- 1952 "El concepto guaraní de 'alma'. Una interpretación semántica". En: *Folia Linguística Americana* 1 (1): 31-34.
- CADOGAN, León y LÓPEZ AUSTIN, Alfredo  
1965 *La literatura de los guaraníes*. Joaquín Mortiz, México.
- CALZAVARINI, Lorenzo  
1980 *Nación chiriguana: grandeza y ocaso*. Los amigos del libro, La Paz.
- CARDÚS, José  
1886 *Las misiones franciscanas entre los indígenas de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*. Librería de la Inmaculada Concepción, Barcelona.
- CARLUCCI, María Angélica  
1956 "Algunos datos históricos sobre los chané septentrionales". En: *Runa* 8 (1): 80-93.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela  
1998 "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". En: *Mana* 4 (1): 7-22.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo  
1985 "Venganza y temporalidad entre los Tupinamba". En: *Journal de la Société de Américanistes* 71: 191-208.
- CARVAJAL, Silvia  
1998 "Etnohistoria y ocupación espacial del pueblo tapiete". En: *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, tomo 1. MUSEF, La Paz: 363-385.
- CASTILLA, Váner  
1997 *Tuyunti. Su cultura chané - su historia*. Milor, Salta.
- CÉSAR, José Vicente  
1966 "Enterros em urnas dos Tupi-Guarani". *Revista de Antropologia* 14: 64-71.
- CHASE-Sardi, Miguel  
1992 "Ligeras notas sobre la prehistoria de los arawak, karibe y tupi-guaraní". En: *Suplemento Antropológico* 27 (2): 7-29.
- CHOMÉ, Ignace  
1782 "Lettre". En: T. Saignes, *op. cit.* 1984: 39.
- CIPOLLETTI, María Susana  
1978 "Mitología chiriguana". En: *Cuadernos Franciscanos* 49: 47-61.
- CLASTRES, Hélène  
1989 *La tierra sin mal*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- CLASTRES, Pierre  
1998 *Crónica de los indios Guayakis*. Ad Litteram, Barcelona.  
1980 *Recherches en anthropologie politique*. Seuil, París.  
1974a *La société contre l'état*. Éditions de Minuit, París.

- 1974b *Le Grand Parler: mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris, Seuil.
- CLAUDE D'ABEVILLE
- 1963 *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz.
- COMAJUNCOSA, Antonio y CORRADO, Alejandro
- 1884 *El Colegio Franciscano de Tarija y sus Misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Tipografía del Colegio de San Buenaventura, Florencia.
- COMBÈS, Isabelle
- 2005a *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. IFEA-PIEB, La Paz
- 2005b "Comment peut-on être Chiriguano?". En prensa en J-P. Lavaud (ed.): *L'Autre ethnique*. L'Harmattan, Paris.
- 2004a "Tras la huella de los ñanaigua. De tapii, tapiete y otros salvajes en el Chaco boliviano". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 33(2): 255-269.
- 2004b "¿Con o sin dueños? Participación política y 'democracia indígena' en el Chaco boliviano". En: *T'inkazos. Revista boliviana de ciencias sociales* 17: 119-128.
- 2004c "Chindica y Guaricaya, capitanes chané 'yufieles de estas montañas'". En: *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 10: 223-240.
- 2004d "Las batallas de Kuruyuki". Ponencia presentada en la Annual Meeting of the American Society for Ethnohistory, Chicago, 2004.
- 2003 "Aproximación a la clasificación guaraní de los animales". En: E. Cuéllar y A. Noss (comps.), *Maníferos del Chaco y de la Chiquitania de Santa Cruz*. FAN, Santa Cruz: 1-8.
- 1991a *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. PUF, Paris.
- 1991b "Yaci: mythes et représentations tupi-guarani de la lune". En: *L'Homme* 120, XXXI (4): 5-19.
- 1991c "El testamento chiriguano: una política desconocida del post 1892". En: *Bulletin de l'Institut Français d' Études Andines* 20/1: 237-251.
- 1988 "Ciclos festivos en el valle del Ingre". En: *Actas del Segundo Simposio de la Investigación Francesa en Bolivia*. IFEA-ORSTOM-INAN-IBBA-OSC, La Paz: 181-184.
- 1987 "'Dicen que por ser ligero': Cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens tupi-guarani". En: *Journal de la Société des Américanistes* 53 : 93-106.
- 1986 "Saint Thomas en Amérique, ou des mérites comparés du bois et du fer". Ponencia presentada en el simposio La journée du Blanc, Musée de l'Homme, Paris.
- COMBÈS, Isabelle y LOWREY, Katherine
- 2005 "Slaves without Masters? Arawakan Dynasties Among the Chiriguano (Bolivian Chaco, XVI-XX centuries)". En prensa en *Ethnohistory*.
- COMBÈS, Isabelle y ROS, José
- 2003 *Los indígenas olvidados. Los guarani-chiriguano urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra*. PIEB, La Paz.
- COMBÈS, Isabelle y SAIGNES, Thierry
- 1995 "Chiriguano: Nacimiento de una identidad mestiza". J. Riestler (comp.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 25-221.
- COMBÈS, Isabelle y VILLAR, Diego

- 2004 "Aristocracias chané. 'Casas' en el Chaco argentino y boliviano". En: *Journal de la Société des Américanistes* 90/2: 63-102.
- CORDEU, Edgardo
- 2004 "Los tomaráxo del Claco Boreal y los 'indios cavalleiros' (caduveo). Aportes para la etnohistoria de un sistema intertribal". En: M. S. Cipolletti (ed.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá. Abya-Yala, Quito*: 275-312.
- 2003 "Palabras de los antiguos. Historia y metahistoria entre los ishír del Chaco Boreal". En: *Actas del IV Congreso Argentino de Americanistas. Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires*: 121-149.
- 1999 *Transfiguraciones simbólicas. Ciclo ritual de los indios tomaráxo del Chaco Boreal. Abya-Yala, Quito*.
- 1992 "Entre la tortuga y el jaguar. Metáforas animales y etnomodelos sociales de los Chamacoco del Chaco Boreal". En: *Andes. Antropología e historia* 5: 71-88.
- CORDEU, Edgardo y DE LOS RÍOS, Miguel A.
- 1982 "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco". En: *Suplemento Antropológico* 17 (1): 131-196.
- CÓRDOBA, Lorena
- 2005 "Ideología, simbolismo y relaciones de género en la construcción de la persona chacobo". En prensa en: *Anthropos* 101 (1).
- CORRADO, Alejandro
- 1945 *Primeras nociones de la doctrina cristiana en lengua chiriguana con su traducción literal al castellano. Talleres Gráficos El Colegio, Jujuy*.
- DE GANDÍA, Enrique
- 1935 *Historia de Santa Cruz de la Sierra. Una nueva república en Sud América. Talleres Gráficos Argentinos de L. J. Rosso, Buenos Aires*.
- DEL CAMPANA, Domenico
- 1902 "Notizie intorno ai chiriguani". En: *Archivio per l'Antropologia e la etnologia* XXXII, Società italiana d'antropologia, etnologia e psicologia comparata, Florencia.
- DE LOS RÍOS, Miguel A.
- 1976 "Hacia una hermenéutica del nombre en la etnia matakó". En: *Scripta Ethnologica* 3 (2): 63-86, Buenos Aires.
- DENEVAN, William
- 1980 *La geografía cultural aborígen de los llanos de Mojos*. Ed. Juventud, La Paz.
- DE NINO, Fray Bernardino
- 1912 *Etnografía chiriguana*. Tipografía Comercial de Ismael Argote, La Paz.
- DÍAZ DE GUZMÁN, Rui
- 1979 *Relación de la entrada a los Chiriguanos*. Fundación cultural Ramón Darío Gutiérrez, Santa Cruz de la Sierra.
- DIETRICH, Wolf
- 2005a *A posição do Yuki dentro do conjunto das línguas Tupi-Guarani bolivianas*. m.i.
- 2005b *Nuevos aspectos de la clasificación del siriono y del yuki (tupi-guaraní)*. m.i.
- 1990 *More Evidence for an Internal Classification of Tupi-Guarani Languages*. *Suplemento de Indiarica* (vol. 12). Instituto Iberoamericano, Berlín.
- 1986 *El idioma chiriguano: Gramática, textos, vocabulario*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

- DRAGOSKI, Graciela  
2000 *Sobre máscaras y enmascarados en la celebración del carnaval chiriguano-chané*. Biblos, Buenos Aires.
- FARES, Gustavo  
1990 "The bull figure as a marginal manifestation of the sacred". En: *MACS* 6 (1-3): 11-19.
- FARRÉ, Luis  
1991 *Mbya ñee*. CIPCA, Camiri.
- FAUSTO, Carlos  
2005 "If God were a Jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guaraní (XVI-XX centuries)". En prensa en C. Fausto y M. Heckenberger (eds.), *Time matters: History and Historicity in Amazonia*.
- 2003 "Masks, trophies and spirits: making invisible relations visible". Ponencia presentada en el 31º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile.
- 2002 "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". En: *Mana* 8 (2): 7-44.
- 2001 *Inimigos Fiéis. Historia, guerra e xamanismo na Amazônia*. EDUSP, San Pablo.
- 1999 "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia". En: *American Ethnologist* 26 (4): 933-956.
- FERNANDES, Florestan  
1975 *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaíos*. Editora Vozes, Petrópolis.
- FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia  
1978 "Costumbres funerarias de los Tapui (Bolivia)". En: *Cuadernos Franciscanos* 49: 191-202.
- GLANNECCHINI, Doroteo  
1996 *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*. FIS - Centro Eclesial de Documentación, Tarija.
- 1916 *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano*. Publicación de la Orden Franciscana, Tarija.
- GIMÉNEZ, Sixto, LÓPEZ, Alejandro y GRANADA, Anahí  
2002 "Astronomía aborigen del Chaco: Mocovíes I. La noción de *nayic* (camino) como eje estructurador". En: *Scripta Ethnologica* 23: 39-48.
- GONZÁLEZ, Gustavo  
1984a "Mitos, leyendas y supersticiones guaraníes del Paraguay". En: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 18 (1-2): 11-76.
- 1984b "Otros mitos y supersticiones". En: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 18 (1-2): 77-104.
- 1968 "Entre los guaraní-chané (o Ñanágua) del Noroeste Chiriguano". En: *Suplemento Antropológico* 3 (1-2): 259-338.
- GONZÁLEZ DE HOLGUÍN, Diego  
1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- GORDILLO, Gastón  
2002 "The Breath of the Devils: Memories and Places of an Experience of Terror". En: *American Ethnologist* 29 (1): 33-57.

- 1999 *The Bush, the Plantations, and 'the Devils': Culture and Historical Experience in the Argentinean Chaco*. Tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Toronto.
- GUSTAFSON, Bret  
s/f *Pygmapisnha Amim: "tsawcha'al mundo". Consideraciones para una enseñanza de ciencia guaraní*. m.i.
- GUTIÉRREZ C., Ramiro  
2002 "Música, danza e instrumentos musicales entre los tapiete del Chaco Sudamericano". En: W. Sánchez (ed.), *La música en Bolivia. De la prehistoria a la actualidad*. Fundación Simón I. Patiño, Cochabamba: 145-167.
- HECKENBERGER, Michael  
2003 "Rethinking the Arawakan diaspora: Hierarchy, Regionality and the Amazonian Formative". En J. Hill y F. Santos Granero (eds.), *Comparative Arawakan histories. Rethinking languages family and cultural area in Amazonia*. University of Illinois Press, Urbana: 99-122.
- HERMITTE, E. y BARTOLOMÉ, Leopoldo (comps.)  
1977 *Procesos de articulación social*. Clacso-Amorrortu, Buenos Aires.
- HIRSCH, Silvia  
2003 "Bilingualism, Pan-Indianism and Politics in Northern Argentina. The Guaraní's Struggle for Identity and Recognition". En: *The Journal of Latin American Anthropology* 8 (3): 84-103.  
1991 *Political organization among the Izoceño indians of Bolivia*. Tesis doctoral, University of California, Los Angeles.
- HIRSCH, Silvia y ZARZYCKI, Alex  
1995 "Ipayareta, Imbaekuareta y evangelistas: cambios y continuidades en la sociedad Izoceña". En: J. Riestler (comp.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 513-540.
- IDOYAGA MOLINA, Anatiilde  
1988 "En torno a la noción de Túmpa entre los Chiriguano". En: *Scripta ethnologica* 7: 67-75.  
1978 "Shamanismo chiriguano". En: *Cuadernos Franciscanos* 49: 85-109.
- ÍNIGO CARRERA, N. (ed.)  
1983 *La Colonización del Chaco. Historia Testimonial Argentina, 3. Documentos vivos de nuestro pasado*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- JULIEN, Catherine  
2005a "Kandire in real time and space: Sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes". En prensa en *The Journal of Ethnohistory*.  
2005b "The story of Alejo García". m.i.  
1997 "Colonial perspectives on the Chiriguana (1528-1574)". En: M. S. Cipolletti (ed.), *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*. Abya-Yala, Quito: 17-76.
- KARSTEN, Rafael  
1932 *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological Studies. Societas Scientiarum Fennica (Commentationes Humanarum Litterarum, IV/1)*, Helsingfors.  
1926 *The civilization of the South American Indians*. Kegan Paul, Trench Trubner & Co., Londres.
- KERSTEN, Ludwig

- 1968 *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta el siglo XVIII*. Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Resistencia.
- KRICKEBERG, Walter
- 1974 *Etnología de América*. Fondo de Cultura Económica, México.
- KRIEGL, Hans
- 1934 *Chaco-Indianer*. Verlag von Strecker und Schröder, Stuttgart.
- LANGER, Erik
- 1994 "Caciques y poder en las misiones franciscanas entre los chiriguano en la crisis de 1892". En: *Siglo XIX* 15: 82-103.
- 1995 "Mandeponay: jefe indígena chiriguano en las misiones franciscanas". En: J. Riester (ed.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 227-253.
- 1995 "Misiones Franciscanas y trabajadores chiriguano: colonización, aculturación y mano de obra indígena en el sudeste de Bolivia". En: J. Riester (ed.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 255-287.
- LEHM, Zulema
- 1999 *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. CIDDEBENI-OXFAM América-APCOB, Santa Cruz.
- LEHMANN-NTISCHE, Roberto
- 1924 "Mitología sudamericana VIII. La astronomía de los chiriguano". En: *Revista del Museo de La Plata* 28: 80-102.
- LINDING, Wolfgang
- 1968 "Migrations des Tupi-Guarani et eschatology des Apapocuyva-Guarani". En: W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. Gallimard, Paris: 21-39.
- LOWREY, Kaimieen
- 2003 *Enchanted Ecology: Magic, Science and Nature in the Bolivian Chaco*. Doctoral Dissertation, University of Chicago, Illinois.
- MAC DONALD, J. Frederick
- 1965 "Some Considerations About Tupi-Guarani Kinship Structures". En: *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi (nova série)* 26: 1-20.
- MAGRASSI, Gustavo
- 1981 *Chiriguano-chané*. Búsqueda-Yuchán, Buenos Aires.
- 1968 "El complejo chiriguano-chané". En: *Censo Indígena Nacional*, Tomo 2 (Provincias de Chaco, Formosa, Jujuy, Misiones, Salta y Santa Fe). Ministerio del Interior, Buenos Aires.
- MASINSIINEK, Celia
- 1978 "Los chané: una presencia Arawak en el chaco occidental". En: *Cuadernos Franciscanos* 49: 149-168.
- MELLÁ, Bartomeu
- 1995 "La Tierra sin Mal de los guaraní. Economía y profecía". En: J. Riester (comp.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 291-319.
- 1991 *El Guarani: experiencia religiosa*. Biblioteca Paraguaya de Antropología vol. XIII. CEADUC-CEPAG, Asunción.
- 1988 *Los Guarani-Chiriguano 1: Nande Reko. Nuestro modo de ser*. CIPCA, La Paz.
- 1986 *El guarani conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Universidad Católica del Paraguay, Asunción.
- MELLÁ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg y GRÜNBERG Friedl



- 1976 *Los Pai-Tavyterã. Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción.
- MÉTRAUX, Alfred
- 1978 *Itinéraires 1. Carnets de notes et journaux de voyage*. Payot, París.
- 1973 *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Aguilar, Madrid.
- 1957 "Les messies de l'Amérique du Sud". En: *Archives de Sociologie des Religions* 4: 108-112.
- 1948a "Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané". En: J. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians III*, Smithsonian Institution, Washington: 465-485.
- 1948b "The guaraní". En: J. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Smithsonian Institution, Washington: 69-94.
- 1948c "The Tupinamba". En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Smithsonian Institution, Washington: 95-133
- 1946 "Ethnography of the Chaco". En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 1. Smithsonian Institution, Washington: 197-370.
- 1944 "Estudios de etnografía chaqueña". En: *Anales del Instituto de Etnografía Americana* 5: 263-314.
- 1943 "The Social Organization and Religion of the Mojo and Manasi". *Primitive Man. Quarterly Bulletin of the Catholic Anthropological Conference XVI* (1-2): 1-30.
- 1935 "La mujer en la vida social y religiosa de los indios Chiriguano". *Revista del Instituto de etnología de la Universidad de Tucumán* 3: 416-430.
- 1934 "El estado actual de nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva de la influencia guaraní y arawak en el continente sudamericano". *Actas y trabajos científicos del 25º Congreso Internacional de Americanistas* (La Plata 1932), vol. I. Coni, Buenos Aires: 181-190.
- 1932 "Mitos y cuentos de los indios chiriguano". En: *Revista del Museo de La Plata* 33 (9): 119-184.
- 1931a "Observaciones sobre psicología de los indios Chiriguano". *Solar* 1: 89-122.
- 1931b "Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud". En: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán* 2: 61-91.
- 1930 "Études sur la civilisation des indiens chiriguano". En: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán* 1: 295-493.
- 1929 "La alfarería de los indios chiriguano". *Ensayos* 1 (2): 1-3.
- 1928a *La religion des Tupinambas et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Librairie Ernest Leroux, París
- 1928b *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. P. Geuthner, París.
- 1927 "Les migrations historiques des Tupi-Guarani". En: *Journal de la Société des Américanistes* 19: 1-45.
- MILLER, Elmer (ed.)
- 1999 *Peoples of the Gran Chaco*. Bergin & Garvey, Connecticut.
- MILLÁN de PALAVECINO, María Delia
- 1958 *Una fiesta de los indios chané*. Publicación del Museo Folklórico del Noroeste "Manuel Belgrano", vol. 9. Instituto de Estudios Folklóricos de Tucumán, Tucumán.
- MINGO DE LA CONCEPCIÓN, Manuel
- 1981 *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre los chiriguano*. Universidad

Boliviana Juan Misael Taracho, Tarija

MÜLLER, Franz

1989 *Etnografía de los guaraní del Alto Paraná*. CABA, Buenos Aires.

MURPHY, Robert

1958 *Mundani Religion*. University of California Press, Berkeley y Los Angeles.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel

2001 "Nimongaraf". En: *Mana* 7 (2): 143-149.

1987 *Las leyendas de creación y destrucción del mundo como fundamento de la religión de los awapokíya-guaraní*. Universidade de Sao Paulo, San Pablo.

NORDENSKIÖLD, Erland

2003 *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. APCOB, La Paz.

2002 *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. APCOB, La Paz.

2001 *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. APCOB, La Paz.

1924 *The Ethnography of South America as seen from the Mijos in Bolivia*. Comparative Ethnographical Studies, vol. 3. Goteburgo.

1920 *The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the influence of New Surroundings*. Comparative Ethnographical Studies, vol. 2. Goteburgo.

1917 "The Guaraní invasion of the Inca Empire in the XVI century: an historical indian migration". En: *Geographical Review* 4 (2): 103-121.

1910 "Sind die Tapiete ein guaranisierter Chacostamm?". En: *Globus* 98 (12): 181-186.

1903 "Travels on the boundaries of Bolivia and Argentina". En: *The Geographical Journal* 1903: 510-525.

ORTÍZ GARCÍA, Elio

2003 "Aspectos de la cosmovisión guaraní". Ponencia presentada en Yacuí, Salta

ORTÍZ MAYANS, Antonio

1997 *Gran Diccionario Castellano-Guaraní y Guaraní Castellano. Ñe'ẽ Ryrũ Guasu*. EUDEPA., Madrid

PAGÉS LARRAYA, Fernando

1982 *Lo irracional en la cultura*. FECIC, Buenos Aires.

1980 *Migración y patología mental de la civilización de los chiriguano*. Cuadernos Franciscanos 54 (Serie Itinerarios, vol. 18), Salta.

PALAVECINO, Enrique

1971 "Mitos de los indios toba". En: *Runa* 12 (1-2): 177-197.

1949 "Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los chané". En: *Revista del Museo de La Plata* 4: 117-131.

1944 *La máscara y la cultura*. Ediciones de la Municipalidad, Buenos Aires.

1930 "Observaciones etnográficas y lingüísticas sobre los indios tapiete". En: *Revista de la Sociedad 'Amigos de la Arqueología'* 4: 211-217.

PALAVECINO, Enrique y MILLÁN de PALAVECINO, María Delia

1956 "Los indios chané del río Itiyuro". En: *Runa* 7: 86-106.

PALMER, John

1997 *Wicht Goodwill: Ethnographic Allusions*. Tesis de Doctorado, Universidad de Oxford, Oxford.

PERASSO, José

1992 "Che ranyi-ranyi ('Mi abuelo-abuelo'. Apuntes etnográficos sobre los Tymáka-Chiriguano)". En: *Ayvakue rapa. El camino de las almas. Etnografía awa-kue-chiripa y tymáka-chiriguano*. Museo Guido Boggiani, Asunción: 97-110.

- PÉREZ BUGALLO, Rubén  
 1979 "Estudio etnomusicológico de los chiriguano-chané de Argentina. Primera Parte. Organología". En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 9: 221-268.
- PIFARRÉ, Francisco  
 1989 *Los Guarani-Chiriguanos 2. Historia de un pueblo*. CIFCA, La Paz.
- PINCKERT JUSTINIANO, Guillermo  
 1978 *La guerra chiriguana*. Talleres gráficos Los Huérfanos, Santa Cruz.
- POHLMMEIER, Amemarie von  
 1952 "Hochkulturelle Erscheinungen im Kulturbild der Aruak". En: *Zeitschrift für Ethnologie* 77 (2): 261-269.
- REGALADO DE HUERTADO, Liliana  
 1989 "Santiago entre los chiriguano. Un caso de aculturación y resistencia". En: *Amazonia Peruana* 11 (22): 147-173.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, SAIGNES, Thierry y TAYLOR, Anne-Christine  
 1986 *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages*. Recherches sur les Civilisations, París.
- RIESTER, Jürgen  
 1998 *Yemboingaro guasu, el Gran Fumar. Literatura sagrada y profana. guaraní*. APCOB, Santa Cruz.  
 1995 "Aspectos del chamanismo de los Izoceño-guaraníes". En: J. Riester (comp.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 477-509.  
 1984 *Textos sagrados de los guaraníes de Bolivia*. Los amigos del libro, La Paz.  
 1975 *Indians of Eastern Bolivia: Aspects of their present situation*. IWGIA Document 18, Copenhagen.
- RIESTER, Jürgen, SCHUCHARD, Barbara y SIMON, Brigitte  
 1979 "Los chiriguano". En: *Suplemento Antropológico* 14 (1-2): 259-304.
- RIESTER, Jürgen y ZARZYCKI, Alex  
 1986 "Aspectos de la cosmovisión en relación con la economía de los izoceño-guaraní del oriente boliviano". En: *Suplemento antropológico* 21 (2): 99-117.
- ROCCA, Manuel  
 1977 "Cuentos de animales entre los chiriguanos". En: *Etnia* 25/26: 1-20.  
 1973 "Los chiriguano-chané". En: *América Indígena* 33 (3): 743-756.
- ROCCA, Manuel y NEWBERY, Sara  
 1972 "El carnaval chiriguano-chané". En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 8: 43-91.
- ROCCA, Manuel y ROSSI, Juan José  
 2004 *Los Chané-Chiriguano*. Galerna-Búsqueda de Ayllu, Buenos Aires
- RODRIGUES, Arion  
 1958 "Classification of Tupi-Guarani". En: *International Journal of American Linguistics* 24 (3): 231-234.
- ROSEN, Eric von  
 1924 *Ethnographical Research Work during the Swedish Chaco-Cordillera Expedition 1901-1902*. C. E. Fritze Ltd., Estocolmo.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio  
 1996 *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*. CAAAP-CEPAG-ESPFL, Lima.  
 1993 *Arte de la lengua guaraní*. CEPAG, Asunción.  
 1876 *Arte, vocabulario y tesoro de la lengua guaraní*. Maisonneuve, París.

SAIGNES, Thierry

1990 *Ava y Karai: Ensayos sobre la frontera chiriguana (Siglos XVI-XX)*. APCOB, La Paz

1989 "Reflexiones en torno a la cuestión chiriguana". Camiri-Sucre, m.i.

1988 "Borracheras andinas. ¿Por qué los indios hablan en español?". m.i.

1985 "La Guerre contre l'Histoire. Les Chiriguano du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle". En: *Journal de la Société des Américanistes* 71: 175-190.

1984 "L'ethnographie missionnaire des sauvages la première description franciscaine des chiriguano". En: *Journal de la Société des Américanistes* 70: 21-42.

SALOMON, Frank y SKAR, Harald

1987 "Introduction". F. Salomon y H. Skar (eds.), *Natives and Neighbours in South America. Anthropological Essays*. Goteborg Etnografiska Museum, Goteburgo: 13-44.

SANABRIA FERNÁNDEZ, Hernando

1995 "Apiaguaiqui Tumpa: un personaje singular". En: J. Riester (comp.), *Chiriguano*. APCOB, Suñta Cruz: 5-23.

1972 *Apiaguaiqui-Tumpa. Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo*. Los Amigos del Libro, La Paz.

1949 "Los chanés. Apuntes para el estudio de una incipiente cultura aborigen prehispánica en el Oriente Boliviano". En: *Boletín de la Sociedad de Estudios Históricos* 29-30: 56-95.

SANTAMARÍA, Daniel

1988 "Resistencia anticolonial y movimientos mesiánicos entre los chiriguano del siglo XVIII". En: *Anuario* 13 (segunda época): 169-198.

SANTIAGO DE LEÓN, Pedro

1790 *Diccionario chiriguano-castellano y castellano-chiriguano*. Archivo Franciscano de Tarija (Serie manuscritos e impresos de los misioneros, 11), Tarija.

SANTOS GRANERO, Fernando

2002 "The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America". En: J. Hill y F. Santos Granero (eds.), *Comparative Arawakan histories. Rethinking languages family and cultural area in Amazonia*. University of Illinois Press, Urbana: 25-50.

SANTOS GRANERO, Fernando y BARCLAY, Federica

2004 "Introducción". En: F. Barclay y F. Santos Granero (eds.), *Guta Etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. IV. Smithsonian Research Tropical Institute-IFEA, Lima-Panamá: xv-xxxix.

SCHADEN, Egon

1954 *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. Universidad de Sao Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências y Letras (Boletim 188, Antropologia 4), San Pablo.

SCHMIDEL, Ulrich

1993 *Crónica del viaje a las regiones del Plata, Paraguay y Brasil*. De la Veleta, Buenos Aires.

SCHMIDT, Max

1938 "Los chiriguanos e izozós". En: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 4 (3): 1-115.

SCHUCHARD, Barbara

- 1995 "La conquista de la tierra: relatos guaraní de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas recientes". En: J. Riestler (comp.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 421-476.
- 1981 "The Chaco War: An Account from a Bolivian Guarani". En: *Latin American Indian Literatures*, 5 (2): 47-58.
- 1979 *Nane ñe. Gramática guaraní para castellano hablantes*. Santa Cruz de la Sierra.
- SIMON de SOUZA, Brigitte
- 1987 "Guerreros y misioneros. Problemática de sus actuaciones en una comunidad marginal chiriguano-guaraní en el oriente boliviano". En: *Suplemento Antropológico* 22 (1): 49-73.
- STEWART, Julian y MÉTRAUX, Alfred
- 1948 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montana". En: J. Stewart (ed.): *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Smithsonian Institution, Washington: 535-551.
- STURZENEGGER, Odina
- 1978 "La economía de los Chiriguanos". En: *Cuadernos Franciscanos* 49: 133-146.
- SUSNIK, Branislava
- 1983 *Los aborígenes del Paraguay V. Ciclo vital y estructura social*. Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- 1981 *Los aborígenes del Paraguay III/1. Etnohistoria de los chaqueños (1650-1910)*. Museo etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- 1980 *Los aborígenes del Paraguay II. Etnohistoria de los guaraníes, época colonial*. Museo etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- 1975 *Dispersión tupi-guaraní prehistórica. Ensayo analítico*. Museo etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- 1972 "Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia". En: *Suplemento Antropológico* 7 (1-2): 85-106.
- 1971 *El indio colonial del Paraguay III-1. El Chaqueño: Guaycurúes y Chanés-Arawak*. Museo etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- 1968 *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*. Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- TOMASINI, Alfredo
- 1980 "En tomo a la migración y las patologías mentales entre los Chiriguanos". En: *Cuadernos Franciscanos* 54: 9-23.
- 1978a "Contribución al estudio de la conquista y la colonización del Chaco". En: *Cuadernos Franciscanos* 49: 7-19.
- 1978b "La actuación franciscana entre los indígenas del extremo occidental del chaco y zonas adyacentes". En: *Cuadernos Franciscanos* 49: 203-230.
- 1976 "Dapitchi, un alto dios uránico de los Toba y Pilagá". En: *Scripta Ethnologica* 4 (1): 69-87.
- TRINCHERO, Héctor H.
- 2000 *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en la frontera de la nación, Chaco Central*. EUDEBA, Buenos Aires.
- TRINCHERO, Héctor H., PICCININI, D. y G. GORDILLO (eds.)
- 1992 *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- VILLAR, Diego
- 2005 "Indios, blancos y perros". En: *Anthropos* 100 (2): 495-506.

- 2004a "Uma abordagem crítica do conceito de 'etnicidade' na obra de Fredrik Barth". En: *Mana* 10 (1): 165-192.
- 2004b "La noción de *yoshini* entre los chacobo de Bolivia: una interpretación". En: M. S. Cipolletti (ed.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. Abya-Yala, Quito: 165-201.
- 2003 "Variaciones narrativas en un mito chacobo (Amazonía boliviana)". En: *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 43 (3-4): 119-131.
- 2001 "Sobre el *ndáye* entre los chané". En: *Scripta Ethnologica* 22: 93-102.
- 2000 "La concepción de la práctica ritual en la Escuela Francesa de sociología (1897-1912)". En: *Scripta Ethnologica* 21: 9-89.
- VILLAR, Diego y BOSSERT, Federico
- 2005a "Un problema de simbolismo. Las máscaras y los muertos entre los chané". En prensa en: P. Schamber y G. Wilde (comps.), *Lo nuevo y lo viejo en la antropología sociocultural porteña*. Fondo Editorial de la Universidad de Lanús, Buenos Aires.
- 2005b "Aproximación al problema de la historia oral entre los chané". En: *Actas del Quinto Congreso Argentino de Americanistas*. Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires: 41-62.
- 2004a "La onomástica chané en clave etnográfica y comparativa". En: *Actas Americanas* 12 (1): 49-78.
- 2004b *Imágenes de la sociedad y de la naturaleza entre los chané*. Museo de Arte Precolombino - Fundación Nicolás García Urriburu, Buenos Aires.
- 2004c "Acusaciones de brujería entre los chané". En: *Archivos. Departamento de Antropología Cultural* 2 (1): 149-162.
- 2003 "Sobre las relaciones interétnicas en los mitos chané". En: *Actas del Cuarto Congreso Argentino de Americanistas*, vol. II. Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires: 109-119.
- 2002 "La vieja egoísta y el fuego". En: *Anthropos* 97 (2): 367-378.
- 2001a "Tres dimensiones de la máscara ritual chané". En: *Anthropos* 96 (1): 59-72.
- 2001b "Sobre las pantas migratorias de los chiriguano". En: *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 41 (3-4): 111-133.
- 2001c "Notas acerca del uso ritual de las máscaras chiriguano-chané en la fiesta del *Arete*". En: *Actas del Tercer Congreso Argentino de Americanistas*, vol. II. Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires: 77-97.
- 2001d Reseña de G. Dragoski, "Sobre máscaras y enmascarados en la celebración del carnaval chiriguano-chané". En: *Scripta Ethnologica* 22: 156-160.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
- 2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify, San Pablo.
- 1998a "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 4: 169-188.
- 1998b "Dravidian and Related Kinship Systems". En: M. Godelier, T. Trautnam y F. Tjon Sie Ean, *Op. Cit.* 1998: 332-385.
- 1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. The University of Chicago Press, Chicago.
- 1987 "Nimuendajú e os Guarani". En: K. U. Nimuendajú, *Op. Cit.* 1987: xvii-xlii.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo y FAUSTO, Carlos

- 1993 "La Puisseance et l'acte: la parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud". En: *L'Homme* 33 (126-128): 141-170.
- VÉLEZ, José Domingo  
1999 *Ñeemoesakaa*. Ministerio de Educación y Deportes - UNICEF: La Paz.
- WAGLEBY, Charles y GALVÃO, Eduardo  
1946 "O Parentesco Tupi-Guarani". En: *Boletim do Museu Nacional* (n.s.) 6: 1-24.
- WRIGHT, Pablo  
2004 "Ser católico y ser evangelio. Tiempo, historia y existencia en la religión toba". En: E. Cordeu et al., *Memorias etnohistóricas del Gran Chaco Etnias toba (qóm) y chamacoco (ishir)*. Informe científico final PICT-BID/98, n° 4400: 128-138.
- ZERRIES, Otto  
1983 "Máscaras de calabazas e ídolos entre los indígenas extraandinos de Sudamérica". En: *Scripta Ethnologica* 7: 9-22.
- ZIGARÁN, Julia  
1993 "Pérdida gradual de la lengua madre en una comunidad chané". En: *Actas I° JLA*, Instituto de Lingüística, Universidad de Buenos Aires: 279-283.
- ZOLEZZI, Graciela y LÓPEZ, Zenobio  
1995 "Medicina tradicional izoceño-guaraní. Principios del bien y del mal". En: J. Riestler (comp.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 543-623.

#### B. BIBLIOGRAFÍA TEÓRICO-METODOLÓGICA

- ACKERMAN, Robert  
1987 *J. G. Frazer. His life and work*. Cambridge University Press, Cambridge.
- ALFORD, Richard  
1988 *Naming and Identity: A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices*. HRAF Press, New Haven.
- ALLEN, Nick  
2000 *Categories and Classifications. Maussian Reflections on the Social*. Oxford, Berghahn.
- ALLEN, Nick y JAMES, Wendy (eds.)  
1998 *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*. Berghahn Books, Oxford.
- ARON, Raymond  
1985 *Las etapas del pensamiento sociológico. Siglo Veinte*, Buenos Aires.
- BANTON, Michael (ed.)  
1966 *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Tavistock, Londres.  
1965 *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Tavistock, Londres.
- BARTIL, Fredrik  
1976 "Introducción". En: F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México: 9-19.
- BEATTIE, James y LIENHARDT, Godfrey (eds.)  
1975 *Studies in Social Anthropology. Essays in memory of F. E. Evans-Pritchard by his former Oxford Colleagues*. Clarendon Press, Oxford.

- BEIDELMAN, Tom  
 1974a *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*. Chicago University Press, Chicago.  
 1974b "Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973). An Appretiation". En: *Anthropos* 69: 553-567.  
 1973 "Kaguru Symbolic Classification". En: R. Needham (ed.), *Op. Cit.* 1973: 128-166.  
 BEIDELMAN, Tom (ed.)  
 1971 *The translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*. Tavistock, Londres.  
 BENVENISTE, Émile  
 1983 *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus, Madrid.  
 BLOCH, Maurice y PARRY, Jonathan  
 1982 "Introduction: death and the regeneration of life". En: M. Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press, Londres y Nueva York: 1-44.  
 BOSSERT, Federico, SENDÓN, Pablo F. y VILLAR, Diego (comps.)  
 2001 *De la función al significado. Escritos de antropología social*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.  
 BRANDENSTEIN, Carl Georg von  
 1982 *Names and Substances of the Australian Subsection System*. Chicago University Press, Chicago.  
 1972 "The Phoenix 'Totemism'". En: *Anthropos* 64 (3/4): 586-594  
 1970 "The Meaning of Section and Section Names". En: *Oceania* 41 (1): 39-49.  
 CAILLOIS, Roger  
 1996 *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica, México.  
 1994 *Los juegos y los hombres*. Fondo de Cultura Económica, México.  
 1993a *El mito y el hombre*. Fondo de Cultura Económica, México.  
 1993b *Acercamientos a lo imaginario*. Fondo de Cultura Económica, México.  
 1980 "La sombra de la máscara". En: *Intenciones*. Sur, Buenos Aires: 28-33.  
 1965 "El enigma de la máscara". En: *Revista Nacional de cultura* 171: 85-89.  
 CARRITHERS, Michael, COLLINS, Steven y LUKES, Steven (eds.)  
 1989 *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge University Press, Cambridge.  
 CARSTEN, Janet y HUGH-JONES, Stephen (ed.)  
 1995 *About the House: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press, Cambridge.  
 CHAUMEIL, Jean-Pierre  
 2004 "Quien va a Sevilla pierde su silla. La figura del tramposo en la mitología Yagua". En: M. S. Cipolletti (ed.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. Abya-Yala, Quito: 81-89.  
 1996 *Ver, saber, poder. Chamanismo de los yagua de la Amazonia Peruana*. CAAAP-CAEA-IFEPA, Lima.  
 1978 "Los mellizos y la lupuna (mitología yagua)". En: *Amazonia Peruana* 2 (3): 159-184.  
 CORNFORD, Francis  
 1991 *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. Princeton University Press, Nueva Jersey.  
 DAVY, Georges



- 1925 "La organización social y la concentración progresiva del poder en las sociedades primitivas". En: G. Davy y A. Moret, *De los clanes a los imperios*, Cervantes, Barcelona: 3-159.
- DESCOLA, Philippe
- 1998 "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". En: *Mimesis* 4 (1): 23-45.
- 1989 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Abya-Yala-MLAL, Quito.
- DETIENNE, Marcel
- 1994 *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mythology*. Princeton University Press, Nueva Jersey.
- DOUGLAS, Mary
- 1991 *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres, Routledge.
- 1975 *Sobre la naturaleza de las cosas*. Anagrama, Barcelona.
- 1968 "The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception". En: *Man* 3 (3): 361-376.
- 1967 "The Meaning of Myth, with special reference to 'La Geste d'Asdiwal'". En: Edmund Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*. Tavistock, Londres: 49-69.
- DREYFUS, Simone
- 1993 "Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie". En: *L'Homme* 33 (126-128): 121-140.
- DUMÉZIL, Georges
- 1984 "Reflexiones sobre 'La ciudad antigua'". En: N. Fustel de Coulanges, *Op. Cit.* 1984: 7-31.
- 1995 "Prefacio". En: M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*. Era, México: 13-19.
- DUMONT, Louis
- 1987 *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Alianza, Madrid.
- 1980 *Homo hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Chicago University Press, Chicago.
- 1975 "Preface to the French Edition of The Nuer". En: J. H. M. Beattie y R. G. Lienhardt (eds.), *Op. Cit.* 1975: 328-342.
- 1953 "The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage". En: *Man* 53: 34-39.
- DURKHEIM, Émile
- 1996a *Suicide. A Study in Sociology*. Routledge, Londres.
- 1996b "Sobre la definición del fenómeno religioso". En: É. Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Ariel, Barcelona: 105-137.
- 1995 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Diálogo Abierto, México.
- 1967 *La división del trabajo social*. Schapire, Buenos Aires.
- 1966 *Lecturas de Sociología. Física de las costumbres y el derecho*. Schapire, Buenos Aires.
- 1965 *Las reglas del método sociológico*. Schapire, Buenos Aires.
- 1951 *Sociología y Filosofía*. Guillermo Kraft, Buenos Aires.

- DURKHEIM, Émile y MAUSS, Marcel  
 1996 "Sobre algunas formas primitivas de clasificación". En: E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Ariel, Barcelona: 23-104.
- ERIKSON, Philippe  
 2004 "La face cachée de l'ancestralité. Masques et affinité chez les Matis d'Amazonie brésilienne". En: *Journal de la Société de Américanistes* 90 (1): 119-142.  
 2000a "Dialogues à vif... Note sur les salutations en Amazonie". En: Aurore M. Becquelin y P. Erikson (eds.), *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethno-linguistiques en terres amérindiennes*. Société d'Ethnologie, Nanterre: 113-136.  
 2000b "The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians". En: A. Podberscek, E. Paul y J. Serpell (eds.), *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships Between People and Pets*. Cambridge University Press, Cambridge: 7-26.  
 1999 *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonia*. Abya Yala-IFEA, Quito.
- ERIKSON, Philippe y LENAERTS, Marc (comps)  
 2002 *Idées à Bouturer. Ethno-écologie Amazonienne*. Centre d'Anthropologie Culturelle y Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre y Bruselas.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.  
 1991 *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI, Madrid.  
 1990 *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI, Madrid.  
 1987 *Historia del pensamiento antropológico*. Cátedra, Madrid.  
 1980 *La religión nuer*. Taurus, Madrid.  
 1978 *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Clarendon Press, Oxford.  
 1976 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama, Barcelona.  
 1961 "Zande Clans and Totems". En: *Man* 41: 116-121.
- FIRTH, Raymond  
 1996 *Religion. A Humanist Interpretation*. Routledge, Londres.
- FORTES, Meyer  
 1970 "Pietas in Ancestor Worship". En: M. Fortes, *Time and Social Structure and Other Essays*. The Athlone Press, Londres: 164-200.  
 1965 "Some reflections on Ancestor Worship in Africa". En: M. Fortes y G. Dieterlen (eds.), *African Systems of Thought*. Oxford University Press, Londres: 122-142.
- FORTES, Meyer (ed.)  
 1949 *Social Structure. Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*. The Clarendon Press, Oxford.
- FOX, James  
 1989 "Category and Complement: Binary Ideologies and the Organization of Dualism in Eastern Indonesia". En: D. Maybury-Lewis y U. Almagor, *Op. Cit.* 1989: 33-56.
- FRAZER, James George  
 1922 *The Golden Bough*. MacMillan, Londres.  
 1996 *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica, México.
- FREEDMAN, Maurice  
 1977 "Marcel Granet, 1884-1940, Sinologist". En: M. Granet, *Op. Cit.* 1977: 1-29.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa D.

- 1984 *La ciudad antigua*. Península, Barcelona.
- GELLNER, Ernest
- 1999 *Antropología y política*. Altaya, Buenos Aires.
- 1998 *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GERNET, Louis
- 1984 *Antropología de la Grecia Antigua*. Taurus, Madrid.
- GERNET, Louis y BOULANGER, André
- 1960 *El genio griego en la religión*. Uteha, México.
- GLUCKMAN, Max
- 1963 "Gossip and Scandal". En: *Current Anthropology* 4 (3): 307-316.
- 1968 "Psychological, Sociological and Anthropological Explanations of Witchcraft and Gossip: A Clarification". En: *Man* 3 (1): 21-34.
- GODELIER, Maurice, TRAUTMANN, Thomas R. y TJON SIE FAT, Franklin E. (eds.)
- 1998 *Transformations of Kinship*. Smithsonian Institution Press, Washington y Londres.
- GOODY, Jack
- 1996 "A Kernel of Doubt". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 2 (4): 667-681.
- 1995 *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*. Cambridge University Press, Cambridge.
- 1985 *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal, Madrid.
- 1962 *Death, property and the Ancestors. A Study on the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*. Stanford University Press, Stanford.
- GOULARD, Jean-Pierre
- 2000 "Le costume-masque". En: *Bulletin de la Société suisse des Américanistes* 64-65: 75-82.
- GOW, Peter
- 2001 *An Amazonian Myth and its History*. Oxford University Press, Nueva York y Oxford.
- GRANET, Marcel
- 1977 *The Religion of the Chinese People*. Harper & Row, Londres.
- 1975 *Festivals and Songs of Ancient China*. Gordon Press, Nueva York.
- 1960 *Chinese Civilization*. Meridian Books, Nueva York.
- 1959 *El pensamiento chino*. Uteha, México.
- 1926 *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Félix Alcan, París.
- GRIECO Y BAVIO, Alfredo
- 2002 "Heres esto: Introducción a la herencia sin testamento de *La Cité Antique* (1864) de Fustel de Coulanges en Europa y en América". En: *Scripta Ethnologica* 23: 101-110.
- GRUZINSKI, Serge
- 2000 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México.
- HALBWACHS, Maurice
- 1992 *On Collective Memory*. Chicago University Press, Chicago.
- HALPIN, Marjorie
- 1979 "Confronting Looking-Glass Men: A Preliminary Examination of the Mask". En: R. Cramrine (ed.), *Ritual Symbolism and Ceremonialism in the Americas: Studies in*

- Symbolic Anthropology* (Occasional Publications in Anthropology, Ethnology Series 33), University of Northern Colorado, Greeley: 41-61.
- HARRISON, Jane Ellen  
 1966 *Epilegomena to the Study of Greek Religion and Themis: A Study on the Social Origins of Greek Religion*. University Books, Nueva York.  
 1991 *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Princeton University Press, Nueva Jersey.
- HAUDRICOURT, André-Georges  
 1962 "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui". En: *L'Homme* 2: 40-50.
- HERTZ, Robert  
 1996 *Sin and Expiation in Primitive Societies*. British Centre for Durkheimian Studies, Oxford.  
 1990 *La muerte y la mano derecha*. Alianza, México.  
 1970 *Sociologie religieuse et folklore*. PUF, Paris.
- HEEB, Louis  
 1979 "Masks and Meaning: A Contextual Approach to the Hopi tüví-kü". En: R. Crumrine (ed.), *Ritual Symbolism and Ceremonialism in the Americas: Studies in Symbolic Anthropology* (Occasional Publications in Anthropology, Ethnology Series 33), University of Northern Colorado, Greeley: 62-79.
- HOCART, Arthur M.  
 1987 *Imagination and Proof. Selected Essays of A. M. Hocart*. The University of Arizona Press, Tucson.  
 1953 *The Life-Giving Myth and other essays*. Grove Press, Nueva York.
- HORNBORG, Alf  
 1988 *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*. Almqvist & Wiksell, Estocolmo.
- HUBERT, Henri  
 1946 "Estudio somero de la representación del tiempo en la religión y en la magia". En: M. Mauss y H. Hubert, *Op. Cit.* 1946: 285-336.
- HUGH-JONES, Stephen  
 2002 "Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico". En: *Mana* 8 (2): 45-68.  
 1988 "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians". En: *L'Homme* 28 (106-107): 138-155.
- HUIZINGA, Johan  
 1996 *Homo ludens*. Alianza, Madrid.
- KIRK, Geoffrey S.  
 1985 *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Paidós, Barcelona.
- LAVE, Jean C.  
 1996 "A formal Analysis of Preferential Marriage with the Sister's Daughter". En: *Man* (n.s.) 1 (2): 185-200.
- LEACH, Edmund  
 1993 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.  
 1989 *Claude Lévi-Strauss*. The University of Chicago Press, Chicago.

- 1972 "Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy". En: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1972*: 5-14.
- 1971 *Replanteamiento de la antropología*. Seix Barral, Barcelona.
- 1969 "Virgin Birth". En: Edmund Leach, *Genesis as Myth and Other Essays*. Cape Editions, Londres: 85-112.
- 1965 "Lévi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth". En: W. Lessa y E. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Harper & Row, Nueva York: 574-581.
- 1964 "Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse". En: P. Maranda (ed.), *Mythology. Selected Readings*. Penguin Books, Middlesex: 39-67.
- LEENHARDT, Maurice
- 1997 *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Paidós, Barcelona
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- 1994 *Antropología estructural*. Altaya, Barcelona.
- 1993 *Las estructuras elementales del parentesco*. Planeta-De Agostini, Barcelona.
- 1992 *Historia de linaje*. Anagrama, Barcelona.
- 1990 *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1987 *La vía de las máscaras. Siglo XXI*, Madrid
- 1986a *Antropología estructural II. Siglo XXI*, México.
- 1986b "Religión, lengua e historia. A propósito de un texto inédito de Ferdinand de Saussure". En: C. Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*. Enecé, Buenos Aires: 189-199.
- 1978 *Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1972 *De la miel a las cenizas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1965a "The Future of Kinship Studies". En: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1965*: 13-22.
- 1965b *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1943 "The Use of Kinship Terms among 'Brazilian Indians'". En: *American Anthropologist* 45: 398-409.
- LIENHARDT, Godfrey
- 1989 "Self: Public, Private: Some African representations". En: M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (eds.), *Op. Cit.* 1989: 141-155.
- 1985 *Divinidad y experiencia. La religión de los dinkas*. Akal, Madrid.
- 1975a "Getting your own back: themes in Nylotic myth". En: J. H. M. Beattie y R. G. Lienhardt (eds.), *Op. Cit.* 1975: 213-237.
- 1975b *Antropología Social*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1954 "Modes of thought". En: E. E. Evans-Pritchard (ed.), *The Institutions of Primitive Society*. Basil Blackwell, Oxford: 95-107.
- LOWIE, Robert
- 1983 *Religiones primitivas*. Alianza, Madrid.
- LUKES, Steven
- 1984 *Émile Durkheim. Su vida y su obra*. Siglo XXI, Madrid.
- MAJINOWSKI, Bronislaw
- 1923 "El problema del significado en las lenguas primitivas". En: C. K. Ogden y I. A. Richards, *El significado del significado*. Paidós, Buenos Aires: 312-360.

- MARETT, Robert R.  
 1972 *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion*. Benjamin Bloom Publishers, Nueva York.
- MAUSS, Marcel  
 1998 "An intellectual self-portrait". En: W. James y N. J. Allen (eds.), *Op. Cit.* 1998: 29-42.  
 1991 *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid.  
 1974 *Introducción a la Etnografía*. Istmo, Madrid.  
 1972 *Obras III (Sociedad y ciencias sociales)*. Barral, Barcelona.  
 1971 *Obras II (Institución y culto)*. Barral, Barcelona.  
 1970 *Obras I (Lo sagrado y lo profano)*. Barral, Barcelona.
- MAUSS, Marcel y HUBERT, Henri  
 1946 *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Lautaro, Buenos Aires.  
 1991 Esbozo de una teoría general de la magia. En M. Mauss, *Op. Cit.* 1991: 43-152.
- MAYBURY-LEWIS, David  
 1989 "Social Theory and Social Practice: Binary Systems in Central Brazil". En: D. Maybury-Lewis y U. Almagor, *Op. Cit.* 1989: 97-116.  
 1987 "Time and Social Theory: Reconsiderations from Central Brazil". En: F. Salomon y H. Skar (eds.), *Natives and Neighbours in South America. Anthropological Essays*. Göteborg Etnografiska Museum, Göteborgo: 443-469.
- MAYBURY-LEWIS, David y ALMAGOR, Uri (eds.)  
 1989 *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- MEHTA, Ved  
 1962 *Fly and the Fly-Bottle. Encounters with British Intellectuals*. Atlantic-Little Brown, Boston.
- MIDDLETON, John  
 1973 "Some Categories of Classification among the Lugbara of Uganda". En: R. Needham (ed.), *Op. Cit.* 1973: 369-390.
- MOMIGLIANO, Arnaldo  
 1996 *De paganos, judíos y cristianos*. Fondo de Cultura Económica, México.  
 1987 "Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization". En: A. Momigliano, *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Storia e Letteratura, Roma: 135-159.
- NAPIER, A. David  
 1986 *Masks, Transformation, and Paradox*. University of California Press, Londres, Los Angeles y Berkeley.
- NEEDHAM, Rodney  
 1976 "Skulls and Causality". En: *Man* 11 (1): 71-88.  
 1975 "Polythetic Classification: Convergences and Consequences". En: *Man* (n.s.) 10: 349-369.  
 1972 *Belief, Language and Experience*. Basil Blackwell, Oxford.  
 1967 "Percussion and Transition". En: *Man* (n.s.) 2: 606-614.  
 1964 "Blood, Thunder and Mockery of Animals". En: *Sociologus* 14 (2): 136-149.  
 1962 *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*. Chicago University Press, Chicago.
- NEEDHAM, Rodney (ed.)

- 1973 *Right and Left. Essays in Dual Symbolic Classification.* The University of Chicago Press, Chicago.
- 1971 *Rethinking Kinship and Marriage.* Tavistock, Londres.
- PARSONS, Talcott
- 1968 *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers.* The Free Press, Nueva York.
- PIVET-RIVERS, Julian
- 1968 "Honor y categoría social". En: J. G. Peristiany (ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea.* Labor, Barcelona: 21-75.
- 1971 *The People of the Sierra.* The University of Chicago Press, Chicago.
- POLLOCK, Donald
- 1995 "Masks and the Semiotics of Identity". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 1: 581-597.
- POUILLON, Jean
- 1989 "Observaciones sobre el verbo 'creer'". En: M. Izard y P. Smith (eds.): *La función simbólica.* Júcar Universidad, Madrid: 45-53.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.
- 1974 *Estructura y función en la sociedad primitiva.* Península, Barcelona.
- 1964 *The Andaman Islanders. A study in social anthropology.* The Free Press, Nueva York.
- RADIN, Paul
- 1960 *El hombre primitivo como filósofo.* Eudeba, Buenos Aires.
- RIVAL, Laura
- 1997 "Androgynous Parents and Guest Children: the Huaorani Couvade". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 4: 619-642.
- RIVIÈRE, Peter
- 1993 "The Amerindianization of Descent and Affinity". En: *L'Homme* 33 (126-128): 507-516.
- 1987 "Of Women, Men and Manioc". En: F. Salomon y H. Skar (eds.), *Natives and Neighbours in South America. Anthropological Essays.* Göteborg Etnografiska Museum Göteborg: 178-201.
- 1980 "Dialectical Societies. A Review Article". En: *Man* 15 (n.s.): 533-540.
- 1971 "The Political Structure of the Trio Indians as manifested in a System of Ceremonial Dialogue". En: T. O. Beidelman (ed.), *Op. Cit.* 1971: 293-311.
- 1966 "A Note on Marriage with the Sister's Daughter". En: *Man* (n.s.) 1: 550-556.
- RYLE, Gilbert
- 1963 *The Concept of Mind.* Penguin, Middlesex.
- 1956 *Dilemmas.* Cambridge University Press, Cambridge.
- SEEGER, Anthony
- 1989 "Dualism: Fuzzy Thinking or Fuzzy Sets?". En: D. Maybury-Lewis y U. Aimagor, *Op. Cit.* 1989: 191-208.
- SIMMEL, Georg
- 1950 *The Sociology of Georg Simmel.* The Free Press, Nueva York.
- SPERBER, Dan
- 1975 "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?". En: *L'Homme* 15 (2): 5-24.
- SOUTHWOLD, Martin

- 1979 "Religious Belief". En: *Man* (n.s.) 14 (4): 628-644.
- STEINER, Franz B.  
1999 *Taboo, Truth and Religion* (Franz Baermann Steiner Selected Writings, vol. 1). Berghahn, Oxford.
- TAMBIAH, Stanley  
1969 "Animals are Good to Think and Good to Prohibit". En: *Ethnology* 8 (4): 423-459.
- TAYLOR, Anne Christine  
1996 "The soul's body and its states: An amazonian perspective on the nature of being human". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 2: 201-215.
- TONKIN, Elizabeth  
1979 "Masks and Powers". En: *Man* (n.s.) 14: 237-248.
- TOWNSLEY, Graham  
1993 "Song Paths. The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge". En: *L'Homme* 33 (136-128): 449-468.
- TURNER, Terence  
1996 "Social Complexity and Recursive Hierarchy in Indigenous South American Societies". En: G. Urton (ed.), *Structure, Knowledge, and Representation in the Andes: Studies Presented to Rainer Tom Zuidema on the Occasion of His 70<sup>th</sup> Birthday* (Journal of the Steward Anthropological Society 24-1/2): 37-59.  
1988 "Ethno-Filmohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". En: J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press, Urbana y Chicago: 235-281.
- TURNER, Victor  
1980 *La selva de los simbolos*. Siglo XXI, Madrid.  
1957 *Schism and continuity in an African Society*. Manchester University Press, Manchester.
- URTON, Gary  
1993 "R. Tom Zuidema, Dutch Structuralism, and the Application of the 'Leiden Orientation' to Andean Studies". En: G. Urton (ed.), *Structure, Knowledge, and Representation in the Andes: Studies Presented to Rainer Tom Zuidema on the Occasion of His 70<sup>th</sup> Birthday* (Journal of the Steward Anthropological Society 24-1/2): 1-36.
- VANSINA, Jan  
1966 *La tradición oral*. Labor, Barcelona.
- VERNANT, Jean-Pierre  
1994 *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo XXI, Madrid.
- VERNANT, Jean-Pierre y FRONTISI-DUCROUX, Françoise  
1988 "Features of the mask in Ancient Greece". En: J-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Zone Books, Nueva York.
- VIAZZO, Pier P.  
2003 *Introducción a la Antropología Histórica*. Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Italiano de Cultura, Lima.
- WERBER, Max  
1993 *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires.  
1996 *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.



WRIGHT MILLS, Charles

1963 "The Language and Ideas of Ancient China". En: C. Wright Mills, *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills*. Ballantine Books, Nueva York: 469-520.

VAIMAN, Nira

1967 "The Raw: the Cooked:: Nature: Culture. Observations on Le Cru et le cuit". En: Edmund Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*. Tavistock, Londres: 71-89.

ZUIDEMA, Reiner Tom

1990 *Inca Civilization in Cuzco*. University of Texas Press, Austin.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas