
SIMBOLOGÍA Y PERPETUACIÓN TEMPORAL EN EL GRAN CHACO

M. Graciela Mendez¹ y Stella Ferrarini²

RESUMEN

Los espacios de la muerte brindan una oportunidad para abordar los correlatos arqueológicos (y etnográficos) de las conductas simbólicas. De todas las crisis vitales que debe enfrentar un individuo la de la muerte quizás sea la de mayor trascendencia social. Así como los rituales ligados al nacimiento están compuestos por numerosos tabúes y observancias que conciernen principalmente a los padres y al hijo, los rituales ligados a la muerte comprometen a todo el grupo, aunque sus actores principales sean los parientes más cercanos. En estas sociedades, cuando un individuo muere sufre la mayor de las transmutaciones: se convierte de viviente en espíritu y adquiere en este pasaje capacidades potentes de las que carecía en vida. Cuando los individuos mueren no dejan de existir, más bien comienzan a existir de otra manera y los rituales que rodean este pasaje están plenos de contenidos simbólicos. Los rituales siguen esquemáticamente tres momentos diacrónicos: los ritos de separación que aseguran el corte vivos/difunto. Las significaciones simbólicas de estos rituales giran en torno a una separación definitiva y radical del muerto o al establecimiento de relaciones especiales que integran al difunto, en su nuevo estatus, a la vida comunitaria. Un segundo momento comprende los rituales de desarrollo del tiempo, que coinciden con el período de transformación del cadáver. El tercer momento abarca los ritos de reintegración en los que los vivos retornan a su vida normal y el muerto queda definitivamente incorporado al mundo de los espíritus. Un examen exhaustivo de la evidencia empírica sobre los espacios de la muerte en el Gran Chaco señala que tres conjuntos de datos son esenciales para su reconstrucción: los aspectos tafonómicos; los datos biológicos obtenidos de huesos, dientes y otros restos; y los datos culturales y sociales deducibles tanto de los aspectos biológicos como de las prácticas funerarias. Para una acabada interpretación se analizan datos empíricos que ponen en evidencia contrastantes modalidades de relación con los muertos y el consecuente devenir sobre el uso y distribución de sus bienes. Las implicancias simbólicas que encierran estas circunstancias permiten establecer los modelos particulares de perpetuación temporal.

Palabras clave: Rituales funerarios; Símbolos; Aborígenes del Gran Chaco.

ABSTRACT

The death spaces provide an opportunity to deal with the archaeological (and ethnographic) correlates of symbolic behaviour. Among the different life crises that an individual, the one of death may be the most significant socially speaking. Together with birth rituals, which consist of different taboos and observances mainly related with father and son, the death rituals involve the whole group, although their main characters be the closest relatives. In these societies, when an individual dies he suffers the greatest transmutation ever occurred to him: he turns from a living being into a spirit, acquiring in this transition remarkable potentialities that he lacked when alive. When individuals die they do not cease to exist; they rather begin to exist in a different way and the rituals around this transition are full of symbolic content. The rituals schematically follow three diachronic moments: the rites of departure which confirm the split living/dead. The symbolic connotations of these rituals revolve around a definite and absolute

¹ Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP. CONICET. gmendez@fcnym.unlp.edu.ar

² Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP. stellaferrarini@hotmail.com

break with the dead or the establishment of special relations integrating the deceased, in his new status, to the community life. A second moment includes the rituals of the course of time, which coincide with the period of transition of the corpse in both the process of decomposition and the metamorphosis of the deceased into a spirit, be it beneficial or harmful in its relation with the living. The third moment comprises the rituals of reconstruction in which the living return to normal life and the dead is finally incorporated into the world of spirits. A thorough analysis of the empiric evidence on the death spaces in the Gran Chaco region indicates that three pieces of information are required for its reconstruction: the taphonomic aspects; the biological information obtained from bones, teeth and other remains; and the cultural and social information derivable from both the biological aspects and the funeral traditions. For a wide interpretation, empirical evidence on contrasting types of relation with the dead and the following course of their possessions' use and distribution is analysed. The symbolic meaning enclosed in these circumstances allow for the building of particular models of temporal perpetuation.

Keywords: Funeral rituals; Symbols; Aborigines of Gran Chaco.

RESUMO

As esferas de morte provêem uma oportunidade para estudar com o arqueológico (e ethnographic) correlata de behaviour simbólico. Entre as crises de vida diferentes que um indivíduo tem que enfrentar em sociedades tribais, o um de morte pode ser o mais significante falando socialmente. Junto com rituais de nascimento que consistem em tabus diferentes e observâncias principalmente relacionado com o pai e filho os rituais de morte envolvem o grupo inteiro, embora os personagens principais deles/delas são os parentes mais íntimos. Nestes sociedades, quando e estampas individuais que ele já sofre que a maior transmutação o ocorreu: ele se transforma de um ser vivo em um espírito, enquanto adquirindo nesta transição potencialidades notáveis que ele faltou quando vivo. Quando os indivíduos morrem que eles não deixam de existir; eles começam a existir em um modo diferente e os rituais ao redor desta transição bastante está cheio de conteúdo simbólico. O schematically de rituais seguem três momentos de diachronic: os ritos de partida que confirma o living/dead fendido. As conotações simbólicas destes rituais revolvem ao redor de uma fratura definida e absoluta com o morto ou o estabelecimento de relações especiais que integram o defunto, no estado novo dele, para a vida de comunidade. Um segundo momento inclui os rituais do curso de tempo que coincide com o período de transição do cadáver no processo de decomposição e a metamorfose do defunto em um espírito seja isto benéfico ou prejudicial em sua relação com o viver. O terceiro momento inclui os rituais de reconstrução em qual o retorno vivo para vida normal e o morto está finalmente incorporado no mundo de espíritos. Uma análise completa da evidência empírica nas esferas de morte no Gran região de Chaco indica que são requeridos três pedaços de informação para sua reconstrução: os aspectos de taphonomic; as informações biológicas obtiveram de ossos, dentes e outros restos; e o derivable de informação cultural e social dos aspectos biológicos e as tradições funerário. Para uma interpretação larga, evidência empírica em tipos contrastantes de relação com o morto e o curso seguinte do uso das posses deles/delas e distribuição é analysed. O significado simbólico incluído nestes circunstâncias permite o edificio de modelos particulares de perpetuação temporal.

Palavras-chave: Funeral rituais; Símbolos; Os aborígenes do Gran Chaco.

INTRODUCCIÓN

Hace más de una década se emprendió un proyecto de investigación para realizar el estudio antropológico integral de la poblaciones aborígenes en el Gran Chaco meridional con la intervención de investigadores de todas las ramas disciplinares. A fin de darle profundidad temporal y establecer las relaciones biológicas que existieron en el pasado arqueológico se llevaron a cabo trabajos de campo en el ámbito geográfico argentino y se ejecutaron trabajos de laboratorio con el fin de contar con información integrada y amplia e interpretaciones ajustadas a las problemáticas planteadas. Varios trabajos realizados dan cuenta de los distintos aspectos abordados (Braunstein *et al.* 2002; Calandra *et al.* 2002; Colazo *et al.* 2004; Ferrarini y Mendez, 2011; Mendez *et al.* 2000a; Mendez y Ferrarini 2006, 2011, entre otros). Los referentes al ámbito arqueológico ofrecen información sobre la problemática del área y algunos avances (Calandra *et al.* 2000, Calandra *et al.* 2005, Lamenza *et al.* 2005, Mendez *et al.* 2000b, Mendez y Ferrarini 2015). Combes *et al.* (2009) presentan una síntesis comparativa para la región. Otros trabajos derivados del campo de la genética están en desarrollo, no obstante la producción de conocimiento ya es abundante (Catanesi 2001; Catanesi *et al.* 2006; Catanesi *et al.* 2007; Glesmann *et al.* 2011; Glesmann 2015; entre otros). La conexión entre ambos radica en la posibilidad de establecer con la mas alta precisión posible si las poblaciones actuales derivan de un grupo fundador o son el resultado de la integración de varios grupos. El hallazgo y posterior estudio de los restos óseos y dentarios provenientes del ámbito arqueológico son imprescindibles para darle certeza a los resultados genéticos y viceversa.

A pesar de las pesquisas realizadas los restos óseos humanos de procedencia arqueológica constituyen hallazgos tan esporádicos que el “no-hallazgo” impulsó una búsqueda de causales. Varias hipótesis se plantearon. Una de ellas está vinculada con la funebria, su visualización en el espacio arqueológico y las huellas en el material biológico. La etnografía ha documentado la angustia y el temor a la muerte en todos los universos culturales. Ha

develado los complejos sistemas simbólicos colectivos que fungen como mecanismos de defensa. Estas estructuras significativas se visualizan a través de un sistema ritual construido y operado socialmente. Las sepulturas, cementerios y arreglos funerarios permanecen en el tiempo como la materialización de esos rituales y los perpetúan (Kuijt 2008). La arqueología encuentra en ellos indicios valiosos que permiten ir más allá de los datos materiales y tecnológicos abriendo un campo especulativo hacia lo social y lo simbólico.

La investigación diseñada para obtener información relevante sobre las modalidades rituales en los espacios de la muerte consistió en el relevamiento de datos empíricos que pusieran en evidencia las formas de la relación definitiva vivos/muertos y los mecanismos del tránsito entre los estados. El consecuente devenir sobre el uso y distribución de sus bienes documentados en las fuentes antiguas se consideró de interés para escudriñar entre las dos posiciones extremas que los humanos en los distintos tiempos han tomado, a saber: “seguir en relación con” o “alejarse de” sus muertos. Para tal fin se examinaron fuentes bibliográficas alusivas a la funebria y se seleccionó un modelo de secuencia del rito tomando el enfoque de Van Gennep (1960), Turner (1992, 1999) y Thomas (1993). Esta herramienta conceptual operó como ordenador de la información con criterios de base temporal en la secuencia, permitió establecer correspondencias y variantes analíticas para desglosarlas. Se detectaron en fuentes etnohistóricas y etnográficas lo mas antiguas posibles las descripciones alusivas y se incorporaron a las categorías previamente elaboradas. Ello así toda vez que se partió de la premisa que quienes primero observaron y documentaron las acciones, los bienes intervinientes y las potenciales evidencias sobre el material biológico podrían ofrecer los mejores indicios para optimizar los patrones de búsqueda e interpretaciones arqueológicas. También se relevaron los antecedentes arqueológicos con presencia de restos óseos humanos. Se elaboraron tablas de contingencia para registrar las etapas del proceso aludido. Se obtuvo así un conjunto de construcciones simbólicas, dispersas en un espacio transterritorial y con diferentes profundidades temporales.

Este conjunto constituye el universo reconstruido sobre el cual se operó para abordar las conclusiones.

EL DUELO COMO RITO DE PASAJE

En el contexto del rito, los objetos, actividades, relaciones, acontecimientos y unidades espaciales son símbolos involucrados en un proceso social a través del cual las personas buscan ajustarse a los cambios sociales internos. Si bien, los ritos de pasaje pueden encontrarse en cualquier sociedad, tienden a alcanzar su más completa expresión en aquellas de pequeña escala, en las que los cambios se encuentran ligados a los ritmos y recurrencias biológicas o meteorológicas más que a las innovaciones técnicas. Las crisis vitales (el nacimiento, la madurez sexual, la muerte) son convertidas en puntos críticos en el desarrollo social de los individuos (Turner 1999). Los ritos de pasaje marcan el momento vital en que las personas cesan de ser miembros de un sistema perdurable de relaciones sociales (estado) para insertarse en otro sistema relacional igualmente permanente.

Cuando una persona muere se rompen todos los vínculos sociales que lo contenían en todo su alcance, por consiguiente, con posterioridad hay que establecer un nuevo patrón de relaciones sociales. Pero además, en estas sociedades, cuando un individuo muere sufre la mayor de las transmuciones: se convierte de ser viviente tangible en un ser no tangible y espiritual y adquiere en esta evolución capacidades potentes de las que carecía en vida. Los espíritus de los muertos pueden causar enfermedades y muerte, pueden proteger a los vivientes del ataque maléfico de otros espíritus, pueden mediar entre los vivos y los dioses, pueden prestar temporalmente sus poderes a los vivos para resolver conflictos o curar enfermedades. Cuando los individuos mueren no dejan de existir, más bien comienzan a existir de otra manera, en un mundo no sensible. Pero antes que estas transformaciones sociales y ontológicas ocurran debe darse un período de ajuste durante el cual la sociedad y la persona pasan gradualmente del estado antiguo al nuevo estado, y los rituales que rodean este pasaje están plenos de contenidos simbólicos. Los ritos

de pasaje incluyen tres fases: separación, margen o limen y agregación (Turner 1992; Van Gennep 1960). La fase de separación supone una conducta simbólica que significa el alejamiento del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social, o de un conjunto de condiciones culturales o estado. En el período liminar el estado del sujeto del rito es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero. En palabras de Hertz (1990:28) "*En cierto modo el alma vive al margen de los dos mundos, pues si se aventurara al más allá sería tratada como una intrusa, y aquí abajo resultaría un huésped inoportuno de temerosa proximidad*". En la fase de agregación el paso se ha consumado, el sujeto del rito alcanza un nuevo estado y adquiere nuevas cualidades ontológicas y sociales.

Todos los rituales que conforman el duelo en el sentido dado por Cordeu *et al.* (1994), y que se describirán en detalle más adelante, conforman el estado liminar del rito de pasaje en el que la persona ya no posee sus cualidades vitales y sociales pero aún no reviste las condiciones sobrenaturales de su categoría de espíritu. En términos de Turner (1999:106) las personas en situación liminar tienen un doble carácter: "*Ya no están clasificados y todavía no están clasificados*", son seres transicionales que resultan ser particularmente contaminantes, puesto que no son ni una cosa ni la otra. Sin embargo, en el estado liminar está el germen de la nueva vida y del desarrollo de su nuevo estado. Desde una perspectiva grupal la comunidad en su conjunto también vive esta situación liminar; con la muerte de uno de sus miembros el grupo se debilita y es necesaria la aproximación y asociación de los individuos en el dolor que se da en el proceso del duelo para superar los efectos del desamparo. Con el final del duelo el grupo se reafirma y retorna a una situación de vitalidad social (Bloch y Parry 1996, Durkheim 1995).

En los últimos años se ha desarrollado valioso trabajo etnográfico sobre los grupos indígenas chaqueños (Alvarsson 2010; Hirsch 2008, Montani 2008, 2013; Villar 2007, 2008, entre muchos otros). El enfoque planteado en esta contribución ha sido utilizado con buenos resultados analíticos

para el abordaje de distintas problemáticas de base etnográfica, tal el caso del ritual de iniciación femenina entre los Toba (Citro 2008) o del proceso de socialización en los Mbyá de Misiones, con discusión acerca de sus alcances entre quienes lo hacen y aquellos que nunca lo harán (Enriz y García Palacios 2008).

Los rituales de la muerte

Thomas (1993) postula que los rituales de la muerte siguen esquemáticamente tres momentos diacrónicos: los ritos de separación que aseguran el corte vivos/difunto, los rituales de desarrollo del tiempo que coinciden con el período de transformación del cadáver y los ritos de reintegración en los que el muerto queda definitivamente incorporado al mundo de los espíritus y los vivos retornan a su vida normal.

El primer momento abarca los ritos preliminares, la preparación del cuerpo, los diferentes rituales que se desarrollan durante la vigilia del muerto, la excavación de la tumba, el entierro u otras formas de disposición del cadáver. Las significaciones de estos rituales giran en torno a una separación definitiva y radical del muerto o al establecimiento de relaciones especiales que integran al difunto, en su nuevo estatus, a la vida comunitaria.

El segundo momento puede concluir, en algunos casos, en el entierro secundario del cadáver, la decoración de la tumba y las ofrendas en la misma. La transformación no sólo alude al proceso de descomposición cadavérica sino a la metamorfosis del difunto en espíritu ya sea éste benéfico o perjudicial en su relación con los vivos.

El tercer momento abarca los ritos de reintegración que comprende los ritos y prácticas de luto, la disposición de las propiedades del muerto y los ritos de finalización del luto.

RITUALES MORTUORIOS EN EL GRAN CHACO

Las expresiones escritas con relación a los espacios de la muerte fueron recopiladas y organizadas según el modelo de secuencia ya mencionado. Las fuentes consultadas son variadas, cada una debe

tomarse con la debida prudencia por las razones que corrientemente se lo hace en arqueología. Esto es, debe considerarse la procedencia temporal y la pertenencia social y/o académica del autor. Además, es oportuno considerar que la inclusión no decide sobre una aceptación acrítica de relatos o descripciones sino que aporta información sobre acciones o intenciones que se transformarán en dato cuando los hallazgos arqueológicos lo sustenten. También es necesario dejar constancia que las fuentes de corte histórico refieren a la región en su conjunto, en tanto que las fuentes arqueológicas con evidencias de restos óseos humanos y tratamiento fúnebre son escasos y, al momento, provienen de excavaciones o hallazgos en la porción meridional de la misma.

Creencias en la vida después de la muerte

Las creencias acerca de lo que le sucede a las personas una vez que han muerto constituyen el sustento de los rituales mortuorios. Los grupos indígenas del Chaco creían en alguna forma de vida ultraterrena y algunos de ellos pensaban que los espíritus de los muertos merodeaban en los alrededores de los poblados y eran peligrosos. Bonarens e Idoyaga Molina (1977) relatan que los Chiriguano y Chané creían en un alejamiento progresivo del alma, la que en un primer momento luego de la muerte daría vueltas en torno a su choza hasta encontrar el camino que lo condujera al hábitat de los muertos, situado al este del río Pilcomayo. Según documentó Palavecino (1944) para los Wichí, Chorote, Ashluslay y Lengua los muertos residían bajo tierra. Los Wichí creían que cuando las personas morían sus espíritus salían del cuerpo por la cabeza y por un pequeño agujero arribaban al lugar de residencia de los muertos donde continuaban viviendo exactamente como lo hicieron cuando estaban vivos. Por la noche llegaban a la superficie de la tierra y rondaban silbando o en forma de nube buscando vengarse de sus enemigos. Pelleschi (1881) en la descripción de su estadía en el Gran Chaco refiere que los nativos creían que las almas de los muertos no alcanzaban su destino bajo la tierra si primero el cuerpo no sufría la descomposición por el fuego o por el aire. Hasta

ese momento el alma vagaba en torno al rancho familiar, apareciéndose y asustando a sus ocupantes. Palavecino (1944) relata que una versión mítica entre los Wichí instalaba al mundo de los muertos en la superficie de la tierra con una apariencia similar a los poblados de los vivos, pero visible sólo de noche y se desvanecía al amanecer. Entre ellos existía la creencia que las almas de los difuntos se convertían sucesivamente en fantasmas, pájaros, arañas y murciélagos antes de desvanecerse (Métraux 1946; Wavrin 1926). Por su parte, Karsten (1923) refiere que para los Toba cuando moría un hombre el alma del difunto flotaba sobre su antigua encarnadura y sobre su casa siendo particularmente peligroso para sus parientes; este peligro era mayor antes de la inhumación. Luego, su espíritu protector llevaba su alma al paraíso de los Tobas, en los cielos, situado al este donde sale el sol. Sánchez Labrador (1910-17) refiere que los Mbayá creían que las almas de los muertos permanecían en la morada funeraria y pasaban su tiempo bailando sin sentirse nunca cansados. Los Lengua creían que el espíritu friolento de un hombre fallecido retornaría a su campamento buscando fuego. Para que el espíritu no arrojara brasas calientes al aire y trajera mala suerte a los vivos, se recolectaban siempre las brasas y se las enterraba antes de abandonar la villa (Métraux 1946).

RITOS DE SEPARACIÓN

Ritos preliminares

Tienen como objetivo o bien apresurar o bien intimidar a la muerte. Las prácticas de apresuramiento han sido documentadas para: Toba, Wichí, Moco-ví, Malbalá, Lengua, Lengua-Cochabot, Lule y Chiriguano (Grubb 1911; Koch-Grünberg 1900; Métraux 1946, 1947; Palavecino 1944; Pelleschi 1881; Remedi 1895; Von Rosen 1924). Dobrizhoffer (1968 [1783-84]) relata en detalle las vicisitudes de los enfermos entre los Abipones que cuando guardaban abstinencia, un silencio pertinaz o padecían insomnio eran considerados de muerte inminente. Desarrollaban entonces una serie de observancias que incluían cubrirlo con un cuero de vaca duro y pesado, que cada tanto descubrían

para ver si todavía respiraba. A tal punto ocurría el apresuramiento que Palavecino (1944) relata un caso en que un jefe Wichí fue plegado y fuertemente atado antes de expirar para que la rigidez cadavérica no estorbaba después en su entierro.

En cuanto a las prácticas mágicas para intimidar a la muerte, Chomé (1819) informa que entre los Chiriguano las ancianas rodeaban al moribundo y prorrumpían en horribles alaridos hasta su último suspiro. Entre los Abipón las ancianas y chamanes danzaban, tocaban tambores y sonajeros de calabazas, proferían gritos y vociferaciones. Similarmente, los Lengua agitaban sus sonajeros, tocaban tambores y se lamentaban tan pronto como el moribundo expiraba. Los Mbayá cuando sospechaban que una persona estaba condenada comenzaban apresuradamente los preparativos funerarios; los parientes pintaban al moribundo, colocaban sus discos sobre sus labios y lo vestían con todos sus ornamentos. Mientras tanto un chaman se sacudía a su lado y alternativamente apretaba el estómago del moribundo con gran fuerza. En ocasiones caminaba alrededor del poblado llevando un penacho de plumas en un último intento de forzar su curación (Métraux 1946; Susnik 1983). De esta enumeración de prácticas rituales observadas durante la agonía podrían recuperarse a través del registro arqueológico sólo aquellas que dejan marcas en los huesos producto de la aceleración de la muerte, tales como quebraduras múltiples o bien fracturas de las primeras vértebras cervicales.

Preparación del cuerpo

La mayoría de los indios de América del Sur, y los chaqueños no son excepción, enterraban a los muertos en posición acuclillada o fetal con los brazos doblados contra el pecho y las piernas levantadas contra el abdomen; se utilizaban ligaduras para mantener el cuerpo en la posición correcta. Ya se ha mencionado que algunos ni siquiera esperaban a que la muerte ocurriera para plegar el cuerpo y otros lo hacían ni bien ocurrido el deceso; en ambos casos se pretendía evitar el rigor mortis. Si eventualmente la rigidez cadavérica alcanzaba al cuerpo antes de poder doblarlo se hacían cortes en las articulaciones. Los Lengua, además,

quebraban el cuello del hombre muerto para que la cabeza colgara sobre el pecho. Una vez que el cuerpo era plegado se lo colocaba en una gran bolsa de chaguar para ser llevado luego a la tumba (Bórmida y Califano 1978; Métraux 1946, 1947; Palavecino 1944; Von Rosen 1924; Wavrin 1926). Si existía la sospecha de muerte por brujería los Abipones le sacaban el corazón al cadáver y lo hervían; también arrancaban la lengua y la arrojaban a los perros. Con esto pretendían dañar al hechicero desconocido que había causado la muerte. El cadáver aún caliente era envuelto en un cuero de vaca y atado con correas de cuero. Cubrían la cabeza con fajas o alguna tela que tuvieran a mano (Dobrizhoffer 1968 [1783-84]). Los Mocoví cubrían el cuerpo del muerto víctima de hechicería con paja y le prendían fuego; el chamán entonces arrojaba dos flechas a la garganta y una a su corazón, mientras entonaba sus encantamientos. Pretendían también perjudicar al hechicero desconocido responsable por la muerte. Los Lengua herían y mutilaban el cuerpo si sospechaban que un espíritu maligno lo había penetrado. Entonces colocaban huesos de perro, piedras calientes, garras de armadillo y hormigas en las heridas. La piedra ascendía a la vía láctea y más tarde como estrella fugaz volvía sobre el hechicero culpable. La garra de armadillo cavaba bajo la tierra y contribuía a la destrucción de los espíritus de bajos instintos. También tapaban la boca y los orificios de la nariz con arcilla o cera. Cuando los Ashluslay sospechaban que una brujería era la causa de la muerte de una persona cortaban carne de su muslo y alimentaban con esto a un perro que luego sacrificaban. Frotaban la cara del muerto con hierbas mágicas, agujereaban sus mejillas e introducían piedras incandescentes al tiempo que arrojaban flechas encendidas al aire mientras gritaban. Finalmente azotaban el cadáver con ramas espinosas y lo extendían en la tumba junto al perro muerto y a una vasija llena de arcilla que rompían sobre la espalda del muerto. Con estas acciones incitaban al muerto para matar a su asesino (Baucke 1870; Métraux 1946, 1947). Con relación a lo expuesto, variadas evidencias podrían poner de manifiesto en la lectura arqueológica las acciones llevadas a cabo

para la preparación del cuerpo: la posición del esqueleto, marcas de corte en las articulaciones de los miembros y en la occipito-atloidea, señales de fuego, presencia de puntas a nivel del tórax, huesos de perro, garras de armadillos, piedras en orificios o abdomen y fragmentos varios de cerámica.

Vigilia del muerto

El temor que los indígenas del Chaco mostraron hacia la muerte hace que los testimonios sobre ritos de vigilia documentados sean pobres y escasos. Los Abipones reducidos se enfadaban con los sacerdotes Jesuitas porque retenían al cadáver fuera de la tumba durante algunas horas (Dobrizhoffer 1968 [1783-84]). Pelleschi (1881) relata que entre los Wichí si la muerte sobreviniera a la mañana, a la tarde lo enterraban. Y si llegaba durante la noche, la inhumación se realizaba a la mañana siguiente. Métraux (1947) informa que cuando un Chorote moría los chamanes cantaban toda la noche y las mujeres se lamentaban. Von Rosen (1924) refiere que los indios le manifestaron que lo hacían para proteger el alma del difunto de los espíritus malignos, pero él interpreta que también lo hacían para protegerse del espíritu del muerto o del espíritu maligno que lo había matado. Entre los Payagua, las mujeres alternativamente lloraban y bailaban durante tres días alrededor de la choza funeraria, mientras los hombres se mantenían indiferentes. También entre los Mocoví, las mujeres lloraban por tres o cuatro noches junto a la choza funeraria. Las mujeres Mbayá permanecían paradas al lado del muerto lamentándose y cantando alabanzas (Métraux 1946, 1947). Por su parte, los Ayoreo realizaban lamentaciones y cantos fúnebres efectuados por la familia extensa y el clan al que pertenecía el muerto. La lamentación duraba aproximadamente una media hora, sin prejuicio que la viuda continuara con su llanto al día siguiente (Bórmida y Califano 1978). Por estar -en forma casi generalizada- basada en lamentos, cantos y alabanzas, esta etapa de la ceremonia funeraria no brindaría evidencias que pudieran tener correlato arqueológico.

Preparación de la tumba

Se posee poca información sobre las prácticas conectadas con la excavación de la tumba. Según Remedi (1895) los nativos del Chaco enterraban a sus muertos en tumbas muy superficiales por falta de herramientas y solamente los cubrían con tierra y ramas. Métraux (1946, 1947) refiere que entre los Abipón la tumba era excavada por las mujeres, quienes también trasladaban el cadáver. Entre los Ayoreo el entierro era obra de la familia extensa, quedando excluidos el padre, la madre, la esposa o los hijos del difunto. Las personas que oficiaban de enterradores debían lavarse las manos sobre la misma tumba para evitar contagiarse de la enfermedad del difunto (Bórmida y Califano 1978). Los registros de valoración arqueológica para estas actividades funerarias deberían tomar en cuenta los análisis de los elementos bióticos y no bióticos en niveles sedimentarios comprendidos en la fosa donde el cadáver fue depositado.

Disposición del cadáver en entierros primarios

Los entierros primarios en las viviendas prevalecieron ampliamente entre los aborígenes del Chaco. En la mayoría las moradas eran abandonadas y/o quemadas y algunos quemaban el poblado entero y se trasladaban a otra parte. Sin embargo, también fueron y son comunes los entierros directos en sepulturas en el monte. Cuando se inhumaban los cadáveres en posición acuclillada los pozos eran cilíndricos simples o con una excavación lateral donde se colocaba el cuerpo (Palavecino 1944; Von Rosen 1924). Métraux (1947) considera que esta última forma de inhumación -frecuente entre los Wichí- debería ser interpretada como una cámara funeraria. Palavecino (1944) informa también para los Wichí una inhumación sobre un árbol en un receptáculo de madera con una cubierta de paja terminada en cúpula, como una choza.

Los Lengua inhumaban al borde del monte, siempre ubicados hacia el oeste. Luego, pisoteaban la tumba y lo cubrían con plantas espinosas. Los Chorote erigían una débil estructura sobre la tumba y ubicaban una calabaza llena de agua en la cercanía (Métraux 1946). Los Abipones preferían para su

sepulcro los bosques o lagunas bastante apartados del lugar en que vivían, para que los vivos no aspiraran los vapores nocivos de los cuerpos en descomposición. Cavaban una fosa de poca profundidad para que la tierra amontonada no oprimiera al cadáver y llenaban la superficie con ramas espinosas. Procuraban enterrar en el mismo sepulcro a familiares directos (Dobrizhoffer 1968 [1783-84]). Von Rosen (1924) documenta una tumba familiar de Chorote excavada por Nordenskiöld, aunque también detalla entierros simples de adultos y niños. Los Chamacoco extendían el cuerpo y lo enterraban con la cara hacia arriba, cubriendo la tumba con troncos y ramas. Los Toba y Pilagá sepultaban en tumbas que luego cubrían con capas sucesivas de tierra, pasto y con troncos de palmera o muchas ramas de árbol clavadas en la superficie (Métraux 1946, 1947; Palavecino 1944). Karsten (1923) interpreta que las ramas que se dejaban sobre las tumbas Toba eran en parte para proteger al cadáver contra los carnívoros y en parte para prevenir que el espíritu del muerto saliera de la sepultura.

Para tiempos no documentados Nordenskiöld (1903) reporta el sitio arqueológico Arroyo del Medio en la confluencia de los ríos Bermejo y San Francisco con un enterratorio de un esqueleto humano adulto (muy mal conservado) en posición acuclillada, provisto de ajuar. A su vez, en las inmediaciones del paraje Piquete en el sitio Arroyo Seco describe seis entierros a más de 3 m de profundidad, con un esqueleto cada uno (uno de ellos representado por pocos huesos largos y otro en muy mal estado de conservación). Habían quedado al descubierto por un arroyo que atravesaba el lugar. Según enumera, dos de ellos fueron depositados en posición sentada con las piernas plegadas bajo el esqueleto, uno en posición yaciente con el rostro hacia arriba tapado con un plato, uno de costado doblado y otro de costado arqueado. Junto con los restos óseos encuentra tiestos de cerámica. También Fock (1961) describe para el sitio Lomas de Olmedo a 30 km al este de la estación La Estrella (Salta), cerca de un manantial permanente un enterratorio directo simple de adulto. Otra evidencia regional de entierro directo de adulto en tierra fue reportada para el sitio El Cachapé en las inmediaciones de Eduvigis, De-

partamento Primero de Mayo (Chaco) (Mendez *et al.* 2000b).

La otra modalidad de entierro primario entre los pueblos chaqueños es el de inhumación directa en urna que practicaron los Chiriguano. Según Remedi (1895) las urnas eran enterradas en las viviendas, de manera que desarrollaban sus vidas en medio de las tumbas de su familia. Lozano (1941 [1733]) menciona que los Chiriguano utilizaban grandes tinajas dentro de las cuales sentaban al cadáver y lo cubrían poniéndole alguna comida. Esta variante tenía la ventaja de proteger completamente el cuerpo del contacto con la tierra. Métraux (1930) menciona que las urnas eran similares a las vasijas confeccionadas para fabricar bebidas fermentadas.

Las evidencias arqueológicas de este tipo de entierro fueron expuestas por Nordenskiöld (1903) también para el sitio Arroyo del Medio. Son cinco urnas con restos esqueléticos de cuatro niños y un feto maduro. Todas presentan forma subglobular y base cónica. Cuatro de ellas presentan tapa, dos de ellas presentan asas. Los esqueletos humanos fueron afectados por el fuego, pero no quemados. Fock (1961) describe el entierro directo de un niño en urna en el sitio Lomas de Olmedo conjuntamente con el entierro directo de adulto arriba mencionado. Además, a 20 km al norte de Rivadavia reporta para el sitio Naranja o Paso El Sauce una vasija grande con restos óseos y una pequeña. La grande contenía el esqueleto de un niño y un adulto, con porciones de sus miembros aparentemente quebrados. Según su interpretación este proceso fue necesario para forzar el ingreso del cuerpo de un adulto a través de la boca con un diámetro interior de 22 cm. La urna pequeña contenía los restos esqueléticos de un feto de unos 8 meses. Torres (1921) informa para el sitio Rosario de la Frontera, ubicado a unos 10 km al nor-noroeste de la ciudad del mismo nombre (Salta), el hallazgo de cuatro urnas de las cuales tres contenían restos óseos humanos. De ellas la urna IV (según su nomenclatura) conservaba los fragmentos de algunos huesos del cráneo y extremidades superiores de un párvulo de 2 a 3 meses.

RITUALES DE DESARROLLO EN EL TIEMPO

Entierros secundarios

La transferencia de los huesos de un muerto después de un intervalo temporal a un segundo lugar entre los aborígenes chaqueños también fue reportada. Entre los Wichí la inhumación en árboles no siempre era permanente, así, cuando por el proceso de descomposición restaban sólo los huesos, los reunían en un haz y los llevaban a enterrar en cercanías del lugar en que reposaban sus antepasados. También en algunos casos se desenterraban los cuerpos ubicados en tumbas y los huesos se trasladaban al nicho o cámara excavada lateralmente (Palavecino 1944; Pelleschi 1881). Los Payagua enterraban en una pequeña isla, disponiendo el cadáver extendido o acuclillado con la cabeza cubierta con una vasija (Rengger 1835). Sobre la tumba ubicaban recipientes sobre una base de juncos; algunos de ellos se agujereaban para permitir la salida de las almas. Según Aguirre (1911) posteriormente juntaban los huesos de sus muertos y los ubicaban en cementerios. Los Mbayá-Caduveo enterraban en sus propias casas pero después de 10 ó 12 días desenterraban los restos, limpiaban los huesos y los transferían a una parcela familiar en la casa funeraria de la banda (Métraux 1947). Los Abipón después de un tiempo llevaban los huesos a un cementerio común ubicado en el monte y distinguido por marcas en los árboles. También rescataban los cuerpos de los individuos muertos en combate, pero para evitar el peso en el proceso del transporte los descarnaban enterrando las partes blandas donde podían y trasladaban los huesos al territorio de sus familiares. En el caso de tratarse de un cacique las exequias eran importantes (Dobrizhoffer 1968 [1783-84]).

En cuanto al entierro secundario en urna no hay testimonios de viajeros, misioneros o etnógrafos. Sin embargo, hay evidencias arqueológicas para el área. En el centro oeste de Formosa, Departamento Bermejo, para el sitio La Corzuela, se reportó el hallazgo de una urna en estado fragmentario conteniendo en su interior restos óseos humanos. Los mismos correspondían a un individuo adulto joven de sexo masculino, de estatura estimada en

160-165 cm, en pobre estado de preservación o estadio de meteorización grado 4 (Behrensmeyer 1978). Algunos fragmentos óseos presentan marcas aisladas de corte perimorten que podrían deberse a prácticas mortuorias (Mendez et al. 2003). También en la provincia de Formosa, en el sitio Edgard, paraje Campo Grande, Departamento Matucos, otro hallazgo merece su inclusión en este acápite. Se trata de una urna funeraria fragmentada que contenía porciones identificables de un húmero correspondiente a un adulto. Los restos exhiben estadios de meteorización de grado 3 y 4 (Behrensmeyer 1978). Considerando que la urna no posee capacidad para albergar a un individuo adulto en posición anatómica, se infiere correspondería a un entierro secundario (Mendez y Ferrarini 2001). En 1961 Fock informó el sitio Quirquincho ubicado sobre el borde de un lecho seco de río al norte de La Unión (Salta), el hallazgo consistió en tres entierros secundarios de adultos en urnas de cerámica “acanalada” con tapas. Además de las urnas se hallaron vasijas con fondo redondo y con agujeros para cordeles en el borde o en las asas. En el sitio Rosario de la Frontera (Torres 1921) ya mencionado en el acápite anterior, refiere que en la urna I encuentra fragmentos craneales, caninos, premolares y molares del maxilar, extremidad proximal del fémur derecho; fragmentos de la diáfisis del mismo; fragmentos de tibia y peroné. El fragmento de diáfisis presentaba una ligera coloración de ocre y ciertas incisuras paralelas de apariencia artificial. La urna III contenía fragmentos de diáfisis humanas de ambos fémures, de diáfisis de húmero, cúbito y radio derechos y varios fragmentos craneales pequeños.

Decoración y ofrendas en las tumbas

Como se ha dicho la mayoría de los indios del Chaco enterraban a sus muertos en tumbas más o menos superficiales cubiertas por ramas, troncos u hojas de palmeras. Los Chorote, Wichí, Moco-ví y Abipón depositaban calabazas o vasijas con agua. El motivo de estas ofrendas, según registra Pelleschi (1881), radica en que cuando un individuo moría los otros muertos acudían a visitarlo y los parientes del difunto se aseguraban que éste

tuviera agua para convidarlos. Agrega que conociendo la importancia que el agua tiene en estas regiones se comprende que se ofrezca este elemento a favor del muerto para asegurarse que su espíritu conserve el ánimo hospitalario y fraterno con sus familiares y conocidos, como lo tenía en vida. Nordenskiöld (1912) reporta que en 1902 tuvo oportunidad de exhumar un cadáver Chorote, con consentimiento familiar; aunque el lugar no está especificado durante ese año él descendió el río Pilcomayo. Las ofrendas funerarias que encontró eran muy restringidas: una bolsa, una lezna, una cuchara u otras menudencias de este tipo. Entre los Mocoví se dejaba un plato con comida y si el muerto era un niño una mano permanecía descubierta para recibir de sus padres el alimento. Los Abipón dejaban además cerca de la tumba las prendas de vestir, arpones de pesca y lanzas para que les sirvieran de instrumentos de pesca, caza y guerra. A los caciques o a los guerreros más célebres además les colocaban a los costados de la tumba los caballos muertos que utilizaran en vida (Dobrizhoffer 1968 [1783-84]; Susnik 1983). Los Mbayá que enterraban en una casa mortuoria comunal, marcaban el terreno de la tumba con postes decorados con tallas y depositaban sobre ella vasijas ornamentales con trabajos de cuentas. Además enterraban a las mujeres con sus mejores joyas y a los hombres con sus ornamentos de plata y sus armas decoradas con plumas y flores (Fric 1906). Los Chamacoco depositaban en la tumba troncos de árbol y ramas sobre las cuales dejaban las pertenencias del muerto. Los Payagua amontonaban vasos bien elaborados, algunos de ellos agujereados para que el espíritu pudiera salir (Métraux 1947). Los Ayoreo enterraban a los hombres con sus pertenencias: sandalias, sogas para trepar, atavíos y plumas. Sobre la tumba colocaban el arco, la flecha, la lanza y la maza; además la pipa y la calabaza para la miel que quebraban, a diferencia de los restantes objetos. Sobre este conjunto disponían troncos secos. Las mujeres eran enterradas con el cuerpo envuelto en su gran bolsa de acarreo. Sobre la tumba situaban las vasijas y las calabazas de su pertenencia previamente quebradas. También colocaban el contenido de la bolsa de acarreo, tanto lo usado por ella como por su esposo que era

transportado por ella. Así, el cadáver de la mujer era acompañado por la bolsa para las plumas del hombre, la maraca, la piedra para afilar y demás utensilios (Bórmida y Califano 1978). Todos los bienes materiales agregados a las tumbas son de visualización directa para la lectura arqueológica y enriquecen las interpretaciones de los hallazgos esqueléticos en función del género, la edad y la jerarquía social de los portadores.

RITOS DE REINTEGRACIÓN

Disposición de las propiedades del muerto

En la mayoría de los grupos chaqueños los efectos personales del muerto eran enterrados con él, o destruidos o quemados. Estas acciones estaban inspiradas en el deseo de brindarle al espíritu sus objetos familiares y necesarios, así como en el temor a su retorno para reclamar sus bienes. Los Mbayá, Abipón, Lengua, Chorote, Wichí, Toba, Lule y Vilela quemaban la casa de alguien muerto y, en ocasiones, toda la aldea y rápidamente abandonaban el lugar considerando que estaba amenazado por fantasmas. Los Mbayá rompían todas las vasijas del muerto y quemaban sus esteras y otras propiedades (Métraux 1946, 1947).

Tabúes sobre nombres y palabras

En la mayoría de los grupos chaqueños (Wichí, Abipón, Toba, Mbayá, Chamacoco, Lengua) el nombre de una persona fallecida se prohibía estrictamente. Dobrizhoffer (1968 [1783-84]) realiza la descripción más detallada de las consecuencias de infringir este tabú; para los Abipones pronunciar el nombre de una persona muerta era considerado como un insulto intencional que podía llevar a la violencia y aún a la venganza de sangre. Si el nombre del muerto era una palabra común, o recordaba fonéticamente a una palabra común, el término desaparecía y una anciana inventaba un sinónimo. El mismo autor relata que en la aldea donde vivió la palabra para jaguar cambió tres veces en siete años. Esta conducta deriva de la creencia que el alma de una persona es inherente a su nombre. Por lo tanto, pronunciar el nombre de alguien muerto

es lo mismo que convocar a su espíritu. Entre los Vilela, Abipón, Mocoví, Mbayá, Lengua y Macá los parientes cercanos del difunto, o los miembros de la familia extendida si éste era un jefe, tomaban un nuevo nombre con la intención de engañar al fantasma quien podría sentirse tentado a retornar y arrastrar con él al otro mundo a sus compañeros (Azara 1809; Karsten 1923; Métraux 1946, 1947). Para este ítem las visiones actualizadas de Alvarsson (1999) y Villar y Bossert (2004) amplían la conceptualización etnográfica presentada.

Rituales de luto

Una de las prácticas más comunes de luto entre los indígenas del Chaco fue el corte de cabellos de los dolientes. Por lo general, eran las mujeres quienes sacrificaban sus melenas. Esta práctica ha sido informada para los Ashluslay, Toba, Wichí, Lengua, Abipón, Mocoví, Ayoreo y Mbayá. Las mujeres Chiriguano colocaban sus cabellos cortados sobre las tumbas de sus esposos. Entre los Abipones la muerte de un cacique obligaba a todos los hombres que habían sido sus súbditos a tonsurarse el cabello, al igual que a la viuda. Ésta, además, debía cubrirse la cabeza con un paño tejido con fibras de chaguar a modo de capucha, que le caía desde los hombros hasta el pecho. Debían usar este tejido el resto de su vida y sólo podían librarse del luto perpetuo contrayendo nuevo matrimonio. También el hombre que quedaba viudo debía rasurarse y cubrir su cabeza, pero su luto concluía cuando le crecía el primer cabello. Entre los Toba las viudas que se cortaban las cabelleras por segunda vez concluían su duelo y podían casarse nuevamente (Bórmida y Califano 1978; Dobrizhoffer 1968 [1783-84]; Karsten 1923; Métraux 1946, 1947; Susnik 1968). Entre los Toba antiguamente cuando una mujer moría su hijo mayor debía cortarse una de las uñas de la mano, colgarla del cuello de un perro y luego expulsarlo de la aldea. Si el hijo omitía esto, el alma de la mujer entraría en la uña y lo mataría transfigurada en tigre (Karsten 1923).

Las viudas Wichí, Pilagá y Vilela permanecían recluidas por un período variable, en una esquina de la choza o en una choza especial construida para ese efecto; las Wichí de 6 a 12 meses; las Pilagá de

3 a 4 meses y las Vilela solamente 8 días. Entre los Lengua los parientes cercanos del muerto vivían en aislamiento durante un mes, después del cual se purificaban con agua caliente y cantaban y danzaban alrededor del fuego (Métraux 1946).

Otra práctica de luto común era untarse la cara con pintura negra. Los Chamacoco obtenían el mismo efecto al no lavarse la cara por un período cuya duración dependía de la relación con el difunto. Los Lengua y Payagua trazaban líneas negras debajo de los ojos que representaban lágrimas. Los Ayoreo se producían quemaduras con tizones encendidos que dejaban cicatrices de gran extensión (Bórmida y Califano 1978; Métraux 1946, 1947).

Otra costumbre funeraria difundida entre los grupos chaqueños eran las lamentaciones. Los Abipón parecen haber sido los más efusivos; por 9 días con sus respectivas noches todas las mujeres vagaban por la plaza del poblado con el cabello desgreñado, llorando y lamentándose al sonido de los sonajeros y cascabeles (Dobrizhoffer 1968 [1783-84]). Los lamentos rituales para el muerto de los Mbayá se emitían antes del amanecer. Las mujeres se sentaban sobre la tierra y mirando hacia el este con los brazos sobre sus cabezas se mecían de adelante hacia atrás, llorando y proclamando los logros y virtudes del difunto (Sanchez Labrador 1910-17). Los Ayoreo realizaban lamentaciones, cantos y llantos luego del entierro. Los cantos eran efectuados por los integrantes de la familia extensa perteneciente al mismo clan que el muerto. El padre, la madre, esposo o esposa e hijos del difunto debían abstenerse de los cantos, pero participaban de los lamentos (Bórmida y Califano 1978).

A menudo los dolientes se abstendían de comer numerosas comidas y de realizar algunas actividades normales. Las viudas y los esclavos de un Mbayá evitaban comer cualquier carne o pescado por tres o cuatro meses; su dieta durante este tiempo consistía en vegetales (Métraux 1946). Los parientes femeninos más próximos de un difunto Toba tenían que ayunar, sin poder comer pescado por varios meses. Si infringían estas reglas dietéticas podían enfermar y morir. Las viudas que hubieran cortado el cabello por dos veces podían volver a consumir pescado (Karsten 1923). Entre los Wichí la pariente femenina más cercana del muerto de-

bía abstenerse de varias comidas durante el tiempo que el agua permanecía en la calabaza junto al cadáver (Métraux 1946).

Finalmente, Arenas (2012) ofrece detalladas informaciones sobre rituales conducidos cuando el deceso se considera “antinatural” y detalla las acciones desarrolladas por los manipuladores de poderes negativos, tales como hechiceros y chamanes. Aclara que los rituales realizados para vengar tuvieron vigencia muy visible aun en las primeras décadas del siglo XX y que sólo fueron abandonados cuando la influencia de la prédica cristiana hizo que se desterraran. No descarta que aún se desarrollen en forma oculta y muy privada dado que la costumbre indígena contrasta con la de la sociedad nacional que actuará de acuerdo a sus reglas y leyes.

CONSIDERACIONES FINALES

Los espacios de la muerte brindan una excelente oportunidad para abordar los correlatos arqueológicos de las conductas simbólicas. Según se reconoce ampliamente, las inferencias en general deben ser obtenidas principalmente a partir de los datos y no de los silencios arqueológicos. El trabajo desarrollado acerca potenciales explicaciones para la comprensión de la escasa cantidad de restos esqueléticos provenientes de sitios chaqueños. La falta de preservación se atribuye generalmente a las condiciones ambientales, no obstante otros aspectos no deben ser descuidados al analizar materiales provenientes de sitios arqueológicos. La historia tafonómica no guarda necesariamente relación única con una tradición cultural, entonces el tipo de ambiente o el lugar y especialmente el tipo de inhumación y las actividades determinadas por los patrones funerarios pueden explicar mejor algunos factores recurrentes en la preservación (Mendonça de Souza *et al.* 2001).

Dado que de todas las crisis vitales que debe enfrentar un individuo la de la muerte es la de mayor trascendencia familiar y social se hace claro que las evidencias empíricas que devienen de su resolución en las distintas sociedades toman relevancia para su entendimiento e individualización. Entonces, el duelo como rito de pasaje expone y ofrece

un campo analítico para la comprensión de las contrastantes modalidades de comunicación de los vivos con los muertos. El examen exhaustivo de la evidencia recabada en los espacios de la muerte en el Gran Chaco acredita dos modelos particulares de perpetuación temporal que las sociedades usaban para establecer la forma de la reintegración de los individuos después de la muerte.

Por una parte, ciertos grupos se esforzaban por cortar con la memoria de los difuntos, con sus pertenencias materiales y alegóricas. Esto se visualiza en todas las fases por las que atravesaban los rituales funerarios, aun con las particularidades que cada conjunto familiar y social le imponía. Los documentos de viajeros, misioneros y etnógrafos dan cuenta de ellas así como de las creencias subyacentes a tales acciones en las sociedades de pequeña escala (antes denominadas genéricamente como “chaquenses típicos”). Por otra parte, otros grupos han procurado guardar una relación de contacto con sus muertos y sus pertenencias, manteniendo así una suerte de continuidad con la conservación de los huesos y la memorización del difunto. La permanencia en la cotidianeidad de los bienes hereditarios y del nombre atenuaba la ruptura que la muerte producía y los ingresaba incorporados en una forma particular de memoria histórica. Los Chiriguano son la expresión chaqueña de esta variante de relación. Así, en su trabajo *La vie des indiens dans le Chaco* (1912: 190), Nordenskiöld cita a su informante Vocapoy que expresa “*Los cristianos entierran a sus muertos lejos de las casas. Nosotros, los Indios, que guardamos un gran afecto por ellos, nosotros los conservamos en nuestra choza*”.

Estas modalidades representan los extremos opuestos de la relación vivos/muertos y exponen un vínculo que se procura conservar en total contraste con la separación radical que otros pretenden generar. Las implicancias simbólicas que encierran estas circunstancias dan lugar a la reflexión sobre el grado de perpetuación temporal que desearon asignar para los que cumplieron con el pasaje a la otra vida y que les tocó vivir según el ritual socialmente construido.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, J. F.

1911. Diario de Aguirre. *Anales de la Biblioteca Nacional*, 7: 7-491.

ALVARSSON, J- Å.

1999. A few notes on amerindian anthroponimy. *European Review of Native American Studies*, 13 (2): 47-59.

2010. Shamanism and armed conflict. A case study of the interface between religion and war in aboriginal south-america. *Revista del CESLA*, 1 (13): 233-256. Polonia.

ARENAS, P.

2012. Hechicería, muerte y prácticas funerarias para vengar maleficios entre los toba del occidente de Formosa (Argentina). En *Etnobotánica en Zonas Áridas y Semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*. Editado por P. Arenas, pp. 179-193. CEFYBO, CONICET. Buenos Aires.

AZARA, F.

1809. *Voyages dans l'Amérique Meridionale*. 4 vols. París.

BAUCKE, F.

1870. *Ein Jesuita in Paraguay*. A. Kobler (Ed). Regensburg.

BEHRENSMEYER, A. K.

1978. Taphonomic and ecologic information from bone weathering. *Paleobiology*, 4 (2): 150-162.

BONARENS, E. M. E. y A. IDOYAGA MOLINA

1977. Los grupos amazónicos del Chaco central: Chiriguano y Chané. *Cuadernos Franciscanos*, 41: 169-197.

BÓRMIDA, M. y M. CALIFANO

1978. *Los Indios Ayoreo del Chaco Boreal. Información Básica Acerca de su Cultura*. FECIC. Argentina.

BLOCH, M. y J. PARRY

1996. Introduction: death and the regeneration of

- life. En *Death and the Regeneration of Life*, editado por M. Bosch y J. Parry, pp. 1-44. Cambridge University Press. Great Britain.
- BRAUNSTEIN, J.A., S. SALCEDA, H. CALANDRA, M.G. MENDEZ y S. FERRARINI
2002. Historia de los chaqueños. Buscando en la "papelera de reciclaje" de la antropología sudamericana. *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, 10 (1): 63-92.
- CALANDRA, H., S. FERRARINI, M. G. MENDEZ, S. SALCEDA, M. IGLESIAS y V. LEMA
2002. Potencialidad sustentadora de la región meridional del Gran Chaco. En *Arqueología Histórica Argentina. Actas del Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, pp. 435-445. Ed. Corregidor, Buenos Aires.
- CALANDRA, H., M. G. MENDEZ; S. SALCEDA, G. LAMENZA, N. DUHALDE, M. LANCIOTTI y L. DEL PAPA
2000. Estudio preliminar de los restos cerámicos hallados en el sitio arqueológico "El Cachapé" (Chaco, Argentina). En *XX Encuentro de Geohistoria Regional*, I: 157-172. IIGHI- CONICET, Resistencia, Chaco.
- CALANDRA, H., S. SALCEDA, M. SANTINI y G. LAMENZA
2005. Del Paraná al pié de los Andes: un indicador arqueológico. Trabajo presentado en el *Decimo tercer Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina*. Facultad de Filosofía y Artes. Universidad Nacional de San Juan.
- CATANESI, C. I.
2001. *Análisis de Marcadores Microsatélites en Poblaciones Humanas*. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata (CEDICI-UNLP). Ms.
- CATANESI, C. I., M. G. MENDEZ, M. SILBESTRO, F. DI ROCCO y L. VIDAL RIOJA
2006. Variación de un marcador de cromosoma Y en poblaciones del Gran Chaco. En *Miradas al Pasado desde Chivilcoy II* (I): 172-176.
- CATANESI C.I., P. MARTINA., G. GIOVAMBATTISTA, P. ZUKAS y L. VIDAL RIOJA
2007. Geographic structure in Gran Chaco Amerindians based on five X-STRs. *Human Biology* 79 (4): 463-474.
- CITRO, S.
2008. Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas takshik. En *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Coordinado por S. Hirsch, pp. 27-58. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- COLAZO, S., M. G. MENDEZ y S. A. SALCEDA
2004. El aporte de las fuentes documentales, arqueológicas y antropológicas para el conocimiento de la zona de Colonia Tacuarí, Chaco Austral. *Revista Nordeste*, 23: 67-80.
- COMBÉS, I., D. VILLAR y K. LOWREY
2009. Comparative Studies and the South American Gran Chaco. *Tipit'i: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 7 (1): 1-34.
- CORDEU, E.; E. ILLIA y B. MONTEVECHIO
1994. El duelo y el luto. Etnología de los idearios de la muerte. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 21: 131-155.
- CHOMÉ, I.
1819. *Lettre du Père Chomé, missionnaire de la Compagnie de Jésus, au Père Vanthiennen de la même Compagnie* 5. Lyon.
- DOBRIZHOFFER, M.
1968 [1783-84] *Historia de los Abipones II*. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia, Chaco.
- DURKHEIM, É.
1995. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Diálogo Abierto. México.
- ENRIZ, N. y M. GARCÍA PALACIOS

2008. Deviniendo kuña va'era. En *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Coordinado por S. Hirsch., pp. 205-230. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- FERRARINI, S. O. y M. G. MENDEZ
2011. Historia reproductora y análisis de la fecundidad en mujeres Chorote, Argentina. Trabajo completo presentado en Convención Internacional de Antropología. *ANTHROPOS 2011*, 1: 2941-2958. Cuba.
- FOCK, N.
1961. Inca imperialism in North-West Argentina, and Chaco burial forms. *Folk*, 3: 67-90.
- FRIC, V. A.
1906. Notes on the Grave-post of the Kadiueo. *Man*, 6 (45): 71-72.
- GLESMANN, L. A.
2015. *Análisis de los Polimorfismos Genéticos de Cromosoma X y Búsqueda de Marcadores Étnicos Chaqueños*. Tesis de Doctorado Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata (CEDICI UNLP). Ms.
- GLESMANN, L. A., P. F. MARTINA, M. G. MENDEZ y C. I. CATANESI
2011. High genetic variation in Y chromosome patterns of the Mocoví population. *Revista del Museo de Antropología*, 4: 179-186. Universidad Nacional de Córdoba.
- GRUBB, W. B.
1911. *An Unknown People in an Unknown Land*. London.
- HERTZ, R.
1990. *La Muerte y la Mano Derecha*. Alianza, México.
- HIRSCH, S.
2008. La mujer indígena en la antropología argentina. Una breve reseña. En *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Coordinado por S. Hirsch., pp.15-25. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- KARSTEN, R.
1923. *Los Indios Tobas del Chaco Boliviano*. Centro de Estudios Indígenas y Coloniales. Universidad Nacional de Jujuy. Jujuy.
- KOCH-GRÜNBERG, T.
1900. Die lenguas-indianer in Paraguay. *Globus*, 78: 217-220.
- KUIJT, I.
2008. The regeneration of life. Neolithic structures of symbolic remembering and forgetting. *Current Anthropology*, 49 (2): 289-309.
- LAMENZA, G., B. AGUIRRE y H. CALANDRA
2005. Alfarería arqueológica del sector Paraguay-Paraná del Chaco meridional: su sistematización e identidad. Ponencia presentada en el XXV Encuentro de Geohistoria Regional, 2: 1-12. Corrientes.
- LOZANO, P.
1941 [1733] *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán.
- MENDEZ, M. G., H. CALANDRA, S. FERRARINI y S. SALCEDA
2000a. De la prehistoria a la historia en el Gran Chaco Argentino. En *Unidad y Diversidad en América Latina: Conflictos y Coincidencias*, editado por Longinotti M. C., Tomo I. Cap. 9:123-143. Buenos Aires.
- MENDEZ, M. G., H. CALANDRA, A. TOBISCH, S. A. SALCEDA y S. FERRARINI
2000b. Estudio antropológico de la región meridional del Gran Chaco (Argentina). *XX Encuentro de Geohistoria Regional*, IIGHI-CONICET, pp. 623-652. Resistencia. Chaco.
- MENDEZ, M. G., H. CALANDRA, S. FERRARINI, S. SALCEDA y A. TOBISCH
2003. Arqueología Chaqueña 2: Nota preliminar sobre un hallazgo de restos óseos en urna. *Actas*

- del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, 3: 91-103.
- MENDEZ, M. G. y S. FERRARINI
2001. *Diario de campaña proyecto Estudio antropológico de la región meridional del Gran Chaco*. 11/N328, UNLP y PIP/2000 N° 02812, CONICET. Ms.
2006. Dimorfismo sexual y cefalometría en etnias chaqueñas: una mirada desde la antropología evolutiva. *Revista Española de Antropología Física*, 26: 75-92.
2011. Intervalos entre nacimientos e inversión parental en aborígenes Chorote de Argentina. Convención Internacional de Antropología. *ANTHROPOS 2011*, 1: 941-958. Cuba.
2015. Sociedades Cazadoras-Recolectoras Chaqueñas: Estrategias Culturales y Ámbitos Arqueológicos. Trabajo presentado en el 55 Congreso Internacional de Americanistas, San Salvador (C.A.).
- MENDONÇA DE SOUZA, SH., V. GAUPINDAIA y C. RODRIGUES-CARVALHO.
2001. A necrópole Maracá e os problemas interpretativos em um cemitério sem enterramentos. *Boletín del Museu Paraense Emilio Goeldi*, 17(2): 479-520.
- MÉTRAUX, A.
1930. Études sur la civilisation des indiens Chiriguano. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán* I: 295-493.
1946. Ethnography of the Chaco. En *Handbook of Southamerican Indians I*, editado por J. H. Steward, pp. 197-370. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin N° 143. New York.
1947. Mourning rites and burial forms in South America. *América Indígena*, VII (1): 7-44.
- MONTANI, R.
2008. Metáforas sólidas del género: mujeres y tejido entre los Wichí. En *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Coordinado por S. Hirsch., pp. 153-177. Editorial Biblos. Buenos Aires.
2013. La construcción material de la persona entre los wichís del Gran Chaco. *Avá* 22: 167-190.
- NORDENSKIÖLD, E.
1903. *Ethnographical Research Work during the Swedish Chaco- Cordillera expedition. 1901-1902*. C.E. Fritze. Stockholm.
1912. *La Vie des Indiens Dans le Chaco*. Leipzig.
- PALAVECINO, E.
1944. Prácticas funerarias norteñas: las de los indios del Chaco. *Relaciones* IV: 85-91.
- PELLESCHI, G.
1881. *Otto Mesi nel Gran Ciacco. Viaggio Lung il Fiume Vermiglio (Rio Bermejo)*. Coi Tipi Dell'arte Della Stampa. Palazzo Medici. Firenze.
- REMEDY, J.
1895. *Escritos Varios sobre el Chaco, los Indios y las Misiones de los P. franciscanos del Colegio Apostólico de Salta*. Imprenta y Encuadernación de "El Bien Público". Salta.
- RENGGERT, J. R.
1835. *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*. Aarau.
- SÁNCHEZ LABRADOR, J.
1910-17. *El Paraguay Católico*. Tres vols. Buenos Aires.
- SUSNIK, B.
1968. *Chiriguano. I. Dimensiones Sociales*. Museo Etnográfico "Andrés Barbero". Asunción, Paraguay.
1983. *Los Aborígenes del Paraguay*, V. Ciclo vital y estructura social. Museo Etnográfico "Andrés Barbero". Asunción, Paraguay.
- THOMAS, L. V.
1993. *Antropología de la Muerte*. Fondo de Cultura Económica, México.
- TORRES, L. M.
1921. Urnas funerarias en la cuenca del río Rosario (Departamento de Rosario de la Frontera). *Revista del Museo de La Plata*, XXV: 1-14.
- TURNER, V.

1992. *Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols*. The University of Arizona Press, United States of America.
1999. *La Selva de los Símbolos*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid, España.
- VAN GENNEP, A.
1960. *The Rites of Passage*. Routledge & Kegan Paul, Londres.
- VILLAR, D.
2007. Algunos problemas de interpretación de la religión chané. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 36 (3): 393-405.
2008. Guaranización, traducción y evangelización en las representaciones anímicas chané. *Suplemento Antropológico XLIII*, 1:339-386.
- VILLAR D. y F. BOSSERT
2004. La onomástica chané en clave etnográfica y comparativa. *Acta Americana* 12 (1): 49-78.
- VON ROSEN, E.
1924. *Ethnographical Research Work During the Swedish Chaco-Cordillera-Expedition, 1901-02*. Stockholm.
- WAVRIN, R.
1926. *Les Derniers Indiens Primitifs du Bassin du Paraguay*. Librairie Larose. Paris.