



## Trascendiendo al iwoka Acerca de las creencias y prácticas escatológicas chanés

María Agustina Morando\*

\* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Instituto de Investigaciones sobre Lenguaje, Sociedad y Territorio, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Formosa, Formosa, avenida Gutnisky 3200 (C.P. 3600), Formosa, Argentina. Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Santa Cruz de la Sierra, Junín 151, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, agustinamorando@conicet.gov.ar. <https://orcid.org/0000-0002-2867-3173>

Recibido el 11 de octubre de 2023, aceptado para su publicación el 19 de febrero de 2024.

<https://www.doi.org/10.5281/zenodo.10810869>

### Palabras clave:

Creencias escatológicas;  
prácticas funerarias;  
pueblos indígenas  
sudamericanos;  
chanés.

### Keywords:

Beliefs on the afterlife;  
funerary practices;  
indigenous groups of South  
America;  
Chané.

### RESUMEN

La incertidumbre que rodea a la muerte y a la vida ultraterrena se manifiesta en un conjunto de creencias y prácticas cuya observación ha ocupado un lugar significativo en el mundo antropológico. En este trabajo se realiza un balance descriptivo actualizado de la información disponible acerca de las creencias escatológicas y las prácticas funerarias entre los chanés del noroeste argentino. Para ello, se contraponen la información que arrojan las fuentes pertenecientes a distintos momentos históricos con aquella relevada en campo, a fin de trazar una serie de continuidades y discontinuidades. Este análisis procura ser una contribución al estudio comparativo de las representaciones colectivas sobre la muerte y la vida ultraterrena.

### ABSTRACT

The uncertainty surrounding death and afterlife manifests in a set of beliefs and practices whose observation had figured significantly in the anthropological world. This paper provides an updated descriptive balance of the available information on the eschatological beliefs and funerary practices among the Chané of Northwest Argentina. To this end, information from sources belonging to different historical periods will be contrasted with that collected in the field, in order to trace a series of continuities and discontinuities. The analysis portrays a contribution to the comparative study of collective representations of death and the afterlife.



Los trabajos publicados en esta revista están bajo la licencia Creative Commons Atribución - No Comercial 4.0 Internacional.

## 1. INTRODUCCIÓN

Era marzo de 2016, se acercaba el final del *arete guasu*<sup>1</sup> en la comunidad chané<sup>2</sup> de Tuyunti. Una

<sup>1</sup> El *arete guasu* es la principal festividad de los grupos guaraní hablantes del noroeste argentino, sudeste boliviano y noroeste paraguayo. Actualmente, coincide temporalmente con la celebración del carnaval criollo y tiene lugar entre los meses de enero y marzo. Su inicio se da por el florecimiento del árbol carnalito o *taperigua* (*Senna spectabilis*), y su fin por la llegada del martes anterior al miércoles de ceniza (Bossert y Villar, 2001).

<sup>2</sup> Aproximadamente 2100 personas se reconocen como "chanés" en Argentina. La mayor parte de esta población se concentra en los municipios salteños de Aguaray (comunidades Tuyunti, Ikira, Campo Durán y El Algarrobal) y de General Mosconi (comunidades San José y Arakuaiya) (INDEC, 2004-2005). Se trata de un grupo indígena de origen arawak que a partir del siglo XVI atravesó un proceso de mestizaje con grupos tupí-guaraníes, lo que dio origen a una sociedad mestiza conocida por la etnografía regional bajo el nombre de "chiriguano" (Bossert, 2008; Combès y Saignes, 1995; Métraux, 1948; Saignes, 2007; Susnik, 1968). Como consecuencia de esto, la mayor parte de la información sobre los chanés ha sido registrada bajo aquel etnónimo, lo cual oscureció en gran medida el conocimiento de sus particularidades étnicas –a excepción de trabajos como los de Bossert

mañana nos enteramos del fallecimiento de una mujer que, desde hacía unos días, se encontraba internada en el hospital local. El cuerpo arribó a la comunidad en un féretro antes del mediodía. Luego de algunos minutos de hermetismo durante los cuales la familia de la fallecida permaneció dentro de la vivienda, las puertas se abrieron. El ataúd había sido ubicado sobre una mesa en una de las habitaciones. Debajo de la mesa habían colocado un recipiente con agua, y dentro del féretro algunas prendas y adornos. Los pocos familiares que se encontraban presentes comenzaron a llorar fuertemente. Frente a la novedad del reciente fallecimiento, teñido de acusaciones de brujería, cada vez más personas comenzaron a acercarse a la vivienda. Lentamente, las mujeres fueron ubicándose en su interior, mientras que los hombres permanecían afuera, sentados, compartiendo la bebida que aportaban

y Villar (2001, 2004); Villar y Bossert (2004, 2014); Combès (2007); Villar (2005, 2006, 2008, 2011); Bossert (2008); Domínguez (2018); Morando (2021).



los recién llegados. El viudo se encontraba dentro preguntándose sin cesar en un tono retórico: *maraipako umano chimbireko* '¿por qué falleció mi esposa?'. Varios niños entraban y salían corriendo de la casa y jugaban entre los adultos. Los llantos, que no cesaban, arreciaron aún más al anochecer.

Las personas transitaban dentro y fuera de la vivienda. Algunas de ellas encendían velas y las colocaban sobre la mesa, mientras que otras se acercaban al cuerpo para dedicarle algunas palabras o bien acariciar y besar suavemente su frente y sus manos. Hacia la mañana, la familia de la mujer fallecida se aprestó a levantar el féretro para llevarlo al cementerio local, situado a unos doscientos metros. Al retirar el cuerpo, los lamentos continuaron a un volumen mayor. En procesión, los presentes acompañaron a la difunta a su última morada. Luego de colocado el féretro en una fosa que había sido cavada previamente, los hombres comenzaron a arrojar tierra con sus palas. Las mujeres y ancianos contribuían haciendo lo mismo con sus manos. Al cubrirse la sepultura, formaron un montículo sobre el que colocaron velas y cigarrillos y vertieron algo de vino. Los llantos no cesaban, aunque su intensidad había mermado. Poco a poco, los presentes se dispersaron.

Estos párrafos forman parte de un registro de campo propio de febrero de 2013, realizado en ocasión del deceso de una mujer en la comunidad chané de Tuyunti (provincia de Salta, Argentina). Los mismos ofrecen al lector un primer panorama acerca del evento social culminante vinculado con la "crisis vital" provocada por la desaparición física de una persona: el momento del velorio y el entierro (Turner, 1977 [1969], p. 168). Tomando este episodio como punto de partida, el propósito de las siguientes páginas es realizar una revisión actualizada de las creencias y prácticas escatológicas de los chanés del noroeste argentino, contrastando la información que arrojan las fuentes historiográficas con datos etnográficos contemporáneos a fin de trazar una serie de transformaciones y continuidades. Revisaré, pues, el conjunto de representaciones y actividades que imprimen a la muerte un carácter social y colectivo (Hertz, 1905).

Antes de avanzar, es necesario repasar, aunque más no sea brevemente, algunos conceptos clave para comprender los modos de construcción de la persona chané. La concepción de la persona se apoya sobre tres entidades: *teko*, *ä* y *tete*. *Teko* es un vocablo de gran polisemia; no solo es traducido como 'modo de vida' sino también, en diversos contextos discursivos y experienciales, como 'salud', 'costumbre', 'actitud' o 'modo de vivir', con connotaciones tanto positivas como negativas. Ahora bien, la necesidad de introducir la casuística cristiana en la vida indígena llevó a los religiosos de distintas órdenes a retomar ese vocablo

para expresar las conductas que encarnan, desde el punto de vista del cristianismo, las nociones de "bien" y "mal". Por esta razón, actualmente también puede escucharse entre los chanés la palabra *teko* utilizada para denotar las ideas cristianas de 'pecado' y 'virtud', resolviendo la polisemia a partir de la utilización de las cualidades *kavi* 'bueno' y *pochi* 'bravo', 'enojado' (Morando, 2021). Así, se dice *chereko kavi* 'tengo buenas costumbres', o 'llevo una buena vida'; o bien *chereko pochichi* 'tengo malas costumbres', o 'llevo una mala vida'. De allí deriva el vocablo *tekové* que refiere al 'principio vital' de todos los seres vivos pudiendo traducirse también como 'fuerza', 'vitalidad', 'energía'.

*Ä* representa el componente espiritual e inmortal de la persona. Este puede "escapar" del cuerpo, por ejemplo, cuando la persona se asusta o siente miedo (*che kiye, cheä oo* 'me asusto, mi *ä* se va'). Además, puede ser entendido como una 'sombra' en el sentido más estricto del término (Villar, 2008, pp. 344-345). Así, es común escuchar entre los chanés expresiones como: *uñoma iguira iäpe* 'me cobijo en la sombra del árbol'; o *yata iäpe*, 'vayamos a la sombra'. No es casual que esta misma palabra sea utilizada como neologismo para designar una 'ilustración' o una 'fotografía'. Por eso, cuando ven a una persona en un video o una foto suelen decir que su *ä* está allí: *nde ä oi* 'está tu imagen'; *iä jokope* 'la imagen de él/ella está allí'; *che aekita nde ä* 'yo te tomaré una foto', literalmente, 'yo sacaré tu imagen'; *iä ueki* 'yo le tomo una foto a él/ella', literalmente, 'yo le saco su imagen a él/ella'. Entonces, el concepto de *ä* aparece asociado con la idea de 'sombra', 'imagen', 'representación', 'proyección'; algo que es observable o captable.

Por último, la idea de cuerpo como soporte material y fisiológico de la persona podría traducirse hasta cierto punto en la idea de *tete*. En el caso de las personas muy ancianas o enfermas, para las cuales los chanés comienzan a divisar la llegada del inevitable final, esto se trasluce en un sinfín de comentarios que pueden escucharse en las conversaciones cotidianas y por medio de los cuales describen los estados agonizantes: *jekovere ipiru oi* 'su vida está enflaqueciendo'; *jete pire* 'en piel está su cuerpo'; *jekove oë* 'sale su vida'; *utipa jete* 'se seca su cuerpo' (Morando, 2021).

## 2. ACERCA DEL COMPONENTE ESPIRITUAL DE LA PERSONA

Aquí nos detendremos puntualmente en la noción de *ä*. Esta antagoniza con otra fuertemente arraigada en las creencias escatológicas de los chanés que es la de *aña*. Cuando se le consulta a los chanés acerca de esta cuestión, explican que el *ä* posee una cierta identidad y puede reconocerse en él características de alguna

persona cercana fallecida. De hecho, en ocasiones estos *ã* pueden encontrarse en los lugares que los finados solían frecuentar; se trata de la manifestación de la memoria que se mantiene sobre los difuntos. El *aña*, en cambio, no puede identificarse con ningún familiar o conocido, pues ha perdido toda marca de identidad y ha roto todo lazo con los vivos –en suma, lo que Villar llama “espectro despersonalizado” (Villar, 2005, p. 76)–. Ahora bien, muchos chanés afirman que *aña* sería un estado ulterior del *ã* y que no es cualquier *ã*, sino el de aquellas personas que sufrieron una muerte violenta o trágica (por homicidio o suicidio), lo cual parece configurar una distinción cultural entre formas socialmente aceptadas y no aceptadas de morir (Bloch y Parry, 1982, p. 15)<sup>3</sup>.

Los *aña* circulan constantemente entre los vivos y es común escuchar relatos acerca de las acciones que cometen. Por ejemplo, en 2016, en la comunidad de Tuyunti, una mujer me comentó que en su casa rondaba un *aña* del pasado, que por las noches molestaba a ella y a sus hijos tirándoles de los cabellos o de los pies mientras descansaban y produciendo ruidos extraños. Esto provocaba una gran angustia en aquella familia

pues el *aña* permanecía “atrapado” en la casa.

Todo ello puede ilustrarse claramente a partir del uso de las máscaras *aña häti* (Figura 1) durante la celebración del *arete guasu*. Esta festividad marca una diferencia importante con respecto al tiempo de las actividades cotidianas y se distingue por la significación particular que les imprime a las relaciones sociales. Como han documentado Bossert y Villar (2001, 2014), las máscaras representan en el contexto de esta fiesta –no así durante el resto del año cuando estos significados se desvanecen– a los muertos que “visitan” el mundo de los vivos. Estas se confeccionan solitariamente en el monte utilizando madera de *yuchan* o ‘palo borracho’ (*Ceiba speciosa*). De hecho, estos autores proponen que no se trataría de un caso de “encarnación” o “consustanciación” directa del *aña* del fallecido en la máscara, sino que las máscaras más bien establecerían un puente entre los vivos y los muertos, reproduciendo, a partir de las facciones anónimas de sus rostros, a aquellas personas que ya no están en este mundo. Entonces, la máscara mantiene una función específica en un momento determinado y no representa a ninguna persona en particular, sino a un ancestro genérico, estandarizado,



Figura 1. Máscaras *aña häti* utilizadas durante el festejo del *arete guasu* en la comunidad chané de Tuyunti, Salta. Fotografía tomada por la autora en 2017.

<sup>3</sup> Compárese, por ejemplo, con el caso wichí, en el que una persona agonizante puede expresar como último acto alguna manifestación de su *húsek* o ‘buena voluntad social’. En el caso de que lo haga, su *ahât* o ‘alma póstuma’ será vista por la comunidad como una presencia que contribuya al bienestar y aleje los dolores. Si no lo hace y, por el contrario, sus últimas palabras son agraviantes o violentas, su *ahât* será concebido como colaborador de los “espíritus enfermantes” y sus actos malévolos serán considerados bajo la categoría de *tâyij* (Palmer, 2005, pp. 222-223). Algo similar fue observado en el caso de los chimanes de la Amazonía boliviana, entre quienes aquellos que han sido víctimas de una muerte violenta se transforman en *vävjiti* que rondarán por las nubes, mientras que aquellos que no lo han hecho tendrán como última morada el cielo (Daillant, 2003, p. 255). Entre los yuracarés, *meme Shëwshë*, la madre de los buitres, acoge a aquellos que han sufrido una muerte violenta configurándose como una suerte de figura maternal (Hirtzel, 2013, p. 95).

despersonalizado que ya atravesó la parte final del proceso de anonimización que los convierte justamente en *aña*.

Algunos chanés argumentan que antes del deceso de una persona, su *ã* comienza a recorrer los lugares donde viven sus familiares, amigos y conocidos para despedirse. Cuanto más lejanos se encuentren, más se prolongará la agonía. La presencia del *ã* en la morada de estas personas es percibida a través de ruidos, movimientos o aromas extraños, incluso por sensaciones en el cuerpo como escalofríos, dolores de cabeza o insomnio.



Cuando una persona fallece, esto lleva el nombre de *umano*, y el cuerpo ya sin vida el de *teögue* o *tetekue*. El primer vocablo está compuesto por *teöve* 'muerto' más el alófono para vocablos nasales del sufijo de tiempo nominal *-kue*, *-gue*, que indica la condición acabada; por lo tanto, podríamos traducirlo como 'aquello que fue muerto'. *Tetekue*, por otro lado, está compuesto por *tete* 'cuerpo' más el sufijo de tiempo nominal pasado *-kue*; es decir 'lo que fue un cuerpo'. También es importante señalar que, luego del deceso de una persona, es posible que al interior de las familias comiencen a tejerse sospechas sobre el accionar de un *imbaekua* o 'brujo' que la habría hecho enfermar gravemente mediante la aplicación de un *tupicho* o 'maleficio'. El *tupicho* suele realizarse dejando en la casa de la víctima o en sus alrededores algún elemento tratado a partir de un *mbirae* o 'secreto' –fórmulas breves que pueden utilizarse tanto para curar como para hacer daño–, como fotografías, sangre, saliva, víboras muertas, o prendas (Bossert y Villar, 2004; Morando, 2021; Villar, 2005).

Al fallecer, al nombre propio de una persona suele añadirse el vocablo *amiri* 'finado' independientemente de la relación de parentesco. Así: *Sandaire amiri* 'finado Sandaire', *Achiare amiri* 'finado Achiare', *Iköcho amiri* 'finada Iköcho', *Guerusai amiri* 'finada Guerusai' (Morando, 2021). *Amiri* significa literalmente 'estar vencido' o 'derrotado'. Esto configura una suerte de terminología de duelo que permite resguardar al difunto en una posición determinada en la genealogía, pero con un estatus estructural diferente (Turner, 1982 [1967]).

### 3. LOS ESPACIOS DE LA VIDA ULTRATERRENA

No existe una creencia única acerca de lo que sucede al momento del fallecimiento de una persona. Para algunos, luego de la extinción de la vida en un sentido fisiológico, el *ã* se prepara para viajar al *iwoka* –también *iwokarenda*–, una dimensión ultraterrena en la que estos desarrollan su existencia<sup>4</sup>. Para llegar al *iwoka* los familiares proveen al finado de ofrendas durante el velorio y el entierro (bebida, comida, hojas de coca, cigarrillos). La transición hacia el mundo de los muertos puede demorar un período de tiempo durante el cual el *ã* *aún mantiene vínculos sociales con parientes* y allegados y circula por los sitios que solía frecuentar la persona en

<sup>4</sup> Debemos remitirnos también al conjunto espacios en los que transcurre la existencia chané. El primero de ellos es *tëta* o 'sitio de vivienda', el espacio más afectado por la intervención humana. Más allá del núcleo habitacional del *tëta* se encuentra el *koo*, el 'espacio cultivable' con el que cuenta cada poblado. Alejándonos del *koo*, se extiende por fin el *kaa* o 'monte', un ámbito imprevisible que condensa un sinnúmero de peligros y amenazas ya que es el hogar de seres perniciosos como *Mboiguasu* o 'Viborón' (Morando, 2021; Villar, 2005, 2011).

vida. Al llegar, deben recibir un baño de barro arcilloso que acaba ocultando sus rostros. *iwoka* significa gozo y bonanza. Allí, los alimentos y la bebida circulan sin límites ni restricciones. Las fatalidades y las miserias de la vida terrenal se desvanecen. Los padecimientos físicos y el dolor no constituyen un obstáculo para sus habitantes, y las danzas y los cantos se suceden sin interrupción. El franciscano Doroteo Giannecchini (1916 [1896], p. 95) llega a describir este espacio como una suerte de "campos elíseos". El tiempo del *iwoka* discurre de modo inverso al tiempo terrenal: cuando aquí prima el alboroto de las actividades diurnas, allí reina el silencio y la oscuridad de la noche, y viceversa. Ese paisaje imaginado nos remite a vastas descripciones de una tierra rodeada de lagunas y enormes rocas que hacen de murallas e impiden el acceso de los vivos. Geográficamente hablando, se emplaza en un sitio determinado en la tierra, aunque su ubicación es incierta. Al respecto de la semántica de este vocablo, Villar (2008, p. 374) argumenta que estaría compuesto por *ivi* 'tierra' y *oka* 'plaza'. Propongo no interpretar *oka* como 'plaza' o 'patio' –uso, sin embargo, más extendido– sino más bien, y siguiendo la sugerencia de algunos hablantes, como 'aquello que está por fuera de algo', lo que nos lleva a traducirlo como 'aquello que está por fuera de la tierra'.

Ahora bien, el *iwoka* no siempre se nos presenta como un lugar de gozo, abundancia y satisfacción. Por el contrario, existen algunas pocas ocasiones en las que se convierte en un lugar de tormento eterno. Esto ocurre, por ejemplo, en el caso de las mujeres que han atravesado un aborto. Desde la concepción chané, el aborto intencional posee una sanción en el plano ultraterreno. El castigo que se recibe consiste en devorar el cuerpo del nonato día tras día por el resto de la eternidad, ya que este se regenera continuamente (Morando, 2021). Por ello, es común escuchar entre las mujeres comentar acerca de aquella que ha abortado: *jou imembi* 'come a su hijo', *imembi jouta* 'se comerá a su hijo'<sup>5</sup>. Algunas personas insisten en que esta sanción aplica incluso a aquellas mujeres que han sufrido un aborto espontáneo.

Alternativamente, los chanés utilizan 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 posee un papel protagónico en la escatología chané. Como plantea Villar (2005, p. 76), muchos chanés mantienen en determinados contextos la creencia de que los muertos

<sup>5</sup> León Cadogan (1959, p. 113) observa que los mbyá del Paraguay acostumbran a utilizar la expresión *omemby'u'a*, que traduce como 'las que devoran a su propia prole hijo o hija'.

circulan entre los vivos durante la noche transfigurados en zorros negros. De hecho, escuchar su aullido en las cercanías del hogar puede considerarse un presagio de muerte.

El panorama se complejiza aún más si tenemos en cuenta que no solo se usan estos vocablos para referirse al espacio en el que transcurre la vida ultraterrena, sino también a otros que poseen un anclaje evidente en elementos simbólicos propios del cristianismo, lo cual no sorprende si tenemos en cuenta que desde 1940 hasta 1990 algunos de los poblados chanés del noroeste argentino estuvieron bajo la órbita de misioneros de la Orden de Frailes Menores. Uno de ellos es *tumparenda*, vocablo compuesto por *tumpa* –que para los misioneros ha encarnado desde un principio la idea de ‘ser creador’ cristiano por más que no se corresponde acabadamente con ella, ya que posee una serie de matices semánticos que permiten expresar otra serie de ideas como lo ‘maravilloso’ o lo ‘sorprendente’ (Morando, 2017; Villar, 2008)– sumado a *tenda* ‘lugar’; es decir, ‘lugar del ser creador’, ‘lugar de Dios’. Además, la idea de “paraíso” cristiano suele nombrarse utilizando el vocablo *ara*, que refiere tanto a la ‘esfera celeste’ como al ‘tiempo’. Naturalmente, si seguimos esa misma línea, encontraremos entre los chanés la idea transfigurada de ‘infierno’ en el sentido cristiano. En algunos casos ha sido traducido como *añarenta* –es decir, el ‘lugar de los *aña*’ aquí interpretado como ‘diablo’ o ‘demonio’ en el sentido cristiano– o bien como *tataguasu* –es decir, ‘el gran fuego’–<sup>6</sup>. La coexistencia de estos vocablos vinculados con un proceso de sincretismo entre las creencias propias de los chanés y aquellas del cristianismo complejiza ciertamente el análisis de los espacios en los que sucede la vida ultraterrena.

En otros casos, los chanés también explican que las almas que no se han incorporado eficazmente al mundo de los muertos permanecen en la misma dimensión que los vivos, pero atraviesan una serie de transmutaciones a partir de las cuales se convierten en distintos animales –víbora, hormiga, jaguar–, hasta encarnar finalmente

en un árbol. Esto resulta particularmente interesante si tenemos en cuenta que las máscaras *aña häti* utilizadas durante la celebración del *arete guasu* son fabricadas con la madera del *yuchan*. Durante los convites, los enmascarados imitan la existencia del mundo de los muertos donde se danza y se bebe sin cesar. Hacia el final de la festividad, las máscaras son descartadas en una quebrada cercana –práctica que va perdiendo continuidad debido a la dificultad cada vez mayor de conseguir la madera de aquel árbol– y los *aña* regresan al mundo de los muertos. Los presentes comienzan a recordar a sus familiares y allegados fallecidos y a lamentarse por su muerte, algunos con los ojos enjugados en lágrimas. También se preguntan por la posibilidad de volver a reunirse al año siguiente en el *arete guasu*, lo cual lleva a pensar en la finitud de la propia vida y la de aquellos que aún no han fallecido. El lector habrá advertido que la experiencia de lo escatológico es versátil y, en algunos casos, desarticulada. La creencia acerca del destino de las almas de los difuntos puede variar de persona a persona no existiendo un acuerdo completo sobre ello.

#### 4. EL RITO FUNERARIO

Actualmente, el rito funerario consiste en una primera etapa que se extiende alrededor de un día y durante la cual el cuerpo del difunto es preparado y velado. Por lo general, esto sucede en la vivienda familiar y con la presencia de los allegados de la comunidad. Primeramente, el cuerpo es lavado, vestido por los familiares y colocado en un féretro de madera sobre una mesa, tarea que se realiza de forma privada; estos actos forman parte de aquello que Hertz (1905, p. 48) llamaba en un sentido clásico “obligación moral” o “deberes especiales” del rito funerario, y que están relacionados con el sistema de creencias sobre la vida ultraterrena. Hoy en día optan por vestir al fallecido con prendas blancas de algodón; es posible que esto sea herencia de los tiempos misionales. Debajo de la mesa sobre la que es ubicado el féretro, los familiares colocan un jarro, balde u olla con agua de la cual se valdrá el *ä* del difunto durante su viaje al *iwoka*. Junto al cuerpo colocan algunos efectos personales (prendas, accesorios, instrumentos musicales) que le serán útiles en el futuro.

Otro momento clave del rito se da con el aviso del comienzo del velorio, mediante el llanto de los familiares entonado a un volumen suficientemente elevado para ser escuchado a varios metros. Durante el velorio los hombres se ubican por lo general en el patio de la vivienda compartiendo bebida y comida, mientras que las mujeres permanecen en el interior cantando sus lamentaciones. Aquellos que ingresan a la casa se

<sup>6</sup> En la literatura franciscana chiriguana del siglo XIX abundan las referencias a ambos espacios. Acerca de *tumparenda* y *ara*, podemos citar las siguientes expresiones: “Paraíso: *ara*, *tumparenta*” (Giannecchini, 1916 [1896], p. 132), “*ara pe mayangatu yaicó Tumpa ndie ne*: en el cielo seremos bienaventurados en compañía de Dios. En este sentido explicamos a los neófitos y catecúmenos la palabra *ara*” (Giannecchini, 1916 [1896], p. 10). Al respecto del segundo espacio, por ejemplo, podemos retomar los siguientes ejemplos: “*Tataguasu*, infierno, tormento de los condenados” (Giannecchini, 1916 [1896], p. 97), “*jecopou’bae tatay uasu umo endi*: las malas obras hacen encender el fuego del infierno” (Gianelli, 1869, p. 15), “*opattatta iguiruyu oi Tumpa aerei uyapava peota iguicuaguasupe mguapui baeraiave ta ypochi*: todo el fuego que hay sobre la tierra Dios después lo echará en un gran bovedón para quemar a las almas malvadas” (Gianelli, 1869, p. 15).



acercan al difunto, lo observan, le acarician el rostro y la cabeza o le toman las manos con delicadeza<sup>7</sup>. Los niños, por el contrario, circulan entre ambos espacios con relativa libertad. En ocasiones, participa del velorio y del entierro un sacerdote cristiano de la parroquia local que ora por el difunto y su familia.

Pasado el velatorio, el conjunto de las personas que se encuentran en la casa del difunto acompaña el féretro al cementerio comunitario, siendo generalmente los hombres quienes lo cargan. Para ello, allegados a la familia cavan previamente una fosa en la que será depositado. Una vez que el cuerpo fue colocado allí, comienzan a cubrirlo de tierra. Por último, se conforma un pequeño montículo de tierra sobre el que los presentes colocan una cruz que lleva grabado el nombre de la persona junto con algunas velas y otro tipo de ofrendas como bebida (agua, chicha, vino), hojas de

deceso, y así sucesivamente (Figura 2). Tanto durante el velorio como el entierro se busca, dentro de lo posible, que la cabeza del muerto esté orientada hacia el este, pues la luz del sol lo ayudará en el camino hacia su destino póstumo.

Además, existe un conjunto de actividades que forman parte del momento posterior al entierro y que están vinculadas a lo que los chanés llaman *yekuaku* o 'resguardo'. El *yekuaku* no solo se aplica en este caso, sino también en una variedad de situaciones vinculadas con un cambio de estatus social, de lugar, de edad –niñez-pubertad, embarazo-parto, etc.– (Van Gennep, 1960). Todas aquellas personas que asisten a un velorio o entierro deben lavar las vestimentas que han utilizado sin demora una vez que se arriba al hogar ya que consideran que están "contaminadas". Antiguamente también era habitual que los parientes



Figura 2. Tinaja con ofrenda de bebida sobre una tumba en el cementerio de Tuyunti, Salta. Fotografía tomada por la autora en 2016.

coca o cigarrillos. Si el difunto tuvo en vida la costumbre de fumar o beber alcohol con regularidad, sus familiares colocan cigarrillos sobre la tierra enterrando la boquilla y encendiéndolos, o bien dejan alguna botella o tinaja con bebida. Esto suele repetirse pasado un mes del

del fallecido realizaran un ayuno una vez finalizado el entierro; si bien esto casi no se practica hoy en día, algunas personas todavía lo observan. En el caso de las mujeres, cuando fallecía un hombre de la familia, solían cortar sus cabellos; el largo dependía del grado de cercanía en la estructura de parentesco con aquella persona (Nordenskiöld, 2002 [1912], p. 202)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Veamos una descripción clásica del rito funerario chiriguano: "Cuando llega la hora suprema y ya próximo a dar el último suspiro, la madre, la esposa, la hija, en fin, toda la parentela, dan un fuerte grito de dolor, le cierran los ojos y con las manos le cierran los labios a fin de que no se escape su espíritu [...] los parientes lloran a lágrima viva, acude toda la gente de la aldea [...]. De esa manera se forma un gran gentío y una bulla que produce tal aturdimiento, conmoción e indescriptible dolor, que sólo si una persona no tuviera corazón en el pecho no derramaría lágrimas en este terrible momento" (Gianecchini, 1996 [1898], p. 316).

<sup>8</sup> Métraux (1935, p. 164-165) observa entre los chiriguanos la misma práctica de 'resguardo' entre las viudas. De acuerdo con sus observaciones, la mujer debía seguir un ayuno estricto, cortarse el cabello y colocarlo sobre la tumba del hombre para luego quemarlo. Durante el velorio y entierro hacían con sus lágrimas, saliva y un puñado de tierra unas bolitas que colocaban en la tumba. También cubrían sus cabezas con trapos y debían guardar reposo dentro

Las fuentes etnográficas previas al contacto misional permiten dar cuenta de los cambios que se han producido en las prácticas funerarias. Aún a principios del siglo XX, algunas antiguas prácticas enterratorias mantenían vigencia. Por ejemplo, Erland Nordenskiöld escribe:

Antes de que el moribundo esté realmente muerto o inmediatamente después de su muerte, se le dobla de tal modo que sus rodillas estén debajo de su mentón y se le cruzan los brazos sobre el pecho [...]. Visten al muerto y lo colocan en la vasija con una calabaza de agua en las rodillas” (Nordenskiöld, 2002 [1912], p. 201) (Figura 3)<sup>9</sup>.

Muchos adultos mayores aún recuerdan que sus familiares fueron sepultados en tinajas de arcilla dentro de la propia vivienda. Como observa Villar (2005, p. 59), los familiares del fallecido solían colocar dentro de la tinaja, bebida, alimento, una vela, un trapo o un atado de paja quemados para protegerse del frío. Luego de eso, cerraban la urna con un plato para evitar el contacto del cuerpo con la tierra. Algunos chanés consideran importante que estas sepulturas se mantengan en su lugar pues actúan como punto de referencia para los *ã* de los finados, quienes pueden orientarse y ubicar a sus familiares gracias a que los entierros fueron realizados en la propia casa. Estos enterratorios suelen ser descubiertos al realizar trabajos de albañilería en las casas; algunas familias optan por cubrirlos nuevamente, mientras que otras deciden sepultarlos en el cementerio local.

Sin embargo, de acuerdo con fuentes etnográficas más tardías, el rito funerario cristiano parecía haberse instalado definitivamente en la década de 1970, tal como registró Manuel Rocca (1973). Retomemos, por ejemplo, una breve descripción del cortejo final que acompañaba al difunto al cementerio:

El cortejo se dirige por angostos senderos hacia el cementerio a veces alejado de la aldea. Al pasar por la capilla de la misión, buscan al sacerdote para que rece un responso. Luego la caravana prosigue su marcha ahora acompañada por el llanto de las mujeres (Rocca, 1973, pp. 750-751).

---

de la casa. Solamente cuando sus cabellos crecían nuevamente comenzaban a retomar sus actividades. En el caso de las mujeres de los *mburuvichareta* o ‘caciques’ solía organizarse un festejo cuando la mujer abandonaba el duelo, el cual tenía una duración de alrededor de un año.

<sup>9</sup> Para una revisión exhaustiva acerca de los distintos tipos de entierros existentes entre otros grupos indígenas sudamericanos, ver Chaumeil (1997).



Figura 3. Entierro chiriguano en tinaja en Caipipendi (Bolivia). Fuente: Nordenskiöld (2002 [1912], p. 202).

Podríamos decir, pues, que estos modos de entierro emergidos como consecuencia del proceso de misionalización actuaron como factor disruptivo de las antiguas prácticas según las cuales la tumba al interior de la casa actuaba delineando una suerte de “mapa” familiar, ya que la mayor parte de las familias continúan habitando en las viviendas en cuyas profundidades se encuentran sepultados sus *tenondea* o ‘antepasados’. Esto permite contestar aquel juicio de Clastres (1981 [1980], p. 89) que dictaba que en las tierras bajas sudamericanas los indígenas tendían a “extinguir a los muertos para arrojarlos al olvido”, mientras que en las tierras altas se “los instalaban en verdaderos cementerios” y se hacía “todo lo posible para que los muertos no olvidaran a los vivos”. Por el contrario, desplazar el lugar de entierro original hacia un cementerio, que en algunos casos ni siquiera se encuentra dentro de la misma comunidad, sí desdibuja aquel antiguo principio de organización social de la muerte y la conservación de la memoria genealógica chané.

## 5. LOS CANTOS FUNERARIOS

Como he mencionado, el rito funerario inicia con las lamentaciones de la familia del difunto que van convocando paulatinamente a las personas de la comunidad. Estos lamentos cantados caen bajo la



categoría de *pirae*, un género que abarca la totalidad del arte vocal chané y cuyas expresiones variopintas suelen dividirse de acuerdo con sus temáticas y contextos de uso. De esta forma, pueden distinguirse algunas variedades como *pirae poropotaepa* ‘cantos para enamorar’, *pirae joripea* ‘cantos para alegrarse’, *pirae sambiairetaepa* ‘cantos de y para los niños’, *pirae aretepea* ‘cantos para celebrar’, y *pirae yaopea* ‘cantos para llorar’ (Morando, 2021). A continuación, entraré en detalle sobre algunos cantos del último tipo recogidos durante mi trabajo de campo.

El primero (Tabla 1) es un lamento masculino registrado en el poblado de Tuyunti en febrero de 2013, pronunciado en ocasión del deceso de una mujer de 46 años. Las mujeres permanecían dentro de la casa junto al cuerpo que había sido colocado sobre una mesa de madera, mientras que los hombres se encontraban sentados en el *oka* o ‘patio de la casa’. Uno de los primeros lamentos que se escuchó durante el velorio fue el del esposo de la mujer, de 50 años, que se encontraba dentro de la casa (Morando, 2021, p. 254).

Podemos advertir aquí dos elementos que marcan la clave en la que fue pronunciado el canto-lamento: la referencia a la difunta y el uso de la pregunta retórica. El hombre comienza haciendo mención dos veces a la muerte de su esposa (*chimbireko umano* ‘mi esposa ha muerto’), para luego arrojar una pregunta retórica que no busca una respuesta concreta, sino que más bien opera reforzando el lamento (*maraipako* ‘¿por qué?’). Además, hace uso de la expresión *jasi katu* que es muy común para expresar ‘dolor’ o ‘tristeza’.

El siguiente lamento (Tabla 2) fue practicado en ocasión del velorio de una niña recién nacida por parte de su tía de unos 50 años, también en el poblado de Tuyunti. Al igual que en el caso anterior, al llegar el cuerpo al poblado, familiares y allegados fueron acercándose a la casa donde se llevaba a cabo el encuentro. Nuevamente, las mujeres permanecieron dentro de la casa y los hombres en el patio (Morando, 2021, p. 255).

<p><i>CHIMBIREKO UMANO</i>::↑// (coloca la mano derecha sobre la mesa y con la izquierda se toca la frente. De fondo se escuchan los llantos de otras mujeres)</p> <p><i>CHIMBIREKO UMANO</i>::↑//</p> <p><i>MARAIPAKO</i>::↑// (levanta en el aire la mano derecha y la sacude suavemente)</p> <p><i>JASĪ KATU</i>::↑ (posa la mano derecha sobre la frente de su esposa fallecida. De fondo continúan escuchándose llantos de mujeres)</p>	<p>MI ESPOSA HA MUERTO::↑// (coloca la mano derecha sobre la mesa y con la izquierda se toca la frente. De fondo se escuchan los llantos de otras mujeres)</p> <p>MI ESPOSA HA MUERTO::↑//</p> <p>¿POR QUÉ::?↑// (levanta en el aire la mano derecha y la sacude suavemente)</p> <p>QUÉ DOLOR::↑ (posa la mano derecha sobre la frente de su esposa fallecida. De fondo continúan escuchándose llantos de mujeres)<sup>10</sup></p>
--	---

Tabla 1. Canto funerario masculino, Tuyunti, Salta. Registrado por la autora en 2013.

<p><i>Cheyetipe</i>::↑ <i>UMANO</i>↑// (mientras llora, levanta ambas manos en el aire y las sacude levemente. De fondo se escuchan llantos de otras mujeres presentes)</p> <p><i>Cheyetipe</i>::↑ <i>UMANO</i>↑//</p> <p><i>Maraipako</i>::↑ <i>UMANO</i>↑// (se lleva la mano derecha a la frente)</p> <p><i>Maraipaiko</i>::↑ <i>UMANO</i>↑ (levanta la mano derecha en el aire)</p>	<p>Mi sobrina::↑ MURIÓ↑// (mientras llora, levanta ambas manos en el aire y las sacude levemente. De fondo se escuchan llantos de otras mujeres presentes)</p> <p>Mi sobrina::↑ MURIÓ↑//</p> <p>¿Por qué::↑ MURIÓ?↑// (se lleva la mano derecha a la frente)</p> <p>¿Por qué::↑ MURIÓ?↑ (levanta la mano derecha en el aire)</p>
---	--

Tabla 2. Canto funerario femenino, Tuyunti, Salta. Registrado por la autora en 2016.

Estos mismos versos son repetidos varias veces por la mujer, acompañados por un fuerte llanto. Otra vez, comprobamos que se hace mención, en primer lugar, al fallecimiento de la persona (*cheyetipe umano* ‘mi sobrina murió’), y luego se lanza una pregunta retórica que no interpela a ninguno de los presentes (*maraipako umano* ‘¿por qué murió?’). En ambos ejemplos puede vislumbrarse una estructura formal relativamente fija, y los temas giran en torno del recuerdo de la persona

<sup>10</sup> Para el registro escrito de esta pieza oral se emplearon las siguientes convenciones del sistema Jefferson (1985): entonación (↑ entonación ascendente, ↓ entonación descendente, → entonación sostenida), volumen (MAYÚSCULA aumento de volumen, ° ° disminución de volumen), tempo (subrayado aceleración del tempo), pausas (/ pausa corta, // pausa larga), duración (:: duplicación o triplicación de vocales y consonantes), otros ( ) acciones no verbales).



fallecida, sumado esto a una serie de preguntas retóricas que afirman la idea central del canto<sup>11</sup>.

A continuación (Tabla 3), otro caso de lamento femenino registrado en Tuyunti en 2018 durante el velorio de un hombre de unos 50 años a quien su esposa, de edad similar, le dedicó los siguientes versos (Morando, 2021, p. 256).

CHEMEMBITU::→ UMANO↑//	EL PADRE DE MIS HIJOS::→ MURIÓ↑//
CHEMEMBITU::→ UMANO↑//	EL PADRE DE MIS HIJOS::→ MURIÓ↑//
KEREITAPA↑ che aiko::→	¿CÓMO↑ voy a hacer::?→

Tabla 3. Canto funerario femenino, Tuyunti, Salta. Registrado por la autora en 2018.

Nótese aquí que la mujer se refiere a su marido fallecido como *chemembitu*, es decir, ‘padre de mis hijos’. Alternativamente, podría haber utilizado *cheme* ‘mi esposo’; sin embargo, la mujer optó por *chemembitu*, un vocablo con un valor afectivo mucho mayor.

Ahora bien, estos cantos-lamentos no solo pueden escucharse en este tipo de ocasiones, sino también durante conversaciones cotidianas en las que se recuerdan hechos del pasado. Esto es habitual en momentos como el atardecer o la noche. Así, el siguiente ejemplo que recogí en Tuyunti en 2016 es cantado por un hombre de 71 años llamado Andetui, mientras relataba una serie de anécdotas sobre su infancia (Tabla 4). Al referirse a algunos hechos relacionados con sus abuelos paternos, realizó varias interrupciones para cantar unos versos breves (Morando, 2021, p. 256-257).

trata de un canto-lamento practicado en una situación cotidiana y no en un velorio, vemos repetirse algunos rasgos formales: por ejemplo, la continua referencia a los seres queridos fallecidos –en este caso abuelo, abuela, padre y madre–, o la inclusión de la pregunta retórica referida al fallecimiento de la abuela (*jaema pa chiyari* ‘¿ya abuela mía?’).

En la estructura de estos cantos, entonces, puede observarse una cierta estandarización diluida por la particularidad que le imprime cada persona en determinado contexto, lo cual refleja la experiencia colectiva sobre la muerte, el dolor y la tristeza<sup>12</sup>.

## 6. CONSIDERACIONES FINALES

A la luz de los datos etnográficos contemporáneos comparados con diversas fuentes históricas disponibles, hemos visto que determinados elementos que conforman el conjunto de las creencias escatológicas y prácticas funerarias cristianas han permeado efectivamente el sistema de representaciones propiamente chanés. Entonces, si bien estas han atravesado transformaciones importantes ya que,

Jokou:: <i>cheramimi</i> → OU↑// (desvía la mirada hacia un costado y mueve la mano derecha en la misma dirección)	Allí:: VA↑ mi abuelito→// (desvía la mirada hacia un costado y mueve la mano derecha en la misma dirección)
Jokou:: <i>cherayimi</i> → VI↑//	Allí:: TAMBIÉN↑ mi abuelita→//
Jaenungavi OU::↑//	También VA::↑//
JAEMA PA <i>chiyari</i> ::→// (levanta la mano derecha y la mueve lentamente)	¿YA abuela mía::→?// (levanta la mano derecha y la mueve lentamente)
APtRAE:: <i>jae</i> :: ko che→//	CANTANDO:: yo estoy::→//
AVATAMI:: AIKO::↑//	CAMINANDO UN POQUITO:: ESTOY::↑//
AVAPt:: AIKO::↑//	SENTADO:: ESTOY::↑//
Jokuarai AIKO::→//	Así ANDO→//
Jokuarai::→// (junta ambas manos y las mueve suavemente de arriba hacia abajo)	Así es::→// (junta ambas manos y las mueve suavemente de arriba hacia abajo)
Jokuarai:: <i>mama</i> →//	Así:: mamá→//
Jae INDECHIRETA↑// (solloza)	Ellos ya eran ANCIANOS↑// (solloza)
INDECHI↑	ANCIANOS↑

Tabla 4. Canto de recuerdo y evocación, Tuyunti, Salta. Registrado por la autora en 2016.

Si bien el contexto de ejecución es completamente diferente al de los casos anteriores, puesto que aquí se

<sup>11</sup> Compárese con otros lamentos en velorios infantiles como los registrados por Pérez Bugallo (1994, p. 345) entre los guaraníes de San Francisco (Salta): “*chemémbi ománo. Eé...eé. Paravéte michi. Eé...eé. Mi hijo ha muerto. Pobrecito el chiquito*”.

<sup>12</sup> Llegado este punto, no obstante, es necesario realizar una salvedad. Este tipo de lamentos, que también fueron registrados por misioneros y etnógrafos entre los chiriguano y cuya marca distintiva es el volumen con el que se entonan, no se escuchan tan regularmente y con tanta intensidad en los velorios de los niños, salvo excepciones como la consignada aquí, lo cual parece ir de la mano con el planteo de Villar (2005, p. 55) acerca de que el fallecimiento de un adulto “se siente más”.



por ejemplo, actualmente los entierros se realizan en cementerios comunitarios y en féretros de madera y no en tinajas de cerámica en la vivienda como antaño, muchas personas todavía recuerdan a cuáles de sus familiares pertenecen las tumbas enterradas en sus propias casas. Esto actúa preservando la memoria histórica y las cronologías familiares al interior de cada comunidad (Chaumeil, 1997). No solo ello, sino que el vínculo con los finados también se encuentra reforzado mnemónicamente en ocasiones ritualizadas puntuales como el *arete guasu*, mediante el uso de las máscaras *aña hãti* que establecen una suerte de “canal” o “puente” entre los vivos y los muertos, desconfigurando fugazmente el plano temporo-espacial en el que transcurre la existencia de ambos. Recordemos, entonces, que durante esta fiesta los *aña* de los fallecidos pueden acceder al mundo de los vivos y participar en los convites fugazmente en forma de un ancestro genérico despersonalizado (Bossert y Villar, 2001; Villar y Bossert, 2014).

En otros casos, observamos una coexistencia más compleja de determinados elementos vinculados con las creencias escatológicas cristianas y aquellas propiamente chanés. Esto resulta claro cuando hablamos de la superposición de los espacios donde sucede la existencia ultraterrena; por un lado, algunos chanés se refieren a que ello ocurriría en el *ara* o *tumparenda*, conceptos ligados con la idea de ‘paraíso’ cristiano y, por el otro, el *iwoka*, aquella dimensión de gozo y abundancia que estaría emplazada en la tierra. Por último, existen otros hábitos funerarios que sí han mantenido vigencia, como los cantos-lamentos en la lengua indígena. En suma, el estudio de lo funerario tiene mucho para decir acerca de los cambios sociales entre los chanés. El conjunto de creencias y prácticas vinculadas con la vida ultraterrena se nos presenta como un campo simbólico altamente móvil y fluido en el que podemos observar una coexistencia amalgamada entre elementos ideológicos y rituales indígenas y cristianos. Esta, en definitiva, es una muestra de los distintos modos en los que los pueblos indígenas se vinculan con la muerte y construyen su experiencia social acerca de ella.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bloch, M y Parry, J. (1982). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bossert, F. (2008). Los chané a través del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico*, 43 (1), 283-338.
- Bossert, F. y Villar, D. (2001). Tres dimensiones de la máscara chané. *Anthropos*, 96, 59-72.
- Bossert, F. y Villar, D. (2004). Acusaciones de brujería entre los chané. *Archivos. Departamento de Antropología Cultural*, 2 (1), 149-162.
- Cadogan, L. (1959). *Ayvu-Rapyta. Textos míticos de los Mbya-guaraní del Guairá*. San Pablo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.
- Chaumeil, J. P. (1997). Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur. *Boletín de Arqueología PUCP*, 1, 207-232.
- Clastres, P. (1981 [1980]). *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.
- Combès, I. (2007). De Sanandita al Itiyuro: los chanés, los chiriguano (¿y los tapietes?) al sur del Pilcomayo. *Indiana*, 24, 259-289.
- Combès, I. y Saignes, T. (1995). Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza. En Riestler, J. (Ed.), *Chiriguano: Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia* (pp. 25-221). Santa Cruz de la Sierra: APCOB.
- Dailant, I. (2003). *Sens Dessus Dessous. Organisation Sociale et Politique des Chimane d'Amazonie Bolivienne*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Domínguez, M. E. (2018). Sons, Ritual e História Indígena no Oeste do Chaco. *ILHA, Revista de Antropología*, 20 (1), 45-66.
- Gianelli, G. (¿1869?). *Miscelánea de Apuntes de Cuentas, de Términos Chiriguano y de Términos Tobas*. Tarija: Archivo Franciscano de Tarija/ Centro Eclesial de Documentación [AFT-1- 1874/ MS 40].
- Giannecchini, D. (1916 [1896]). *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano*. Tarija: Publicación de la Orden Franciscana.
- Giannecchini, D. (1996 [1898]). *Historia Natural, Etnografía, Geografía, Lingüística del Chaco Boliviano*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación.
- Hertz, R. (1905). Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année Sociologique*, 10, 48-137.
- Hirtzel, V. (2013). Les funérailles charognardes. Homicide, cannibalisme et sacrifice humain pour les Yurakaré (Amazonie bolivienne). *Journal de la Société des Américanistes*, 99 (2), 83-133.
- INDEC. (2004-2005). *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI)*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina.
- Jefferson, G. (1985). An exercise in the transcription and analysis of laughter. En van Dijk. T. (Ed.), *Handbook of Discourse Analysis, vol. 3* (pp. 25-34). Londres: Academic Press.
- Métraux, A. (1935). La mujer en la vida social y religiosa de los indios Chiriguano. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*, 3, 416-430.
- Métraux, A. (1948). Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané. En Steward, J. H. (Ed.). *Handbook of South American Indians, vol. 3*

- (pp. 465-485). Washington: Smithsonian Institution.
- Morando, M. A. (2017). Visiones de lo religioso entre los chiriguano: la lexicografía franciscana entre los siglos XVIII y XIX. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 23 (1), 199-221.
- Morando, M. A. (2021). *Ñande ñee jekove. Lengua y Praxis Social entre los Chanés del Noroeste Argentino*. Cochabamba: Itinerarios.
- Nordenskiöld, E. (2002 [1912]). *La Vida de los Indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB/Plural.
- Palmer, J. (2005). *La Buena Voluntad Wichí. Una Espiritualidad Indígena*. Formosa/Salta: Grupo de Trabajo Ruta 81.
- Pérez Bugallo, R. (1994). Mbwía opuïraénwi (El hombre canta). Estudio Etnomusicológico de los Chiriguano-Chané de la Argentina. Cancionero tradicional. *Suplemento Antropológico*, 29 (1-2), 299-354.
- Rocca, M. (1973). Los chiriguano-chané. *América Indígena*, 33, 743-756.
- Saignes, T. (2007). *Historia del Pueblo Chiriguano (Compilación, Introducción y Notas: Isabelle Combès)*. La Paz: IFEA/Plural.
- Susnik, B. (1968). *Chiriguanos I. Dimensiones Etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Turner, V. (1977 [1969]). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Nueva York, Cornell University Press.
- Turner, V. (1982 [1967]). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Nueva York: Cornell University Press.
- Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Villar, D. (2005). *La Religión Chané*. (Tesis de Doctorado inédita), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Villar, D. (2006). Repensando el complejo cultural chiriguano-chané. En Combès, I. (Ed.), *Definiciones Étnicas, Organización Social y Estrategias Políticas en el Chaco y la Chiquitania* (pp. 205-224). Santa Cruz de la Sierra/ Lima: Institut Français d'Études Andines/ SNV/ El País.
- Villar, D. (2008). Guaranización, traducción y evangelización en las representaciones anímicas chané. *Suplemento Antropológico*, 43 (1), 339-386.
- Villar, D. (2011). La religión del monte entre los chané. *Suplemento Antropológico*, 46 (1), 151-201.
- Villar, D. y Bossert, F. (2004). La onomástica chané en clave etnográfica y comparativa. *Acta Americana*, 12 (1), 49-78.
- Villar, D. y Bossert, F. (2014). Máscaras y muertos entre los chané. *Separata*, 14 (9), 12-33.