

Suplemento Antropológico

<i>Fernando Rabossi</i>	En las calles de Ciudad del Este: Una etnografía del comercio en la frontera	1
<i>Federico Bossert</i>	Los chané a través del Gran Chaco (siglo XVI)	283
<i>Diego Villar</i>	Guaranización, traducción y evangelización en las representaciones anímicas chané	339
<i>Valentina Bonifacio</i>	Ciudadanos trabajadores: Breve historia del pueblo Maskoy, la empresa Carlos Casado S.A. y la Iglesia Católica en Puerto Casado (Chaco, Alto Paraguay)	387
<i>Regina Kretschmer</i>	Juventud campesina y participación en Paraguay. Nuevos sentidos de la política desde la demanda de tierra, la reconstrucción de la comunidad y los derechos ambientales	433
<i>José G. Britos Rivas</i>	Salud y participación en comunidades Toba Qom de Cerrito	443
<i>Elena Mayeregger</i>	Percepción de residentes asuncenos hacia indígenas urbanos	461



Universidad
Católica
"Nuestra Señora de la Asunción"

Revista del Centro de
Estudios Antropológicos
Asunción del Paraguay

GUARANIZACIÓN, TRADUCCIÓN Y EVANGELIZACIÓN EN LAS REPRESENTACIONES ANÍMICAS CHANÉ

Diego Villar¹

No sería injusto, y ni siquiera excesivo, sentenciar que la tormentosa complejidad de la etnohistoria chané por momentos parece reducible a una serie de notas al pie de la obra fundamental de Branislava Susnik². En una argumentación tan abstrusa como chispeante de intuiciones geniales, la infatigable pionera de la etnología y la etnohistoria chaqueñas demostró cabalmente el origen arawak de los chané, un grupo étnico que se estableció poco antes de la Conquista entre el Chaco occidental y las laderas de los Andes bolivianos. En ese nuevo escenario, fueron sometidos durante los siglos XVI y XVII por bandas tupí-guaraní que llegaban desde el Este –según algunos en busca del oro fabuloso de los incas, según otros tras la legendaria “tierra sin mal”³. Exprimiendo las crónicas hasta extremos inverosímiles, Susnik supo rastrear como pocos los ciclos, los procesos y las trayectorias de larga duración mediante los cuales se mestizaron “siervos” arawak y “amos” guaraníes, dando origen al grupo que la literatura conocería como “chiriguano”⁴.

En esa civilización mixta, es probable que el componente arawak haya aportado 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; y que, por su parte, la cosmología guaraní haya contribuido con motivos mitológicos y rituales, el imaginario guerrero del *keremba* y fundamentalmente el idioma. Pero en definitiva, estamos frente a una síntesis que implicó tanta “guaranización” de los chané como “arawakización” de los guaraníes. Tal vez debido a ello, no resulta extraño que la etnohistoria constatare la existencia de núcleos que a pesar de haber sido “guaranizados” en mayor o menor medida atinaron a escapar de las garras de sus antiguos amos y siguieron definiéndose como chané: el grupo del río Acero, en el departamento boliviano de Chuquisaca; el del valle de Caipependi, a

1 Investigador del CONICET, Argentina. Callao 555, 6°E, Capital Federal, Argentina, CP 1022, tel. (0054) 11 5811-3519 Correo electrónico: villardieg@gmail.com

2 Nos referimos especialmente a Susnik 1968 y 1971.

3 Véase por ejemplo Métraux 1948 y Clastres 1989.

4 Pifarré 1989, Saignes 1990, Langer 1994, Combès y Saignes 1995, Lowrey 2003, Combès 2005, Combès y Villar 2007.

orillas del río Pilcomayo; el del Isoso, en la provincia Cordillera de Bolivia; o el asentado tempranamente sobre las riberas del río Itiyuro, en el actual noroeste argentino. Pese a que los actuales chané hablan un dialecto guaraní y comparten en gran medida la cultura de sus conquistadores, en el noroeste argentino y en el sur de Bolivia han mantenido así la independencia práctica y una conciencia clara de su diferencia étnica⁵.

Sin embargo, el problema de la “guaranización” es complejo, y sus implicancias todavía pueden rastrearse hasta en los más recónditos aspectos del simbolismo, la cosmología y la organización sociopolítica de los chané —lo mismo podría decirse respecto de los otros pueblos lingüística y culturalmente emparentados con ellos: los simba, isoseños y tapieté— que, en definitiva, más allá de sus diferencias siguen hablando y pensando en un dialecto guaraní⁶. Sin embargo, la misma Susnik, siempre atenta a las complejidades de la diacronía, habría convenido en que los componentes de la identidad étnica chané parecen determinados por la articulación de interacciones históricas diversas. El problema de la singularidad de pueblos como los chiriguano o los chané, en otras palabras, no puede circunscribirse a rastrear una síntesis arcaica de elementos amazónicos: de hecho, su mera localización geográfica en una zona estratégica como el Oeste del gran Chaco hizo que, desde un comienzo, estudiosos como Nordenskiöld, Métraux, Saignes o Combès se vieran forzados a privilegiar la dimensión comparativa del análisis al enfrentarse una y otra vez con una enmarañada red de contactos, préstamos y asociaciones entre las culturas de las llamadas tierras “altas” y “bajas”. Contra este telón de fondo, los chiriguano y los chané se presentan como auténticos grupos bisagra, propagadores regionales de influencias culturales —por ejemplo, entre los cazadores—recolectores chaqueños y los agricultores y pastores andinos⁷.

Sin embargo, no alcanza con constatar que la identidad étnica de los chané no se nutrió únicamente de elementos como la lengua guaraní y la cultura material arawak. En un fluido tránsito regional de conexiones, su destino parece haber quedado sellado por procesos como la adaptación de su antiguo sustrato amazónico al contexto chaqueño; la relación simbiótica de la antigua cultura arawak con la cosmovisión “guaranizante” de los conquistadores chiriguano; el vínculo bélico o pacífico con otros grupos étnicos del Chaco

5 Combès y Villar 2004, Bossert y Villar 2004 y 2006, Villar 2005 y 2006.

6 Dietrich 1986.

7 Nordenskiöld 1920 y 2002, Métraux 1948, Saignes 1990, Combès 2005.

y las tierras altas; y finalmente, con el correr de los siglos, los lazos diversos con los representantes de la sociedad criolla o nacional: haciendas, ganaderos, ingenios, milicias, ejércitos, misioneros⁸. Pese a la plasticidad, flexibilidad y facultad de adaptación que evidencia semejante capacidad de síntesis, aportes como los mencionados no parecen haber sido asimilados pasivamente, sino más bien tamizados a través de mecanismos complejos de apropiación, reinterpretación y resignificación, como queda claro en las sucesivas incorporaciones chané de la ideología religiosa guaraní, la cosmología misionera o el folklore criollo⁹.

En estas circunstancias, no sorprende que cualquier análisis de las representaciones religiosas chané vuelva a colocarnos frente a muchos de los dilemas que enfrentó Susnik en su estudio de la sociedad chiriguano: por un lado, la inaprehensible cuestión de la “guaranización” o “ava-ización”; por el otro, a media agua entre “cristianos y tumpaístas”, las diversas modalidades de absorción del influjo misionero¹⁰. En el caso de la guaranización, por ejemplo, no extraña que reflejando los desencuentros de una historia repleta de tensiones los chané compartan con los chiriguano el ciclo mítico de los burladores *Tatu-Tumpa* y *Aguara-Tumpa*, o los mitos de origen de las desigualdades interétnicas; pero que a la vez se distingan de ellos –y se aproximen en cambio a los isoseños– en su apego al enmascaramiento ritual, los linajes cacicales hereditarios y la estructuración genealógica de la memoria colectiva en torno de hitos trazados por la regencia de los grandes capitanes¹¹. Del mismo modo, en el plano del simbolismo religioso hay conceptos y nociones recurrentes en la literatura sobre los guaraníes –la idea de *Kandiré*, la célebre “tierra sin mal” o los “principios del bien y del mal”– que jamás se mencionan entre los chané; y otros que sí existen discursivamente pero que no tienen tanta relevancia simbólica, como la idea de *teko* (costumbre, cultura, modo de ser). Tampoco sería correcto, entre los chané, hablar de una “teología de la palabra”, al menos en el mismo sentido que el propuesto por muchos estudiosos

8 Entre los chané contemporáneos, por ejemplo, todavía es posible rastrear influencias andinas (formas de asociación como el trabajo colectivo o “minga”, relaciones de compadrazgo, creencias como la “salamanca”); amazónicas (el avunculado guaraní, las técnicas de agricultura arawak, el gusto persistente por el enmascaramiento ritual); y también chaqueñas (nos referimos en particular un tipo de estructuración de las familias extensas que combina la uxorilocalidad, las repeticiones de alianzas, la descendencia bilateral y una terminología clasificatoria que en la generación de ego es generacional –es decir, que no distingue conceptualmente hermanos, primos paralelos y cruzados) (Villar 2006).

9 Véase por ejemplo Bossert 2002 y Villar 2005.

10 Susnik 1968.

11 Combès y Villar 2004.

de las religiones guaraníes¹². Los chané se inclinan por una religión mucho más ritualizada, cuyas instancias cotidianas son más bien los tratos contractuales con los dueños del monte, la dinámica sociológica de las acusaciones chamánicas y las relaciones –positivas o negativas– con los espíritus de los muertos. Los mismos dilemas, como veremos en el caso de las representaciones anímicas, surgen a la hora de analizar las diversas modalidades de absorción de la teología misionera.

Entre los chané del noroeste argentino, la palabra que actualmente identifica al hombre como ser vivo, poseedor de conciencia, voluntad y apariencia humana, es *mbia*. La noción que traduce aproximadamente nuestra idea fisiológica de “cuerpo”, *jete*, también es utilizada para designar el tallo o el tronco de los vegetales; de hecho, opera como una *pire* (“piel” o “corteza”) que envuelve o contiene a dos entidades que se distinguen conceptualmente pero se traducen al castellano –casi de forma indistinta– como “alma”¹³.

La primera entidad es el *tekove*¹⁴. Pueden ordenarse muchos de los significados atribuidos a esta noción en tres grandes conjuntos semánticos. Por un lado, se la emplea para referir a todo aquello que está vivo en contraste con lo muerto; en este sentido, puede traducirse como “existencia”, “vida” e incluso “individualidad”. Por otro lado, como al morir el *tekove* abandona el cuerpo y desaparece, es lógico que muchos informantes lo conciban –especialmente a partir del influjo de la catequesis– como el “alma” o el “espíritu” de la persona. En esta acepción, lleva a rastras ciertas cualidades metafísicas del alma cristiana; así, se lo describe ascendiendo al cielo en busca de su destino último. Finalmente, en otros contextos, el término también puede traducirse como “conciencia” o “mente”. Es probable, como veremos, que en este

12 Por ejemplo Melià 1991, Chamorro 2004.

13 Los chané establecen numerosos paralelos conceptuales, proyecciones y analogías entre la naturaleza y el ciclo vital humano. Los cuerpos de los hombres, así como los de los animales y las plantas, son concebidos en muchos casos 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; es el cabello humano pero también el pelo, la lana o las plumas de los animales y los frutos vegetales; *ipi* designa al pie del hombre pero también a la pata del animal y a la base del tronco de los árboles; y la palabra *äka*, por citar otro caso, no refiere solamente a la cabeza humana sino también a las ideas más abstractas de “principio”, “origen” o “fuente”.

14 Por lo general, se la designa utilizando la primera persona del singular: *cherekove*. Los chané suelen enunciar la palabra que designa al “cuerpo”, al “principio vital” y al “alma” (en definitiva, a cualquier sustantivo) antecedida por el prefijo correspondiente a la tercera persona del singular: así, *jete* es “su cuerpo”, “el cuerpo de él”. La idea abstracta, separada del pronombre posesivo, pareciera no tener demasiado sentido en el discurso cotidiano –así, todos se refieren al cuerpo como *cherete* (“mi cuerpo”), *nderete* (“cuerpo de usted”), etc.

sentido la evangelización también haya acentuado o reforzado su carácter regulador de las funciones intelectuales, perceptivas, volitivas y afectivas, enfatizando su influencia en el buen juicio, el recuerdo, el cariño o la memoria; de hecho, en un primer momento el *tekove* parecería designar las cualidades positivas de la persona considerada en general.

Sin embargo, si rastreamos los usos de la palabra *tekove* en el discurso cotidiano, comprobamos que también remite a nuestras ideas de salud, fuerza o vitalidad; así, se dice *cherekove katu aiko*, “vivo bien de salud”. Algún informante traduce la palabra como “corazón”, aunque con un sentido similar: quienes tienen el “corazón flojo” (*jaekove iak*); tienen “flojera” y por ende no trabajan. El *tekove* de una persona, entonces, se presenta discursivamente como el fundamento de su vigor: si alguien soporta las enfermedades o vive muchos años, es porque *jaekove täta*, “su *tekove* es duro”. En esta lógica, una persona sana tiene “más *tekove*” o un “*tekove* más fuerte” que la que está enferma. Hay que imaginar una entidad fluida, dinámica, que aumenta y declina progresivamente a medida que transcurre el ciclo vital: su *ipuére* (fuerza, poder) crece junto con el individuo y comienza a declinar alrededor de los cincuenta años, cuando la persona envejece. Debe tenerse en cuenta que muchas de estas representaciones se plasman en imágenes concretas: así, la mayoría de los informantes afirma que todos los hombres poseen *tekove* desde su nacimiento, y que este se localiza en el lado derecho del pecho. Por lo general, describen una entidad blanca, asociada de modo más o menos implícito con las cualidades de la claridad y la brillantez; incluso, según algunos testimonios, con la vejez el *tekove* pierde su color blanco y brillante ganando otra tonalidad más opaca, de tonos pardos y rojizos. En este registro semántico, entonces, el concepto marca el grado de 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; pero, inversamente, una persona de sesenta años tiene un *tekove* más vigoroso que uno de ochenta.

Al menos en teoría, el *tekove* no debe “salir” del cuerpo. De hecho la gran mayoría de las enfermedades y muertes se explica 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. El examen de los diversos usos de la palabra, en efecto, sugiere que el *tekove*

es mucho más que un simple componente de la persona. El *tekove* también se manifiesta en los animales “porque viven”; en las plantas, porque se las ve lozanas 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”; y aun en el grabador del etnógrafo, porque se mueve y hace ruido. 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 noción parecen sugerir que, aunque esta categoría a veces se utilice para designar los estados intelectuales y morales, debería entenderse como una traducción en sentido amplio de nuestras ideas de vida, vitalidad o principio vital; en suma, como la fuerza que anima a la materia orgánica, e incluso a veces a la materia toda.

También es inusual que se emplee la palabra que designa la segunda entidad que conforma a la persona sin su correspondiente prefijo posesivo: así, en la mayoría de las ocasiones los chané hablan del *cheã* (“mi alma”), *ndeã* (“alma suya”) o a lo sumo del *i ã* (con el pronombre de la tercera persona). La interpretación de esta palabra es aún más compleja. Un muchacho de la comunidad de Campo Durán dice: “Uno puede estar durmiendo, por la noche, y escucha bulla. ¿Qué es? *Cheã-kue*. *Cheã* quiere decir “mi cara”, como mi imagen, como una foto; por eso, *cheã-kue* quiere decir que está fuera de mí, fuera de mi cuerpo. En carnaval puede venir *i-ŷa-kue*, el alma de otro, porque yo estoy vivo y tengo mi propio *cheã*; puede venir a joder, a vengarse de alguien con quien discutía”. Este breve testimonio está cargado de polisemia y ambigüedad. Como los chiriguano, los chané traducen la palabra *i ã* como “sombra”, “imagen”, “foto”, “reflejo”, “fantasma”, “espectro”, “alma” o “espíritu”, según los diferentes contextos. Una primera acepción sería la que privilegia el sentido de imagen: los chané dicen *kuarasi ã*, “la sombra del sol”, y el franciscano Bernardino de Nino observaba que entre los chiriguano “*I ã* quiere decir sombra, *kuarasi iã pe*, en la sombra”¹⁵. Casi todos los informantes describen el *i ã* como su propia imagen reflejada en los ojos del otro, en el espejo o en el agua. En estos casos, se explica que el *i ã* es “como un cuerpo

15 De Nino 1912: 135. Véase Giannecchini 1916: 2, Dietrich 1986: 283.

igual a nosotros”, “una fotografía”, “la sombra”, “el reflejo”. Sin embargo, 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. No encontramos implicancias metonímicas derivadas, como la prohibición de pisar la sombra; y a ningún chané se le ocurriría asumir que porque un animal o una piedra tiene sombra deba, necesariamente, tener “alma”. En los contextos en los que, en cambio, se glosa *i ã* como “alma” o “espíritu”, se le atribuyen las facultades psíquicas, intelectuales y volitivas de la racionalidad humana en un sentido general¹⁶. Se suele caracterizar situacionalmente al *i ã* en función del contexto de enunciación: una “imagen” incorpórea 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, el *i ã* 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 es inversamente proporcional¹⁷. Algunos chané afirman que los niños pequeños no poseen *i ã*, o bien que lo poseen débil y pequeño. La muerte de la persona, según todos los testimonios, parece constituir el triunfo del *i ã* sobre el *tekove*. A medida que se acerca la muerte, la fuerza del *tekove* comienza a menguar; durante ese mismo período, el *i ã* se fortalece y comienza a aparecer fuera del cuerpo anunciando a los parientes la inminente desaparición del individuo. No pocos chané subrayan la tendencia del *i ã* a salir del cuerpo; el *tekove*, en cambio, no puede –o no debe– abandonarlo, pues la persona moriría. Puede componerse un pequeño inventario de las ocasiones en las cuales el *i ã* sale del cuerpo. Asume una gran importancia en el contexto del sueño, pues es la entidad que durante la noche abandona el *jete* y atraviesa grandes distancias. Lo mismo sucede con el recuerdo y la memoria de los parientes muertos, que se explican como un encuentro físico entre el *i ã* del sujeto 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 solo sus almas, no hay “cosas reales” sino tan solo

16 Alfred Métraux realizó un examen histórico y comparativo del *ã* en otros grupos de filiación tupí-guaraní, el cual privilegia la acepción “anímica” del término (1928).

17 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).

el *i ā* de las mismas: en consecuencia, está la “imagen” de la chicha y no la chicha, la “imagen” de un árbol y no el árbol, y así sucesivamente —es preciso remarcar, no obstante, que no todos los chané adhieren a esta suerte de platonismo. Como el *i ā* 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; su captura es justamente el *modus operandi* de los brujos y los seres del monte. El significado de la palabra, en definitiva, oscila como el *tekove* entre sus múltiples acepciones, y por tanto sus sentidos deben rastrearse en cada contexto de enunciación.

Hominum animi immortales sunt reza una máxima religiosa con la cual tanto misioneros como indígenas podrían estar de acuerdo; sin embargo, es preciso dilucidar bajo qué condiciones específicas podrían aceptarla los chané. Si nos referimos a los misioneros, es porque el influjo de la catequesis deja su impronta en los discursos relativos a la escatología. Cuando el hombre muere, el *i ā* y el *tekove* abandonan el cuerpo por la boca en su última exhalación y se dirigen a destinos diversos. Según algunos testimonios, 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 *ára*, palabra que en este contexto significa “cielo”¹⁸. El *i ā*, en cambio, se dirige al *ivoka*, la tierra festiva de los ancestros. Si bien por las noches conserva una forma humana, durante el día se convierte en un zorro negro que merodea las cercanías de la aldea, y en particular el lugar en donde su cuerpo fue enterrado.

Por más que hayamos detectado cierta contraposición visual entre el *tekove* y el *i ā*, sería excesivo postular entre los chané la existencia de una oposición de valores expresada en clave cromática. Sí podría constatar, en cambio, una tendencia general a que los seres peligrosos sean concebidos apelando a una coloración negra u oscura: el *i ā* en contraposición con el *tekove*, las serpientes, el pájaro agorero *choncho*, etc. La visión del zorro pardo 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 ā* de un vivo anticipa su propia muerte, la aparición del zorro se interpreta a veces como un anuncio que los muertos

18 Si bien *ara* puede traducirse como “atmósfera” o “cielo”, en otros contextos remite a las nociones de lapso, estación, día, año y en definitiva todo aquello relacionado con la temporalidad.

hacen a los vivos. La asociación entre la muerte y el zorro es de larga data¹⁹. En su indispensable *Diccionario...*, el franciscano Doroteo Giannecchini anota sobre este animal: “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 transforman en zorros: por esto rehúsan matarlos y comerlos, temiendo de matar y comer a uno de sus antepasados”²⁰. En su *Historia natural...*, 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”²¹. 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 cuando desaparece durante el día queda en su lugar “una planicie llena de huellas de zorro”²². 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 lúgubre canción que narra la vida de una mujer maltratada, engañada y finalmente degollada por su marido; este canto describe cómo los familiares de la difunta advierten el asesinato cuando el zorro comienza a aparecer entre ellos²³.

Cuando decimos que la persona muere y el *i ã* abandona el cuerpo, sin embargo, no somos enteramente exactos. En rigor, las almas 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 *i ã* y el *aña*. Sin embargo, la mayor parte coincide en afirmar que el *aña* “es” el *i ã*, o al menos un estado, fase o transformación del mismo; sin

19 Según el añejo manual de 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).

20 Giannecchini 1916: 3.

21 Giannecchini 1996: 364.

22 Nordenskiöld 2002: 235–237.

23 Naturalmente, el credo cristiano condiciona y moldea este tipo de creencias. Según un testimonio de Tuyunti, donde la influencia franciscana ha sido fuerte, el alma de los muertos se transformaba en zorro negro solo en el pasado, porque entonces no había bautismos; hoy en día, en cambio, el alma de los bautizados va al *iyoka*, y el alma de los infieles es rechazada por el guardián de la puerta y condenada a vagar por el monte, donde sí se transforma definitivamente en un zorro negro.

embargo, se muestran incapaces de establecer una nítida diferencia conceptual entre ambas nociones. Lo cierto es que al menos etimológicamente existe una conexión semántica: si el *i ā* es el alma, la sombra o la imagen, la palabra *aña* proviene de una contracción de *ā* (alma) y *ña* (correr, errar, vagar). 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. Dice el padre 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”²⁴. Según de Nino, en cambio, el “alma” y la “sombra” de la persona también se denominan *i a*, pero el *aña* no es cualquier alma, sino tan solo la de aquellas personas que tuvieron una muerte violenta o inesperada. Algunos chané actuales, en una óptica similar, aseveran que *aña* son solo las almas de aquellos que mueren sin bautizar. 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 solo 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”²⁵.

Todos tienen su parte de razón. Algunos informantes, que evidentemente privilegian la interpretación del *tekove* como “vida” y del *i ā* como “imagen”, explican que es solo cuando la persona está cerca de la muerte que puede decirse que “tiene alma”. En el caso de alguien que está vivo y saludable, por el contrario, está claro que “no tiene alma” y que solo “tiene vida”. 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 *i ā* se utiliza cuando la persona está en vida; de hecho, se la utiliza explícitamente en contrapunto con la idea de *tekove*. La palabra *aña*, por el contrario, se utiliza principalmente para relatar

24 Giannecchini 1916: 8, 1996: 365–366.

25 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 *i ā* 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).

los episodios en los cuales el alma de los muertos aparece entre los vivos. Todo apunta entonces a que el *aña* sea una transformación póstuma del *i ã*; por más que se trate de un cambio más turbiamente presentado 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 *i ã* 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. En otras palabras, el concepto de *i ã* 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 modalidad anónima, presumiblemente porque ya está integrada de modo definitivo 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 benevolente²⁶. Pero en general el *aña* extraña tanto su vida que procura por todos modos volver a ella. En palabras de un chané, “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, entonces, los parientes queman la ropa y las pertenencias del difunto. 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, en definitiva, 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 entera²⁷.

26 Por ejemplo: “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”.

27 Véase al respecto el análisis de los wit'ale, los legados verbales de los wichi salteños, vecinos de los chané (Palmer 2005).

Sin embargo, muchas veces el peligro de las almas no se debe a su intención maliciosa, sino simplemente a que anhelan compañía humana y transmiten esa 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 en un matrimonio de ancianos, el otro lo seguirá en 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 ã* como “imagen” y su importancia en el mecanismo de la memoria, así como su capacidad para salir del cuerpo, es fácilmente comprensible²⁸. Genaro recuerda 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.

Como es de esperar, distintos testimonios enfatizan diferentes aspectos del peligro de las almas. Según algunas narraciones, 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 solo merodean alrededor de su casa, presentándose y haciendo soñar 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 –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 más o menos temible, pues delata el carácter arbitrario e insondable de los designios de los muertos. Como se supone que las *aña* temen y respetan al fuego, mucha gente deja durante la noche, y especialmente los días lunes, una vela encendida en

28 Lo mismo registró de Nino entre los chiriguano: “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” (1912: 142).

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*”²⁹. Los chané seguramente entenderían lo que Curt Nimuendajú afirmaba sobre los apapokúva: “El guaraní tiene mucho más miedo de los muertos que de la muerte”³⁰.

El examen de los componentes que conforman a la persona quedaría incompleto si no se complementa 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 siquiera entorpece. La cuestión no es sencilla. Ya en 1929, Métraux reporta que un capitán chiriguano afirmaba que jamás había visto enterrar a un muerto en una urna funeraria³¹. A los chané contemporáneos, además, no les gusta discutir abiertamente sus costumbres piaculars. 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. El mismo Métraux, por citar tan solo 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”³². Los informes más completos pertenecen a los misioneros franciscanos que trabajaron entre los chiriguano, por lo que comenzaremos con un breve resumen de los mismos³³. Antiguamente el entierro se realizaba en la misma vivienda. Como dijo un informante a Nordenskiöld: “El cristiano lleva sus muertos lejos de la casa.

29 De Nino 1912: 136.

30 Nimuendajú 1987: 35.

31 Métraux 1932: 119.

32 Métraux 1948a: 480. Véase también Métraux 1935: 428. La escasa información disponible figura en Mingo de la Concepción 1981: 113, Nordenskiöld 1920: 184–190 y 2001: 51 y 2002: 201–203, 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 análisis de los enterramientos en urnas y las prácticas mortuorias entre los antiguos tupí-guaraní, véase César 1966, Susnik 1983: 67–78, Combès 1992: 157–188 y, para una interpretación comparativa, Allard 2004.

33 Giannechini 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.

Nosotros indios, que los amamos mucho, los guardamos en casa”³⁴. Los familiares del difunto convidaban bebidas a todos los parientes y conocidos. Los muertos 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 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*. 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 incluso 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 del alma, que libre 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; finalmente, tomaban un baño ritual.

En cuanto al período de duelo, existían diversas prácticas englobadas bajo la categoría de *yikuáku*; la misma utilizada para designar las observancias rituales 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. Las hermanas, madre, abuela y esposa del muerto se cortaban el pelo; según Nordenskiöld, existía una relación entre la proporción de cabello

34 Nordenskiöld 2002: 201.

cortado y la proximidad genealógica con el difunto³⁵. 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 dolorosos 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 fuerte 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” (*kiye*) que, según los chané, ningún médico ni *ipaye* (chamán) podía curar. El padre partió de inmediato al pueblo más cercano para intentar conseguir algo de dinero para el entierro; no solo para el cajón y las velas, sino particularmente para los cigarrillos, coca, comida y bebida con que se 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, comenzaron un lamento desgarrado.

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

dor 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. Pasaron las horas y todas las mujeres entraron a la casa; los varones, por su parte, solo 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, afirman, la pena es “menos” 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”³⁶.

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 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 lo explican 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, su *aña* permanecerá entre ellos acosándolos. Recordemos que el espíritu del muerto se resiste por algún tiempo a abandonar sus antiguos afectos y que merodea por los alrededores de su casa, pues añora su 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, con la misma lógica, son todos elementos destinados a satisfacer al difunto para que abandone pronto la comunidad, ya que solo luego de un tiempo el ánimo abandona la sociedad de los vivos y se incorpora a la de los muertos –tras

36 Hertz 1990: 98.

lo cual, como hemos visto, el *i ã* pasa a ser reconceptualizado como *aña*, el espectro impersonal³⁷.

Como advirtió sagazmente Robert Hertz, este período intermedio es extremadamente peligroso, y no es casual 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*) sigue presente como medida protectora; según los más ancianos, los antiguos no tenían velas y hacían fogatas con leña, paja o aun 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 parece indicar 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 contraataque 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 diarrea³⁸.

El tercer aspecto que mantiene una vigencia plena, por no decir espectacular, es la lamentación ritual. Citaremos extensamente el relato de Giannecchini, notable por su vividez y dramatismo:

37 Los *tymáka* entierran a sus muertos de una forma similar, lo cual no es demasiado sorprendente; aunque 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).

38 Sobre las prácticas de contrahechicería entre los antiguos chiriguano, véase Giannecchini 1996: 318.

"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 aúllan 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 solo 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 fui 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"³⁹.

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 pena. No se trata de la prolongación natural de la sensibilidad privada, afectada por una pérdida cruel: es un deber impuesto por la costumbre y la tradición⁴⁰. Este carácter prescripto de las lamentaciones piaculares no puede ponerse en duda. Comencemos por lo más explícito,

39 Giannecchini 1996: 316-318, 1916: 57-58. Encontramos testigos impresionados por la potencia del llanto chiriguano ya en el siglo XVIII: "Cuando alguno de los tales gentiles 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" (Mingo de la Concepción 1981: 112-113).

40 Hertz 1990, Durkheim 1995. Véanse también algunas reelaboraciones posteriores de esta idea en los estudios compilados por Bloch y Parry (1982).

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 ají en sus ojos y con este, que llaman remedio, las lágrimas caen en abundancia”⁴¹. Según Giannecchini, “...lloran y gritan tanto hasta ponerse roncós y hasta perder la voz, cosa que para ellos es una señal de amor y del afecto que sentían hacia la persona fallecida (...) Sería una 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”⁴². 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. Yerusay cuenta actualmente 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 esta la retó: “¿Por qué te has venido? ¿Para reír, 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 mismas 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, un volumen y un 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 aproximada de la potencia de estas lamentaciones al decir que pueden escucharse a unos cien metros de distancia. El nombre que se les da es suficientemente elocuente: *iyao tãta*, que significa algo así como “llanto fuerte”. La misma Yerusay declara –no sin orgullo– *che ayao tãta*, “yo lloro fuerte”. No se trata en modo alguno de que la pena sea falsa, ni que deje de ser honestamente sentida por cada uno de los miembros; sino que *debe* ser exteriorizada en público bajo pena de diversas sanciones.

41 De Nino 1912: 291–292.

42 Giannecchini 1996: 319. Véase también de Nino 1912: 294.

Las explicaciones obedecen a varias razones. Si uno llora despacio, como los *karaí* (blancos), 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 inmediatamente sospechoso de brujería. Estas preocupaciones, por si fuera poco, pueden traducirse en implicancias fisiológicas indeseables: conservar la pena en el interior, según los 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 tienen que llorar fuerte”, se explica. 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, óóóóóóó!*”⁴³. Más tarde, entre los chané del Itiyuro, Nordenskiöld observa: “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, esta se vuelve incómoda para quien le guste dormir hasta tarde”⁴⁴. Los chané contemporáneos, por su parte, 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 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 algo uno se acuerda y se pone a llorar, y cuando se cansa de llorar recién ahí se pone uno a comer.”

43 Giannecchini 1996: 319.

44 Nordenskiöld 2002: 166.

"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."

El carácter socialmente regulado del complejo fúnebre, por último, 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 parece decretar la "clausura" del duelo y las obligaciones piaculares, y el proceso funerario queda formalmente concluido⁴⁵.

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 ã* en *aña*. Es evidente que se trata de un quiebre demasiado profundo como para que acontezca en un instante. El sistema cosmológico, con sus representaciones y sus observancias rituales, regula y administra una contingencia de

45 Véase Giannecchini 1996: 319-320 y De Nino 1912: 295-296 para el caso chiriguano.

otra forma impensable. El cumplimiento adecuado de las costumbres y tradiciones funerarias, controlando en la medida de lo posible el interludio terrestre del ánimo, 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 conciencias; la imagen que acaba de morir forma aún parte del sistema de cosas de este mundo, y solo se separa de él poco a poco, a través de una serie de desgarros interiores”⁴⁶.

Hemos hablado de una transformación del *i ã* en *aña*. Muchos informantes dicen que, entre otros tantos significados, *aña* significa “diablo”. Si queremos comprender las razones de esta asociación, es preciso revisar aunque sea parcialmente el impacto cosmológico y las repercusiones que la evangelización ha tenido en la imaginación simbólica chané. El cristianismo ha conquistado tal plausibilidad y arraigo que resulta prácticamente indisociable de cualquier análisis de la religión contemporánea. Del hecho de que la traducción no haya estado exenta de contradicciones, conflictos y tensiones no se desprende que la cuestión del diálogo intercultural entre misioneros e indígenas pueda soslayarse como si fuera un problema menor.

Los dilemas de la traducción, por poner un ejemplo, se revelan dramáticamente en la exégesis del concepto de *teko*, categoría en pleno auge entre muchos guaraní (chiriguano e isoseños) 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 colectivo⁴⁷. La lógica misionera, sin embargo, en muchos casos necesita calificar a la categoría moral y éticamente. Según Giannecchini, así, la palabra significa “virtud” o “vicio” según el contexto; y, si hubiera peligro de confusión semántica, el hablante le añade los afijos *kavi* (bueno) o *pochi* (malo)⁴⁸. En estas circunstancias, no sorprende que con el tiempo la palabra acabase designando las ideas de “pecado” y “culpa”⁴⁹. En una suerte de ironía histórica, estas categoría ha perdido buena parte de

46 Hertz 1990: 94.

47 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 *paï-tavyterá* de Paraguay.

48 Giannecchini 1916: 201–202.

49 Kathleen Lowrey describe el mismo proceso entre los isoseños de Bolivia (2002: 96).

su significado religioso y puede 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 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 *Tupä*, *Tupã*, *Tupana* o *Toupan* según las diferentes crónicas. La interpretación de este nombre es compleja. Según el estudio del guaraní que realizó el jesuita Antonio Ruiz de Montoya, la palabra significa simplemente aquello que resultaba extraordinario y admirable⁵⁰. 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 primigenia⁵¹. Sea como fuere, muchos misioneros encontraron en *Tupã* una figura ideal para simbolizar a su Dios. En 1908, 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, *Tumpahéte vae*, el verdadero dios. El nombre en sí ya suena sospechoso. Soy muy escéptico de que este dios sea propio”⁵². Entre los chiriguano y chané actuales, el sentido primario de la palabra *tüpa* o *Tumpa* se acerca más a la interpretación de Ruiz de Montoya que al “Dios” cristiano, pues designa la calidad de lo sagrado, lo poderoso, lo potente; caracteres que, por otra parte, según pueden atribuirse virtualmente

50 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 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.

51 Clastres 1989: 17–22, Métraux 1948c: 128 y 1928. Véase también Dietrich 1986: 341–342.

52 Nordenskiöld 2002: 238–240.

a cualquier cosa⁵³. Giannecchini traduce *Tumpa* como “Ser supremo”, aunque luego reconoce las implicancias más extensas de la noción:

“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”⁵⁴.

Todo sugiere que, en lugar de seguir a Métraux cuando traduce *Tatu-tüpa* y *Aguara-tüpa* como “armadillo sagrado” y “zorro sagrado”, parece conveniente atenerse a la prudencia de Nordenskiöld, quien habla simplemente del “espíritu del armadillo” y del “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”⁵⁵. Más allá de los matices, el resultado de este proceso es claro: entre los chiriguano y chané actuales el Dios cristiano es llamado *Ñanderu Tüpa* –algo así como “nuestro padre sagrado” o “nuestro padre Dios”⁵⁶. Cuando de Nino documenta las oraciones de los chiriguano, así, 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”⁵⁷. Las implicancias de la traducción no acaban allí. Una vez identificada la divinidad, era preciso legislar su compe-

53 Con el prefijo *mbo* se pueden conformar verbos “activando” los sustantivos y adjetivos; así, *motüpa* puede significar “sacralizar” o “divinizar”, pero también simplemente “enaltecer”.

54 Giannecchini 1916: 216–217. 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 reproduce 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 esta 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).

55 Nordenskiöld 2002: 232, 238. El sueco también registró cierta equivalencia conceptual entre *tüpa* y *guasu* que aún hoy resulta pertinente. En efecto, en muchos casos los chané emplean las palabras *tüpa* y *guasu* (“grande”) como si fueran intercambiables, lo cual tiende a reforzar la idea de que ambas designan a lo extraordinario, lo que escapa de las dimensiones y condicionamientos normales.

56 Equivalente, acaso, del supremo *Ñanderuvucu* o *Ñanderu*, “nuestro padre” en las cosmologías guaraníes. Véase Clastres 1974: 18, Nimuendajú 1987: 143, Cadogan 1992 y Fausto 2006.

57 De Nino 1912: 143.

tencia y jurisdicciones. Un objetivo derivado de la catequesis, entonces, consistió 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*)⁵⁸.

Los misioneros también necesitaban personalizar la idea del mal, lo cual equivale a encontrar un demonio o acaso a crearlo. 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...”⁵⁹. 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*”⁶⁰. Pero si bien *Aguara-Tiüpa* 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 *iyareta* (dueños), podían cumplir mucho mejor el papel, 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 entre estos seres eran *Yurupari* y *Agnan*, a quien también se llamaba *Aña*, *Añä*, *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”⁶¹.

58 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: *pentiño*, uno (Corrado 1945: 3).

59 De Nino 1912: 131. Véase también Del Campana (1902: 39–48) y Giannecchini (1996: 363).

60 Perasso 1992: 99.

61 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:

Lo mismo sucedió entre los chané y los chiriguano. El padre Corrado explicaba que los pecadores irán al infierno, donde vivirán *jássi katu uicó añã-ndié né*, “sufriendo con los demonios”⁶². Esta acepción de *añã* como “diablo”, “demonio”, “principio del mal” o “alma perdida” no es azarosa: “Nosotros, en las instrucciones catequísticas, aprovechando esta idea, hemos adoptado el vocablo *añã*, para hacerles comprender un concepto exacto del espíritu maligno Lucifer y demás ángeles rebeldes, y así decimos: *Purumutagüise co añã*, el demonio engaña frecuentemente”⁶³. La eliminación de la ambigüedad de las figuras tradicionales y la consecuente contraposición de *Tüpa* y el *Añã* 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. Si bien esta fusión implicaba ciertas tensiones, también presentaba un atractivo indudable: así, en su estudio de los cambios de la religiosidad chiriguano, Branislava Susnik pudo advertir que el “diabolismo semicristiano” que la exégesis misionera inyectó en la noción de *añã* armoniza con la importancia cosmológica de la brujería y el intercambio de venganzas, presentando a un agente malévolo a quien pueden atribuirse todas las desgracias⁶⁴. La parcialidad de la traducción de *añã* y su empleo como personificación de lo nefasto son comprensibles, pues, en términos de la lógica estratégica que regía la catequesis misionera⁶⁵. La imaginación simbólica cristiana, en otras pala-

“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 *Añã* pasaron a significar el diablo entre los Guaraní cristianos; la transferencia semántica habrá operado en éste caso de modo parecido a lo sucedido con la palabra *Tupa*, en que una figura mitológica es adaptada, aunque bastante superficialmente, al sistema de representaciones de la religión católica” (1991: 57). Perasso afirma que entre los *tymãka* “...cabe apuntar que solo en el contexto de este mitologema, *añã* 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, del delirio, la nocividad” (1992: 99–100). Finalmente, el destino de *Yuruparí* entre los mundurucú ha sido similar (Murphy 1958: 17–19).

62 Corrado 1945: 8.

63 Giannecchini 1916: 8. Véase también Dietrich 1986: 289.

64 Susnik 1968: 75.

65 Sin embargo, resulta sorprendente que varios autores no hayan ejercitado siquiera un asomo de recelo exegético y crítico al analizarlo. Manuel Rocca y Sara Newbery traducen el significado de la máscara llamada *añã-ndechi* como “demonio o espíritu envejecido” (1972: 52). Para Lorenzo Calzavarini, *añã* significa “diablo, demonio, alma perdida” (1980: 295). La apoteosis de la hipótesis diabólica es ofrecida por Idoyaga Molina, quien afirma que el concepto de *añã* “designa la calidad ontológica de un conjunto de seres de perfiles demoníacos”. Por si fuera poco, añade que *Añã-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 le resulte imposible entender cómo se puede replicar este Génesis indígena sin siquiera problematizar su procedencia, deberá aceptar que esta autora menciona el carácter

bras, en muchos casos 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 –así, de Nino anota: “El *Tumparenta* es literalmente el lugar de Dios, o sea su morada, como el *aña-renta* es la morada del diablo”⁶⁶. 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 Mal⁶⁷. En algunos casos, el 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, pareciera que no llegó a absorber la totalidad de las relaciones cosmológicas. 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 ademanes, los gestos, las invocaciones, los sacramentos, los signos exteriores. En esta modalidad 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 de los simbolismos externos. Analicemos algunos casos. Hemos visto que el mismo empleo de la categoría de “alma”, en relación con la persona, fue impuesto en gran medida por la

“sincrético” de *Aña-Tumpa* pero explica que en él “algunos elementos bíblicos se fundieron con la idea de *aña* preexistente ya, de contornos demoníacos” (1988: 69 y 74).

66 De Nino 1912: 139.

67 “*Aña* representará siempre algo demoníaco, 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).

lógica metafísica del discurso evangelizador⁶⁸. Sabemos que, según la teoría antropológica tradicional, la persona estaba compuesta simplemente por una vida (*tekove*) y una imagen-sombra (*i ā*). No había necesidad de “alma” o “espíritu”; y, en todo caso, lo más cercano y fiel al pensamiento nativo habría sido la traducción de *aña* como algo cercano a la idea latina de “ánima”. Ahora bien, lo cierto es que la inclinación teológica de la catequesis la forzó a trasladar algunos caracteres del *i ā*—su vinculación con la conciencia, la voluntad y la racionalidad, su capacidad para salir del cuerpo, su viaje a la tierra de ultratumba— al *tekove*. Se eliminaron su polisemia y su ambigüedad, y se desdoblaron éticamente las representaciones hasta forzar un nivel de formalización intelectual de la cual la cosmología nativa carecía hasta el momento. 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—así, dice un chané: “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 *cheā*, la sombra, queda por aquí nomás: es el zorro”. No es infrecuente que esta traducción del *tekove* como el “alma” sujete 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 los que deben decidirlo. De la misma forma, los misioneros relacionaron el *tekove* con el “alma buena” y al *aña* con 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 al *i ā*, ubicado a la izquierda y con un destino inexorable de *aña*, con aspectos fundamentalmente negativos como la brujería, el temor, la enfermedad, la locura y el vicio⁶⁹.

68 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). Para un panorama comparativo más generalizado, pueden consultarse al respecto los estudios sobre la genealogía histórica de las categorías del “yo”, el *self sajón* y la “persona” tanto en la tradición grecolatina y judeocristiana como también en otras culturas en Carrithers, Collins y Lukes (1989).

69 Riester, Schuchard y Simon reproducen en cierta forma esta dicotomía al traducir al *ā* como la entidad anímica que tras la muerte vive en la selva y toma la forma de zorro aunque en vida “...es el alma

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 *i ã*. 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 *Tiipa* 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 dirige al “cielo” (*ara*) y el otro, menos claro y brillante, al “infierno” (*tata-guasú*, lit “fuego grande”). Este destino póstumo también se desdobra en el caso del *i ã*: uno de ellos va al *ivoka*, el tradicional destino de ultratumba, y el segundo se transforma en zorro. En la creencia tradicional, el *i ã* se reúne de noche con los antepasados en el *ivoka* y de día, eventualmente, tomaba la forma de un zorro negro. Esta versión novedosa, en suma, 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 ultratumba⁷⁰.

Otra cuestión intrincada es la escatología. Los chané no se desviven por marcar oposiciones, umbrales y discontinuidades simbólicas. La prédica misionera, en cambio, mucho más forzada a compartimentar y administrar consistentemente la cartografía simbólica de la cosmología, debió introducir un destino escatológico nuevo, el *ara* en su acepción de “cielo”, un destino construido justamente en oposición a la tradicional festividad ritual. 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 transcurrir su eternidad en esta auténtica inversión de la utopía tradicional. Si los chané hubiesen adoptado sin más una distribución unívoca de los seres y de las cosas, las *aña* y su fiesta eterna en el *ivoka*, forzosamente deberían quedar confinadas al “infierno” cristiano, supuestamente un destino de ultratumba temible; pero, en la práctica, los chané no desean sino participar de esa fiesta eterna⁷¹. No es

pícara, redomada y astuta agregada al hombre”: mientras que el *tekove*, por el contrario, “es el principio de sencillez, modestia y circunspección” (1979: 285).

70 Bossert 2002: 50-51.

71 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 religiosos: “El *iboca* de que hice

extraño, en estas circunstancias, que al menos un religioso se haya percatado de la dificultad de importar las ideas de “cielo” e “infierno”, 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”⁷².

En cierta forma, además, los misioneros reforzaron involuntariamente las representaciones tradicionales. 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 chamán 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 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 demasiado respaldo ante dos actitudes de los indígenas.

En primer lugar, la posibilidad constante de inversión y reinterpretación. La aceptación del poder simbólico misionero fue, 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 estos 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

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” (De Nino 1912: 142). Esto no implica que no haya contradicciones o conflictos, como por ejemplo entre las costumbres tradicionales y la definición en las religiones evangélicas de la bebida y la coca como “vicios”. Según un informante, “...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”. O sea que, considerando globalmente el campo religioso chané, el cuadro semántico trazado de la traducción y el conflicto de interpretaciones es situacional y relativo: en oposición con la religión evangélica, la adopción del catolicismo parece mejor adecuada a la cosmología tradicional.

72 Corrado 1945: 5, 7 y *passim*.

que dicha María Chesú”⁷³. 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 la cristiandad, pidiéndole los ayude en la guerra y los haga dueños de las tierras que poseen los cristianos”⁷⁴.

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 los infieles quedan 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. Las *aña* no se les presentan a los bautizados “porque tienen vergüenza”, ya que estos últimos “ya andan con Dios”. El punto crucial es que los chané no están obsesionados por la pureza teológica. Saben aquello sobre lo cual sus padres y sus abuelos les han hablado, y eso es suficiente. Reconocen sin problemas que otros pueblos poseen tradiciones y creencias diferentes, pero no se sienten obligados por ello a buscar una consistencia entre las distintas historias, a declararlas como ficticias o a jerarquizar dogmáticamente la verdad de una por encima de la otra. Salvo raras excepciones, la idea de establecer hegemonías les resulta completamente ajena. Creen 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 chamanismo propio y el wichí. 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 este, al ser un extraño, no tiene por qué creer en ella. Su actitud ante los nuevos cultos, por otra parte, es fundamentalmente, pragmática: toman lo que les conviene, en el momento

73 Carta del padre Manuel Gil de 1779, cit. en Saignes 1990: 168. Véase también Santamaría 1988: 191–192 y Susnik 1968: 92.

74 Carta del padre Laguna de 1778, cit. en Saignes 1990: 166.

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 joven se declara escéptico 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 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 arsenal 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 cambió, 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 del “alma” de la persona puede remontarse todavía más lejos. La prédica misionera, en otras palabras, parece haber operado sobre moldes preexistentes –lo cual nos obliga a pensar una vez más en el problema de la “guaranización”. Si bien el desdoblamiento de la persona en la pareja *tekove* e *i ã-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 tupí–guaraní fatigó la contraposición entre dos “almas” o “principios anímicos”⁷⁵. Entre los célebres *apapokúva*, la primera alma, de origen

⁷⁵ Para una teoría imaginativa sobre las razones históricas de este desdoblamiento, véase Fausto 2006.

“divino” es llamada *ayvú* o *ayvucué* y es traducida como “alma–palabra”⁷⁶. 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 chamanismo; 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*⁷⁷. El *anguéry* encuentra su equivalente en el *teko achy kue* (“producto de la vida mala”) de los mbyá orientales, que también es de origen animal y al morir se convierte en un espectro aterrador llamado *mbo–gua*⁷⁸. De la misma forma, entre los paĩ–tavyterã de Paraguay, se han registrado “dos conceptos del alma”: el *ñe’ë* 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 material que se manifiesta en la sombra y que al morir queda en la tierra como un espectro *angue*, o bien se incorpora a algún animal⁷⁹. Entre los aché, el *ove* es el doble de los muertos que tras la muerte va hacia el sol, mientras que el *iãnve* no quiere dejar a los vivos y revolotea por la noche alrededor de sus campamentos⁸⁰. 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 caníbales⁸¹. Los mundurucú, por su parte, tienen un alma (*ibiunbök*) 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 maligno⁸². Entre los asurini, por último,

76 De hecho se la llama *ñe’ë* (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), Meliá (1991: 84–102) y Chamorro (2004: 133 y ss).

77 Nimuendajú 1987: 29 y ss, Clastres 1989: 102–112, Métraux 1948b: 90 y Allard 2003: 159, 164.

78 Cadogan 1968: 106, Clastres 1989: 109.

79 Meliá, Grünberg y Grünberg 1976: 248.

80 Clastres 1998: 114.

81 Viveiros de Castro 1992: 201–214.

82 Murphy 1958: 23.

el alma *iunga* se desdobra póstumamente en un componente celestial y otro terrestre, el *asonga*, vinculado con el sueño⁸³.

Hay dos casos que parecen ser 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 *angouère*. 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 las *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, sobre todo a partir de la similitud fonética entre *angouère* y *agnan*⁸⁴. Pero estudios posteriores tienden a demostrar, por el contrario, que sí existe una conexión entre ambas nociones, no solo lingüística sino también comparativa. La palabra *aña* y todas sus derivadas parecen ser cognados del antiguo *anhanga* tupinambá; en definitiva, designan a la forma impersonal y colectiva de los espectros de los muertos. En términos de su función cosmológica, los *anhanga* o *aignan* tupinambá –también traducidos como “diablos” en el imaginario cristiano– resultan igualmente equivalentes a los *ãñĩ* araweté, los *anyang* de los kaapor, los *anchunga* tapi-rapé y los *azang* de los tenetehára, todos ellos espíritus de los muertos⁸⁵. 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 *kurúkwa*⁸⁶.

83 Fausto 2006.

84 Métraux 1928a, 1948c: 128.

85 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 belicoidad agresiva, la podredumbre y la descomposición (Viveiros de Castro 1992: 347–348, Allard 2003: 153 y 164).

86 Califano 1999: 157–175.

Mucho más cercanos a los chané, en cambio, los tymáka-chiriguano "...tienen dos almas-sombras: *ã*, una sombra fina y débil que al morir la persona se convierte en *añati*, 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"⁸⁷. Según se desprende de las escasas informaciones disponibles sobre los chané orientales, 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-rëta*⁸⁸. Estas transformaciones, que algunos de los autores más fantasiosos llegan a interpretar como auténticas "metempsicosis", obligan a repasar las representaciones relativas a la escatología.

"Un paraíso demasiado material". Así describe Giannecchini el *ivoka*, destino último del alma errante⁸⁹. Como era de esperar, cualquier examen de las teorías chané sobre los destinos de ultratumba invita en un primer momento al desconcierto. Las ideas y representaciones resultan tan múltiples como variadas, reflejando naturalmente el mismo juego de exégesis 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 ã*, 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 las informaciones 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 ordalías⁹⁰. Uno de los pocos chané

87 Perasso 1992: 101.

88 González 1968: 291, 292, 313. No obstante, esta alma no siempre aparece personalizada y sus 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).

89 Giannecchini 1996: 367. Véase también Susnik 1968: 11.

90 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 hipótesis de un mito de reminiscencias órficas registrado entre otros 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

que declaró saber algo al respecto afirmó que, quien en vida tuvo problemas con su familia, al morir emprende un riesgoso viaje hacia el cielo. Allí hay “un bicho muy raro; dicen que es una piedra, pero que le come a uno. En un idioma se llama *ita karu* [*karu*: comer, *íta*: piedra]. Si uno no tiene pecado, el espíritu pasa derecho”. El segundo castigo para el alma, según el mismo testimonio, 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”. Este solo 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 —en otras palabras, las costumbres grupales. Si el guardián lo permite, entonces, el alma accede a un destino de ultratumba que según las diferentes versiones puede ser el *Aguararëta* (“lugar de zorros”), *Añarëta* (“lugar de las *aña*”), *Tüparëta* (“lugar sagrado”) o bien el *ivoka*.

La palabra *ivoka* parece ser una contracción de *ivi* (tierra) y *oka* (plaza). Es fundamentalmente la “casa” o el “rancho” de las *aña*. Se trata de los “campos elíseos” 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 a 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”⁹¹. De

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 una variación del tema entre los *pai-tavyterá* (1976: 234).

91 Giannecchini 1916: 95. 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 reporta: “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, *aña*. Está situada en el Este. De noche, los muertos tiene forma humana, de día deambulan en forma de zorro, rata u otros animales o entran en el tronco de un árbol. Cada noche hay grandes borracheras en Aguararenta. Todos los *chané*, niños, mujeres y hombres, llegan allí” (2002: 235)

noche, los muertos son como personas; a la mañana siguiente, solo quedan zorros o huellas de zorros por doquier⁹². De la misma forma, durante el día el *ivoka* asume la forma física de un hormiguero, no muestra señales de vida y se mantiene oscuro y silencioso; durante la noche, en cambio, se presenta “como una ciudad” pletórica 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, afirman, es una especie de sonido inarticulado: “Cuando cantan, no dicen palabras, sino que gritan; son como un coro de sonidos sin palabras”. Según algunas opiniones, apenas llega el *aña* al *ivoka* es sometida 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 carece de rostro, o bien lleva 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 que el alma recibe este baño ya no puede volver a merodear entre los vivos, con lo cual este acto parece consagrar su transformación definitiva en un ancestro anónimo: “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 en la visión tradicional es una tierra pródiga y paradisíaca, en la que la existencia transcurre feliz e inexorablemente en un *arete* (fiesta) 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 inexistente⁹³.

Otras veces, sin embargo, el alma errante queda confinada al plano terrestre y padece una serie de transformaciones. Según algunos testimonios, solo las almas que no llegan a integrarse en la comunidad de los ancestros padecen

92 En casi todos los cuentos sobre la tierra de los muertos, algún personaje muere y al 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 solo por la noche (Perasso 1992: 102).

93 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 *i ã*, y entre los destinos de visita del alma—imagen bien puede estar la tierra de los muertos. Pero esta intrusión es material y corpórea. En Tuyunti se relata la historia de dos muchachos que al atravesar el monte encontraron la entrada del submundo; así, comprobaron que en la fiesta los muertos eran exactamente iguales que la gente viva; de hecho ambos se acostaron con dos muchachitas y cuando despertaron a la mañana siguiente yacían en el monte junto a dos zorras.

estas metamorfosis; según otros, las alteraciones son patrimonio de todas las almas luego de un tiempo en el *ivoka*⁹⁴. Así, Rafael Karsten anota: “Después de dejar el *Iwooca*, el alma transmigra en el cuerpo de un zorro. Cuando este muere, el almase reencarna en un ratón de campo; y cuando este también muere, entra en un tronco, el cual es supuestamente su última morada”⁹⁵. Sabemos, también, que durante el día el *aña* se transforma en un zorro negro. Luego, en su destino último 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 enmascaramiento⁹⁶. Sin embargo, lo cierto es que si las creencias acerca de la escatología son fragmentarias y poco articuladas, la que involucra esta metempsychosis resulta ciertamente excepcional; y también que a ningún chané se le ocurriría postular dogmáticamente que el ciclo de transformaciones sigue un patrón regular, fijo e inexorable.

Como resulta evidente para quien esté mínimamente familiarizado con la práctica de la etnografía, un examen de la eficacia de las prácticas y representaciones reseñadas no permite siquiera el atisbo de un consenso absoluto. En ocasiones la información es vaga, oscura e imprecisa; en otras las sutilezas hermenéuticas abundan, rozando un 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 deberíamos olvidar que los mismos términos mediante los cuales lo hacemos significan literalmente “vida” (*tekove*) e “imagen” o “sombra” (*i ã*). 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

94 “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).

95 Karsten 1926: 275.

96 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* paraguayos, la metamorfosis arbórea tiene tres especies concretas como destino último: *samu'u* (*Chorisia insignis*), *jukyry rusu* (*Pisonia ambigua*) y *timbo'y* (*Pithecellobium multiflorum*). Como entre los chané, la madera de estos árboles es justamente la que sirve para confeccionar las máscaras rituales *aña-aña* (Perasso 1992: 102).

las sucesivas catequesis a la glosa animista –e inversamente, los mismos misioneros que traducen esas nociones como “alma” jamás aceptarían que el *tekove* y el *i ã* son, ambos, almas. Al emplear las representaciones nativas para designar la idea anímica cristiana, los religiosos las reformularon en varios sentidos; un proceso que, como hemos visto, no estuvo exento de fuertes implicancias conceptuales y metafísicas.

En primer lugar, la traducción del *tekove* y del *i ã* como “almas” suscita la personificación espiritualizada de una entidad cuyo destino está regido por la vinculación individual y colectiva con un Dios personalizado, 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, vuelve lógicamente necesaria una formalización de sus posibles destinos de ultratumba, forzando así una sistematización de las representaciones relativas a la escatología. En cuarto lugar, cuando hablamos de problemas de traducción, podríamos hacerlo todavía en un sentido todavía más literal. Indígenas y misioneros circulan, interpretan y oponen sus ideas en lenguas que admiten diferentes grados de abstracción. Los sustantivos que designan a los componentes de la persona solo se enuncian posesivados: *cherecove*, *cheã*, *chere*; entidades como la vitalidad, el alma o nombre personal son siempre “de alguien” y casi carecen de sentido consideradas en abstracto –y, como hemos dicho, de ser absolutamente necesario y se las designa empleando la tercera persona del singular. Cuando se utiliza la palabra *cheã* como glosa de la idea de “alma”, entonces, el uso castellano “inyecta” implícitamente un grado de abstracción inexistente en el concepto original. Por último, es necesario analizar cómo la idea de “alma” implica también un término unitario que remite de modo inequívoco a la voluntad, subjetividad y autoconciencia 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, son todas 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 una conciencia individual⁹⁷.

Hemos detectado algunas de estas tensiones en los procesos de traducción intercultural. Originalmente, la idea de *tekove* remite a una serie de gradaciones de la vitalidad no circunscriptas a la existencia humana, que carecen *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 es cierto que 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, su destino póstumo sí parece congruente en algún punto 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 exegéticos se ven proyectados hacia el ámbito de la escatología.

La interpretación del *i ã* 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 ã* 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 Gilbert Ryle⁹⁸. El dualismo ficticio que deriva de esta concepción no logra más que evocar la conjunción torpe entre un espectro y un autómatas. Para los chané, 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 no apela a la voluntad, la autoconciencia, la introspección. Los sueños y la memoria —en definitiva encuentros entre “imágenes”, “reflejos”, “fotos” o “sombras”— tienen como precondition el contacto con el prójimo, 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 paradigmático⁹⁹. Los chané asocian las imágenes del sueño (*upau*) con aquellas de los recuerdos distantes (*mandúa*), y este vínculo es especialmente fuerte

97 Hertz 1996. Naturalmente, este requisito es mucho más intenso en las variantes protestantes del cristianismo que en las católicas.

98 Ryle 1963.

99 Lienhardt 1985: 156-157.

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”¹⁰⁰. 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 persona¹⁰¹. Cuando se les pide mayores precisiones, los chané describen cómo las *i ã* se presentan en cierto modo “apoderándose” de su conciencia. Tal vez una forma más simple de expresarlo 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 *i ã* 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, murió. Otro chané relata: “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 *cheã* 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 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, en consecuencia, 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 “solo” 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, lo cual resalta una vez más la cuestión de

100 Nordenskiöld 2002: 237.

101 De hecho mandúa, la palabra que designa a la “memoria” o el “recuerdo”, deriva etimológicamente del verbo *ma'e*: mirar, ver, observar. Véase Giannecchini 1916: 98, Dietrich 1986: 305.

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 parece indisociable de las relaciones sociales que el difunto mantenía en vida. La consideración del sentido de las prácticas fúnebres, consideradas globalmente, revela que estas 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 vivos¹⁰². Con palabras casi comtianas, un chané particularmente sagaz afirmó que el interés inmediato del ritual 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 individuo que acepta filosofar sobre 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 en sus relaciones con los animales o seres del monte. Lo más frecuente, entonces, 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 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 que 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 significan poco para los intereses cotidianos del hombre común. No conocemos mejor testimonio al respecto que este fragmento de resignada desilusión:

“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 de-

102 Fortes 1965.

masiado 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”¹⁰³.

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. Las *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 aun las presuntas implicancias morales. En la óptica chané, 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, cuando aparece, puede provocar temores, enfermedades, aun la muerte. Es notoria la escasa preocupación por teorizar sobre la condición ontológica de estos poderes o por descifrar su destino metafísico. Solo se procura, como en la liturgia fúnebre o en las prácticas destinadas a mantener a raya a las *aña*, respetar las conductas, modalidades y criterios apropiados para relacionarse con ellos. Todo sugiere, en estas circunstancias, que la experiencia religiosa chané se define por la corrección de la conducta ritual más que por la categorización cosmológica.

Es imprescindible ejercitar cierto recelo metodológico para sortear, al menos en la medida de lo posible, las trampas que nuestro propio lenguaje impone a la labor de traducción¹⁰⁴. 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

103 Giannecchini 1996: 367.

104 Needham 1972.

del zorro. Las experiencias de 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 *i ã*, el *aña* y el *tekove* designan distintas relaciones que los chané traban con los muertos. Oscilando entre el *i ã*, la imagen añorada del pariente querido, y el *aña*, el espectro sin rostro, anónimo y terrible, las almas no constituyen figuras con un valor 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 estas 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. 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 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.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, Xavier. 1990. *Los Guaraní-Chiriguano 3. La comunidad hoy*. CIPCA, La Paz.
- ALLARD, Olivier. 2003. “De l’os, de l’ennemi et du divin. Réflexions sur quelques pratiques funéraires tupi-guaraní”. *Journal de la Société des Américanistes* 89 (2): 149–169.
- BLOCH, Maurice y PARRY, Jonathan. 1982. “Introduction: death and the regeneration of life”. M. Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press, Londres y Nueva York: 1–44.
- BOSSERT, Federico. 2002. “Algunas creencias y prácticas chané en torno de los muertos”. *Scripta Ethnologica* 22: 49–58.
- BOSSERT, Federico y Diego Villar. 2006. “Un problema de simbolismo. Las máscaras y los muertos entre los chané”. G. Wilde y P. Schamber (comps.), *Simbolismo, ritual y performance*. SB, Buenos Aires: 59–82.
- _____. 2004. “La onomástica chané en clave etnográfica y comparativa”. *Acta Americana* 12 (1): 49–78.
- 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”. *Suplemento Antropológico* 3 (1–2): 55–158.

- CALIFANO, Mario. 1999. *Los indios sirionó de Bolivia Oriental*. Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- CALZAVARINI, Lorenzo. 1980. *Nación chiriguaná: grandeza y ocaso*. Los amigos del libro, La Paz.
- CARDÚS, José. 1886. *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*. Librería de la Inmaculada Concepción, Barcelona.
- CARRITHERS, Michael, COLLINS, Steven y LUKES, Steven (eds.). 1989. *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- CÉSAR, José Vicente. 1966. "Enterros em urnas dos Tupi-Guarani". *Revista de Antropologia* 14: 64-71.
- CIPOLLETTI, María Susana. 1978. "Mitología chiriguana". *Cuadernos Franciscanos* 49: 47-61.
- CLASTRES, Hélène. 1989. *La tierra sin mal*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- CLASTRES, Pierre. 1974b. *Le Grand Parler: mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. París, Seuil.
- COMBÈS, Isabelle. 2005. *Etno-historias del Iroso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. IFEA-PIEB, La Paz.
- _____. 1992. *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. PUF, París.
- COMBÈS, Isabelle y SAIGNES, Thierry. 1995. "Chiriguaná: Nacimiento de una identidad mestiza". J. Riester (comp.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 25-221.
- COMBÈS, Isabelle y VILLAR, Diego. 2007. "Os Mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem". *Mana* 13/1: 41-62.
- _____. 2004. "Aristocracias chané. 'Casas' en el Chaco argentino y boliviano". *Journal de la Société des Américanistes* 90/2: 63-102.
- CORRADO, Alejandro. 1945. *Primeras nociones de la doctrina cristiana en lengua chiriguana con su traducción literal al castellano*. Talleres Gráficos El Colegio, Jujuy.
- CHAMORRO, Graciela. 2004. "La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes". *Revista de Indias* 64/230: 117-140.
- DELCAMPANA, Domenico. 1902. "Notizie intorno ai chiriguani". *Archivio per l'Antropologia e la etnologia* XXXII, Società italiana d'antropologia, etnologia e psicologia comparata, Florencia.
- DE NINO, Fray Bernardino. 1912. *Etnografía chiriguana*. Tipografía Comercial de Ismael Argote, La Paz.
- DIETRICH, Wolf. 1986. *El idioma chiriguano: Gramática, textos, vocabulario*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
- FARRÉ, Luis. 1991. *Mbya ñeë*. CIPCA, Camiri.
- FAUSTO, Carlos. 2005. "Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)". *Mana* 11 (2): 385-418.
- FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia. 1978. "Costumbres funerarias de los Tapui (Bolivia)". *Cuadernos Franciscanos* 49: 191-202.
- FORTES, Meyer. 1965. "Some reflections on Ancestor Worship in Africa". M. Fortes y G. Dieterlen (eds.), *African Systems of Thought*. Oxford University Press, Londres: 122-142.

- GIANNECCHINI, 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.
- GONZÁLEZ, Gustavo. 1968. "Entre los guaraní-čané (o Ñanágua) del Noroeste Chaqueño". *Suplemento Antropológico* 3 (1-2): 259-338.
- HERTZ, Robert. 1996. *Sin and Expiation in Primitive Societies*. British Centre for Durkheimian Studies, Oxford.
- _____. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Alianza, México.
- IDOYAGA MOLINA, Anatlilde. 1988. "En torno a la noción de Túmpa entre los Chiriguano". *Scripta Ethnologica* 7: 67-75.
- _____. 1978. "Shamanismo chiriguano". *Cuadernos Franciscanos* 49: 85-109.
- KARSTEN, Rafael. 1926. *The civilization of the South American Indians*. Kegan Paul, Trench Trubner & Co., Londres.
- KRICKEBERG, Walter. 1974. *Etnología de América*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LANGER, Erik. 1994. "Caciques y poder en las misiones franciscanas entre los chiriguano en la crisis de 1892". *Siglo XIX* 15: 82-103.
- LIENHARDT, Godfrey. 1985. *Divinidad y experiencia. La religión de los dinkas*. Akal, Madrid.
- LOWREY, Kathleen. 2003. *Enchanted Ecology: Magic, Science and Nature in the Bolivian Chaco*. Doctoral Dissertation, University of Chicago, Illinois.
- MAUSS, Marcel. 1991. *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid.
- MELIÁ, Bartomeu. 1995. "La Tierra sin Mal de los guaraní. Economía y profecía". J. Riestler (comp.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz: 291-319.
- _____. 1991. *El Guaraní: experiencia religiosa*. Biblioteca Paraguaya de Antropología vol. XIII. CEADUC-CEPAG, Asunción.
- _____. 1988. *Los Guaraní-Chiriguano 1: Ñande Reko. Nuestro modo de ser*. CIPCA, La Paz.
- MELIÁ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg y GRÜNBERG Friedl. 1976. *Los Paî-Tavyterã. Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción.
- MÉTRAUX, Alfred. 1948a. "Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané". J. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians* III, Smithsonian Institution, Washington: 465-485.
- _____. 1948b. "The guaraní". J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Smithsonian Institution, Washington: 69-94.
- _____. 1948c. "The Tupinamba". J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Smithsonian Institution, Washington: 95-133.
- _____. 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.
- _____. 1932. "Mitos y cuentos de los indios chiriguano". *Revista del Museo de La Plata* 33 (9): 119-184.
- _____. 1928. *La religion des Tupinambas et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guaraní*. Librairie Ernest Leroux, París

- MINGO DE LA CONCEPCIÓN, Manuel. 1981. *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre los chiriguano*. Universidad Boliviana Juan Misael Taracho, Tarija.
- MURPHY, Robert. 1958. *Mundurucú Religion*. University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- NEEDHAM, Rodney. 1972. *Belief, Language and Experience*. Basil Blackwell, Oxford.
- NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. 1987. *Las leyendas de creación y destrucción del mundo como fundamento de la religión de los apapokúva-guarani*. Universidade de Sao Paulo, San Pablo.
- NORDENSKIÖLD, Erland. 2002. *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. APCOB, La Paz.
- _____. 2001. *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. APCOB, La Paz.
- _____. 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". *Geographical Review* 4 (2): 103-121.
- PALMER, John. 2005. *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*. FAPCD, Formosa/Salta.
- PERASSO, José. 1992. "Che ramyi-ramyi ('Mi abuelo-abuelo'. Apuntes etnográficos sobre los Tymáka-Chiriguano)". *Ayvukue rape. El camino de las almas. Etnografía ava-kue-chiripa y tymáka-chiriguano*. Museo Guido Boggiani, Asunción: 97-110.
- PIFARRÉ, Francisco. 1989. *Los Guaraní-Chiriguano 2. Historia de un pueblo*. CIPCA, La Paz.
- RIESTER, Jürgen, SCHUCHARD, Barbara y SIMON, Brigitte. 1979. "Los chiriguano". *Suplemento Antropológico* 14 (1-2): 259-304.
- ROCCA, Manuel. 1973. "Los chiriguano-chané". *América Indígena* 33 (3): 743-756.
- ROCCA, Manuel y NEWBERY, Sara. 1972. "El carnaval chiriguano-chané". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 8: 43-91.
- RUIZ DE MONTROYA, Antonio. 1996. *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*. CAAAP-CEPAG-ESPFL, Lima.
- RYLE, Gilbert. 1963. *The Concept of Mind*. Penguin, Middlesex.
- SAIGNES, Thierry. 1990. *Ava y Karai: Ensayos sobre la frontera chiriguana (Siglos XVI-XX)*. APCOB, La Paz.
- SANTAMARÍA, Daniel. 1988. "Resistencia anticolonial y movimientos mesiánicos entre los chiriguano del siglo XVIII". *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.
- SCHADEN, Egon. 1954. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. Universidad de Sao Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciencias y Letras (Boletim 188, Antropologia 4), San Pablo.
- SUSNIK, Branislava. 1983. *Los aborígenes del Paraguay V. Ciclo vital y estructura social*. Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- _____. 1971. *El indio colonial del Paraguay III-1. El Chaqueño: Guaycurúes y Chanés-Arawak*. Museo etnográfico Andrés Barbero, Asunción.

- _____. 1968. *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*. Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- VILLAR, Diego. 2006. "Repensando el 'complejo cultural chiriguano-chané'". I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitanía*. Institut Français d'Études Andines – SNV – El País, Santa Cruz de la Sierra: 205–224.
- _____. 2005. "Indios, blancos y perros". *Anthropos* 100/2: 495–506.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. The University of Chicago Press, Chicago.