

TERRITORIO, DUEÑOS Y ROGATIVAS ENTRE LOS CHANÉS DEL NOROESTE ARGENTINO

**Territory, owners, and supplications
among the Chanés of Northwest Argentina**

María Agustina Morando
CONICET / IICS-UCA, Argentina
CIHA, Bolivia

Resumen: El objetivo de este trabajo es realizar un acercamiento etnográfico a los modos en los que los chanés del noroeste argentino conceptualizan su territorio y a las diversas formas a través de las cuales median ritualmente con los distintos seres que lo integran. Un elemento relevante del análisis es la práctica de *yerure* o rogativas a los *iyareta* o dueños, la cual estudiaré desde un punto de vista discursivo al retomar fundamentalmente los aportes teóricos de la etnografía del habla. Más allá de sus características distintivas, la rogativa representa uno de los principales modos culturales a través de los cuales los chanés contemporáneos lidian y negocian con su entorno.

Palabras clave: espacio y territorio, rogativas y dueños, chané, guaraní, indígenas del Chaco.

Abstract: The aim of this paper is to take an ethnographical look at the ways in which the Chanés of Northwestern Argentina conceptualize their territory, and the various ways in which they ritually mediate with the different beings it comprises. A key element of the analysis is the study of the practice of *yerure*, or supplications, to the *iyareta*, or owners, which I consider from a discursive point of view, mainly taking up the theoretical contributions from the ethnography of speaking. With its distinctive characteristics, these supplications represent one of the cultural ways in which the contemporary Chanés deal with and negotiate their environment.

Keywords: space and territory, rogatives and owners, Chané, Guaraní, indigenous groups of the Chaco.

1. Introducción

En la actualidad, aproximadamente dos mil cien personas se autoidentifican como chanés en la República Argentina (INDEC, 2004-2005), y la mayor parte de ellas se concentra en cuatro poblados del departamento San Martín de la provincia de Salta: Tuyunti, Campo Durán, tkira y El Algarrobal. Los chanés son un grupo indígena de origen arawak que, luego de una serie de masivos movimientos migratorios hacia el Chaco, se asentó sobre el piedemonte andino. A partir del siglo XVI, atravesaron por un intenso proceso de *guaranización* en manos de grupos tupí-guaraníes que también llegaban a la región piedemontana, lo que dio origen a una *civilización mixta* o *sociedad mestiza* conocida por la etnografía regional bajo el nombre de «chiriguano» o «chiriguanaes» (Métraux, 1948; Susnik, 1968; Combès y Saignes, 1995; Saignes, 2007). Por ello, desde el punto de vista lingüístico se considera lo hablado por los chanés actualmente como un dialecto más del chiriguano o guaraní chaqueño (Dietrich, 1986: 17-33; Gustafson, 2014: 307-308). Sin embargo, la antigua herencia arawak todavía es perceptible en algunos aspectos específicos de su cultura material y de su organización sociopolítica (Combès y Villar, 2004; Villar, 2006).

A partir de materiales de campo originales, el objetivo de este trabajo es realizar un acercamiento etnográfico a los diversos modos en los que los chanés del noroeste argentino conceptualizan su territorio y las formas institucionalizadas a través de las cuales median con los diversos seres que lo integran. Los distintos espacios que transitan los chanés a lo largo de sus vidas son delimitados, clasificados y nombrados de acuerdo con las actividades que en ellos se realizan y los seres que los habitan: desde la unidad doméstica —el centro de la vida social familiar—, pasando por el monte —uno de los espacios quizá más enigmáticos y peligrosos en el plano cosmológico—, hasta aquella otra dimensión espacial apartada de la realidad cotidiana donde transcurre la existencia ultraterrena. Se verá también que entre los chanés existen formas determinadas de mediar con el entorno, principalmente a través de la interacción ritualizada con los *iyareta* o dueños tutelares de la naturaleza (Villar, 2011: 158-159). Esto se da principalmente mediante la práctica del *yerure* o rogativa. El *yerure* posee formas relativamente estructuradas y se da en conjunto con una serie de actos performáticos —ofrecimiento de coca, vino, cigarrillos—, y se articula, por tanto, como una práctica interaccional que regula las relaciones entre los humanos y esas entidades que habitan distintos espacios (Monod Becquelin y Vapnarsky, 2010). Me detendré aquí, puntualmente, en el valor de la palabra como articuladora de esta conexión basada en la reciprocidad entre ambas partes y la capacidad de agencia que poseen tanto los humanos como los dueños y los propios animales, al tiempo que rescataré sus particularidades desde lo discursivo.

2. El territorio y su conceptualización

Desde la perspectiva chané, el espacio se encuentra dividido, por un lado, en sitios habitacionales y/o sociales y, por otro, en ámbitos que en principio podría-

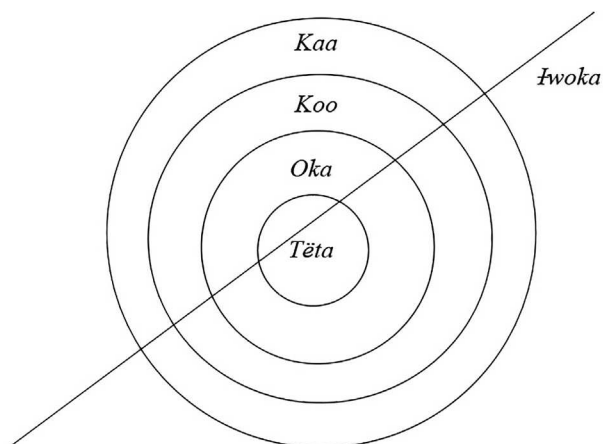
mos denominar *naturales* (Villar, 2011: 151-152; Huenuán, 2013: 123-124), que se constituyen de modo concéntrico en consonancia con el patrón circular observado para grupos amazónicos como el arawak, el gé y el tukano (Hornborg, 1990), lo cual no resulta extraño si recordamos el origen arawak de los chanés. En el centro de este sistema se encuentra aquel que es más afectado por la intervención humana: el sitio de vivienda o *têta* (figura 1). Este término debe ser entendido siempre contextualmente, puesto que su semántica está marcada por una serie de ambigüedades. De hecho, *têta* puede hacer referencia a una variedad de significados, todos ellos relacionados con el concepto de lugar de residencia en distintas dimensiones espaciales, que pueden variar desde el hogar hasta el poblado o el pueblo, e incluso podría incluir usos más novedosos, como país, nación o patria. Ahora bien, tomado en su sentido más general, este término denota el espacio habitado por el hombre, marcado por lo doméstico y, en cierto modo, también por la *racionalidad* que le imprime el factor humano. En relación con el sentido de unidad doméstica, es posible decir que cada *têta* está circundado por un espacio en el que transcurre la mayor parte de la vida cotidiana de las familias chanés, llamado *oka* o patio, y que tiene un papel fundamental en la vida social chané, ya que allí se recibe a las visitas, se erigen las cocinas y se comparten alimentos, los niños juegan y los adultos conversan, como se observa en la figura 1. En todos los poblados chanés puede advertirse un crecimiento demográfico constante que afecta estos patrones de vivienda más tradicionales y que provoca que estos espacios vayan desapareciendo, o bien reduciéndose poco a poco. Las presiones demográficas, así, hacen que espacios como estos sean cada vez más escasos.

Más allá de este núcleo habitacional del *têta*, se encuentra el *koo*, el espacio cultivable con el que cuenta cada poblado. La mayor parte de los productos que provienen del sembradío se obtienen mediante la minga o *umatiro*, forma de trabajo colectivo por el cual un anfitrión convoca de forma abierta a los demás mediante el ofrecimiento de comida y bebida a modo de retribución por el trabajo realizado. El *koo* marca en cierta forma los límites de extensión de *têta* y es un espacio de transición entre aquel espacio habitado por los chanés y el monte o *kaa*, de manera que constituye un espacio menos alcanzado por la acción del ser humano que el primero pero mucho más que el segundo, puesto que en el *koo* la reproducción y el uso de los recursos naturales se encuentran hasta cierto punto controlados por las personas.

Los ciclos de siembra y cosecha en el sembradío —sobre todo el del maíz— tienen una gran importancia en la construcción de lo temporal dado que las poblaciones hablantes de guaraní del Chaco occidental son mayormente agricultoras. Por ejemplo: «umaetî oî yae umano» ('murió durante el tiempo de siembra'), o «avati marîvo yae oo uparaîki karai rêtape» ('se fue a trabajar al pueblo de los criollos cuando era tiempo de cosecha del maíz'), etc. Muchas de estas expresiones están relacionadas con los ciclos anuales vitales de las plantas y la agricultura, por tanto, configuran, en los términos clásicos de Evans-Pritchard (1940: 75), el «ciclo ecológico» de la vida social chané. Son habituales también las referencias temporales relacionadas con cuestiones climáticas o meteorológicas, o bien aquellas asociadas al ciclo de vida de otras plantas que no forman

parte de los cultivos: «roipe tu umano» ('en momento de frío falleció su padre'); «oo kuarasi oikema yae» ('vino cuando el sol ya se ponía'); «tuti umano iroinsa yae» ('el tío murió cuando hacía frío'); «chemembi oa okipe» ('mi hijo nació en momento de lluvia'); «cheramarino oa iguopei oi yae» ('mi nieto nació cuando el algarrobo estaba dando frutos'); «nderami umano samuu ipoti yae» ('tu abuela falleció cuando el lapacho estaba en flor').

Figura 1. Esquema de conceptualización de la espacialidad chané.



Fuente: Elaboración propia a partir de Huenúan (2013: 123).

Alejándonos del *koo*, se extiende el *kaa* o monte; se trata de un ámbito imprevisible que condensa un sinnúmero de peligros y amenazas (figura 1). *Kaa* no solo es el nombre que designa a este espacio, sino que contextualmente también puede referirse de modo general a las especies botánicas que allí se encuentran, por lo que puede traducirse como 'hierba', 'hojarasca' o 'arboleda'. El *kaa* es el ámbito de seres perniciosos como Mboiguasu o Viborón, que habita el monte y representa quizá el mayor peligro con el que un chané puede enfrentarse si se interna en el mismo. Al ser el arcoíris una de las manifestaciones más notables de Mboiguasu (aunque también, como su nombre indica, puede manifestarse como una gran serpiente), los chanés suelen tener temor a su aparición luego de un día lluvioso. De hecho, muchas personas recuerdan que, en el pasado, cuando el arcoíris salía, lo espantaban haciendo sonar sus cacerolas (Villar, 2011: 168).

El monte es para los chanés un ámbito plagado de peligros y amenazas, y Mboiguasu es solo uno entre tantos. Por ello, quien se adentra en este espacio debe observar una serie de reglas de conducta más o menos ritualizadas que preservan a la persona. Los riesgos más frecuentes se presentan, por ejemplo, cuando una mujer se encuentra menstruando, cuando un hombre ha mantenido relaciones sexuales en los momentos previos a ingresar, cuando la mujer del

hombre que se adentra en el monte se encuentra embarazada o menstruando, cuando se mantienen relaciones sexuales allí, cuando la mujer ha dado a luz recientemente, e inclusive cuando el hombre se ha convertido en padre de familia. En estas circunstancias, la persona debe mantenerse alejada del monte y observar las reglas que marcan lo que los chanés llaman *yekuaku* o resguardo.

Este resguardo consiste básicamente en mantener reposo, llevar una dieta a base de maíz y en evitar asimismo ciertos alimentos, como la carne de cerdo. Sin embargo, los tiempos y algunas otras características del *yekuaku* varían de acuerdo con cada circunstancia, aunque los elementos mencionados se mantienen en mayor o menor medida. Esta suerte de respeto ritual también está vinculado con aquello que Villar (2011: 154) describe como «oposición entre el monte y lo femenino». ¹ Como se ha visto, el varón en la mayoría de las ocasiones debe mantener el *yekuaku* cuando la mujer está atravesando por ciertas condiciones, como el parto o la menstruación. Lo femenino actúa, así, «contagando» al hombre y poniendo en riesgo su vida si se adentra en el monte (Bossert y Villar, 2001: 62).

De hecho, en este contexto, los fluidos (*tikuivae*), como la sangre (*tugut*), la orina (*kuaru*), las heces (*tepoti*), la leche (*kambt*) y los olores (*piche*), que emanan del cuerpo femenino representan el principal peligro para el varón que se interna en el monte. Claramente las mujeres llevan la peor parte, puesto que, más allá de que no se encuentren menstruando o no hayan parido recientemente, sus fluidos y olores corporales son fácilmente detectados por los animales, y principalmente por Mboiguasu (Villar, 2011: 169). Así, por ejemplo, cuando las mujeres se internan en el monte para sacar arcilla o recoger algún fruto comestible o planta medicinal, toman la precaución de no orinar (*kuaru*) ni defecar (*maña*) en el camino, puesto que ello podría provocar que algún animal las persiguiera. Incluso la transpiración (*piret*) es fácilmente perceptible para los seres del monte, y por ello suele ser disimulada mediante el uso de alguna fragancia perfumada.

Asimismo, aquel que se adentra en el monte debe saber leer las señales de alerta que este da: por ejemplo, la aparición de algún animal particular, como la víbora (*mboi*), pero también de algunos pájaros, como el boyerito negro (*chö-cho*), que sabe indicar con sus distintos tipos de cantos la existencia de eventuales amenazas. En ocasiones estos peligros pueden haber sido soñados (*pau*), algo que define casi taxativamente las condiciones de la entrada o no en el monte, la dirección que se deberá tomar y hasta la duración de la eventual incursión.

El *kaa* es también el ámbito espacial que aloja la mayor parte de los recursos naturales a los que los chanés pueden acceder y es, justamente por ello, el entorno por excelencia para el desarrollo de ciertas actividades, como la búsqueda de materia prima para la artesanía, la caza o la recolección. Sin embargo, es

1. El mismo fenómeno ha sido observado en otros grupos chaqueños vecinos de los chanés: para el caso wichí, véase Palmer (2005); para el caso toba, véanse Córdoba (2008); Gómez (2008); Gómez (2010).

importante aclarar que en la actualidad la subsistencia de los chanés no depende solo de estas actividades, ya que su integración en el mercado de trabajo local es cada vez mayor. Entonces, es común que tanto hombres como mujeres salgan de los poblados para realizar distintos tipos de trabajos temporales. En el caso de los hombres, estos salen principalmente a trabajar en la construcción, en la siembra o en la cosecha. Algunos pocos se dedican a la confección de máscaras de palo borracho, que se venden como artesanías en circuitos locales (Benedetti y Careno, 2007: 317).²

Las mujeres, por su parte, acostumbran a dejar el poblado para realizar trabajos de tipo doméstico. Así, algunas se dedican al cuidado de niños o al aseo de casas en los pueblos próximos, mientras que aquellas otras que poseen un empleo dentro de los poblados suelen ser maestras auxiliares bilingües, ordenanzas en las escuelas o empleadas en los puestos sanitarios. Otras mujeres se dedican a administrar pequeñas tiendas de mercadería que instalan dentro de sus casas y que, a la vez, promueven nuevos modos de consumir alimentos que van desplazando a un ritmo cada vez más acelerado a las actividades tradicionales, como la caza, la agricultura y la recolección (Schaden, 1974 [1954]: 25-30, 37-58 y 79-94). Por último, algunas mujeres encuentran una salida económica en la fabricación y venta de tinajas de cerámica que introducen en los circuitos de comercialización de artesanías.

No obstante, las actividades productivas relacionadas con el monte no dejan por ello de ser importantes y esto lleva inevitablemente a tratar uno de los principios más relevantes de la cosmología chané, que puede resumirse en expresiones como «opaite iya» (Villar, 2011: 158-159) o «mbae iya ureko», es decir, respectivamente, 'todo tiene dueño' o 'cada cosa tiene su dueño'.³ Esto significa que los recursos del monte están resguardados por un dueño tutelar o *iya* que controla, regula y administra su eventual explotación.⁴ Así, por ejemplo, podemos citar a *ita iya* o dueño de la piedra; *guasu iya* o dueño de la corzuela; *isipo iya* o dueño del bejuco; *samou iya* o dueño del palo borracho; y *ñaeu iya* o dueño de la arcilla. A pesar de la existencia de una gran cantidad de dueños o *iyareta*, en general, los chanés estarían de acuerdo en señalar que, dentro de este repertorio, existe uno en particular que destaca presumiblemente por tener control sobre todas las cosas que se encuentran dentro de este espacio: el dueño del monte o *kaa iya*. Ahora bien, no existe entre ellos un criterio homogéneo para categorizar y ordenar de forma concluyente a esos *iyareta* por el mayor o

2. Sin embargo, tal como se documenta en la etnografía regional, hay que notar que el uso primario de las máscaras —antropomorfas en este caso— es más bien ritual, y se produce en el contexto específico de la fiesta del *arete guasu* (Villar y Bossert, 2014).

3. Este tema ha sido extensamente tratado también para otros grupos indígenas sudamericanos: para el caso tapiete, véanse Hirsch (2006) y Ciccone (2016); para el caso desana, véase Reichel-Dolmatoff (1973); para el caso achuar, Descola (1986); para el caso araweté, Viveiros de Castro (1992); para el caso sharanahua, Déléage (2005); para el caso miraña, Karadimas (2005).

4. Con todo, es preciso señalar que el concepto de *iya* no es exclusivo de los chanés, sino que también aparece extendido a otros grupos de habla guaraní. Como bien explica Fausto (2008), este vocablo es un cognado de diversas creencias similares en distintos grupos de origen tupí guaraní referidas a la relación de dominio de algún recurso natural.

menor control que tienen sobre los recursos del monte, por lo que concuerdo con Villar (2011: 160) en que intentar deslindar una teoría consistente sobre ellos sería una tarea infértil.

Más allá de la extensión actual del trabajo asalariado, el monte continúa siendo para los chanés una fuente importante de recursos. Teniendo en cuenta el hecho de que cada uno de los bienes que se podría extraer de ese ámbito se encuentra protegido por un *iya* (sea cual fuere el dueño en cuestión en cada caso), todo aquel que quiera extraer algo de allí debe negociarlo con él. Los chanés entablan con estos dueños relaciones específicas basadas en modos de proceder pautados y regidos por formas discursivas relativamente fijas o estandarizadas de negociación; en otras palabras, se trata de una relación ritualizada. La persona que se adentra en el monte debe presentarse, realizar su pedido al dueño y ofrecer algo a cambio de lo que se llevará —por ejemplo, vino, coca, cigarros—, de modo que establece una relación social de don y contradón en el sentido maussiano (Mauss, 1923). De hecho, aquella persona que no observe esas reglas y retire algo del monte sin negociarlo estará sujeto inevitablemente a pagar un precio por la ofensa: el *iya* puede hacer que pierda su sentido de la orientación dentro del monte, hacer que sueñe o hasta que enferme. Incluso, en algunos casos, el dueño puede conducir a la persona a estados mentales alterados, reconocidos bajo el nombre de *imbokere*.

Un último espacio que trasciende y atraviesa a todos los otros es el *iwoka* (llamado en algunos casos *iwokarenda*), una dimensión ultraterrena en la que desarrollan su existencia los *ã* o espíritus de los difuntos (figura 1).⁵ En el *iwoka* los alimentos y la bebida circulan sin límites ni restricciones. Los padecimientos físicos y el dolor no constituyen en ese ámbito ningún tipo de obstáculo para la existencia de sus habitantes. El tiempo del *iwoka* invierte el contenido del tiempo terrenal; esto es, cuando aquí prima el alboroto de las actividades diurnas, allí prima el silencio y la oscuridad de la noche y viceversa. Geográficamente hablando, esa dimensión ultraterrena que trasciende la vida de los chanés se emplaza en un sitio físico determinado en la tierra, aunque su ubicación es incierta (Villar, 2008: 374-376; Giannecchini, 1916 [1896]: 95).

Desde un punto de vista semántico, Villar (2008: 374) sostiene que el vocablo «*iwoka*» estaría doblemente compuesto: por *ivi* ('tierra', en el sentido más general de «suelo») y *oka* ('plaza'). Alternativamente, entiendo que *oka* podría ser interpretado también en un sentido más amplio como «lo de fuera» o «lo que está por fuera de algo». Entonces, la categoría de *iwoka* podría explicarse semánticamente como «lo que está por fuera de la tierra» o «lo de fuera de la tierra». Si bien no existe un acuerdo total entre los chanés acerca del significado del término, esta última explicación parece ser la más aceptada.

5. La idea de *ã* está estrechamente relacionada con la de *aña*. Según los chanés, el *ã* posee una cierta identidad y puede reconocerse en él alguna característica de alguna persona conocida fallecida, mientras que en el caso de *aña* no puede identificarse directamente con ningún familiar o conocido, puesto que ha perdido todo lazo con los vivos y es lo que Villar (2005: 76) llama «espectro despersonalizado».

Los chanés utilizan además otros nombres para referirse a esta dimensión ultraterrena. Por ejemplo, «aguararëta», término compuesto por *aguara* ('zorro') y *tëta* ('hogar', 'poblado', 'pueblo', 'país', 'nación', 'patria'); es decir, «el lugar de los zorros». El zorro tiene un papel muy importante en la escatología de los chanés. Los chanés mantienen la creencia de que los muertos circulan entre los vivos en forma de zorros durante la noche (Villar, 2005: 76) y, por esta razón, es muy común que se encuentren en alerta si escuchan al zorro merodear cerca de sus casas, ya que eso significa desgracia o muerte.

El ideal del *iwoka* entra igualmente en tensión con otros términos utilizados para referirse a él de manera corriente, pero que encarnan cierto sincretismo con elementos propios del cristianismo, proceso inevitablemente ligado a la misionalización de estas poblaciones. Tal es el caso de «tumparenda», que podría llegar a entenderse como «el lugar de Dios», partiendo del concepto «tumpa», que para los misioneros ha encarnado la idea de *ser creador cristiano*, aunque no se corresponde exactamente con ella, ya que adquiere una serie de matices semánticos que permiten expresar otras ideas, como lo insólito, lo maravilloso o lo sorprendente (Villar, 2008: 361). Otra de las formas que suelen utilizarse para identificar esta dimensión espacial es «ara», término que se utiliza como sinónimo de «*iwoka*», aunque vinculado a la idea de *paraíso cristiano* por la relación de analogía semántica entre «ara» y el vocablo castellano «cielo» en su acepción de 'esfera celeste' (Morando, 2017: 201-204).

3. La rogativa como mediación con los iyareta

Como he mencionado, uno de los principios más importantes para comprender la cosmología chané se puede resumir en la idea de *opaite iya* ('todo tiene dueño') (Villar, 2011: 158-159) o *mbae iya ureko* ('cada cosa tiene dueño'). Esto implica, necesariamente, que los recursos del monte están resguardados por un dueño tutelar o *iya* que los administra, puesto que formalmente son de su propiedad. La obtención de recursos del monte debe, por tanto, acatar una relación social persona-dueño regulada por modos de proceder determinados y regida por formas discursivas relativamente estandarizadas de negociación.⁶

En numerosas sociedades amerindias, durante las actividades de caza, pesca y recolección tienen lugar ritos, plegarias e invocaciones a guardianes, amos o dueños tutelares del monte, de las aguas o de las distintas especies vegetales y animales. Dichos espíritus son administradores, protectores y propietarios de especies animales y vegetales, de territorios y de otras entidades, y en carácter de tales extienden sus vínculos sociales con los hombres (Fausto, 2008; Viveiros de Castro, 2002). Por medio de ofrendas y ritos orales que incluyen plegarias e invocaciones, se agradecen las primicias y se solicitan buenas cose-

6. Disponemos de estudios que tratan puntualmente el tema de las rogativas en otros contextos indígenas. Por ejemplo, para el caso toba, Messineo (2014) o Cuneo y Messineo (2017) analizan los modos en los que se construye este género teniendo en cuenta algunas características particulares de su estructura y sus recursos léxicos y morfológicos.

chas, buena caza y buena pesca. En la realización de estos intercambios el factor discursivo cumple un papel fundamental, ya que a partir de él se pone en tensión el vínculo entre los diversos interlocutores que forman parte del acto de intercambio de dones. Entre los chanés, este intercambio se da con los ya mencionados *iyareta* o dueños.

Para los chanés, las diversas actividades cotidianas de caza, extracción y recolección se encuentran condicionadas por las negociaciones, exitosas o no, entre los hombres y estos dueños, que son en definitiva quienes adjudican (o no) el derecho de explotar los recursos del monte. La negociación con los *iyareta* se produce en el marco de intercambios ritualizados durante los cuales los chanés profieren sus peticiones o rogativas. Estas rogativas consisten en pequeñas fórmulas más o menos estandarizadas que podríamos clasificar de modo general bajo los nombres de *yerure* ('pedir') o *moñera* ('suplicar'), los cuales conforman un género propio con características puntuales en cuanto a los recursos del lenguaje utilizados (Bajtin, 1995 [1979]: 248-293). Por lo general, el discurso va indefectiblemente acompañado de ciertas acciones rituales, como fumar o dejar en un lugar determinado comida, bebida, cigarrillos o coca para el dueño.⁷

He reservado este espacio del análisis para realizar un acercamiento a un corpus de rogativas que he recogido durante mi trabajo de campo con los chanés entre 2012 y 2019, orientándome por las propuestas teóricas de la etnografía del habla, que permitirá recuperar el discurso nativo en su dimensión social (Bauman y Sherzer, 1992 [1974]; Sherzer, 1987). Comenzaremos por analizar un ejemplo de rogativa al dueño de los árboles o *iguira iya* registrada por mí en el año 2014, en el poblado de Tuyunti. Esta fue pronunciada por Roberto M., un hombre de 49 años que se internó en el monte junto con un hijo de unos 20 años y conmigo con el fin de obtener madera que serviría para reemplazar unos postes añejos que ya no podían soportar el peso del techo de la cocina de su casa. Una mañana los dos hombres prepararon sus herramientas y algunas ofrendas que irían a dejarle al dueño y comenzamos la marcha. Es importante señalar el hecho de que internarse en el monte es algo que los chanés hacen en silencio; esto forma parte de la «etiqueta» cultural que rige este tipo de acto. Durante el trayecto el hombre fue fumando un paquete de cigarrillos que tenía en el bolsillo de su camisa, para ahuyentar cualquier espíritu dañino. Luego de unos largos minutos de caminata se detiene frente a un árbol del cual cortará la madera e indica al muchacho mediante una seña que saque de su mochila una pequeña bolsita con hojas de coca que habían preparado para ofrecerle al dueño

7. La literatura disponible sobre las personas de lengua guaraní del Chaco occidental nos ofrece algunos registros previos de este género oral. Por ejemplo, en la obra del franciscano Alejandro Corrado (1990 [1884]: 49) puede distinguirse el siguiente fragmento de «invocación» a los dueños: «tunpareño taicò, cherù» ('sea yo salvo, oh padre mío'). Por su parte, Villar (2011: 157) registró entre los propios chanés dos ejemplos relacionados con la extracción de madera de palo borracho o *samou* para máscaras rituales: «yasurupai aiéva cherumi, eméje cheve suerte» ('gracias me voy, padre mío, deme suerte'); «erei, cherumi, kóo aeia debe koka mi» ('bueno, padre, dejo un poco de coca para usted').

—en este caso el *iguira iya* o dueño del árbol—. Toma la bolsa mientras continúa fumando y comienza a pronunciar las siguientes palabras en voz baja:

°>Koa ayu aiporu ndeve neme ndore rona tGUtRA kami→ / tGUtRA puku→<°// (fuma su cigarrillo y exhala el humo)
 °>Kuae emiti→<°// (aparta el cigarrillo de su boca y lo coloca sobre el suelo)
 °>CHERU::/ nde cigarro emotimbo→<°//
 °>Koi kokami yasurupai nemema cherëtare→<° (abre la bolsa de coca y deja unas hojas al lado del árbol)

°>Aquí vengo a pedirte que nos des PALO colorado→/ PALO largo→<°// (fuma su cigarrillo y exhala el humo)
 °>Toma esto→<°// (aparta el cigarrillo de su boca y lo coloca sobre el suelo)
 °>PADRE MÍO::/ fuma tu cigarro→<°//
 °>Toma esta coquita en agradecimiento por lo que me das para mi casa→<° (abre la bolsa de coca y deja unas hojas al lado del árbol)⁸

Como vemos, la rogativa comienza con una breve presentación de lo que se le pide al dueño («koa ayu aiporu ndeve neme ndore rona iguira kami iguira puku», ‘aquí vengo a pedirte que nos des palo colorado, palo largo’), para luego hacer explícito su ofrecimiento («kuae emiti cheru ndecigarro emotimbo», ‘toma esto, padre, fuma tu cigarro’; «koi kokami yasurupai nemema cherëtare», ‘toma esta coquita en agradecimiento por lo que me das para mi casa’). Como notamos en la transcripción, la rogativa posee algunos rasgos particulares en lo que se refiere a la clave y a las formas que veremos repetirse en otros ejemplos: la entonación sostenida, la presencia de pausas largas, el volumen bajo pero audible y un *tempo* lento. Únicamente puede advertirse un cambio en la emisión en el momento que se pronuncia «cheru» (‘padre mío’). Este vocativo funciona asimismo como marca de respeto, como veremos también en otros ejemplos.

Una vez dicho esto, el hombre toma su machete y, con la ayuda del hijo, corta algunas ramas del árbol que llevará para reparar su cocina. Mientras tanto, no se escucha otra cosa que el sonido del machete contra las ramas del árbol y alguna advertencia de cuidado del hombre en tono casi inaudible. Pasados unos cuantos minutos, luego de terminar el trabajo, ambos se acercan al árbol nuevamente y el hombre mayor pronuncia una fórmula canónica de despedida con la misma entonación sostenida y el volumen bajo que la rogativa: «jамандо» (‘hasta luego’). Como veremos más adelante, se trata de una fórmula utilizada corrientemente entre los chanés, que, además, es interpretada en este

8. El corpus en lengua indígena fue recogido a lo largo de doce campañas de campo que se llevaron a cabo entre 2012 y 2019. En cuanto a la transcripción y la traducción de los textos he intentado, dentro de lo posible, realizar esas tareas durante las mismas campañas de campo, a fin de contar con la asistencia de los hablantes, lo cual permitió una revisión progresiva de los productos textuales. Para la transcripción de los textos en lengua indígena, utilicé las siguientes marcas o convenciones tomadas del sistema Jefferson: entonación (↑ entonación ascendente; ↓ entonación descendente; → entonación sostenida), volumen (MAYÚSCULA aumento de volumen; ° ° disminución de volumen), articulación (cort-corte abrupto de la corriente sonora), pausas (/ pausa corta; // pausa larga), velocidad (< > emisiones rápidas; > < emisiones lentas), duración (: : duplicación o triplicación de vocales y consonantes), otros () acciones no verbales, [...] pasaje inaudible u omisión).

caso como marca de cortesía. Luego de esto, ambos cargan los palos y los tres emprendemos la caminata de regreso en silencio.

Avancemos sobre otro ejemplo en el que un chané pide permiso para la extracción de trozos de madera para confeccionar máscaras para el festejo del carnaval (*arete guasu*). La rogativa fue registrada en tkira en 2017 y fue pronunciada por un hombre llamado José A., de 42 años, quien se interna en el monte junto con dos jóvenes de su familia y conmigo con el fin específico de entrar al monte para recoger y transportar la madera del palo borracho o *samou* (*Ceiba insignis*). El hombre ya había talado algunos días antes el árbol y, como acostumbra los chanés, había dejado el bloque de madera sobre el suelo del monte para que se secase y fuese menos dificultoso el transporte. La madera sería utilizada para la confección de máscaras que luego vendería. Recordemos que existen, entre los chanés, hombres que se dedican a la confección de máscaras (mayormente zoomorfas) para la venta como *artesanía* y que esto forma parte importante de la subsistencia familiar. En este caso, el hombre precisaba la madera para poder completar un pedido de venta. Se repite aquí, a grandes rasgos, el mismo procedimiento que en el caso anterior. Como norma establecida para este tipo de género, nos internamos en el monte en silencio y luego de aproximadamente una hora de caminata avistamos el árbol talado y el bloque de madera apartado sobre el suelo. En ese momento el hombre prende un cigarrillo y mientras fuma pronuncia las siguientes palabras:

°>CHERU::↑// (se lleva el cigarrillo a la boca, aspira y suelta el humo) *kuae ayu aiporu ndeve CHESOBRIURETA*→<°//
°>CHERU:: ↑// (fuma su cigarrillo)
tGUIRA iasata arata cherëta→<°

°>PADRE MÍO::↑// (se lleva el cigarrillo a la boca, aspira y suelta el humo) vengo a visitarte junto con MIS SOBRINOS<°→//
°>PADRE MÍO::↑// (fuma su cigarrillo)
Cortaré este ÁRBOL para llevarlo a mi casa→<°

Una vez pronunciada la rogativa, los dos hombres más jóvenes cargan la madera y emprendemos lentamente la vuelta, que tomaría algo más de una hora y media. Nuevamente, aquí la persona que ejecuta la acción se presenta a sí misma y a sus familiares al dueño («cheru kuae ayu aiporu ndeve chesobrinoreta», ‘padre mío, vengo a visitarte con mis sobrinos’). A continuación, avisa de que extraerá la madera («cheru iguira iasata arata cherëta», ‘padre mío, cortaré este árbol para llevarlo a mi casa’). Si bien en la rogativa el hombre dice que cortará el árbol, en la práctica solamente retiró la madera del árbol que ya había talado días antes. Su explicación fue que no había hecho su *yerure* en la ocasión anterior. Ahora bien, si comparamos ambas instancias, comprobamos que se mantienen como elementos constantes la presentación al dueño, la explicación sobre lo que se extraerá del monte y el uso del vocativo como marca de respeto. Nuevamente, podemos observar aquí que la rogativa es dicha en una clave determinada: volumen bajo y entonación sostenida, a excepción de los momentos en los que se refiere al dueño del árbol como *cheru* y cuando se refiere a sus sobrinos como *chesobrinoreta*.

Veamos ahora otro ejemplo de rogativa pronunciada por un hombre de 46 años de Tuyunti apodado Öchi, quien, aún en su casa, antes de salir a cazar al

monte, dedica unas palabras al dueño del monte o *kaa iya*. Mientras se apresta a salir de su casa, y una vez preparado su rifle de perdigones, el hombre pronuncia su rogativa:

°>Aguiye nde pochi::→ *CHERUMI*:: ↑<°//

°>KIA *POCHI ndore ndieye ipi eroa*↑<°

(suspira)//

°>*CHERETAPE* pekacort-rumi ye

kurie→<° (toma una botella de vino y derrama una pequeña cantidad en el suelo. Luego de unos minutos en silencio, sale de la casa)

°>No te enojés::→ *PADRECITO*

MÍO::↑<°//

>¿QUIÉN hará que no caiga el ENOJO sobre nosotros?↑<° (suspira)//

°>Lo comecort-remos mañana *EN MI CASA*→<° (toma una botella de vino y derrama una pequeña cantidad en el suelo. Luego de unos minutos en silencio, sale de la casa)

En este caso, lo que advertimos es que el hombre comienza pidiéndole al dueño su protección para la actividad que va a realizar («*aguíye nde pochi cherumi, kia pochi ndore ndieye ipi eroa*», ‘no te enojés, padrecito mío, ¿quién hará que no caiga el enojo sobre nosotros?’), aunque no la menciona explícitamente en la rogativa. Tampoco dice si dejará algún tipo de ofrenda; pero en la práctica, luego de terminar de pronunciar estas palabras, sí arroja al suelo una pequeña cantidad de vino que guardaba dentro de una botella y que dejará en la casa antes de partir. Nuevamente observamos que el *yerure* se pronuncia en una clave determinada: pausas largas entre las emisiones, entonación sostenida y volumen de voz bajo, a excepción de algunos momentos puntuales en los que se eleva la voz. Nuevamente, el momento de pronunciar la rogativa está marcado por un silencio prolongado.

Más o menos explícito, otro precepto cosmológico chané es que todo aquello que se extrae del monte debe ser utilizado con justo propósito; es decir, que no debe desperdiciarse. Esta inquietud aparece claramente en el ejemplo en la cláusula «*cheretape pekarumi ye kurie*» (‘lo comeremos mañana en mi casa’). Si bien el hombre no sabe aún si cazará algo o no, se anticipa y le aclara al *kaa iya* que el animal que mate será consumido en su casa al día siguiente sin ser desperdiciado. Por último, al igual que en los otros ejemplos, se mantiene aquí el uso del vocativo «*cheru*» (‘padre mío’), aunque esta vez con el afijo diminutivo *-mi*, que funciona como marca de cariño (‘padrecito mío’).

Los chanés recurren a estos personajes no solo para extraer recursos del monte, como hemos visto en los ejemplos anteriores, sino también para actuar sobre fenómenos naturales como sequías o inundaciones. La rogativa siguiente fue registrada en 2018 y se dio en una situación en la cual una mujer de 50 años llamada Angélica F. se encontraba conversando conmigo acerca de su preocupación por la falta de lluvia de aquella temporada, que amenazaba con hacer que se perdiera parte de la cosecha que su esposo había plantado en el sembradío. Una noche, mientras conversábamos, me explicó que sería conveniente pedirle a la dueña de la lluvia o *ama iya* para que lloviera. En este contexto se pronuncia la rogativa:

>°Enei CHESt::↑°<// (se lleva el cigarrillo a la boca, aspira y suelta el humo)
 >°Añete si eru ama↑/ Ndore oipota roinsa vaera→°<//
 >°CHESt::↑/ emonge che avati opirumi oka→°<//
 >°EYUVA↑°<// (fuma nuevamente su cigarrillo)
 >°CHESt /emonge:: che avati omo okape→°< (continúa fumando lentamente su cigarrillo)

>°Pero MADRE MÍA::↑°<// (se lleva el cigarrillo a la boca, aspira y suelta el humo) >°Madre verdadera tráenos la lluvia↑/ Nosotros precisamos fresco→°<//
 >°MADRE MÍA::↑/ despertá al maíz que se marchita en mi patio→°<//
 >°VENÍ↑°<// (fuma nuevamente su cigarrillo)
 >°MADRE MÍA/ despierta:: al maíz en mi sembradío→°< (continúa fumando lentamente su cigarrillo)

Quiero llamar la atención sobre un elemento particular de esta rogativa. Hasta el momento, todos los *iyareta* a los que nos venimos refiriendo son masculinos. Sin embargo, como vemos en este caso, este dueño parece ser femenino, según el uso del vocativo «chesi» ('madre mía'). No hay acuerdo entre los chanés sobre el género de los *iyareta*: mientras que algunos argumentan que serían todos masculinos, algunos otros aceptan que existirían algunos masculinos y otros femeninos, y, como adelanté, no tiene demasiado sentido pretender una teoría acabada sobre algo que en modo alguno funciona como dogma teológico. Lo cierto es que, por la razón que fuera, dentro del corpus de rogativas que he podido recoger, el elemento femenino aparece representado en este único ejemplo. La clave formal de la rogativa, nuevamente, es muy similar a aquella que observamos en las anteriores. No obstante, lo que advertimos en esta rogativa es una invocación inicial a *ama iya* («enei chesi, añete si eru ama», 'pero, madre mía, madre verdadera, tráenos la lluvia'), y que luego que se exponen las razones por las que se la invoca («ndore oipota roinsa vaera», 'nosotros precisamos fresco'; «chesi, emonge che avati opirumi oka», 'madre mía, despertá al maíz que se marchita en mi patio'; «chesi, emonge che avati omo okape», 'madre mía, despertá al maíz en mi sembradío'). En estas líneas también cobra gran relevancia el uso del imperativo, como vemos plasmado en el uso repetido de «emonge» ('despierta'). En este caso no se dejó una ofrenda, como sí sucedió en los otros ejemplos, sino que la mujer fuma un cigarro mientras pronuncia estas líneas.⁹

Resta decir que la rogativa ha sido recogida en un poblado chané que fue misión franciscana durante casi cinco décadas y que posee como uno de sus patronos a una virgen llamada Virgen de la Lluvia o Virgen de *ama iya*, cuya figura ha sido emplazada en una gruta de uno de los cerros que rodean el poblado. La imagen es retirada varias veces al año para participar en distintas procesiones cristianas que se llevan a cabo en la zona. El lugar donde está ubicada la gruta posee una historia particular. Según los relatos, allí asistían antaño los chanés a dialogar con *ama iya* durante las épocas de sequía para que hiciera llover y esta

9. El fumar es una actividad chamánica por excelencia entre los grupos de habla guaraní del Chaco (Riester, 1998).

es la explicación de la ubicación de la gruta (Villar, 2005: 157; Bossert y Villar, 2007: 161); se trata evidentemente de un caso de «retroalimentación sincrética» entre una figura cristiana y conceptos chamánicos. De hecho, no son desconocidas en la literatura sobre los chiriguano las referencias a esta figura. Ya a fines del siglo XIX el franciscano Antonio Comajuncosa (Comajuncosa y Corrado, 1990 [1884]: 115-121) describe un episodio sucedido en un paraje chiriguano de Guacaya en ocasión de un bautismo comunitario efectuado por el franciscano Jerónimo de la Peña durante una época de extrema sequía. Los chiriguano de aquel lugar le pidieron que intercediera ante su dios para darle fin a esta situación, la cual aparentemente se habría resuelto mediante la invocación a Dios y a la Virgen. La antropóloga eslovena Branislava Susnik (1968: 15) también menciona este tipo de figura entre los antiguos chiriguano como «los magos que atajan malévolamente la lluvia e impiden la cosecha».

En otras circunstancias, la rogativa también puede utilizarse para solicitar que aquello que se va a hacer con el material sacado del monte se pueda terminar de forma exitosa. Veamos un ejemplo de plegaria al *iguira iya* o dueño del árbol. Aquí se trata de un flautero que ya ha extraído madera para la fabricación de su instrumento y le pide al dueño que pueda construir bien su flauta mientras se encuentra trabajando en ella. La rogativa en cuestión fue registrada en el año 2015 con un hombre de 35 años de Tuyunti apodado Píkasu, que se encontraba en el patio de su casa tallando una flauta que utilizaría durante el carnaval. La época del *arete guasu* o carnaval es un período de intensa actividad en los poblados chanés. Los hombres que trabajan en la manufactura de máscaras o de instrumentos salen al monte para buscar la madera necesaria para fabricarlos y dedican largo tiempo a encontrar los materiales necesarios y a su manufactura. Las mujeres, en cambio, se ocupan de confeccionar o poner en condiciones los *tipoi*, los vestidos que usarán para bailar y de preparar chicha. Píkasu me había invitado a presenciar la fabricación de su flauta, algo que era de suma relevancia para él, ya que es uno de los pocos flauteros que quedan en ese lugar. Por lo tanto, esta tarea posee para él una importancia solemne y ritual.

La rogativa se dio mientras Píkasu se encontraba en silencio concentrado en su tarea; yo observaba y hacía en todo caso alguna acotación breve para preguntar algunas cuestiones particulares sobre la fabricación del instrumento. No llegué a presenciar la secuencia completa de la confección de la flauta, que había comenzado hace ya algunos días, pero sí su finalización. Una vez terminada la flauta, el hombre ejecuta un *yerure* al *iguira iya* o dueño del árbol, cuyo fin era que funcionara correctamente para que su sonido fuese lo suficientemente bonito y de ese modo pudiera atraer a una gran cantidad de personas a la celebración. Mientras pronuncia su rogativa, tiene al lado de su silla una caja de vino con el que rociará la flauta. De acuerdo con los chanés, este tipo de instrumentos necesitan beber chicha o vino para estar satisfechos y producir un sonido bello:

>°Eyu:: cheru::↑ ampo CHEREMIMB†
eñono ikavi→°<//

>°Ndore IKAI:: vaera↑°<// (rocía una
pequeña cantidad de vino en la boquilla
de la flauta)

>°Ñamuyerovia:: vaera::→°< (rocía una
pequeña cantidad de vino en la boquilla
de la flauta)

>°Ven:: padre mío::↑ a concertar MI
FLAUTA→°<//

>°Para que nosotros estemos BIEN::↑°<//
(rocía una pequeña cantidad de vino en
la boquilla de la flauta)

>°Para que:: nos alegremos::→°< (rocía
una pequeña cantidad de vino en la
boquilla de la flauta)

En este caso, la materia prima ya ha sido extraída y solamente se le pide al dueño que el trabajo sobre la misma sea exitoso. Asimismo, continúan repitiéndose algunos elementos, como la invocación y el pedido al dueño («eyu cheru ampo che remimbi eñono ikavi», ‘ven padre mío a concertar mi flauta’), el uso del vocativo «cheru» (‘padre mío’) y la justificación de la invocación («ndore ikai vaera», ‘para que nosotros estemos bien’; «ñamuyerovia vaera», ‘para que nos alegremos’). A diferencia de otras rogativas, en este caso se alternan emisiones con entonación ascendente y emisiones con entonación sostenida. Sin embargo, se mantienen las pausas largas entre las emisiones.

Otro de los recursos extraídos comúnmente del monte es la arcilla (*ñaeu*). Esta se utiliza para la confección de enseres domésticos, como tinajas o platos, además de artesanías. Las tinajas de arcilla, al igual que las máscaras de palo borracho, son objetos que circulan en el interior de los poblados, pero que a la vez se incorporan a un circuito externo mucho mayor de comercialización de artesanías, lo cual aporta algún ingreso monetario a las familias de las mujeres que se dedican a hacerlas. Como ya he mencionado, la venta de estos objetos como artesanías es una actividad que constituye una de las tantas formas en las que las mujeres han respondido a los cambios socioeconómicos de la región (Hirsch, 2008: 243-248).

Al igual que lo que ocurre con las flautas, para el caso de los trabajos de alfarería puede pedírsele al dueño de la arcilla que un trabajo pueda concluirse con éxito. En este caso se trata de una rogativa que registré en Tuyunti en 2013, pronunciada por una mujer de unos 60 años llamada Anacleta C., que se dedicaba a confeccionar tinajas de arcilla para vender. Se produce en un contexto en el que Anacleta debe terminar un encargo de tinajas y, por esta razón, necesita arcilla y por ello nos dirigimos una mañana temprano a una quebrada que se encuentra a unos cuarenta minutos a pie. Emprendemos camino en silencio hasta llegar a la quebrada donde se retirará la arcilla; una vez allí, la mujer pronuncia su rogativa, pero, al contrario de lo que sucede en los otros ejemplos, no deja nada a cambio para el dueño:

>°CHERU::↑/ ayu aiporu ndeve (se
acuciilla en el piso) IKAI chembaapo
mi toe::→°<// (carga un poco de arcilla
en la bolsa)

>°Ayuyeta kuae amae ndere→°< (vuelve
a cargar arcilla)

>°PADRE MÍO::↑/ vengo a pedirte (se
acuciilla en el piso) que mi trabajo salga
BIEN por favor::→°<// (carga un poco de
arcilla en la bolsa)

>°Vendré nuevamente a verte→°< (vuelve
a cargar arcilla)

Una vez dicho esto y recogida la arcilla, emprendemos la vuelta en silencio. De nuevo se observa que, al llegar al sitio del que debe extraer el recurso, la persona realiza su pedido en clave de entonación mayormente sostenida, de pausas largas y volumen de voz bajo. Además, le pide al dueño —aquí *ñaeu iya* o dueño de la arcilla, al que se refiere como «cheru» ('padre mío')— que pueda realizar un trabajo exitoso. Por tanto, otra vez volvemos a ver a estos seres como interlocutores socializados por el uso de la terminología de parentesco. La petición de un trabajo fructífero no está de más, por otra parte, puesto que no solicitarlo puede causar que la cerámica se eche a perder durante el proceso de cocción.

Estas dos últimas rogativas resultan algo distintas de las anteriores. En ellas no se pide por la extracción de un recurso sino más bien por el éxito de un trabajo humano que se elaborará con recursos extraídos del monte. Esto es sumamente importante, puesto que a los *iyareta* se les pide permiso para retirar recursos del monte pero también amparo para que el objeto en cuya elaboración serán utilizados no sufra ningún percance en el proceso.

Asimismo, estrechamente vinculado con esto, podemos decir que existen animales a los que los chanés llaman mediante términos de afinidad y a los que suelen invocar para pedirles protección cuando se encuentran en el monte. Esto sucede, por ejemplo, con el *chöcho* o boyerito negro, ave que transmite buenos o malos presagios (Nino, 1912: 147; Villar, 2005: 21-22).¹⁰ A continuación, veremos una rogativa que una mujer llamada Juana L., de 50 años y de Aguaray, dirige a este pajarillo al escucharlo cantar mientras pasábamos por una zona alejada al monte de camino a visitar a su madre. Esta rogativa fue registrada por mí en 2017 y se produce en un contexto muy diferente a las anteriores: no nos encontrábamos en el monte, con lo cual conversábamos en un tono relativamente bajo. Sin embargo, al escuchar al ave cantar, la mujer hace una pausa algo preocupada y pronuncia las siguientes palabras, luego de las cuales continuamos silenciosamente nuestro camino. Nótese que no se hace ninguna ofrenda en particular, puesto que se trata de algo que sucede de improvisto:

>°CHERU::→<°//

>°*Jasikatu*:: *aiko*↑<°//

>°*Ipí eroa*→<°//

>°CHERU::↑<°//

>°*Aguíye nde pochi cherumi*::↑<°//

>°*Jasikatu*::→<°

>°Padre mío::→<°//

>°Ando penando::↑<°//

>°Aparta la desgracia de mí→<°//

>°PADRE MÍO::↑<°//

>°No te enojos padrecito mío::↑<°//

>°Qué pena::→<°

En este caso se utiliza un vocativo muy común para referirse al animal («cheru», 'padre mío'), al que ruega protección contra cualquier mal («*ipí eroa*», 'apartá la desgracia de mí'). Esta ave posee virtudes proféticas y sus distintos cantos indican la presencia de peligros o no en el monte; justamente por ese ca-

10. La etnografía amazónica reporta que los indígenas se dirigen a estos seres mediante términos de afinidad: por ejemplo, entre los yaguas (Chaumeil, 1983) o entre los kaingang (Henry, 1964). Sin embargo, en otros casos, como entre los parakanás descritos por Fausto (1999), la relación parece ser más bien de «amo-mascota».

rácter agorero de su canto es preciso prestarle particular atención y dialogar con él, sobre todo si anuncia alguna desgracia. Nuevamente, el silencio adquiere un carácter normativo para la ejecución del *yerure*. En cuanto a la clave formal, podemos observar que no se mantiene exclusivamente una entonación sostenida, sino que se trata de una combinación de entonaciones ascendentes y sostenidas. Por el contrario, el volumen bajo de la voz y la velocidad menor de las emisiones sí se observan claramente.

Por último, veremos unas líneas que pronuncia un hombre de Campo Durán de 45 años llamado René C., quien me relató en 2016 el modo en el que atrae al *tapiti* o *tapetí* para cazarlo hablando con él cuando ingresa al monte:

<i>Tapi::ti eyu→//</i>	Ven tape::tí→//
<i>Nekägui OPO okai Oĩ→//</i>	Tu chicha HIERVE y se ESTÁ
<i>E::yu tapiti→//</i>	quemando→//
<i>E::yu↑</i>	Ve::n tapetí→//
	Ve::n

Al preguntarle acerca de esta forma de llamar al conejo, esta persona explica que el pequeño animal, cuando escucha que la chicha que se está cocinando debe ser retirada del fuego, vendrá rápidamente hacia el lugar desde donde lo llaman, para evitar que se queme. Ese será el momento en que el cazador tendrá la oportunidad de atraparlo. Lo que resulta interesante aquí es que el cazador utiliza como parte de su trampa una tarea que es realizada fundamentalmente por las mujeres, equiparando de este modo el universo de lo humano con el universo de lo natural. Aquí no se usa ningún tipo de vocativo especial, como en el caso de la rogativa, sino que se llama al animal directamente por su nombre: *tapiti*.

Estos modos de «dialogar» con los seres del monte poseen estructuras relativamente pautadas y giran en torno a determinados *topoi* que se repiten continuamente tanto en los ejemplos de la literatura etnográfica como en el corpus chané. Estos lugares comunes serían, a grandes rasgos, los siguientes: pedido de extracción de algún recurso del monte, explicación de aquello que se deja a cambio del recurso que será sustraído al monte, pedido de protección hacia el trabajo que se realizará y justificación de la extracción del recurso. Otro de los elementos que se encuentra muy presente en este tipo de género oral es el uso del término de parentesco en modo vocativo, fundamentalmente «cheru» ('padre mío') y «chesi» ('madre mía'), a los que también se puede agregar el sufijo diminutivo *-mi* para denotar una valoración afectiva. Es un género marcado por un discurso de tipo persuasivo que aún hoy en día desempeña un papel fundamental en el establecimiento de las relaciones entre los humanos y los seres del monte y, por lo tanto, en la adquisición de recursos naturales.

Se trata, por otra parte, de un discurso altamente formalizado y compuesto por contenidos institucionalizados (Déléage, 2012). Como hemos visto, el modo de *performance* que caracteriza al *yerure* está marcado, entre otras cosas, por una entonación sostenida, un volumen de la voz bajo, el uso de fórmulas y secuencias relativamente fijas y la utilización de vocabulario específico relacionado con el parentesco. La acción es indisociable del discurso, ya que en la roga-

tiva debe haber un ofrecimiento de algo a algún dueño a cambio de lo que se le está pidiendo —aunque, como sabemos, esto no ocurra necesariamente en todos los casos—, con lo que establece una relación de don y contradón.

Quiero, por último, resaltar la particular importancia del silencio. La ausencia de comunicación verbal posee en este caso —así lo plantea Basso (1970: 225-227) para los apaches— una función social relevante asociada con el estatus de los participantes: guardar silencio es una suerte de respuesta situacional a lo impredecible de la negociación persona-dueño.

4. Reflexiones finales

En este trabajo pretendí bosquejar una suerte de *topografía* del territorio chané rescatando, desde lo discursivo —y principalmente mediante la aplicación de una metodología de investigación orientada por los aportes de la etnografía del habla—, algunos de los distintos sentidos nativos que adquieren los espacios por los que transitan. Lo fundamental fue, entonces, rescatar la configuración y composición del territorio chané que constituye, al fin y al cabo, la base y el sustento de su vida y su reproducción social y cosmológica.

En particular, el análisis de la construcción discursiva de las rogativas a los *iyareta* ha permitido revelar las formas en las que se construye la relación entre los chanés y estos espacios, principalmente en el caso del monte. Retomando el planteamiento de Branislava Susnik (1994: 8), elementos simbólicos como la rogativa resultan indispensables en el contexto indígena para asegurar «la realidad vivencial comunitaria». La relación entre humanos y dueños que se da en la rogativa es concebida y expresada simbólicamente como una relación de reciprocidad en la que ambas partes participan de una red de intercambios recíprocos. Los humanos abastecen a los *iyareta* con presentes —coca, tabaco, vino—, mientras que los segundos ofrecen como contrapartida su ayuda y protección en las actividades de caza, extracción de madera y extracción de arcilla, entre otras. Esto hace que se conforme un tejido relacional entre el territorio de los chanés y los territorios de otros seres, tanto de los animales y de las plantas como de los *iyareta*, los cuales actúan como administradores y crean de esta manera un medio intersubjetivo de intercambio.

Observar con detalle este tipo de prácticas, sin duda, nos abre la puerta a un estudio mucho más complejo dentro de lo territorial entre los chanés y nos permite trazar relaciones entre la economía de subsistencia, el espacio, lo cosmológico, lo social y lo ritual (Le Guen y Vapnarsky, 2011). En suma, podemos decir que el territorio chané no puede ser concebido, entonces, sino como algo puramente *físico* u *orgánico*, y que sus fronteras se encuentran delimitadas en cierta forma por el comportamiento de los seres humanos y no humanos que lo habitan.

Bibliografía

- BAJTIN, Mijail (1995 [1979]). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BASSO, Keith (1970). «To give up on words: Silence in Western Apache culture». *Southwestern Journal of Anthropology*, Chicago, 26 (3), págs. 213-230.
- BAUMAN, Richard y SHERZER, Joel (1992 [1974]). *Explorations in the ethnography of speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BENEDETTI, Cecilia y CARENZO, Sebastián (2007). «Producción artesanal indígena: una aproximación a la problemática en la comunidad chané de Campo Durán (Salta, Argentina)». *Intersecciones en Antropología*, Tandil, 8, págs. 315-326.
- BOSSERT, Federico y VILLAR, Diego (2001). «Tres dimensiones de la máscara ritual chané». *Anthropos*, Sankt Augustin, 96 (1), págs. 59-72.
- BOSSERT, Federico y VILLAR, Diego (2007). «“Aculturación” y “conversión” entre los chané». *Archivos. Departamento de Antropología Cultural*, Buenos Aires, 4, págs. 155-169.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (1983). *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est Péruvien*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- CICCONE, Florencia (2016). «Géneros discursivos persistentes y emergentes en tapiete (tupí guaraní): formas de habla y cambio lingüístico en una lengua minoritaria». *REA*, Salamanca, 32, págs. 171-188.
- COMAJUNCOSA, Antonio y CORRADO, Alejandro (1990 [1884]). *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones*. Quaracchi: Tip. del Colegio de San Buenaventura.
- COMBES, Isabelle y SAIGNES, Thierry (1995). «Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza». En: RIESTER, Jürgen (ed.). *Chiriguano*. Santa Cruz de la Sierra: Apoyo para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano, págs. 25-221.
- COMBÈS, Isabelle y VILLAR, Diego (2004). «Aristocracias chané. “Casas” en el Chaco argentino y boliviano». *Journal de la Société des Américanistes*, París, 90 (2), págs. 63-102.
- CÓRDOBA, Lorena (2008). «¿Existe la iniciación? Procesos de construcción social de la feminidad entre los toba del oeste formoseño». *Acta Americana*, Upsala, 16 (2), págs. 61-83.
- CORRADO, Alejandro (1990 [1884]). «Preliminares» y «Continuación de la historia del Colegio Franciscano de Tarija». En: COMAJUNCOSA, Alejandro y CORRADO, Antonio. *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones*. Quaracchi: Tip. del Colegio de San Buenaventura, págs. 3-72 y 279-503.
- CUNEO, Paola y MESSINEO, Cristina (2017). «Natamna Gakpi “Rogativas”. El arte de pedir y suplicar entre los qom (Gran Chaco, Argentina)». En: DAPUEZ, Andrés y TOLA, Florencia (eds.). *El arte de pedir. Antropología de dueños y suplicantes*. Villa María: Editorial Universitaria Villa María, págs. 25-58.
- DELEAGE, Pierre (2005). *Le chamanisme sharanahua: enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. Tesis de doctorado inédita. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- DELEAGE, Pierre (2012). «Transmission et stabilisation des chants rituels». *L'Homme*, París, 203-204, págs. 103-137.
- DESCOLA, Philippe (1986). *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- DIETRICH, Wolf (1986). *El idioma chiriguano: Gramática, textos, vocabulario*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- EVANS-PRITCHARD, Edward (1940). *The nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic People*. Oxford: The Clarendon Press.
- FAUSTO, Carlos (1999). «Of enemies and pets: Warfare and shamanism in Amazonia». *American Ethnologist*, Nueva York, 26 (4), págs. 933- 956.
- FAUSTO, Carlos (2008). «Donos demais: maestria e domínio na Amazônia». *Mana*, Río de Janeiro, 14 (2), págs. 329-366.
- GIANNECCHINI, Doroteo (1916 [1896]). *Diccionario chiriguano-español y español-chiriguano*. Tarija: Publicación de la Orden Franciscana.
- GÓMEZ, Cecilia (2010). «La luna y la feminidad entre los qom del oeste formoseño (Gran Chaco, Argentina)». *Campos*, Curitiba, 1 (1), págs. 47-64.
- GÓMEZ, Mariana (2008). «El cuerpo por asalto. La amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa». En: HIRSCH, Silvia (coord.). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos, págs. 79-116.
- GUSTAFSON, Bret (2014). «Guaraní». En: CREVELS, Mily y MUYSKEN, Pieter (eds.). *Lenguas de Bolivia. Tomo III. Oriente*. La Paz: Plural Editores, págs. 307-368.
- HENRY, Jules (1964). *Jungle people: a Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil*. Nueva York: Vintage Books.
- HIRSCH, Silvia (2006). *El pueblo tapiete de Argentina: historia y cultura*. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires.
- HIRSCH, Silvia (2008). «Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino». En: HIRSCH, Silvia (coord.). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos, págs. 231-251.
- HORNBERG, Alf (1990). «Highland and lowland conceptions of social space in South America: Some ethnoarcheological affinities». *Folk*, Aarhus, 36, págs. 61-92.
- HUENUÁN, Catalina (2013). *Las propuestas didácticas en la práctica pedagógica de EIB frente a la ausencia de saberes ancestrales en el espacio curricular de Ciencias Sociales*. Tesis de licenciatura inédita. Salta: Universidad Nacional de Salta.
- INDEC (2004/2005). *Encuesta complementaria de pueblos indígenas (ECP)*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina.
- KARADIMAS, Dimitri (2005). *La raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. París: Peeters / Selaf.
- LE GUEN, Olivier y VAPNARSKY, Valentina (2011). «The guardians of space: understanding ecological and historical relations of the contemporary Yucatec Mayas to their landscape». En: ISENDAHL, Christian e ILJEFORS PERSSON, Bodil (eds.). *Ecology, power, and religion in Maya landscapes*. Múnich: Anton Saurwein, págs. 191-206.
- MAUSS, Marcel (1923). «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques». *L'Année Sociologique*, París, 1923-1924, págs. 30-186.
- MESSINEO, Cristina (2014). *Arte verbal qom: consejos, rogativas y relatos de El Espinillo (Chaco)*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- METRAUX, Alfred (1948). «Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané». En: STEWARD, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Washington: Smithsonian Institution, págs. 465-485.

- MONOD BECQUELIN, Aurore y VAPNARSKY, Valentina (2010). «Agentivité: relations entre humains et non-humains». *Ateliers, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative*. Disponible en línea: <http://ateliers.revues.org/8515> (consulta: 4 de junio de 2020).
- MORANDO, María Agustina (2017). «Visiones de lo religioso entre los chiriguano: la lexicografía franciscana entre los siglos XVIII y XIX». *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, Sucre, 23 (1), págs. 199-221.
- NINO, Bernardino de (1912). *Etnografía chiriguana*. La Paz: Tipografía Comercial de Ismael Argote.
- PALMER, John (2005). *La buena voluntad wichí*. Formosa / Salta: Grupo de Trabajo Ruta 81.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1973). *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*. París: Gallimard.
- RIESTER, Jürgen (1998). *Yembosingaroguasú, el gran fumar*. Santa Cruz de la Sierra: Embajada de Suecia.
- SAIGNES, Thierry (2007). *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz: IFEA / Plural.
- SCHADEN, Egon (1974 [1954]). *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. San Pablo: EDUSP.
- SHERZER, Joel (1987). «A discourse-centered approach to language and culture». *American Anthropologist New Series*, Nueva York, 89 (2), págs. 295-309.
- SUSNIK, Branislava (1968). *Chiriguanos I*. Asunción: Museo etnográfico Andrés Barbero.
- SUSNIK, Branislava (1994). *Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua*, vol. 1. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- VILLAR, Diego (2005). *La religión chané*. Tesis de doctorado inédita. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- VILLAR, Diego (2006). «Repensando el complejo cultural chiriguano-chané». En: COMBÈS, Isabelle (ed.). *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra / Lima: IFEA, págs. 205-224.
- VILLAR, Diego (2008). «Guaranización, traducción y evangelización en las representaciones anímicas chané». *Suplemento Antropológico*, Asunción, 43 (1), págs. 339-386.
- VILLAR, Diego (2011). «La religión del monte entre los chané». *Suplemento Antropológico*, Asunción, 46 (1), págs. 151-201.
- VILLAR, Diego y BOSSERT, Federico (2014). «Máscaras y muertos entre los chané». *Separata*, Rosario, 14 (9), págs. 12-33.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1992). *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). «A inconstância da alma selvagem» e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.

Fecha de recepción: 7 de octubre de 2020

Fecha de aceptación: 22 de diciembre de 2020

Fecha de publicación: 30 de junio de 2021