

# S E P A R A T A

año XIV / N° 19 / diciembre de 2014



Arte y Antropología  
Homenaje a José Antonio Pérez Gollán

José Antonio Pérez Gollán / Cuando las piedras florecen

Diego Villar y Federico Bossert / Máscaras y muertos entre los chané

Rodrigo Montani / Las tallas wichís: imágenes de la alteridad

Adriana B. Armando / Los libros de un pintor: Juan Grela  
y la búsqueda de una expresión americana

Centro de Investigaciones del Arte Argentino y Latinoamericano  
Facultad de Humanidades y Artes  
Universidad Nacional de Rosario

Centro de Investigaciones del Arte Argentino y Latinoamericano  
Facultad de Humanidades y Artes  
Universidad Nacional de Rosario

Director:  
Guillermo Fantoni

Coordinación editorial:  
Elisabet Veliscek

Comité de Asesores Externos:  
José Emilio Burucúa, Ana Longoni,  
Mariano Mestman, Marcelo Nusenovich,  
Irina Podgorny, Gabriela Siracusano, Diana Wechsler.

ISSN 1853-3353

Correspondencia:  
Dorrego 124  
2000 Rosario  
Argentina  
e-mail: [adrianayguillermo@express.com.ar](mailto:adrianayguillermo@express.com.ar)

Portada: Aña-häti (Campo Durán, 1998, © Diego Villar).

La edición de este número contó con el apoyo financiero de  
la ASOCIACIÓN "JOSÉ PEDRONI" de la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR.

*Separata* se imprime en los talleres de Propuesta Gráfica, Larrea 2902, Rosario.  
[propuesta@steel.com.ar](mailto:propuesta@steel.com.ar); [propuestag@yahoo.com.ar](mailto:propuestag@yahoo.com.ar)

### Introducción

Los chané pertenecían originariamente a la rama mojo-baure de la familia lingüística arawak, y luego de una lenta migración se establecieron en las laderas orientales de los Andes bolivianos, donde a partir de finales del siglo XV fueron conquistados y sometidos por bandas de migrantes tupí-guaraní que llegaban desde las lejanas costas atlánticas; según algunos en busca de la legendaria “Tierra sin mal”, y según otros persiguiendo el rastro fabuloso del oro incaico<sup>1</sup>. Sea como fuere, de la unión y el mestizaje entre ambas sociedades nació en el Oeste del Gran Chaco el grupo que la literatura conocería como “chiriguano”<sup>2</sup>. Si bien los chané contemporáneos hablan el guaraní y comparten en gran medida la cultura de sus conquistadores, han mantenido en determinadas zonas, como en la cuenca del río Itiyuro, la conciencia de su singularidad y su diferencia<sup>3</sup>.

La fiesta del *arete* sigue siendo el rito más importante en la vida religiosa chané. Se trata de un evento anual de gran complejidad, auténtico ciclo festivo que en sus fases de inicio, desarrollo y cierre involucra un buen número de prohibiciones simbólicas y prescripciones rituales, referencias al simbolismo y al horizonte cosmológico, convites de bebidas, danzas, luchas rituales, la renovación de la cosmogonía, la escenificación de las relaciones interétnicas, una reflexión colectiva sobre el problema de la temporalidad y finalmente la destrucción ritual de todos los elementos de la fiesta<sup>4</sup>.

El elemento que interesa examinar de manera particular, no obstante, es uno de los tantos tipos de máscara que aparecen en las jornadas finales de la celebración. Se trata de las *aña-häti*, que según revelan la etimología de su nombre, los testimonios nativos y las observaciones de la literatura etnográfica, están estrechamente ligadas con el alma de los muertos –llamadas, justamente, *aña*. Sin embargo, no es menos cierto que esta relación tan íntima origina interpretaciones abusivas: así, sin mayores precauciones exegéticas, se señala con ligereza que los chané creen literalmente que estas *aña-häti* “son” los espíritus de los muertos. Nuestra intención aquí consiste, justamente, en examinar con cierto cuidado esa sola idea; no para negar su realidad, sino más bien para problematizarla al restituirla a su contexto de sentido correspondiente, advirtiendo matices que revelen en qué medida es lícito –si es que lo es– traducir la vaga, nebulosa y presentida identificación entre enmascarados y muertos a equivalentes de nuestras ideas de “posesión”, “encarnación” o “consustan-



Aña-häti (1) (Colección Nicolás García Uriburu,  
© Diego Villar)

ciación". Parece imperioso, en este sentido, realizar una revisión crítica de la presunta "credulidad" de los chané, haciendo el mayor de los esfuerzos por evitar algunas de las trampas que nuestras categorías y nuestro propio lenguaje nos imponen en la labor de traducción<sup>5</sup>.

El primer paso consiste en describir muy brevemente las máscaras que aquí interesa examinar. Usadas por los hombres jóvenes y adultos en la fiesta del *arete*, se denominan como hemos dicho *aña-häti*, y una traducción literal de la etimología –tarea que pocos chané se interesarían por realizar– sería "alma del muerto con cuernos". Estas máscaras, como indica su nombre compuesto, se encuentran desdobladas en dos partes. La parte inferior es plana, tiene forma circular y representa un rostro humano trazado de manera esquemática y abstracta; siempre está pintada de blanco, sus rasgos son simples y estandarizados, y está adornada a lo largo de su circunferencia con plumas de gallina, casi siempre de color oscuro. La parte superior, denominada *häti* (lit. "cuerno" o "cornamenta") es una estructura plana, de forma rectangular, que alcanza unos veinte o treinta centímetros de altura. Mientras que los rasgos del rostro son siempre los mismos, en la superficie del *häti* se pintan o se tallan en relieve diseños o dibujos que en su mayoría son elegidos libremente por artesano: motivos geométricos, fitomórficos, zoológicos y en menor medida imágenes humanas, que en muchos casos incorporan motivos tomados del ámbito criollo.

El nombre genérico para las máscaras rituales –tanto chané como chiriguano– es *aña-aña*. Los nombres específicos, por su parte, describen siempre alguna particularidad de cada tipo de máscara: en *aña-ndechi*, *ndechi* significa "viejo"; en *aña-tairusu* el segundo término significa "joven", y como se ha dicho *häti* significa algo así como "cornamenta". Todos los informes, pues, reportan que las diversas variedades de máscaras se identifican mediante calificativos que suceden al término *aña*. Así, Alfred Métraux describió los *aña-guazu* de los chiriguano, Rocca y Newbery los *aña-uru-rave* de los chané, y Magrassi los *aña-sindaro* y *aña-angora* de los chiriguano y chané<sup>6</sup>. Resulta evidente, entonces, que la raíz de todos los nombres, el término que a todas luces debiera denotar la noción genérica de "máscara", es *aña*. Ahora bien, si se pregunta a los chané acerca del significado de esta palabra, la respuesta es siempre la misma: *aña* es el alma de los muertos.

### Los dilemas de la teoría canónica

Desde un primer momento las máscaras rituales despertaron el interés de los americanistas que se dedicaron al estudio de las sociedades

indígenas del Gran Chaco. Erland Nordenskiöld atribuyó un origen arawak a la costumbre del enmascaramiento chané, y unas pocas décadas más tarde su discípulo Alfred Métraux apoyó esa misma idea. En su indispensable *Études sur la civilization des indiens chiriguano*, éste último anota:

“Es probable que los chiriguano hayan tomado estas ceremonias, y sobre todo las máscaras, de los chané. Son, precisamente, los hermanos de raza de los chané, los arawak de Río Negro, quienes celebran las fiestas en todo su brillo. Los chané del Parapetí dan todavía a sus antiguos ritos más importancia que los chiriguano, y sus máscaras coronadas de plumas son, aparentemente, más suntuosas que las de sus antiguos enemigos guaraní [...] Ya que las mejores máscaras son aquellas hechas por los chané, es probable que estos interludios de clown sean una supervivencia de danzas realizadas por enmascarados que representaban a espíritus naturales o fantasmas, tales como las representadas por muchas tribus Arawak. Los personajes enmascarados chiriguano y chané recolectaban comida y partían entre las lágrimas de los ancianos [...] Se supone que los enmascarados representan los espíritus de los muertos, como su nombre lo indica (*aña*: espíritu; *wasu*: grande). Como en las fiestas de Guyanas y América Central, muchos vienen para asegurar a sus descendientes y parientes la fertilidad de los campos y la abundancia en la recolección futura”<sup>7</sup>.



Aña-häti (2) (Colección Nicolás García Uriburu, © Diego Villar)

En síntesis, el suizo sostiene, siguiendo a Nordenskiöld, que el origen de la máscara ritual se remonta a una influencia cultural chané (arawak), adoptada históricamente por sus conquistadores chiriguano (tupí-guaraní), y en cuanto a su función, que la máscara “representa” a los espíritus de los muertos<sup>8</sup>.

Con el correr de los años, sin embargo, lo que en Métraux era “representación” pasó a ser una auténtica metamorfosis. Una pléyade de folkloristas, etnólogos y especialistas en los grupos chaqueños y guaraní-hablantes de Bolivia, Paraguay y Argentina sentenció que mediante la máscara los muertos “bailan”, “participan” de la comida y “vigilan” que la repartición de bebidas sea equitativa: en definitiva, que “están realmente presentes” en la fiesta –la cuestión, claro, es qué significa el adverbio “realmente”. Enrique Palavecino escribe que el *aña* es “el espíritu encarnado en los antepasados danzantes” entre los chané del Itiyuro, tesis que corroboran veinte años después los folcloristas Manuel Rocca y Sara Newbery en la comunidad cercana de Tuyunti<sup>9</sup>. Estudios sobre los chiriguano de Bolivia afirman sin ambages que durante la fiesta los muertos “están realmente presentes”<sup>10</sup>. De la misma manera José Perasso, en su estudio sobre el ritual de los tymaka-chiriguano del Chaco Central, afirma que “durante el *arete guazu*, las almas de los muertos se reencarnan en los enmascarados”<sup>11</sup>.

Es evidente que lo que aparecía esbozado o sugerido en Métraux ha sido llevado hasta el extremo. Lo que se postula, en definitiva, no es que el enmascarado “represente”, “simbolice” o sea una mera “alegoría” de los muertos, sino que se transforma, se convierte o en los casos más exaltados se consustancializa con ellos. Pero, lamentablemente, en la enorme mayoría de los casos no se trata más que de palabras. En el campo de la teoría del enmascaramiento se ha escrito mucho para decir muy poco; quien lo recorre, en efecto, tiene la impresión de transitar una galería que repite hasta el cansancio los mismos aposentos<sup>12</sup>. La mayoría de los autores adhieren en mayor o menor medida a lo que podríamos denominar teoría “animista” o “fenomenológica” de la máscara, que en su busca incesante de arquetipos limita sus explicaciones a etiquetas dudosas como “posesión” o “reencarnación”, y a lo sumo esgrime un dogma tan etéreo como de difícil comprobación: el enmascarado no “representa” sino que “es” un ser sagrado que eventualmente se “manifiesta”, “personifica”, “materializa” o “encarna” en el ritual. Los verbos no admiten matices. El uso de la máscara produciría, pues, un cambio de realidad, un cambio ontológico. Así, la literatura etnológica se ha desembarazado del problema disolviéndolo y fatigando hasta el cansancio una única doctrina interpretativa<sup>13</sup>.

El primer inconveniente que presenta este tipo de interpretaciones es su apabullante ingenuidad. Acaso embelesados por la etimología de la palabra *aña*, o por los mitos que narran las circunstancias por medio de las cuales algún personaje queda condenado a una prisión arbórea en los tiempos primordiales, los defensores de la teoría canónica suponen que durante el año los espíritus de los muertos quedan “encerrados” en el *samou* (el árbol con cuya madera se elabora la máscara) y que “salen” del mismo para la fiesta, cuando “son”, “encarnan”, “materializan” o “personifican” a los espíritus de los difuntos. Esta perspectiva plantea una dicotomía absoluta entre la “verdad” y la “falsedad” de la performance del enmascaramiento; como corolario, al ensayar una interpretación del sentido de las máscaras, se ve forzada a conjeturar qué es lo que pasa “dentro” de la cabeza de los enmascarados.

Un primer problema es pues de dónde procede esta imputación de “falsedad” o “actuación” por parte de los analistas. Lo que sucede es que, cuando se supone que los muertos intervienen en el rito, los chané no actúan con la solemnidad que los observadores esperan de semejante acontecimiento. Desde hace casi cien años se repite hasta el hartazgo la letanía del ocaso de la máscara y la decadencia inevitable de las danzas rituales: los enmascarados se acusan mutuamente de fingir, hacen bromas,



Aña-häti (3) (Colección Nicolás García Uriburu, © Diego Villar)



Añá-häti (4) (Colección Nicolás García Uriburu, © Diego Villar)



Añá-häti (© Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin, V.C. 10992)

se emborrachan, se divierten, constantemente ríen a carcajadas. Desde el punto de vista de la teoría canónica esta falta de decoro traduciría no sólo un relajamiento de la norma sino la pérdida del sentido, la desintegración decadente del rito religioso en mero entretenimiento lúdico; así, el tono burlón de la práctica provoca un malestar explicativo tan desconcertante como irresoluble. Pero más allá del diagnóstico fatalista, año tras año los chané siguen tallando sus máscaras.

El nudo del segundo problema, por otra parte, parece radicar en una ignorancia absoluta de los contextos de sentido. Una máscara ritual, para ser eficaz, forma parte de un sistema simbólico más amplio, que es el rito considerado como una totalidad; luego de una determinada estructura cosmológica; luego de una lengua, una cultura, una identidad étnica, etc. Ignorar las relaciones que la máscara mantiene con estos universos de sentido es renunciar desde el vamos a cualquier grado de comprensión. Un reciente estudio de las máscaras chiriguano y chané, realizado desde el punto de vista de la teoría del arte, supone por ejemplo que tras la fiesta del *arete* –en cuyo ocaso las máscaras son destruidas– los muertos “siguen viviendo” en los árboles cuya madera se utiliza para confeccionarlas<sup>14</sup>. Pero es obvio que los chané que caminan por un sendero, en una tarde de invierno, no “creen” que en cada *samou* estén “encerrados” sus ancestros. Si se afirma que los muertos “siguen viviendo” en los árboles, esto induce a suponer que cuando talan un árbol para desmontar la tierra de cultivo, o buscan madera para elaborar sus artesanías (realizadas con la madera de ese mismo árbol), “creen” que están cortando en dos a su abuelo. Del mismo modo, no queda claro si este tipo de enfoques sostiene seriamente que un chané ignora que el enmascarado que baila en frente suyo es un vecino de su comunidad, que vive a metros de su casa y con quien se topa todos los días. No hace falta recordar las críticas demoledoras de la antropología social británica a la aparente “credulidad primitiva” en las teorías de Lévy-Brühl o Frazer: si se ignora el carácter simbólico de este tipo de enunciados, y no se los considera en sus adecuados contextos semánticos, fácilmente se vuelven juicios cándidos, ilusos, que desafían cualquier tipo de rigor hermenéutico<sup>15</sup>. La asociación entre las *añá-häti* y la madera del *samou* –si es que puede formularse en términos tan simples– tiene lugar sólo en situaciones y contextos específicos. Se trata, en suma, de la atribución de una ingenuidad exegética colosal a los chané por parte de una antropología que dedica mucha más atención a su presunta credulidad que a su capacidad para el escepticismo<sup>16</sup>.

El tercer problema no es menos importante. Lo paradójico, lo

imperdonable de la teoría canónica es que deja sin aclarar la misma especificidad del fenómeno. Decir que la máscara constituye una “hierofanía”, una “deidad encarnada”, una “presencia”, una “manifestación de lo sagrado” o una “actualización del tiempo mítico” equivale a decir que la máscara hace exactamente lo mismo que hace cualquier otro mecanismo del culto. No se alcanza a comprender lo esencial: cuál sería la especificidad o la diferencia entre la máscara y cualquier otro tipo de mecanismo ritual. En otras palabras, ¿cuál es el proceso concreto de simbolización que liga a la máscara con su significado? ¿Por qué los muertos son simbolizados por una máscara, algo que encubre, distorsiona o reemplaza el rostro humano?

En estas condiciones, una explicación alternativa del enmascaramiento ritual chané debe hacer frente a tres interrogantes que la concepción canónica deja de lado. Primero, si en efecto existen evidencias para afirmar una relación verdadera entre las máscaras y las *aña*. Segundo, por qué, entre todos los símbolos posibles, los muertos aparecen simbolizados por una máscara. Tercero, de qué manera –y si es posible, por qué razón– la máscara ritual desempeña ese papel de mediador, puente o contacto entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En otras palabras, es indispensable plantear, más allá de la etimología del nombre de las máscaras, en qué sentido preciso puede decirse –si es que, reiteramos, puede decirse– que los chané “creen” que los muertos están presentes en ellas.

### Almas y muertos

Es inevitable comenzar diciendo algo sobre el término *aña*, glosado tradicionalmente como “alma de los muertos”. La cuestión no resulta sencilla, puesto que factores inexorables como la evangelización misionera y la educación pública han contribuido a formar entre los chané una mezcla de creencias y nociones bastante heterogénea y no pocas veces contradictoria. Dado que la discusión de estos dilemas no se cuenta entre los propósitos de estas páginas, es preciso presentar la cuestión en sus rasgos más generales, limitándonos a las representaciones que se encuentran más extendidas, dejando de lado las discrepancias y disidencias salvo cuando resulten significativas para la argumentación<sup>17</sup>.

Para empezar, cualquier chané dirá –sobre esto no existen dudas– que el alma de los muertos se denomina *aña*. Tampoco existen grandes discrepancias en cuanto a sus principales rasgos, a sus actividades características, o bien a las relaciones ambivalentes que guardan con los vivos. Conviene entonces que, antes de hablar sobre el alma de los muertos, digamos algo sobre el “alma” de los vivos. En consonancia con las viejas



Aña-häti chiriguano, Parapetí, Bolivia (© Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin, V C 12585)

definiciones que han dejado los cronistas religiosos y los viajeros y etnógrafos de principios de siglo, existe en cada hombre un alma llamada *i a*, que sería el equivalente del “alma” o más bien la “imagen” de la persona. En las comunidades más evangelizadas, muchos informantes hablan de una segunda alma o más bien de un principio vital, llamado *tekove*, que en cada uno de sus rasgos –ubicación corporal, color, consistencia, dinámica de crecimiento– parece ser el opuesto simétrico del *i a*; la oposición llega, en algunos casos, al punto de asociar el primero con el “bien” y el segundo con el “mal”. Si bien en otros grupos de origen tupí-guaraní, o como en este caso “guaranizados”, también se ha documentado la existencia de dos almas opuestas entre sí<sup>18</sup>, aquí nos interesa sólo el *i a*, por tratarse de una noción estrechamente ligada con la de *aña*.

Sin embargo, en lugar de indagar las características del *i a* en abstracto, conviene abordar la cuestión preguntando de qué forma el chané experimenta la presencia y la acción de esa entidad. Es decir que, en lugar de considerar la noción como un objeto de pensamiento independiente, a la manera de un concepto occidental, parece más conveniente describirla como una imagen construida a partir de percepciones y experiencias particulares. Según sabemos, existen tres campos principales de experiencia en los cuales un chané percibe al *i a*. El primero es el sueño, ya que esta “alma” o “imagen” es la que “sale fuera del cuerpo” para merodear durante la noche. Asimismo, cuando se recuerda a otra persona, es porque se ha “encontrado” su *i a*. El segundo campo son ciertas afecciones causadas por los seres que habitan en el monte, en particular la locura (*mbokére*), considerada como un “extravío” del alma que no consigue regresar al cuerpo: así, por ejemplo, en Campo Durán dos muchachos regresaron de una expedición de caza completamente desquiciados, diciendo incoherencias, y esa misma noche murieron; el shamán consultado dictaminó que

habían tenido un enfrentamiento en el monte con *kaa-iyá* (lit. “monte-dueño”), quien había degollado a sus *i a* permitiendo que regresaran tan sólo sus cuerpos. Por último, el tercer campo en el que los chané “experimentan” el *i a* es la cercanía de la muerte: cuando la muerte de una persona está cerca, su imagen comienza a ser vista por los parientes como presagio ominoso; esta aparición trágica se produce, incluso, cuando la persona está muriendo lejos de su comunidad.

Cuando se habla del alma de un hombre que ha muerto, sin embargo, es raro que se hable de su *i a*; casi indefectiblemente se habla del *aña*. En efecto, ambas nociones se encuentran encadenadas de



Aña-häti (5) (Colección Nicolás García Uriburu © Diego Villar)



Aña-häti con máscara zoomorfa (Campo Durán, 2007, © Diego Villar)

modo estrecho. Podríamos plantear, con del Campana, que el *aña* es una transformación del *i a* tras la muerte<sup>19</sup>. También, con de Nino, que el *aña* es el alma de aquellas personas que han tenido una muerte violenta o inesperada<sup>20</sup>. Pero esta forma de encarar la cuestión, considerando estas nociones como entidades singulares con existencia autónoma, no parece del todo productiva a la hora de captar los matices del punto de vista chané. En efecto, no se obtienen de ese modo más que informaciones contradictorias. Mientras que algunos chané afirman que el *i a* es la misma cosa que el *aña*, otros lo niegan terminantemente, aunque se muestran incapaces de establecer la diferencia precisa entre ambas. Pensar las “creencias” o “representaciones” como sistemas autónomos y homogéneos de pensamiento, en suma, parece una perspectiva bastante limitada, no sólo debido al proceso de contacto con la sociedad criolla, que ha contribuido a volverlas más heterogéneas, y en algunos casos ha cristalizado configuraciones que parecerían extrañas al pensamiento indígena; sino también, y ante todo, debido a su propia naturaleza fluida e inestable. En efecto, parece más fructífero considerar que las diversas concepciones anímicas representan ante todo gamas diversas de la experiencia, y por ende que no es lícito exigirles la consistencia lógica que caracteriza a los dogmas elaborados de las religiones occidentales. Se trata más bien de “imágenes” vinculadas de modo íntimo con experiencias bien concretas, que varían tanto entre los grupos como entre los mismos individuos<sup>21</sup>. Para resolver la cuestión, entonces, debemos aproximarnos al *aña* del mismo modo en que definimos al *i a*; es decir, preguntándonos de qué forma concreta los chané experimentan su presencia.

La primera de estas experiencias ocurre apenas una persona ha muerto. Durante el entierro, y varias veces durante los días que siguen, los familiares del difunto se dirigen directamente al *aña* en voz alta, solicitándole que se marche, que no se les aparezca, que no merodee por la casa haciendo ruido y asustando a la gente. De hecho, muchos de los actos realizados durante el rito fúnebre persiguen este mismo objetivo: en primer lugar, dentro del cajón se deposita un cántaro con chicha o agua, harina de maíz cocida y una vela encendida, para que el *aña* pueda emprender su camino a la tierra de los muertos; en segundo lugar, se lo entierra con la cabeza en dirección al naciente –según algunos, para que cuente con luz para encontrar el camino–; en tercer lugar, muchas de las pertenencias del difunto son puestas en el cajón, y otras son quemadas, para evitar que el muerto regrese a reclamarlas. Más allá de la pertinencia y la variable representatividad de este tipo de racionalizaciones, es innegable



Aña-häti chiriguano, Parapetí, Bolivia (© Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin, V C 12589)

que a grandes rasgos todos estos actos muestran el carácter desagregador del rito fúnebre: la intención de alejar al muerto de la comunidad de los vivos. Por más que se haya tratado de personas queridas, los *aña* son presencias indeseables, temidas, que por tanto es preciso evitar. La etimología del término confirma estas características: así como *ia* significa “imagen” o “alma”, el concepto de *aña* implica la connotación peligrosa o negativa de “alma errante”, “alma que vaga”, y de hecho su manifestación principal es cuando el muerto merodea por los alrededores de la aldea haciendo bulla e inquietando a los parientes. Y es que los muertos mantienen con los vivos sus viejas relaciones sociales, sean positivas o negativas, y en cualquier caso esto también los vuelve peligrosos: por un lado, porque el *aña* puede tramar vindicaciones o venganzas; pero, principalmente, porque suele extrañar a sus parientes y en consecuencia tratar de llevarlos consigo. Las historias a este respecto son innumerables. En muchas de ellas vemos que cuando muere una de las partes del matrimonio el sobreviviente corre peligro, justamente, debido al afecto del muerto. Los lunes por la noche, durante todo el año, muchos chané depositan velas encendidas en el costado de las puertas de sus chozas y en las tumbas; se cree que esa noche las *aña* andan por la aldea, y que las velas, de algún modo, sirven para alejarlas.

Ahora bien, al margen de estas nociones y actos compartidos por casi todos los chané, algunos de ellos poseen ideas más elaboradas acerca de la vida en la tierra de los muertos, que al igual que los chiriguano denominan *ivoka* o a veces *aguara-rëta* (lit. “lugar de zorros”). Hay ciertos rasgos de esta construcción ideológica que podrían guardar alguna relación significativa con el enmascaramiento ritual. En primer lugar, mientras que durante el día el *ivoka* tiene el desolado aspecto de un hormiguero, oscuro y silencioso, durante la noche pasa a ser similar a una aldea, con luces y música; allí tiene lugar la “fiesta de los muertos”, un perpetuo *arete* en el que las almas bailan y beben chicha sin descanso.

En segundo lugar, algunos informantes dicen que, al llegar al *ivoka*, las almas son sometidas a un baño de tierra, luego del cual llevan los cabellos echados sobre el rostro, que queda así oculto para siempre. Otros chané confirman este dato advirtiendo que los *aña* no tienen rostro, que son “mechudos”, o bien que su rostro no puede verse<sup>22</sup>. En muchos relatos que narran sus apariciones bajo formas antropomórficas —ya que también suelen tomar el aspecto de un zorro negro— las *aña* llevan el cabello echado sobre el rostro, o bien aparecen de espaldas. No hace falta demasiado ingenio para advertir que esta creencia podría sugerir por qué, entre todos los símbolos posibles, los muertos son representados por una máscara.

Pero si explicar un rito consistiera solamente en descubrir la creencia asociada con él, la relación sería obvia y sencilla: la máscara confiere un rostro a la *aña* para que pueda aparecer entre los vivos. Los enmascarados repiten pues los actos de los muertos en el *ivoka*. Sin embargo, y lamentablemente, no podemos darnos por satisfechos con una coherencia simbólica. En primer lugar porque, como hemos dicho, no todos los *chané* poseen una idea escatológica tan definida: dado que el *arete* es una fiesta en la que participan todos, y no posee un sentido esotérico definido, no podemos aceptar que tenga sentido sólo para quienes comparten una creencia particular. En segundo lugar, porque aun aquellos que comparten dichas creencias no las asocian de modo espontáneo con las máscaras rituales, ni se sirven de ellas para explicar el enmascaramiento. Es preciso, pues, plantear la cuestión en otros términos.

### Máscaras y muertos

El enigma sigue siendo de qué modo concreto se produce la identificación de los enmascarados con los ancestros durante la fiesta. Comencemos por pasar revista a los elementos que *prima facie* pueden formar parte de una explicación. En primer lugar, el proceso de elaboración de las máscaras; en segundo lugar, las coherencias simbólicas que pueden descubrirse en la relación entre máscaras y muertos; en tercer lugar, lo que llamaremos “eficacia relacional” del enmascaramiento; en cuarto lugar, la embriaguez obligatoria de los participantes; por último, la propia teoría nativa sobre la relación entre muertos y máscaras.

La elaboración misma de las *aña-häti* podría considerarse como una suerte de premisa ritual de su eficacia. Marcel Mauss enseñó que la preparación misma del material empleado en el culto puede constituir un auténtico “rito de entrada”, que condiciona a la ceremonia principal<sup>23</sup>. En efecto, la confección de la máscara *chané* debe acatar condiciones estrictas: la norma es que el hombre debe internarse en el monte solo, evitando todo contacto con las mujeres, los niños o todo aquello que se considere “femenino”; que busque un ejemplar “hembra” del árbol *samou* –de hecho la excursión no puede tener lugar en determinadas épocas específicas del año, en las cuales se considera que los árboles están preñados–; y, finalmente, que deba intercambiar ofrendas y favores con el dueño del monte (*kaa-iyä*) de una manera prescripta, para que éste le deje llevar la madera sin provocar ataques de serpientes, pérdidas de la orientación, pesadillas, la locura o aun la muerte<sup>24</sup>. La mera obtención de la materia prima para



Máscaras zoomorfas (Campo, 2007, © Diego Villar)

elaborar la máscara, pues, requiere de precauciones y de escrúpulos. Luego, el artesano debe tallar y decorar el *aña-häti* –a diferencia de las otras máscaras– lejos de las miradas de los otros. Al menos en teoría, este recelo



Pintura de máscara zoomorfa (Campo Durán, 2007, © Federico Bossert)

debería mantenerse durante la fiesta: los enmascarados deben envolver su cabeza con telas y apartarse del grupo cuando se levantan la máscara para beber; de modo que, al menos en el plano de las reglas o las intenciones, no puedan ser reconocidos. Al preservar su identidad no sólo antes sino durante el rito, la conducta del enmascarado revela cierta preocupación explícita por el problema de su identidad; lo cual, al menos en un primer momento, proporcionaría una base para la posible identificación entre máscaras y muertos.

Un segundo elemento a considerar son las coherencias simbólicas entre la noción de *aña* y el enmascaramiento ritual. Como hemos visto, tal como indica el nombre de las máscaras, la creencia en la llegada de los muertos durante el *arete* posee un sustrato concreto en ciertas prácticas y representaciones relativas a las nociones chané de la “persona” y el “alma”. Durante la fiesta los enmascarados no representan de manera abstracta a los muertos sino que actúan del mismo modo en que se supone éstos lo hacen en el *ivoka*: danzar, beber, infringir las reglas habituales de higiene y decoro, acosar impunemente a las mujeres. El sonido de su peculiar voz, que en el plano práctico parece destinado a ocultar la identidad del enmascarado, bien podría asociarse con la antigua creencia guaraní que atribuía a los muertos una voz similar a la de los niños<sup>25</sup>. El frenesí bien puede ilustrar la fuerza, la potencia y la intensidad del sentimiento que embriaga a los enmascarados, pero no nos proporciona una idea clara acerca del nexo entre la desmesura o la exuberancia del comportamiento y el sustrato ideológico que le presta sentido. Cualquiera que sea el proceso psicológico que acompañe su enmascaramiento (olvido, disfraz, etc.), el enmascarado que previamente ha escondido su máscara, que ha puesto especial cuidado en no ser reconocido cuando bebe chicha, que se toma licencias a las cuales jamás se atrevería en su vida cotidiana, como poco juega a creer y hacer creer a los demás que es distinto de sí mismo. Si bien es evidente que ciertas representaciones (el alma errante, los ancestros, el jolgorio sin fin del *ivoka*) se corresponden con los actos del rito, resta aun precisar la lógica subyacente a la identificación.

En tercer lugar debemos considerar la inevitable comparación que los chané realizan entre el rito realizado en la propia comunidad y el que presencian en los poblados vecinos, a los cuales suelen concurrir como

invitados. Con frecuencia se escucha que los chiriguano, los isoseños o los tapiete no saben celebrar la fiesta como se debe: no saben ni tallar máscaras, ni pronunciar discursos, ni convidar chicha. Siguiendo las intuiciones lévi-straussianas, es lícito preguntarse entonces si al menos parte de la fuerza persuasiva del enmascaramiento ritual depende, a ojos de los chané, de su cotejo con las costumbres homólogas de otros grupos cercanos<sup>26</sup>. Es notorio que muchos chané, que en primera instancia se muestran escépticos respecto de la personificación de los muertos en las máscaras rituales, declaran sin embargo que las máscaras de otras comunidades les parecen imperfectas: por ejemplo, acusan a sus contrapartes de emplear pinturas comerciales en lugar de las pinturas tradicionales, obtenidas en el monte del polvo de las piedras del lecho de los ríos y la molienda de hierbas. Las sospechas son mucho mayores todavía cuando se trata de los tapiete o los isoseños, cuyas fiestas muchas veces directamente carecen de máscaras, o de aquellos chiriguano que emplean máscaras confeccionadas con papel, trapos, cartón o aun antifaces comprados. Mediante la comparación inevitable –pues todos estos grupos no sólo son vecinos sino que además sus dialectos son muy cercanos– el escepticismo sobre los propios ritos deja paso a sentimientos más mesurados. Cotejando su refinado ritual con las desarticuladas fiestas de sus vecinos, y aun reconociendo que comparten con los chiriguano, tapiete, simba o isoseños el ideal del *arete*, es como si los chané desdeñaran su torpe ejecución: podría hablarse, en este sentido, de una cierta eficacia relacional del rito y de sus símbolos.

Pero la máscara puede pensarse como un dispositivo relacional en un sentido ulterior. Si bien la analogía teatral no proporciona la clave del sentido del enmascaramiento, pues limita la interpretación del rito a un único momento, tiene el mérito en cambio de que nos recuerda que la performance es un fenómeno colectivo, que no tendría sentido sin la presencia de un público. La idea de la utilización solitaria de la máscara, para los chané, no es más que un sin sentido que sólo puede ocurrírsele a un etnógrafo trasnochado. Lejos de ser un componente circunstancial del rito, que puede estar presente o no, la audiencia es un factor ineludible: si los enmascarados actúan como se supone que actúan los muertos, debe haber cierto acuerdo tácito entre actores y audiencia que no puede ser traicionado, más allá del cual el rito dejaría de ser percibido como tal y provocaría estupor. Los excesos y las licencias de los enmascarados no constituyen un mero descontrol, sino una conducta regulada por normas distintas de las que rigen la existencia cotidiana: así, cuando se trata con los enmascarados, hay sonidos, coreografías, esquemas corporales, términos



Pintura de máscara zoomorfa (Campo Durán, 2007 © Federico Bossert)

de parentesco, inversiones, momentos de clímax y anti-clímax pautados, que configuran claramente una etiqueta ritual.



Final del arete guazu (Aguayrenda, Bolivia, 1999,  
© Diego Villar)

En cuarto lugar, sería igualmente peligroso descuidar la importancia que tienen el baile y la borrachera en el *arete*. Los enmascarados se ven inmersos en una danza sencilla, monótona, extenuante, repetitiva, rotativa, de fuertes perfiles rítmicos, cuya duración indefinida –al menos para el etnógrafo– tiene algo de eterno. No es difícil comprender cómo esta cadencia induce al participante a experimentar un estado voluptuoso en el cual se entremezclan el abandono, el mareo, el sopor, hasta el aturdimiento. Pero esto no es todo. La danza no lograría su efecto de no estar combinada con la imprescindible borrachera. Observada por Nordenskiöld, Métraux y por cada misionero que frecuentó a los chiriguano y a los chané, la importancia de la bebida en estos grupos es legendaria: “El día en que los chiriguano cesen de hacer el *kâwi*, será el signo de que habrán desaparecido de la faz de la tierra”<sup>27</sup>. El franciscano Bernardino de Nino observó que entre los chiriguano y los chané “es gloria la embriaguez”. Y agrega: “El *cangüí* es su café, su caldo, su vino, su comida, su bebida, su todo; es en cierto modo su dios y, estoy seguro, que muchos renunciarían al cielo por la chicha”<sup>28</sup>. Las cantidades consumidas en la fiesta son impresionantes: si no hay chicha, se bebe vino o aun alcohol puro, saborizado con jugo de limón. La literatura etnográfica coincide con nuestras observaciones: sin bebida no hay fiesta, y menos todavía máscaras. Así, la idea anhelada de la venida de los muertos se asocia no sólo con cierto estado emocional, con una sensación de deseo, sino también con un estado fisiológico específico; por su parte, pareciera como si la borrachera, el mareo y la danza se “ennoblecieron” a través del contacto con el imaginario prestigioso y tradicional del *ivoka*. Es evidente que este vértigo lleva al sujeto a un estado de existencia distinta de la habitual, al menos en el sentido de una abolición parcial de la conciencia, de cierta desestabilización de la percepción, de un desconcierto específico y momentáneo que vuelve no sólo posible, sino incluso deseable, la asociación con las almas de los muertos<sup>29</sup>.

Finalmente, hemos de considerar la misma teoría chané acerca de la relación que existe entre las máscaras y las *aña*. Hemos recogido varias versiones de un pequeño mito que explicita gráficamente el vínculo. La primera también fue registrada tanto entre los chané como entre los chiriguano: Jesús y *Aña* compiten para ver quién resiste mejor las inclemencias climáticas, el *Aña* es vencido por el agua helada y para salvarlo Jesús cava

un hueco en un *yuchán* y lo introduce allí, tapa el hueco con corteza y le anuncia a su contrincante que vivirá allí hasta que llegue su tiempo: “durante el *arete* te toca salir a vos, salí a divertirme”<sup>30</sup>. La segunda versión habla de un muerto que quería resucitar, a quien *Tumpa* (“sagrado”) dijo: “si querés resucitar, te metés en el medio del *yuchán*; vas a resucitar una vez al año, el día del *arete*”. La glosa del narrador es que “las máscaras son el retrato de los muertos”. En la última versión contemporánea, por fin, el *aña* de un cacique notable se transforma al morir en el árbol *samou*.

Muchos testimonios confirman la relación entre almas y máscaras que sugiere esta serie narrativa. Así, acerca de la participación de los *aña* en el *arete*, se dice que éstos son los “dueños de la fiesta”, puesto que “ellos no entierran nunca el carnaval; año redondo hacen el *arete*”; o bien que las almas “traen el carnaval”, que “cuando ya van faltando pocos meses para el carnaval, empiezan a caminar hacia las casas, porque es lejos; y cuando se entierra el carnaval se vuelven otra vez para el *ivoka*”. En cuanto a su relación con los enmascarados, se interpreta que éstos se disfrazan “para hacer de cuenta que están en *ivoka*”; o bien que “los *aña* se ponen contentos porque los sacamos a bailar con esa máscara”. En apoyo de esta idea los chané se dirigen a los enmascarados llamándolos *cheramoi* (“mi abuelo”), término de parentesco que puede utilizarse con cualquier hombre mayor para denotar cariño, apreciación y respeto. Por otro lado, muchos chané se cuidan de aclarar que las *aña* que llegan a la fiesta no pueden verse, ya que eso sería fatal: “Si están los *aña* bailando con la gente, la gente se va a morir toda; si bailasen juntos se mueren todos”. Lejos de invalidar la presencia de los muertos en el *arete*, la aclaración confirma la imposibilidad de un contacto directo entre vivos y muertos, y por ende la necesidad de mediación que parece operar en la máscara –lo cual, a su vez, vuelve comprensible su destrucción obligatoria al final del rito.

Pero también es cierto que otros chané ignoran este vínculo entre almas y máscaras, si bien no niegan su posibilidad, y achacan esa ignorancia a la desaparición de los ancianos, encargados de comunicar ese tipo de conocimientos. E incluso hay también otros informantes que rechazan de plano que los muertos sean representados por las máscaras. A juicio de uno de ellos, la equivalencia entre el alma de los muertos y las máscaras sólo existe en el nombre compartido. Sin embargo, esta persona defendió la tesis homonímica con dos afirmaciones muy sugestivas: en primer lugar, que las máscaras no pueden “ser” *aña* porque no son espantosas ni asustan a quienes las miran; en segundo lugar, porque si lo fueran es obvio que la gente no podría usarlas. Tras este nominalismo chané queda claro, por lo

menos, que si existe una identificación entre máscaras y muertos no ocurre del modo sustantivo sugerido por las palabras “encarnación” o “posesión” que los observadores emplean para definirla. Recordemos, por ejemplo, las conclusiones terminantes de un autor como Perasso respecto de los chiriguano del Paraguay: “Durante el *arete guasu* las almas se reencarnan en los enmascarados; otras vagan invisiblemente entre el gentío”<sup>31</sup>. Es cierto que este autor menciona, en apoyo de esta tesis, hechos acerca de los cuales sólo existen noticias remotas entre los chané de Argentina: por ejemplo, que durante la fiesta se pregunta a los enmascarados cómo ha sido el viaje desde la tierra de los muertos, o que al final del rito, antes de destruir las máscaras, sus portadores solicitan a los antepasados toda clase de favores. En su descripción, por otro lado, los enmascarados no encarnan muertos anónimos sino a ciertos antepasados específicos, que incluso se les aparecen en sueños a sus familiares. Sin cuestionar la veracidad de estas informaciones, debemos decir no obstante que entre los chané las cosas ocurren de otro modo, y que los autores que aplicaron con fe ciega este mismo esquema explicativo al *arete* del noroeste argentino han sido por lo menos aventurados.

La explicación propuesta por muchos chané no puede aceptarse de modo directo debido a dos razones fundamentales. En primer lugar, porque, como hemos visto, la teoría no es compartida por todos, existen quienes la ignoran e incluso quienes la niegan. En segundo lugar, porque una interpretación semejante equivaldría a entender el proceso de simbolización como algo diáfano, unívoco, lineal; y, peor aún, porque supondría una enorme ingenuidad o credulidad por parte de los chané. No hace falta recordar aquí la contradicción inherente a todo proceso de representación: el símbolo es y a la vez no es la cosa representada. De allí que, de acuerdo con cómo sea entendida la pregunta en cada contexto, un mismo

informante pueda darnos respuestas muy distintas acerca de las máscaras. Dado que no podemos aceptar sin más que los chané crean –por mucho que hayan bebido– que los vecinos con los que conversan todas las mañanas “son” sus antepasados, así como tampoco suponemos que el uso del *aña-häti* constituya una mera diversión lúdica, debemos preguntarnos de qué manera precisa ocurre la evocación provocada por la visión de los enmascarados.



Las máscaras en el arete guazu (Aguayrenda, Bolivia, 1999, © Diego Villar)

Una buena manera para comenzar es poner entre paréntesis los procesos mentales de los enmascarados. Para los chané, la pregunta sobre si un enmascarado está “fingiendo” o “actuando” no tiene sentido alguno.

Al desembarazarnos de este problema, que obsesiona a los etnólogos que parten del concepto de “posesión”, podemos preguntarnos libremente cuál es la referencia más clara que existe en el *arete* en relación con los muertos. Pues bien. No son ni los actos licenciosos de los enmascarados ni cualquier otra reminiscencia del *ivoka*. La evidencia más fehaciente del carácter funerario de la fiesta es un breve episodio que tiene lugar en sus postrimerías. Cuando el rito termina los participantes se dirigen a un río o una quebrada; los enmascarados destruyen sus máscaras y las arrojan, y algunos músicos hacen lo propio con sus instrumentos. En ese momento hombres y mujeres comienzan a llorar y a lamentarse. Si indagamos los motivos de ese llanto, no encontramos oscuridades ni discrepancias: se llora porque se recuerda a los familiares y amigos muertos, y este pensamiento lleva a considerar la propia muerte; e incluso se piensa en los parientes vivos como a la distancia, como si uno ya hubiera desaparecido. Conviene transcribir un testimonio para comprender lo patético de ese momento:

“Uno se acuerda de los parientes que estaban cantando con nosotros y ya no están, faltan. Usted tiene que acordarse, y se le van las lágrimas a uno. Piensa: esos que solían andar conmigo, caminando, ya no existen. Uno se acuerda de eso y ya no tiene ánimo... El carnaval se va y ya me acuerdo de tal o de cual; ya no hay más *arete* para ellos. Entonces yo me acuerdo de eso y pienso que el día de mañana también ya no voy a poder estar con ellos, y uno se pone triste<sup>32</sup>. Todos los que están borrachos lloran. Rafael llora mucho, se acuerda del padre, del abuelo. Dice: ‘vivo... ¿hasta cuándo será?’”.

Ahora bien, si según la cosmología chané los sueños suelen ser provocados desde el exterior por diversos seres, lo mismo ocurre con los recuerdos y aun con los pensamientos. Según la expresión más empleada, éstos “llegan” o “vienen” de afuera: son impuestos por una fuerza distinta de la voluntad. Además, el *arete* invierte la experiencia habitual del contacto con las *aña*. Si durante el resto del año estos contactos tienen lugar en el sueño, en el monte o durante la noche, aquí ocurren en la vigilia, en la comunidad y durante el día. La misma inversión opera, y esto es importante, en el sentimiento que caracteriza al contacto: al contrario de lo que ocurre el resto del año, en el *arete*, y fundamentalmente al final del rito, los muertos son recordados con cariño; en lugar de temerlos, de ahuyentarlos, los chané se permiten extrañarlos, e incluso anhelar su compañía.

Es sólo a través de estas reflexiones concretas que podemos plantear una solidaridad compartida colectivamente entre la práctica ritual y la creencia ubicadas en un mismo marco temporal: la destrucción de las

máscaras por un lado, y la partida de las *aña* por el otro. La máscara no es un símbolo *per se* de los muertos, sino tan sólo dentro del contexto del rito, y específicamente porque éste funciona como una medida del paso del tiempo y como un espacio de reflexión acerca de la propia mortalidad. Su destrucción, que hasta no hace mucho era rigurosamente obligatoria bajo pena de sufrir graves enfermedades, encuentra así un sentido que excede las precauciones destinadas a evitar una mera contaminación ritual. En efecto, un informante particularmente sagaz comparó la conservación de las máscaras con la enorme tristeza que produce en los ancianos observar las viejas fotografías de sus parientes muertos. La comparación gana incluso más fuerza si se recuerda que, entre las acepciones de *i a* o *aña*, se encuentran las de “imagen”, “figura” o “reflejo”, y por tanto que a las categorías de pensamiento chané no parece importarles demasiado la distinción entre el “alma” y la “imagen” de la persona.

Esta constatación no invalida la experiencia del enmascaramiento ni lo condena a una decadencia inexorable, tal como pretende la teoría canónica. Para los chané no tiene sentido plantear una dicotomía entre una amnesia “real” o “fingida”, o bien entre la “verdad” y la “falsedad” de la transformación. Las figuraciones oníricas o mnemónicas no constituyen procesos “mentales” en nuestro sentido —actos silenciosos y privados que tienen lugar en el interior de la persona. Su esclarecimiento no obedece por tanto a la introspección ni a la voluntad, sino a un encuentro entre imágenes cuya condición es el contacto con el prójimo. Como su concepción contempla la intrusión en la persona de fenómenos “externos” como el recuerdo, el sueño o la enfermedad, es lógico que no haya una preocupación marcada por el problema de la sustitución del sí, ni por la preservación de la “mente” como sujeto activo e invariable de la acción, que “almacena” las experiencias del yo<sup>33</sup>.

En definitiva, poner entre paréntesis los procesos “mentales” de los enmascarados no sólo nos permite desembarazarnos de las oposiciones verdad/falsedad, interno/externo, público/privado que obsesionan a las teorías que parten del concepto de “posesión”. También nos permite reconciliar la práctica del enmascaramiento con una percepción variable y compleja de la experiencia sensible. No podemos pretender que las teorías chané sobre la identificación —o a esta altura identificaciones— entre máscaras y muertos configuren una ideología ortodoxa, coherente, perfectamente articulada. Esta diversidad no puede sorprendernos si entendemos que esas representaciones no son otra cosa que el reflejo de experiencias variadas acerca de las almas de los muertos. En efecto, sabemos que las

experiencias de los *aña* varían mucho entre las comunidades más evangelizadas y los grupos chané más resistentes al influjo misionero, e incluso, como es lógico, de persona a persona. Pero lo más importante es que, aun para un mismo individuo, varían las experiencias a través de las cuales se relaciona en distintos momentos de su vida con las almas de los antepasados. Durante todo el año el chané teme a los muertos. Los propicia sólo para ahuyentarlos, alejarlos, suplicarles que lo dejen tranquilo; se relaciona con ellos, en suma, mediante prácticas rituales negativas. Pero los muertos no pueden ser siempre una presencia amenazante, temida, porque también es cierto que la gente recuerda con cariño a sus parientes y amigos, y en este sentido la alegría exultante, las chanzas, la borrachera o las licencias de la fiesta parecen reflejar una segunda parte de la experiencia que no encuentra expresión en la vida cotidiana. Las inversiones que hemos identificado entre el *arete* y la vida social permiten expresar un rango de estados de ánimo, emociones y deseos que difícilmente encuentre lugar en el temor y el recelo que caracterizan al resto del año. La máscara chané, entonces, no es eficaz por ser símbolo de un sistema de creencias ni de una ideología articulada, sino que su poder radica en la capacidad de evocar en contextos precisos la consciencia de la finitud.

#### Notas:

\* CONICET. Una versión abreviada de este artículo ha sido publicada en francés (Bossert y Villar 2011). El presente texto conserva el formato original de citas y referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> Métraux 1948, Clastres 1989.

<sup>2</sup> Susnik 1968, Combès y Saignes 1995.

<sup>3</sup> Ello no impide que la literatura sobre los chiriguano sea una referencia obligatoria a la hora de estudiar cualquier aspecto de la vida social de los chané (Bossert, 2006, 2008, Bossert y Villar 2004, 2007, Combès 2005, Combès y Villar 2004, 2007, Lowrey 2003, Villar 2005, 2006, 2007, 2008).

<sup>4</sup> Bossert y Villar 2001.

<sup>5</sup> Hertz 1996, Evans-Pritchard 1980, Steiner 1967, Lienhardt 1954, 1985, Needham 1972, Carrithers, Collins y Lukes 1989.

<sup>6</sup> Respectivamente Métraux 1930, Rocca y Newbery 1972, Magrassi 1981.

<sup>7</sup> Métraux 1930: 483.

<sup>8</sup> Para un análisis de la persistencia de los postulados de Nordenskiöld en la percepción de Métraux acerca de los chiriguano y los chané, cf. Bossert y Villar 2007.

<sup>9</sup> Respectivamente Palavecino 1949, Palavecino y Millán de Palavecino 1956, Rocca y Newbery 1972.

<sup>10</sup> Riestler, Schuchard y Simon 1979.



Arete guazu (Aguayrenda, Bolivia, 1999, © Diego Villar)

<sup>11</sup> Perasso 1992: 102.

<sup>12</sup> Por ejemplo, cf. Caillois 1994 y Napier 1986.

<sup>13</sup> Por ejemplo: "En las danzas enmascaradas de tantos pueblos primitivos, los danzantes representan en sentido literal a los demonios o a los dioses y el suceso que se representa; es decir, presentan a aquellos de nuevo, vuelven a hacer a éste nuevamente presente; son los espíritus o demonios y el suceso vuelve a tener lugar" (van der Leeuw 1948: 365). Según Graebner, "...entre los indios americanos, en general, está muy desarrollado el animismo. En sus danzas las máscaras se consideran encarnaciones corporales del espíritu, como lo demuestra el hecho de que sean quemadas después de usarlas y la idea de que los espíritus emigran al país de las máscaras, etc." (1925: 67). No habríamos citado estas tesis añejas de no haber sido seguidas con fe ciega por los etnógrafos del arete: el estudio de Rocca y Newbery, así, se limita a repetir el canon de van der Leeuw (1948), mientras que González, en su trabajo sobre los chané del Paraguay (1968), aplica sin tapujos las viejas nociones de Graebner.

<sup>14</sup> "La máscara debe ser destruida para que, así, aquellos seres que éstas encarnan puedan regresar al seno del *yuchán* y morar allí hasta el próximo año" (Dragoski 2000: 74).

<sup>15</sup> Lienhardt 1954.

<sup>16</sup> Goody 1996.

<sup>17</sup> Para análisis de las aporías implícitas en la cosmología chané, véase Bossert 2006, Villar 2005, 2007, 2008.

<sup>18</sup> Nimuendajú 1987, Cadogan 1954.

<sup>19</sup> Del Campana 1902.

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

<sup>21</sup> Lienhardt 1985: 159.

<sup>22</sup> Hay que destacar que este rasgo impersonal compone lo que podríamos llamar la imagen "estática", "genérica" o "abstracta" del muerto, propia del contexto del enmascaramiento, puesto que, en otros universos de sentido –como la añoranza melancólica de los familiares fallecidos por las tardes o bien ciertos cantos rituales– esos mismos informantes pueden identificar a sus parientes, y nada dicen respecto de la ausencia del rostro.

<sup>23</sup> Mauss 1974, 1991.

<sup>24</sup> Casi todos los chané acostumbran dejar algo de coca o tabaco para el *iya* (dueño) en el tronco del árbol que han cortado, diciendo respetuosamente y en voz baja *Yasoropai, aiéva cherumi, eméhe cheve suerte* ("Gracias, me voy padre mío, déme suerte"), *Erei cherumi có aeia debe coca mi* ("Bueno, padre mío, dejo un poco de coca para usted") u otras sentencias por el estilo.

<sup>25</sup> Métraux 1928.

<sup>26</sup> Lévi-Strauss 1994.

<sup>27</sup> Métraux resume de forma magistral la importancia de la bebida fermentada: "El padre Corrado escuchó una vez de boca de un chiriguano una definición admirable del rol del *kâwi* en la vida del indio: 'Es nuestro padre y nuestra madre', dijo. Efectivamente, es el padre de la dicha, el signo de la abundancia, el compañero de los mejores momentos de la existencia como de los más trágicos. Hay en él una fuerza misteriosa y mística que penetra al individuo, lo exalta y lo protege contra los riesgos sobrenaturales. Todas las fiestas se reducen, en su parte esencial, al consumo de *kâwi*; ninguna empresa colectiva se concibe sin que jarras enteras hayan sido bebidas. Del nacimiento a la muerte, todo lo que afecta la vida del individuo o de la comunidad, está asociado a este brebaje. El principio divino que el *kâwi* posee no le quita su carácter profano, y si en las fiestas uno se emborracha, nada impide que acompañe la comida en la época en que el maíz crece" (Métraux 1930: 364).



Aña-ndechi chiriguano, Parapetí, Bolivia (© Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin, V C 12586)

<sup>28</sup> De Nino 1912: 247.

<sup>29</sup> En la década de 1970 el folclorista Manuel Rocca profetizaba un pronto ocaso del *arete* y el enmascaramiento ritual. El paisaje que describe con patetismo y justeza, más palpable entre los chiriguano que entre los chané, es desolador: máscaras de trapo o de cartón, antifaces comprados, escasez de cultivos, músicas, danzas y creencias inexorablemente olvidadas (Rocca y Newbery 1972). Adhiriendo a una visión clásica del ritual, podríamos pensar que la eficacia del enmascaramiento depende de la conjunción de la creencia en la venida de los muertos, por un lado, y estímulos sensoriales como la danza y la borrachera por el otro (Caillois 1994, Radcliffe-Brown 1922, Turner 1980). En tal caso, debería ser posible rastrear la decadencia del rito en la disyunción de ambos elementos. Por un lado la "borrachera profana", triste, individual, solitaria, que denuncia la corrupción del rito: desligada de las representaciones que le prestan sentido, la bebida se transforma en vicio enajenador. Por otra parte, secularizadas y desligadas de su soporte ritual, la mímica y la representación se ven canalizadas en el auge contemporáneo de las comparsas carnavalescas: con exuberantes disfraces, plumas y cascabeles, los jóvenes conforman grupos coreográficos que alcanzan cierto éxito en los carnavales criollos, pálidos remedos de *arete* que tienen algo de solemne aun por la tristeza que traslucen.

<sup>30</sup> Rocca y Newbery 1972, Perasso 1992. Es preciso anotar que, como en el caso de otros relatos, se registra el pasaje de ciertas figuras míticas tradicionales (en especial el *trickster* tatútumpa, lit. "armadillo-sagrado") a la figura de Jesús, que en idioma recibe a veces el sugestivo nombre de *tumparete* ("dios verdadero").

<sup>31</sup> Perasso 1992: 102.

<sup>32</sup> Conviene observar que este tipo de lamentos y pensamientos acerca de los muertos caracterizan al período de duelo que sigue al deceso de un pariente cercano. La diferencia es que en el *arete* quienes los realizan no son los parientes de muertos recientes sino todos los adultos, y que aquí se agrega un énfasis en la posibilidad de la propia muerte durante el ciclo anual siguiente, hecho que no parece existir en los lamentos fúnebres del duelo.

<sup>33</sup> Villar 2007, 2008.

### Bibliografía:

CADOGAN, León. (1952). "El concepto guaraní de 'alma'. Una interpretación semántica". *Folia Lingüística Americana* 1/1: 31-34.

BOSSERT, Federico. (2006). "Dimensiones históricas y políticas de la identidad 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: 225-238.

\_\_\_\_\_ (2008). "Los chané a través del Gran Chaco (siglo XVI)". *Suplemento Antropológico* 43/1: 283-338.

BOSSERT, Federico y VILLAR, Diego. (2001). "Tres dimensiones de la máscara ritual chané". *Anthropos* 96/1: 59-72.

\_\_\_\_\_ (2004). "La onomástica chané en clave etnográfica y comparativa". *Acta Americana* 12/1: 49-78.

\_\_\_\_\_ (2007). "La etnología chiriguano de Alfred Métraux". *Journal de la Société des Américanistes* 93/1: 127-166.

\_\_\_\_\_ (2011). "Masques et morts chez les Chané", Jean-Pierre Goulard y Dimitri Karadimas (eds.), *Masques des hommes, visages des dieux*: 183-205. CNRS Editions, París.

CALLOIS, Roger. (1994). *Los juegos y los hombres*. México, Fondo de Cultura Económica.

- CAMPANA, Domenico del. (1902). *Notizie intorno ai chiriguani* (Archivo per l'Antropologia e la etnologia vol. XXXII). Florencia, Società italiana d'antropologia, etnologia e psicologia comparata.
- CARRITHERS, Michael, COLLINS, Steven y LUKES, Steven (eds.). (1989). *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*: 141-155. Cambridge, Cambridge University Press.
- CLASTRES, Hélène. (1989). *La tierra sin mal*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- COMBÈS, Isabelle. (2005). *Etno-historias del Isono. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz, IFEA-PIEB.
- COMBÈS, Isabelle y SAIGNES, Thierry. (1995). "Chiriguana: Nacimiento de una identidad mestiza". J. Riester (ed.), *Chiriguano*: 25-221. La Paz, APCOB.
- COMBÈS, Isabelle y VILLAR, Diego. (2004). "Aristocracias chané. 'Casas' en el Chaco argentino y boliviano". *Journal de la Société des Américanistes* 90/2: 63-102.
- \_\_\_\_\_ (2007). "Os Mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem". *Mana* 13/1: 41-62.
- DRAGOSKI, Graciela. (2000). *Sobre máscaras y enmascarados en la celebración del carnaval chiriguano-chané*. Buenos Aires, Biblos.
- DURKHEIM, Émile. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapire.
- ERIKSON, Philippe. (1999). *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Abya Yala-IFEA, Quito.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1980). *La religión Nuer*. Madrid, Taurus.
- GIANNECCHINI, Doroteo. (1916). *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano*. Tarija, Publicación de la Orden Franciscana.
- GONZÁLEZ, Gustavo. (1968). "Entre los guaraní-chané". *Suplemento Antropológico* 3/1-2: 259-339.
- GOODY, Jack. (1996). "A Kernel of Doubt". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 2/4: 667-681.
- GRAEBNER, Fritz. (1925). *El mundo del hombre primitivo*. Madrid, Revista de Occidente.
- HERTZ, Robert. (1996). *Sin and Expiation in Primitive Societies*. Oxford, British Centre for Durkheimian Studies.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1994). *Antropología estructural*. Barcelona, Altaya.
- LIENHARDT, Godfrey. (1985). *Divinidad y experiencia. La religión de los dinkas*. Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_ (1954). "Modes of thought". E. E. Evans-Pritchard (ed.), *The Institutions of Primitive Society*: 95-107. Basil Blackwell, Oxford.
- LOWREY, Kathleen. (2003). *Enchanted Ecology: Magic, Science and Nature in the Bolivian Chaco*. Doctoral Dissertation, University of Chicago, Illinois.
- MAGRASSI, Gustavo. (1981). *Chiriguano-chané*. Buenos Aires, Búsqueda-Yuchán.
- MAUSS, Marcel. (1991). *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1974). *Introducción a la Etnografía*. Madrid, Istmo.
- MAUSS, Marcel y HUBERT, Henri. (1946). *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Buenos Aires, Lautaro.
- MÉTRAUX, Alfred. (1948). "Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes: Chiriguano and Chané". J. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians*, vol. 3: 465-485. Washington, Smithsonian Institution.

\_\_\_\_\_ (1930). "Études sur la civilisation des indiens chiriguano". *Revista del Instituto de Etnología* 1: 295-493.

\_\_\_\_\_ (1928). *La religion des Tupinambas et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. París, Librairie Ernest Leroux.

MILLÁN de PALAVECINO, María Delia. (1958). *Una fiesta de los indios chané*. Publicación del Museo Folklórico del Noroeste "Manuel Belgrano", vol. 9. Instituto de Estudios Folklóricos de Tucumán, Tucumán.

NAPIER, A. David. (1986). *Masks, Transformation, and Paradox*. University of California Press, Londres, Los Angeles y Berkeley.

NEEDHAM, Rodney. (1972). *Belief, Language and Experience*. Oxford, Basil Blackwell.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. (1987). *Las leyendas de creación y destrucción del mundo como fundamento de la religión de los apapokúva-guarani*. San Pablo, Universidad de San Pablo.

NINO, Bernardino de. (1912). *Etnografía chiriguana*. La Paz, Tipografía Comercial Ismael Argote.

NORDENSKIÖLD, Erland. (2002). *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz, APCOB.

PALAVECINO, Enrique. (1949). "Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los chané". *Revista del Museo de La Plata* 4: 117-131.

PALAVECINO, Enrique y MILLÁN de PALAVECINIO, María Delia. (1956). "Los indios chané del río Itiyuro". *Runa* 7: 86-106.

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*: 97-110. Asunción, Museo Guido Boggiani.

RADCLIFFE-BROWN, Arthur R. (1922). *The Andaman Islanders. A study in social anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.

RIESTER, Jürgen, SCHUCHARD, Barbara y SIMON, Brigitte. (1979). "Los chiriguano". *Suplemento Antropológico* 14/1-2: 259-304.

ROCCA, Manuel y NEWBERY, Sara. (1972). "El carnaval chiriguano-chané". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 8: 43-91.

STEINER, Franz B. (1967). *Taboo*. Middlesex, Penguin.

SUSNIK, Branislava. (1968). *Chiriguano I: dimensiones etnosociales*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

TURNER, Victor. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

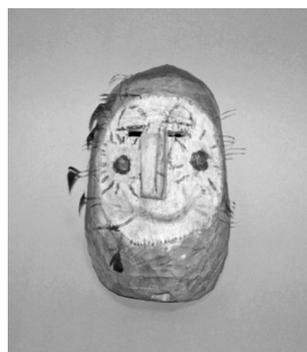
VAN DER LEEUW, Gerardus. (1948). *La religion dans son essence et ses manifestations*. París, Payot.

VILLAR, Diego. (2005). "Indios, blancos y perros". *Anthropos* 100/2: 495-506.

\_\_\_\_\_ (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.

\_\_\_\_\_ (2007). "Algunos problemas de interpretación de la religión chané". *Bulletin del Institut Français d'Études Andines* 36/3: 393-405.

\_\_\_\_\_ (2008). "Guaranización, traducción y evangelización en las representaciones anímicas chané". *Suplemento Antropológico* 43/1: 339-386.



Aña-häti chiriguano recogida por Alfred Métraux  
(© Ethnologisches Museum, Staatliche Museen  
zu Berlin, V.C. 10991)