

Ritualidad de la lengua guaraní: la agencia del ñee iya

María Eugenia Flores

Universidad Nacional de Salta
CONICET-ICSOH¹
Salta, Argentina
pankraleon@gmail.com

Emanuel Tapia

Universidad Nacional de Salta
Salta, Argentina
mbyaemma@gmail.com

Fecha de recepción / Zusendungsdatum / Date de réception / Reception date / Data di ricezione / Data de recepção: 30/04/21
Fecha de aceptación / Annahmedatum / Date d'acceptation / Date of acceptance / Data di accettazione / Data de aceitação: 16/06/21



Ritualidad de la lengua guaraní: la agencia del ñee iya

Resumen

En este trabajo se presenta una propuesta de análisis sobre los niveles de ritualidad del guaraní hablado en contextos rituales, como en el *Arete Guasu* o fiesta grande, donde hay un dar y recibir entre las partes involucradas en estas prácticas. En el mundo del monte, representado por lo espiritual y ancestral, el humano es quien necesita de los saberes, de la sabiduría, del conocimiento que guardan los seres espirituales y el monte propiamente dicho. Esta agencia no humana del monte y de la lengua guaraní materializan un conocimiento específico y un saber/hacer/poder. En este trabajo se describirán los actores de los contextos rituales y se analizará la mediación de la lengua guaraní a través del *ñee iya* (el dueño de la palabra). El *ñee* (la palabra guaraní) es un elemento que configura la cosmopolítica del hablante/oficiante ritual, y por otro lado en sí misma es una intersección entre lengua, cultura y política y manifiesta ese saber/hacer. Como elemento trascendental el *ñee* tiene una ritualidad, ya que es a partir del lenguaje que se manejan los secretos del mundo guaraní. Es así que el entendimiento y análisis del *ñee iya* (el dueño o ser espiritual de la palabra) se vuelve imprescindible para comprender la ritualidad y saberes del mundo de los espíritus, ancestros y del monte. En este sentido se describirán las funciones y el papel del “don de la palabra”. Por último, se describe cómo la lengua guaraní en circunstancias rituales denota su papel *sine qua non*, porque da pie al inicio y la finalización de las curaciones, de los secretos impuestos o favorecidos hacia alguien o para alguien. Se conduce el trabajo con la reflexión sobre los diferentes procesos por los cuales atraviesan las lenguas indígenas que fueron provocando el sesgo, la eliminación o pérdida de los “idiomas otros”.

Palabras clave: lengua guaraní, ritualidad, agencia, *ñee* (palabra)

Die Ritualität der Guaraní-Sprache: die Rolle der ñee iya

Abstract

In diesem Beitrag wird ein Vorschlag für eine Analyse der Ritualitätsebenen des Guaraní vorgestellt, das in rituellen Kontexten wie der *Arete Guasu* oder dem großen Fest gesprochen wird und bei denen es ein Geben und Nehmen zwischen den an diesen Praktiken beteiligten Parteien gibt. In der Welt des Busches, die durch das Geistige und die Ahnen repräsentiert wird, ist es der Mensch, der das Wissen, die Weisheit, das Wissen der Geistwesen und des Busches selbst benötigt. Diese nichtmenschliche Agentur des Landes und der Guaraní-Sprache materialisiert ein spezifisches Wissen und ein Wissen/Tun/Macht. In diesem Beitrag werden die Akteure in den rituellen Kontexten beschrieben und die Vermittlung der Guaraní-Sprache durch den *ñee iya* (den Besitzer des Wortes) analysiert. Das *ñee* (das Guaraní-Wort) ist ein Element, das die Kosmopolitik des rituellen Sprechers/Zeremonienmeisters prägt, und andererseits ist es selbst ein Schnittpunkt zwischen Sprache, Kultur und Politik und drückt dieses Wissen/Handeln aus. Als transzendentes Element hat der *ñee* einen rituellen Charakter, da die Geheimnisse der Guaraní-Welt durch die Sprache verwaltet werden. So wird das Verständnis und die Analyse des *ñee iya* (des Besitzers oder geistigen Wesens des Wortes) wesentlich, um die Rituale und das Wissen über die Welt der Geister, der Ahnen und des Busches zu verstehen. In diesem Sinne sollen die Funktionen und die Rolle der “Gabe des Wortes” beschrieben werden. Schließlich wird beschrieben, wie die Guaraní-Sprache in rituellen Situationen eine unabdingbare Rolle spielt, da sie den Beginn und das Ende von Heilungen, von Geheimnissen, die jemandem auferlegt oder für jemanden begünstigt werden, darstellt. Die Arbeit schließt mit einer Reflexion über die verschiedenen Prozesse, die die einheimischen Sprachen durchlaufen haben und die zur Voreingenommenheit, Eliminierung oder zum Verlust der “anderen Sprachen” geführt haben.

Stichwörter: Guaraní-Sprache, Ritualität, Agentur, *ñee* (Wort)

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH)

La ritualisation de la langue guarani : l'agence du ñee iya

Résumé

Dans ce travail se présente une proposition d'analyse sur les niveaux de l'observance des rites du guarani parlé dans des contextes rituels, comme dans l'*Arete Guasu* ou grande fête, où il y a un donner et recevoir parmi les parties impliquées dans ces pratiques. Dans le monde de la montagne, représenté par le spirituel et l'ancestral, l'humain est celui qui a besoin des savoirs, de la sagesse, de la connaissance que gardent les êtres spirituels et la montagne proprement dite. Cette agence non humaine de la montagne et de la langue guarani matérialisent une connaissance spécifique et un savoir/faire/pouvoir. Ce travail décrira les acteurs des contextes rituels et analysera la médiation de la langue guarani à travers le *ñee iya* (le maître du mot). Le *ñee* (le mot guarani) est un élément qui configure la cosmopolitique du locuteur/officiant rituel et d'autre part, en lui-même, est un croisement entre langue, culture et politique et manifeste ce savoir/faire. Comme élément transcendantal, le *ñee* a un rituel car c'est à partir du langage que les secrets du monde guarani sont maniés. C'est ainsi que la compréhension et l'analyse du *ñee iya* (le maître ou être spirituel de la parole) devient indispensable pour comprendre le rituel et les savoirs du monde des esprits, des ancêtres et de la montagne. Dans ce sens, les fonctions et le rôle du "don du mot" seront décrits. Enfin, on décrit comment la langue guarani dans des circonstances rituelles dénote son rôle sine qua non, parce qu'elle donne lieu au début et à la fin des guérisons, des secrets imposés ou favorisés envers quelqu'un ou pour quelqu'un. Le travail se conclut par la réflexion sur les différents processus par lesquels traversent les langues indigènes qui ont provoqué le biais, l'élimination ou la perte des "autres langues".

Mots-clés : langue guarani, observance des rites, agence, *ñee* (mot).

Rituality of the Guaraní Language: The Agency of ñee iya

Abstract

This work presents a proposal for the analysis of rituality levels of the Guaraní spoken in ceremonial contexts, such as the *Arete Guasu* or big party, where the participants involve in practices of giving and receiving. In the world of the forest, represented by the spiritual and ancestral, human beings need to have the cognizance, the wisdom, the knowledge contained in spiritual beings and the forest itself. This non-human agency of the forest and of the Guaraní language materialize a specific understanding and a knowledge-doing-power. In this work, the actors of the ritual contexts will be described, and the mediation of the Guaraní language through the *ñee iya* (the owner of the word) will be analysed. The *ñee* (the word Guaraní) is an element that sets the cosmopolitics of the ritual speaker / celebrant. It is also an intersection between language, culture and politics. As a transcendental element, the *ñee* has a rituality, since secrets are handled from language. Thus, the perception and analysis of the *ñee iya* (the owner or spiritual being of the word) becomes essential to understand the rituality and knowledge of the world of spirits, ancestors and the forest. In this regard, the functions and the role of the "gift of speech" will be described. Finally, we describe the way in which the Guaraní language expresses its sine qua non role in ritual circumstances, since it gives rise to the beginning and the end of cures, secrets imposed or favours for or to someone. The work concludes with a reflection on the different processes that indigenous languages have gone through, which have gradually caused the bias, the elimination or loss of "other languages".

Key words: Guaraní language, rituality, agency, *ñee* (word)

Ritualità della lingua guaraní: valore d'agente del ñee iya

Riassunto

In questo lavoro si presenta una proposta d'analisi sui livelli di ritualità del guaraní parlato in contesti rituali, come nel *Arete Guasu* o Festa Grande, in cui c'è un dare e avere tra le parti coinvolte in queste pratiche. Nel mondo del monte, caratterizzato dall'aspetto spirituale e ancestrale, l'essere umano è colui che ha bisogno dei saperi, della saggezza, della conoscenza che custodiscono gli esseri spirituali e il monte stesso. Questo valore d'agente non umano del monte e della lingua guaraní materializzano una conoscenza specifica e un sapere/fare/potere. In questo lavoro si descriveranno gli attori del contesto rituale e si analizzerà la mediazione della lingua guaraní attraverso l'uso del *ñee iya* (il signore della parola). Il *ñee* (la parola guaraní) è un elemento che configura il cosmopolitismo del parlante/officiante rituale, che, d'altra parte, di per sé è un'intersezione tra lingua, cultura e politica e manifesta quel saper/fare. Come elemento trascendentale il *ñee* possiede una ritualità, giacché è a partire dal linguaggio che si gestiscono i segreti del mondo guaraní. È così che la comprensione e l'analisi del *ñee iya* (il signore o essere spirituale della parola) diventa imprescindibile per comprendere la ritualità e i saperi del mondo degli spiriti, degli antenati e del monte. In questo senso si scopriranno le funzioni e il ruolo del "dono della parola". Per ultimo, si descriverà in che modo la lingua guaraní, in circostanze rituali, denota il suo ruolo sine qua non, poiché dà inizio e fine alle cure, ai segreti imposti o a favore di qualcuno. Si conclude il lavoro con la riflessione sui diversi processi attraverso i quali transitano le lingue indigene, che andarono a provocare la deviazione, l'eliminazione o la perdita in quanto "lingue altre".

Parole chiave: lingua guaraní, ritualità, valore d'agente, *ñee* (parola)

Ritualidade da língua guarani: a agência do ñee iya

Resumo

Este trabalho apresenta uma proposta de análise sobre os níveis de ritualidade do guarani falado em contextos rituais, como no *Arete Guasu* ou festa grande, onde há um dar e receber entre as partes envolvidas nestas práticas. No mundo da floresta, representado pelo espiritual e ancestral, o humano é aquele que precisa dos saberes, da sabedoria, do conhecimento que os seres espirituais e a própria mata guardam. Essa agência não humana da floresta e da língua guarani materializa um conhecimento específico e um saber/fazer/poder. Neste trabalho serão descritos os atores dos contextos rituais e se analisará a mediação da língua guarani através do *ñee iya* (o dono da palavra). O *ñee* (a palavra guarani) é um elemento que configura a cosmopolítica do falante/oficial do ritual e, por outro lado, é ele próprio uma intersecção entre língua, cultura e política e manifesta esse saber/fazer. Como elemento transcendental, o *ñee* tem uma ritualidade, pois é a partir da linguagem que /se administram/ os segredos do mundo guarani. Assim, a compreensão e análise do *ñee iya* (o dono ou ser espiritual da palavra) torna-se essencial para compreender a ritualidade e os saberes do mundo dos espíritos, dos ancestrais e da floresta. Neste sentido, serão descritas as funções e o papel do "dom da palavra". Por fim, descreve-se como a língua guarani em circunstâncias rituais denota seu papel sine qua non, porque dá lugar ao início e ao fim das curas, dos segredos impostos ou favorecidos a alguém ou para alguém. O trabalho termina com uma reflexão sobre os diferentes processos pelos quais passam as línguas indígenas que causaram o viés, a eliminação ou perda de "outras línguas".

Palavras-chave: língua guarani, ritualidade, agência, *ñee* (palavra)

Introducción

En el presente artículo se trabajará sobre aspectos rituales de la lengua guaraní hablada en las Yungas de la provincia de Salta, principalmente en el Departamento de Orán y San Martín, entendiendo a esta lengua indígena no como una síntesis folclórica devenida de los procesos de colonización, sino entendiéndola como una dimensión de la vida y como epistemología existencial. Se dice, entre los guaraní hablantes, que esta lengua indígena despierta las emociones, la alegría y la espiritualidad, pues al hablarla aflora la propia existencia en este mundo.

En esta misma línea de análisis se tomará a la lengua como la materia de la que está formado el “*che*”, el “*ser*” guaraní, pues es a través de ella que se construyen y se desarrollan los saberes, los conocimientos, los sentimientos y el pensamiento mismo que permiten la comunicación entre los miembros de una comunidad con los seres espirituales, desarrollando una verdadera cosmopolítica guaraní (Stengers, 2014; Flores, García y Serapio, 2020).

Las palabras (*ñee*) en la lengua guaraní están vivas y son la vida, transmiten el espíritu de las cosas y forjan los modos de ser de las personas (Clastres, 1993; Casimiro Córdoba y Flores, 2017). En este sentido es que los guaraní hablantes afirman que la lengua es fuente de vida, de identidad y medio de aprendizaje-enseñanza de la cultura, la política y la visión cósmica de la vida. En esta cosmopolítica, se yuxtaponen la política y el cosmos, generando un espacio de intersticio y de encuentro de mundos “otros”. Particularmente en contextos rituales, la palabra o el *ñee*, tiene una agencia social reconocida como parte de esa cosmopolítica guaraní que reconoce esos “otros” mundos y relaciones posibles.

El objetivo entonces será analizar estos niveles de ritualidad del *ñee* que configuran la cosmopolítica del hablante/oficiante ritual en diferentes contextos. El abordaje de esta cosmopolítica se encuentra estrechamente relacionado con el reconocimiento de la existencia de ontologías plurales a partir de las cuales son tenidas en cuenta la existencia de humanos en relación con otros seres no humanos, entre ellos el monte, y otros seres que van más allá del propio humano (Stengers, 2014). De esta manera la comunicación con esos seres no humanos como los ríos, las montañas, los animales y las plantas pueden también ser comprendidos como seres en conexión intersubstancial y en permanente interacción (Flores y Echazú, 2016). En esta epistemología existencial la palabra guaraní, la lengua guaraní, el *ñee*, manifiestan una especial forma de

comunicación que devela una agencia social relativa a los contextos donde el mensaje prospera en la oralidad, expresando una cosmopolítica transformadora centrada en la propia experiencia de hablar la lengua. Así el ñee se encarga de articular los mundos y los seres transversalmente conectados (Flores, 2017).

El artículo propone entonces trabajar la epistemología existencial como experiencia de la lengua en el territorio, donde el guaraní es resignificado en cada ritual y donde el ñee tiene una agencia social. El trabajo de campo se viene realizando desde el año 2017 en diferentes comunidades de Orán y San Martín, en el norte de la provincia de Salta, y las etnografías en el Arete fueron realizadas en la localidad de Irigoyen.

Acerca de la lengua guaraní en Argentina y en Salta

La lengua guaraní es un caso especial, porque es una lengua indígena hablada por una sociedad mayoritaria, por lo menos en Paraguay, Corrientes, Misiones. La vitalidad de la lengua es muy interesante de resaltar porque muestra muchas experiencias de diferentes grupos sociales con la misma. En este trabajo se hará referencia a la lengua guaraní hablada por poblaciones indígenas del norte salteño en el noroeste argentino.

Sobre esta lengua, de la familia lingüística Tupi-Guaraní, se puede decir que es una lengua que no tiene fronteras nacionales, porque se habla en el norte de Salta, en las Yungas de Jujuy, pero también en Bolivia y Paraguay. Así mismo es la lengua de la construcción² en la ciudad y provincia de Buenos Aires, dado a las migraciones que se dan en esta ciudad cosmopolita.

	Lenguas	Países
Familia Tupi-Guaraní	Avá Guaraní (Argentina) o Guaraní (Bolivia) o Guaraní Occidental (Paraguay) o ñandeva (Brasil)	Bolivia, Argentina, Paraguay, Brasil
	tapiete (argentina) o tapieté (Paraguay, Bolivia) o ñandeva (Paraguay)	Bolivia, Argentina, Paraguay
	Guaraní (Bolivia) o Chane (Argentina)	Bolivia, Argentina
	guarayo o guarayu	Bolivia
	pai tavytera	Paraguay, Brasil
	Mbyá	Argentina, Paraguay, Brasil
	avá katu eté o chiripa	Paraguay, Brasil
	Aché	Paraguay

Cuadro 1: Familia Tupi-guaraní. Fuente Atlas socio lingüístico de América. UNICEF-2009

Sin embargo, es de destacar la invisibilidad de los guaraní hablantes de la región del noroeste argentino dentro de los atlas socio lingüísticos elaborados por organismos supranacionales y organizaciones de la sociedad civil. Dicha invisibilización es solo

² Recientemente se publicó un artículo en un diario paraguayo sobre la lengua guaraní hablada por los obreros de la construcción en Buenos Aires, que visibiliza los barrios de paraguayos que viven en esta provincia cosmopolita. Disponible en: <https://paraguayologia.com/el-guarani-es-casi-el-idioma-oficial-de-la-construccion-en-argentina/>

para este sector y región porque en estos mapas sí figuran los guaraní hablantes de la provincia de Misiones y de la provincia de Corrientes, donde hay indígenas y criollos que hablan esta lengua con diferencias en la variedad. Es decir que los guaraní hablantes del NOA no figuran o no están visibilizados en estos tipos de manuales y atlas.

Contrariamente a esta invisibilización global, el diagnóstico realizado sobre la lengua guaraní por investigadoras de la Universidad de Salta, Casimiro Córdoba y Flores (2017) mencionan que el guaraní al igual que otras lenguas indígenas en Argentina y en Salta se encuentra en peligro debido a que su transmisión inter-generacional se encuentra amenazada. La lengua guaraní en Salta es una de las 9 lenguas indígenas que se hablan en la provincia y exclusivamente por población indígena³.

En este diagnóstico se identificaron algunos factores que explican el estado del arte de la lengua guaraní en el umbral al chaco, a saber:

- a. las poblaciones ubicadas en ámbitos urbanos presentan un debilitamiento profundo del idioma, debido al contacto con el mundo criollo, los matrimonios interétnicos y el mercado laboral, siendo los ancianos y algunos adultos quienes conservan la lengua como hablante o recordante, b) en contraste, las comunidades rurales han logrado procesos de fortalecimiento del idioma apoyados por entidades provinciales y ONGs, y la lengua se habla en todos los grupos etarios, c) la labor de los maestros bilingües es fundamental y su grado de desarrollo depende del ámbito de cada escuela (más o menos receptiva) como así de las capacidades de gestión de los propios maestros, d) el proceso organizativo de las comunidades es determinante para lograr la defensa y revitalización de la lengua, asimismo el fortalecimiento de la identidad hacia el interior de las familias es central para la transmisión y recuperación de la lengua, e) la influencia de la academia tanto desde la UNSa como desde el Ministerio de Educación, empodera algunas Comunidades y actores más que a otros, reproduciendo desigualdades intra e inter-comunitarias. (Casimiro Córdoba y Flores, 2017, p. 27)

En general la lengua guaraní se encuentra debilitada, por la influencia del mundo urbano siendo la mayoría de los comuneros sólo oyentes de la lengua. Solo aquellas comunidades con acceso al territorio mantienen su lengua, mientras que otras están en procesos de recuperación de la misma. Esta heterodoxia de situaciones de hablantes y oyentes muestra un camino de la lengua, una historia que viene cambiando con ciclos de invisibilización y ciclos de revitalización y recuperación, no ajenos a los procesos globales y a los procesos históricos de despojos y racismos (Casimiro Córdoba y Flores, 2017). Sin embargo, a pesar de haber vivido estos procesos de despojos del territorio y la lengua, algunas familias mantienen vivas las palabras, el idioma, el *ñee iya* en diferentes contextos de la vida cotidiana pero especialmente en rituales.

El fluir de la cosmopolítica guaraní

El concepto de cosmopolítica sirve como guía de análisis pluridimensional, que permite pensar en las prácticas, en las entidades y relaciones que componen el mundo, dando lugar al análisis de las ontologías plurales e indígenas (Stengers, 2014; Flores, 2017). En este sentido, se analizarán ciertas prácticas rituales, entidades y relaciones que componen el mundo guaraní, poniendo el foco en la agencia o el saber/hacer/poder de la palabra, del *ñee iya*.

Hablar del *ñee*, como se menciona en la introducción, es hablar de sentimientos que afloran y de la espiritualidad que se transmite. En este sentido se puede afirmar que el *ñee iya* es un aspecto del desarrollo personal que aflora en contextos rituales y se vincula a partir del habla con los demás seres y elementos rituales. Así mismo el *ñee iya* y el *arakua iya* son dos aspectos de la sabiduría ancestral que los guaraní hablantes deben desarrollar en la educación diaria en el territorio. Ambos aspectos permiten a las personas desarrollar la espiritualidad en el habla y en las prácticas rituales. El conocimiento de los secretos y formas de saber/hacer/poder basados en conocimientos ancestrales se pone en práctica en el principal ritual guaraní el *Arete Guasu*.

Este saber/hacer/poder en contextos rituales también forma parte de la cosmopolítica guaraní, porque entran en articulación determinadas prácticas rituales, en determinados contextos rituales como el *Arete*, manifestando relaciones especiales entre los

³ A diferencia de la provincia de Corrientes donde el Guaraní es hablado por poblaciones criollas.

sujetos hablantes/oyentes, los contextos y los mensajes, visibilizando distintos grados de ritualidad y política. En este contexto, la agencia del *ñee iya* se manifiesta en el ejercicio de protocolos, en el desarrollo de nuevas espiritualidades, y en el cambio de la realidad misma.

Acerca del Arete Guasu

La fiesta ritual del *Arete Guasu* o Fiesta Grande es también conocida en la región como el Pim- Pim. Esta fiesta se realiza en el caluroso mes de febrero y culmina en los comienzos de la Pascua del calendario cristiano (Vásquez, Tapia y Ramos, 2015). Durante este tiempo las familias guaraníes en diferentes fechas realizan sus aretes en las diferentes comunidades de Orán y San Martín en la provincia de Salta. La celebración tiene como objetivo el agradecer a *Ñanderu Tumpa* (Nuestro Padre Dios), a los *Arete Iya* (espíritus protectores) y a *Yvy* (tierra/ Territorio) por las providencias dadas en la materialidad de alimentos y recursos necesarios para el vivir. Se considera como “fiesta grande” porque dura más tiempo y tiene más participación que las otras fiestas. La invitación del *Arete Guasu* es extensiva a toda la región, por eso su asistencia es multitudinaria. La fiesta del maíz se convierte en *guasu* (grande) cuando el pueblo goza de la abundancia (Caurey, 2016, p. 75). También esta fiesta ritual concede los reencuentros y compartieres con los ancestros, parientes que ya no se encuentran presentes en el mundo de los vivos, sino que han partido al mundo de los espíritus morando allí. Por ello, se traduce el evento como un tiempo propio de felicidad, de fervor, de divertirse, de fraternizar y de jolgorios entre aquellos que se sienten parte del verdadero modo de ser guaraní. Es uno de los acontecimientos más grandes en la sociedad guaraní y antes de iniciarse esta fiesta se celebra el ritual de agradecimiento a los dioses (*yamberoviatüpa reta*) donde se celebra la cosecha o la producción, se agradece a los dioses, se celebra matrimonios, amistades, se resuelve diferencias, se embriaga, se demuestran actitudes, entre otras (Caurey, 2016, p. 74).

Los preparativos para el *Arete* comienzan cuando el *arete iya*, el organizador, reúne a los músicos y a los encargados de iniciar la fiesta ritual en el *oka* (patio) de su casa. El *arete iya* suele ser un hombre mayor que también es músico. Para dar inicio a la celebración, el *mburruvicha* o cacique de la comunidad invita a todos los integrantes a participar del desentierro del *Arete*. Los Mascaritas (personajes míticos que representan almas de los muertos y de los dioses) se acercan a la cruz hecha de ramas o madera, que adornan con la flor del *Arete* llamada *Taperigua* (de color amarillo). Se cava un pozo en la tierra y luego de las palabras del cacique que preside la ceremonia y los caciques invitados, se da de beber a la tierra en agradecimiento por la cosecha y se le pide para comenzar el *Arete Guasu* (Vásquez, Tapia y Ramos, 2015). La duración de la fiesta varía en cada comunidad y oscila entre un fin de semana y varias semanas. Durante este período un grupo de músicos recorre la comunidad con su música. Sus instrumentos son el *mimbi* (flauta larga), el *pinguyu* (flauta corta), el *angua guasu*, (tambor grande) y *angua rai* (tambor pequeño). Las familias los invitan a pasar a los patios de sus casas y les convidan chicha a todos los que vienen a bailar o simplemente a mirar. Cuando la chicha se termina, todos los participantes se trasladan a otro patio donde la fiesta continúa. En la danza, la gente se reúne en parejas o grupos de tres o cuatro y de este modo, tomados de los hombros, bailan en ronda. Cada tanto el sonido más agudo de las flautas indica que el giro de la ronda debe cambiarse (Hirsch, Huenuan y Soria, 2016, p. 21). Los Mascaritas son otros personajes que forman parte de la fiesta grande, ellos hacen su aparición en el baile, se trata de varones que portan máscaras con figuras de animales, de personas o seres míticos con todo el cuerpo cubierto por ropas que simulan una performance de encuentro de mundos. La idea de comunión entre los distintos seres, humanos y no humanos, es identitaria para los participantes, dado a que hay una plena identificación y entendimiento de las reglas y del montaje y roles en esta gran fiesta. Sin embargo, estos mascaritas no pueden integrarse con el resto de la comunidad durante toda la celebración del gran arete porque representan los espíritus de los antepasados y por lo que permanecen un poco segregados de los humanos. Así este reencuentro con los Mascaritas se da pero sin mezclarse en las actividades y performance de la fiesta grande. Los Mascaritas danzan solos en paralelo a los humanos, de a dos o en grupos alrededor del resto de las personas (Vásquez, Tapia y Ramos, 2015).

En el *Arete Guasu*, los músicos van al monte, muy profundo, al corazón del monte. Ellos van y ya tienen sus dioses, se invocan a sus dioses, a *Ñanderu Tumpa* y otros dioses. Van como sacrificio, tocan el bombo y otros instrumentos, significan que están pidiendo que se los sacrifique. Porque al tocar el bombo atrae a ese dios, también tocan la flauta. (Vásquez, Tapia y Ramos, 2015, p. 31)

En el párrafo citado previamente se pueden visibilizar los modos de celebrar el Arete que tienen las familias que se reconocen como Ava guaraní, donde en el territorio se configuran su espiritualidad, construyendo un escenario completo de formas, figuras e imágenes que traducen ese devenir de solemnidad, encuentro y danzar. Desde su inicio los participantes se encuentran expuestos a este diluvio de encuentros, confraternización, y solidaridad entre las partes; no solo es el convite, la solidaridad, ritmos y sonidos de instrumentos musicales, también aquí se exponen y montan performances donde se ponen en diálogo los humanos con sus seres tutelares.

Mopeti yuvanga jaeko +v+ra ndievae, mb+a reta mbov+ yat+apeo yo+pi+ oñoraro +v+ra ndive, kuae +v+ra oyeapo kina ndie. Iru mb+a reta, oyetavat+ka reve oip+ +v+raiperajo iy+ke rupi jaema iru, oyembo+ reve okarupa je. kuae yuvanga oyeapo arete iyap+pe oyesauka vaera oime oiko reta vae jare yande+p+ reta im+rata, omoyea apirai ndive. kuae mb+a reta ip+rae gu+noi, iv+ra ip+rae omoamuri vaera iru reta. (Etchegorry, 2013, pp 30-31)

De las interpretaciones de Etchegorry del párrafo precedente, que hace en lengua guaraní, se destaca que durante el *Arete Guasu* se realizan distintos juegos de poder/saber/hacer entre algunos personajes míticos de la cultura guaraní y chané. Según este autor uno de estos juegos que se montan durante la fiesta grande es el llamado “palo- palo”, que consiste en que un grupo de hombres simulan pelear entre sí con unos palos realizados con madera que se extraía del árbol de quina. Uno de los grupos, de rodillas, sostenía los trozos de madera horizontalmente; y el otro, de pie, golpeaba, el juego se realizaba al finalizar el carnaval y medía la resistencia y la fuerza del guaraní, mezclados con el baile (Etchegorry, 2013, pp 30-31). Cada grupo tenía un secreto (una “hechicería”), el “secreto del tronco” que permitía dominar y ganar al otro grupo.

Otro juego que se monta en el *Arete Guasu* es el juego del cuchi (cerdo/ jabalí), el cual consiste en que una persona cubre el cuerpo con barro e intenta ensuciar a los que se encuentran presentes, animando a que se integren a la fiesta. Este personaje hace reír y correr a las personas cuya misión es ensuciar a todos los que se cruzan en su camino (Etchegorry, 2013).

Iru yuvanga jaeko tuisague vae, ojala ñoraro karai jare yande+p+reta ndive, oñoraro oyoyuka regua reta. mokoi jovaiso oñono iye agüero toro jare yagua ia, teta tabacal pegua jei retra oime iru agüero kusi kusi ia vae. Kuae toro omojanga karai reta, esako kuae m+mba kuae +v+ peguako, yare kua yagua omojanga yande+p+ reta, kuae +v+ pegua ñamoi ramo. Mokoi reve reta omojanga ñoraro omui jare oporomoamuri yagua, oyuka mb+rae ramo oporomuari, jare toro oyemboat+r+ka kusi retape tuyuapo kot+, iñamuri ramo oyembongu+aka. Kuae yuvangareta vae reta ojavatea jare oyerovia yagua oporomuamuri ramo. (Etchegorry, 2013, p. 31)

Por último, en el párrafo precedente el autor habla del más importante juego, que es el que emula una lucha entre el criollo o blanco y el guaraní o indígena, configurando una lucha étnica y una situación etnográfica particular en el territorio, constituyendo la lucha de polos opuestos, lo que se llama una lucha a muerte. Dos oponentes utilizaban máscaras de madera tallada, con figuras de toro y tigre, y existía, según testimonios en las comunidades (El tabacal), un tercer participante con una máscara de chancho. El toro representaba al español, ya que este animal no es propio de América, y el tigre (*yaguareté*) personificaba al guaraní por ser originario de sus tierras. Ambos se embarcan en una lucha que se escenifica con movimientos y bailes en la cual el tigre ganaba, ya que sabía el “secreto” para ganar, y el toro era arrastrado por el chancho hacia el barro en el cual, vencido, era ensuciado. Este acto se daba en medio de una ronda en la cual la gente alentaba a los participantes y bailaban, festejando el triunfo del tigre (Etchegorry, 2013).

Esta performance del toro y el tigre a su vez signa la lucha infatigable por la tierra, del *yaguar iya*, de los ancestros y el propio territorio, el *Yvy maraey*. Tras esta representación, se entierra el *Arete*, ceremonia que da por finalizada la fiesta (Vázquez, Tapia y Ramos, 2015, p. 33).

Luego de la presentación de estas performances, después de haber disfrutado con extravagancia los días de celebraciones, en el cual azotaron momentos emotivos, de pura sensibilidad, combinadas con risas, bailes y disfrutes de momentos memorables, se asienta la etapa final en el cual la fiesta grande ha llegado a su desenlace. Los mascaritas se dirigen hacia un río o arroyo cercano acompañado de los músicos para depositar allí sus máscaras y vestiduras. Los participantes se bañan en el río purificándose. Este rito se realiza en total privacidad, ya que los enmascarados no pueden dejarse ver sus rostros desde el inicio hasta el final de la festividad. La música deja de sonar, se destemplan las cajas y todos juntos retornan en silencio a sus hogares, esperando que transcurra un nuevo año con grandes beneficios personales y comunales por haber cumplido con el ritual sagrado (Vázquez, Tapia y Ramos, 2015, p. 34).

El cocinar del *Arete Guasu*, el rol del *Arete Iya*

Luego de caracterizar y compendiar una geografía de la fiesta del *Arete Guasu* o llamado Pim- pim, se debe direccionar la mirada para quien logra que esto se lleve a cabo, se refiere al *arete iya*. *Arete Iya*: organizador de la fiesta. *Arete + iya*: fiesta + dueño. En cada comunidad hay personas encargadas de organizar la fiesta, es el que tiene el maíz en abundancia y sabe compartir con todos generosamente (Ortiz y Caurey; 2015, p. 58). Esta persona es el ejecutor y administrador de las conjugaciones, de acciones, actividades y dinámicas que se generan al interior del campo del *Arete* para que la misma sea excelsa.

Desde esta perspectiva se asume que el o la *arete iya* posee un conocimiento específico en su lengua, *ñee*, que le permite hacer/ saber y poder/hacer. El ritual del *Arete*, su realización, impone el dispendio de energía física- mental, de la economía doméstica familiar y de las provisiones propias. No obstante, el significado de este ritual para el y la *arete iya* radica principalmente en la renovación año tras año de la fidelidad al “modo de ser guaraní” (*ñande reko*). Este es el discernimiento que intenta transmitir el *arete iya* a la población joven. Las performances permiten explicar a las nuevas generaciones el sentido del acontecimiento, el significado del reencuentro con los ancestros y los parientes que ya no están en la vida terrenal. Los valores y conocimientos que se transmiten de generación a generación permiten la lucha por el territorio, por el monte, seres vivos y espirituales.

En la gestación del *Arete Guasu*, el *arete iya* adecúa el *oka guasu* (patio grande). Se fabrican arcos de caña bambú, forrado de cadenas de papeles coloridos, de flores naturales extraídas del monte. En los árboles se colocan globos de colores variados, todos ellos expuestos en la entrada al patio. También se procede al desmalezamiento y barrido del suelo haciendo que el patio luzca impecable. Otra labor es la preparación de alimentos y bebidas, usados como convite hacia los *iyas reta* en la ceremonia del desentierro, a las autoridades y participantes presentes en el tiempo del *arete*. Toda comida que se prepara tiene el carácter de sagrado, tanto aquella destinada a los seres tutelares como aquella servida a los invitados de la gran fiesta. La exploración y el recoger de materias primas propiamente del monte, el acopio de productos de sus cercos (maíz, mandioca, batata), el sacrificio de animales propios (chanchos, chivos y gallinas), son algunas de las actividades del cocinar del *Arete*.

En cuanto a la materialidad de la ritualidad del *Arete*, es también el *arete iya* quien se encarga de conseguir los elementos que representan al cosmos guaraní. Él recoge y almacena materias primas (lianas, palos, flores, raíces; etc.) que solo se encuentran al interior del monte y del territorio (*kaareta*). La vegetación del monte provee la representatividad que se mostrará en el ritual de apertura y cierre del *Arete*, la búsqueda de flores de *taperigua*, los frutos del *urucu*, los ramilletes de enredaderas y lianas, como palos representativos para hacer la cruz y otros motivos yuxtapuestos en un escenario ritual. Otros recursos necesarios para la ceremonia se obtienen en los mercados comerciales: bebidas alcohólicas (alcohol, vino blanco y tinto; etc.), coca de coquear y cigarros.

La voluntad del *arete iya* y sus parientes es reavivar el fuego del “vivir del tiempo pasado” en el interior del tiempo actual, por ello ilustra y retoca el patio grande, prepara el convite, explora el monte en busca de la materialidad para el ritual accediendo a que los participantes que asistan al núcleo se encuentren en ese tiempo, rememoren el modo de ser de sus ancestros en el presente a partir del compartir y del danzar. Estos procesos de territorialización ritual permiten visualizar las diferentes actividades materiales y simbólicas de un grupo social que genera sentido de pertenencia e identidad.

En lo que respecta al mundo o cosmos guaraní se concibe que hay dos dimensiones opuestas y complementarias, que son la dimensión humana y su espacio doméstico, y la dimensión espiritual y su espacio del monte donde viven los *Iya*⁴. Así, como ya lo estudiaron otros investigadores, todas las cosas y seres vivos son poseídos por seres espirituales múltiples, los *iya reta* (dueños). De esta manera la forma de comunicación con estos seres espirituales no humanos es a través del *ñee* pero también por ejemplo a través de los sueños. En este pensamiento indígena todo tiene su “dueño” la fiesta, los instrumentos, las mascaritas, los animales, etc. (Sarra, 2020).

En tal sentido, este evento es una fiesta de reencuentro entre los vivos y sus muertos o ancestros, los cuales los visitan en este

4 Espiritus tutelares de la naturaleza o de las cosas (Ortiz y Caurey, 2015, p. 75).

tiempo-espacio del ritual intercambiando momentos y compartiendo sentimientos. Así los seres y antepasados no son temidos, sino que son bienvenidos a celebrar juntos un año más en el ciclo de la vida y cosmopolítica indígena (Sarra, 2020). Por un lado, llegan los ancestros desde otros espacios y tiempos a la fiesta grande, siendo representados como los “*agüero-güero*” y llevan máscaras en la fiesta, son los llamados Mascaritas. Por otro lado, están los espíritus o seres o entidades del monte con los cuales los humanos comulgan al pie de los cerros, a la orilla de los ríos o en el monte adentro (Ortiz y Caurey, 2015, p. 75). Se manifiesta de esta manera la importancia del compartir con los ancestros haciéndolos partícipes de toda acción y performance dentro de la gran fiesta, por ello también danzan, toman chicha y tocan música en este ritual de pluriversos (Sarra, 2020).

En esta dimensión espiritual, el trabajo del *arete iya* es crucial porque es a través de su palabra, de su *ñee*, que enlaza y hace confluir un equilibrio entre el mundo humano o Ava con el mundo espiritual de los *iya reta* a partir de la orativa, el influir del convite, ofrendas materiales y espirituales.

Cabe mencionar que asumirse como *arete iya* o dueño de la fiesta, tiene que ver con tener desarrollados como persona humana aquellos aspectos del conocimiento (*arakua iya*) y del habla o la palabra (*ñee iya*), estas condiciones proporcionan el estatus de sabio ancestral, cuyos conocimientos se pasaron de generación en generación, así como sus deberes y obligaciones sociales de las familias y las comunidades.

Al ser una de las características de la lengua guaraní, el *ñee iya* se desarrolla en la comunicación y en el diálogo con los seres ancestrales que serían los verdaderos “dueños” del *Arete* y que vienen al mundo de los vivos a evaluar cómo está la sociedad guaraní (Caurey, 2016, p. 77). En este contexto quienes organizan el *Arete Guasu* deben tener en cuenta la importancia de la palabra y de la propia imagen del “ser guaraní”.

Al interior del *Arete Guasu* la intervención de la palabra es crucial en lo que se denomina “desentierro” es decir el ritual de comienzo de la festividad guaraní. En el cual se siguen ciertos protocolos de respeto que implican en líneas generales, instancia de pedido de permiso denominada “*yerure*” que significa “pedir, rogar por algo” y la entrega de ofrendas (sahumado, hojas de coca, tabaco, vino) (Sarra, 2020, p. 95). El desenterrar es el ritual más importante dentro del *Arete Guasu*, para la población guaraní local, porque es extraer la fiesta del interior del *yvy* (tierra/ territorio). Para llevar a cabo este proceso se obra una performance ritual donde se solicita a sus dueños cuidadores la entrega del mismo. Este evento, al interior del grupo de participantes del *Arete*, es un hecho religioso de suma importancia que tiene un alto grado de involucramiento emocional y sentimental. Se debe a que tiene una significación especial ya que promulga hechos e hitos importantes en la historia individual, familiar y comunitaria. Entre los eventos de significación se destacan: el inicio de un año nuevo o de un nuevo ciclo de vida sea individual o colectivo, el reencuentro con seres queridos, parientes y ancestros que llegan para esta fecha a compartir con la comunidad y el agradecimiento hacia seres espirituales (*Ñanderu Tumpa e Iya Reta*) por el bienestar social, familiar e individual.

El *ñee*, en las oraciones, peticiones, narraciones, habla de un mundo lejano a lo terrenal, un mundo “otro”, las palabras *ñee iya* se potencian en estos escenarios. La palabra y la narración, se convierten en energías intercambiables entre las partes. La palabra, la oralidad juega un papel importante en esta fiesta alimentando los principios del *ñande reko* (forma de vivir como guaraní) y los protocolos de comportamiento y ofrenda a las deidades.

Etnografía del *Arete Guasu*: El Pim-pim en la localidad de Irigoyen (Salta)

Los *arete iya* son los agentes sociales que se encargan de petitionar la fiesta a los seres espirituales. A partir de los principios del *yerure* y del *ñee*, penetran en el mundo de los no humanos, a petitionar la fiesta para los fieles devotos presentes en el lugar. Los *arete iya* con los que se trabajó los últimos años son de la localidad de Hipólito Irigoyen en el Departamento Orán, Salta. Allí se hizo un trabajo de campo intenso para registrar las formas del *yerure*, del *ñee* y del *Arete Guasu*.

El día del *Arete*: desentierro en la familia Cañanima - Lopez

En el preludio del *Arete Guasu*, el *arete iya* (organizador) junto con sus parientes están despiertos desde tempranas horas a sabiendas que es un día distinto, lo hacen con el esmero de zanjar algún clavo suelto que quedó a la deriva de toda la organización predispuesta días anteriores, con el afán de preservar el toque de tranquilidad de que todo lo preparado no tendrá ningún inconveniente cuando la fiesta ya esté liberada. La mañana es alborotada, tumultuosa, corrida de aquí para allá, búsqueda de algún elemento que se precise; en el caso de *oka guasu* (el patio del baile) que se mantenga limpio sin basura o estiércol de animal, la ornamentación (flores, globos y cadenas de papel) si persisten donde la ubicaron sin haber sufrido deslizamiento; alimentos y bebidas que sean distribuidas en cuencos y bandejas en proporciones equitativas, buscando llegar al alcance de todos los invitados; etc.

Arriban los primeros invitados, los que participarán de la ceremonia del inicio del *Arete Guasu*, es decir, lo que se denomina “el desentierro”, ceremonia que se lleva a cabo en hora de la mañana y tienen como fin agradecer y solicitar el permiso a los seres espirituales para que les otorguen la fiesta del *Arete* a efectos de compartir con los que se identifican como parte del *ñande reko* (nuestro propio modo de ser). Entre ellos, representantes comunitarios de alguna comunidad guaraní cercana, invitados formalmente. El *arete iya* del *Arete Guasu* (Irigoyen) envía una invitación al domicilio de la autoridad, quien devolverá en los días siguientes su notificación de presencia o no a la fiesta. Por otro lado, se aproximan al domicilio del *arete iya*, los músicos pimpineros, que acompañarán en el proceso ritual.

Al entrar en la vivienda, al patio, se invita a los participantes a sentarse en bancas o sillas de madera que se encuentran cercanas a la mesa grande, allí hay jarros de mate cocido junto a bollos caseros hechos en horno de barro para su degustación. El espacio brinda, las primeras huellas de convites, de reciprocidad, marcando la abundancia de la familia aprovisionadora. Entre el deleite, se suceden torbellinos de recuerdos, anécdotas, comentarios de las buenas formas que había en tiempo pasado, produciendo risotadas y jolgorio entre los mismos. Aunque es prematuro, queda demostrado la fluidez de buena predisposición de los presentes, los cuales intercambian entre los pares en el patio de la vivienda, lo que anima a digerir rápidamente el mate cocido y del bollo. Algunos invitados, ya manifiestan el entusiasmo de precisar los ritmos de la fiesta, de hacer sonar los instrumentos para que la mina de alegría explote por el patio de la vivienda e inicie la fiesta, pero aún es temprano para esa idea, todavía falta algo por hacer que es de suma importancia, como es la ceremonia del desentierro del *Arete*.

El desentierro, como se mencionó más arriba, es el momento de confluencia con los ancestros, con los espíritus del monte, con *Ñanderu Tumpa*, para ello todos se ponen a disposición de los *arete iya*, quien toma la iniciativa de comenzar el camino de la memoria desde el patio de su casa hasta el espacio sagrado del desentierro, dirigiendo a los invitados hacia ese lugar con pasos serenos. Para llegar al lugar donde se llevará a cabo la ceremonia, son varios metros que se debe hacer en el andar, lo hacen por caminos alternos, de pocos diámetros de extremo a extremo, son caminos y senderos. El recorrido es un manifiesto de devoción, de lealtad, de juramento, realizado año tras año, para resignificar la amplitud de su verdadera forma de ser. En fila, de uno o de dos prosiguen su andar hacia el encuentro con los seres y ancestros.

Este transitar, este camino de remembranza, es una coyuntura reflexiva para los devotos del *Arete* en relación a su vida, a la de sus parientes y ancestros. Es un espacio/transitar de respeto, de emociones y sentimientos. El lugar al cual se encausan ha sido elegido por los *arete iya*, quienes como proveedores del *Arete* y guardianes del *ñande reko* pintan un ambiente de confraternidad, de unión entre pares, entre aquellos que se identifican como parte del *ñee*, de la palabra y la espiritualidad guaraní. Para ello configuran un espacio al interior de *kaarendá* (el lugar del monte), se arriesga a acrecentar las emociones de los participantes como tizones en una gran fogata, para marcar el sentimiento de arraigo con el pasado, con las huellas dejadas de sus ancestros que quedaron encuadradas en el suelo negro y prolífico, en árboles y sendas disipadas por doquier, en la braveza de liebres y corzuelas, en cantos de gorriones, loros y tucanes. Dota la afinidad de encontrarse con ese “nuestro”, con lo que es propio, con lo que le identifica como pueblo, como parientes.

En los *Arete Guasu* de Irigoyen, principalmente en el barrio Virgen del Valle, se observó que los *arete iya*, Carlos y Justina prepararon el terreno para que los que asisten al desentierro puedan tener amplitud visual de la ceremonia. Acompañan a ellos, parientes

(hijos, hijas, hermanos, primos etc.), Mburruvicha y dirigentes de las comunidades aledañas, en cercanía están los músicos con sus instrumentos y demás asistentes fieles al *Arete*.

Al iniciar la ceremonia, entre tres y cuatro masculinos se dirigen al árbol de algarrobo que será usado como lugar donde se deposita la ofrenda. Empuñan en sus manos palas de punta de metal de acero de terminación circular, sigilosamente se acercan, anunciando un respeto extremo por la acción que van a realizar. Inician un proceso de excavación de poco diámetro dejando un hoyo de poca profundidad, luego se alejan del sitio con el mismo respeto que lo hicieron al llegar. El *arete iya* se acerca al hoyo llevando consigo elementos simbólicos (chicha, aloja, vino, coca, cigarro, etc.), junto a parientes lo colocan en cercanía al árbol y proximidad del hoyo. Luego se alejan los parientes quedando en soledad los *arete iya* en pareja, Carlos y Justina. El *arete iya* apoya sus rodillas en el suelo, levanta su rostro teniendo los ojos cerrados mostrando su devoción a los espíritus. Luego abre sus ojos e inicia el *yerure* usando el *ñee guarani*, pidiendo que le obsequien el *Arete Guasu* un año más para el goce de los hermanos Ava guaraní.

A continuación, se transcribe y traduce la oración o más específicamente en lengua guaraní el *mbirae* (el secreto-los versos sagrados o mágicos) expresado por el *mbirae iya* que en este caso es el mismo *arete iya* (organizador/orador) que es el que posee los versos sagrados o dueño de los versos con los cuales también puede curar:

Ñandepureta, ñañamoareta, kaaguasu iyareta, ñandesari, ñanderu tumpa. Ñañemboati ñai kua kuape ama ñañemongeta kua ñanderete, jaeko kua ñandereteke, ñande etei, ñandeva. ñandepureta Nderayi vi opa eki kuae mbaerasi pochi eki chuvi, emee moa. Emee moa kavi, añave, kua ñanderetepe (...) Opirai kavi mbaeti kua peñeräro. Añave ñai kuape ñande têtareta ouye añave yakaru, okau jare osapatea ñande ndive kua areteguasupe. (Arete iya Carlos)⁵

Nosotros, nuestra familia, pedimos a los protectores del monte, a nuestra madre, a nuestro dios. Estamos reunidos aquí, en esta fiesta para hablar, de nuestra forma de vivir, nuestra forma de ser, de nosotros. Pedimos a nuestra madre que quite esta mala enfermedad y nos otorgue remedio para curar. dame la cura en esta fiesta (...) que no haya pelea y se baile bien. Hoy estamos aquí en nuestra comunidad vuelve a comer, a tomar y bailar con nosotros en esta fiesta. (*Arete iya* Carlos)

Luego el *arete iya* invita a recibir las ofrendas preparadas, a compartir los alimentos y bebidas rociándose al interior del hoyo hecho en la tierra y a donde se depositan las ofrenda y dones para recibir el *Arete*, incitando a que los espíritus lleguen a compartir. Al realizar este proceso ritual, los demás asistentes inician este caminar alentado por las primeras melodías de los músicos.

Como se describió previamente, el *Arete* continúa después del destierro en el patio de la familia organizadora donde se actúan las diferentes performance y juegos simbólicos. También el *Arete* se recibe y es llevado a patios de los vecinos donde los músicos dirigen la fiesta y la danza. El *Arete* termina pasados dos días, en la mayoría de los casos, cuando se emprende el camino a su entierro, al mismo lugar de donde lo obtuvieron de manos de los seres espirituales y tutelares del monte.

Reflexiones

Con este artículo se trae a debate la agencia del *ñee* como mediadora para la obtención de un don, que en este caso analizado es la fiesta ritual del *Arete Guasu*, que los seres del monte y los ancestros mantienen bajo su tutela hasta que se lo prestan en períodos cíclicos a los humanos, porque en este protocolo ellos también reciben ofrendas y participan de este ritual como contra don, haciendo de este *Arete Guasu* un encuentro multiespecies y pluridimensional.

En este artículo solo se recortó un análisis que tiene como punto de partida la agencia del *ñee*, de la palabra enunciada principalmente en el desentierro del *Arete*, momento de mayor importancia por los niveles de liminalidad y ritualidad. Quedaron fuera de las descripciones otros aspectos de esta gran fiesta de los guaraní en el NOA, que ameritan otras publicaciones.

⁵ Registro de campo en *Arete Guasu* en Barrio Virgen del Valle Yrigoyen, 2019.

Lo que se quiso trabajar acá es ese saber/poder/hacer de los *arete iya*, que tienen un compromiso cosmogónico, político y ancestral con dar continuidad a este gran ritual, brindando siempre lo mejor para un bienestar comunitario y colectivo.

Por otro lado, la palabra, *ñee*, como mediadora de mundos permite pensarla como algo vivo, con agencia social porque si bien las palabras no son seres con cuerpos vivos, si son inspiraciones que se posan en los cuerpos y mentes que hablan una lengua espiritual y simbólica como el guaraní que permite esta espacial comunicación en contextos rituales.

En el ritual de desentierro del *Arete* se visualiza a la palabra, al *ñee*, como sustancia y como signo de lo humano para la comunicación con los seres del monte (*iya reta*) y los ancestros, determinando en cierta medida la historia comunitaria y la definición de las relaciones intersubstanciales con los no humanos a través de la mediación del *ñee*. Así el *ñee* es a la vez de los humanos para las divinidades, y de las divinidades para los humanos. A esto se hace referencia cuando se habla de la agencia social del *ñee*, porque constituye al ser humano como persona y porque ha sido un regalo de los dioses a los guaraníes, es decir que ha surgido de los dioses para venir a habitar los cuerpos humanos.

En el contexto ritual es a través del *ñee* que los *arete iyas* (organizadores) pueden sacar la fiesta grande o *Arete Guasu*. Se vio cómo a partir de un protocolo ritual que incluye una petición oral a los seres tutelares, se despliega ese saber/hacer/poder de la cosmopolítica guaraní, posibilitado por la mediación del *ñee* que permite al mismo tiempo fijar la memoria y la pertenencia familiar de los participantes del ritual. Se vio también la importancia ritual que tiene el *ñee* con los versos sagrados (*mbirae*) que posibilitan el intercambio de dones con los seres tutelares.

En este artículo se quiso compartir la experiencia de la lengua guaraní, el *ñee*, como una experiencia territorial y ritual. Al ser una lengua indígena se trató de reflexionar en torno a los diferentes actores, procesos y situaciones vinculados al *ñee*, al *yerure* y a la espiritualidad indígena, buscando visibilizar esas relaciones “otras” mediadas por los rituales. Así mismo se concluye que el *ñee*, manifiesta una especial forma de comunicación que devela una agencia social relativa a los contextos donde el mensaje prospera en la oralidad, expresando una cosmopolítica transformadora centrada en la propia experiencia de hablar la lengua. Así el *ñee* se encarga de articular los mundos y los seres transversalmente conectados.

Referencias bibliográficas

- Casimiro Córdoba, A. y Flores, M. E. (2017). La lengua Guaraní en el umbral al Chaco. *Tramas/Maepova*, 5(1), 19-38. Recuperado de: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/cisen/issue/view/639/showToc>
- Clastres, P. (1993). *La palabra luminosa; mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Caurey, E. (2016). *Arakua Jembo. Educación, lengua y cultura de la Nación Guaraní*. Bolivia: Arete & Medio.
- Etchegorry, C. (2013). *El grito ancestral/ Sapucay maitei*. 1a ed. -Córdoba: EDUCC- Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Flores, M. E. (2017). *La coca y los modos de hacer: Una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en terapias y rituales populares de Salta*. [Tesis de Doctorado en Antropología] Departamento de Posgrado Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Flores, M. E., García, M.; Serapio, C. (2020). Piquirenda Viejo: despojos y antropoceno en la comunidad guaraní, *Salta. Lhawet / Nuestro entorno, Publicación del Instituto de Ecología y Ambiente Humano*, 6 (6), 65-73.
- Flores, E. y Echazú Böschemeier, A.G. (2016). Ontologías en desigualdad: coca, ayahuasca y la agencia histórica. *Revista Avá*, 29, 155-174.

- Hirsch, S., Huenuan, C. y Soria, M. (2016). *Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el ñande reko para el futuro*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación.
- Ortiz, E. y Caurey, E. (2015). *Ñande arakua imboquap+*. *Patrones de crianza de la Niñez en la Nación Guaraní*. Bolivia: Gráfica Impora.
- Sarra, S. (2020). Guaranización, sangre entreverada y no-humanos. Apuntes para no delimitar «lo guaraní» en el Ramal jujeño (Argentina). *Anthropologica*, 38(45), 13-40.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade Santiago de Chile*, 14, 17-41.
- Vázquez, E.; Tapia, E. y Ramos, R. (2015). *+.+v+, jare arakae. Agua, tierra, monte y memoria*. Salta: EDIUNSa.

María Eugenia Flores es Doctora por la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Licenciada en Antropología de la Universidad Nacional de Salta. Profesora de las cátedras Etnografía Americana y Relaciones Interétnicas, carrera de Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta. Es investigadora Asistente CONICET en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades. Coordinadora del Grupo de Estudios Etnográficos de las Yungas y el Chaco (GEEYCH-ICSOH-CONICET-UNSa). Sus líneas de Investigación son memoria étnica, procesos de re configuraciones étnicas, ontologías plurales, chamanismo indígena y mestizo, interculturalidad, relaciones interétnicas e interraciales, prácticas de etnomedicina (fito antropología y etnobotánica), prácticas socioecológicas y de educación propia en la lucha indígena, saberes tradicionales, transmisión de conocimientos y epistemologías indígenas.

Emanuel Tapia es estudiante de la Licenciatura en Antropología de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta. Es integrante de proyectos de investigación del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta y Auxiliar Docente Intercultural (ADI) en el Colegio Secundario Rural Mediado por TIC N° 5212. Sus líneas de Investigación son memoria étnica, procesos de re configuraciones étnicas, interculturalidad, relaciones interétnicas e interraciales.