



El Árbol de Tule

Un monumento de importancia en el ideario de la gente indígena de Oaxaca

Ursula Thiemer-Sachse

Abstract. – The Tree of Tule (*El Árbol del Tule*) is a huge Montezuma cypress (*Taxodium mucronatum*) located in the center of the town Santa María del Tule in the Mexican state of Oaxaca. In the local Nahuatl language it is being nicknamed *ahuehuete* (“old man of the water”). In 2001 it was placed on the UNESCO list of World Heritage Sites. In this article, the author discusses the historical and socio-cultural context surrounding that monument. [*Mexico, Oaxaca, Nahuatl, indigenous cult of nature, the Tree of Tule*]

Ursula Thiemer-Sachse, jubilada catedrática de antropología en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín (1993–2006). – En 1968 ha defendido su tesis de doctorado sobre el aporte alemán al estudio de la etnohistoria de los pueblos de México. – En 1983 ha realizado su segundo doctorado sobre la etnohistoria de los zapotecas de Oaxaca. Su corriente investigación se centra en la etnohistoria de los indígenas de América Latina y en la historia de su investigación científica. - Publicaciones: “El Dorado – Mythos vom Gold. Schätze altindianischer Kulturen aus Kolumbien“ (1988); „Die Zapoteken. Indianische Lebensweise und Kultur zur Zeit der spanischen Eroberung“ (1995). – Véase también bibliografía.

Como el gigantesco árbol que se encuentra en la aldea Santa María del Tule, en el Estado de Oaxaca en México del sureste, sin duda, seres extraordinarios del ambiente natural han provocado comúnmente la atención y el respeto de la gente indígena – por la tradición de las ideas e imaginaciones hasta hoy en día, pero especialmente en tiempos preindustriales. En aquel entonces la gente había vivido más cerca de los fenómenos extraordinarios de la naturaleza, alrededor o en medio de sus aldeas. Muchas veces identificaban estos fenómenos naturales con fuer-

zas y seres sobrehumanos o los comprendían como sedes de aquellos. Es interesante reconocer estas tradiciones y promover su revitalización así como aprovecharlas para actividades actuales destinadas a salvar el ambiente natural.

La importancia de árboles llamativos entre los indígenas de Oaxaca

En la región que ahora denominamos el estado de Oaxaca existen creencias en varios de tales seres, admirados, adorados o sencillamente aceptados desde hace siglos como algo excepcional. La población autóctona los considera importantes para su vida cotidiana y ritual. Por lo tanto esos seres fueron también integrados en los mitos de origen que han sido la expresión verbal más importante de su visión del mundo. Entre ellos existen no solamente las montañas con sus cumbres, picachos y cuevas sino también seres comprendidos como vivos, por ejemplo árboles. El Árbol de Tule, situado en medio del valle central de Oaxaca, toma una posición preferente, ya que – debido a la circunferencia de su tronco de alrededor de 50 metros – es considerado como el mayor árbol del mundo. El Árbol de Tule es también visto como un ser anciano – se piensa, de más de dos mil años – que todavía está creciendo y floreciendo.

En este artículo nos interesarán las ideas de la gente indígena sobre este admirable ser gigantesco y sobre su importancia para las comunidades locales. Pero el Árbol de Tule es solamente el “principal

entre otros”. ¡Recordemos la importancia de árboles para los indígenas de la región! Árboles existen entre las “mojoneras” de los límites que definían y definen las propiedades de terrenos de las comunidades indígenas, y esto desde hace siglos. Donde no existen puntos llamativos de la naturaleza se han acumulado montones de piedras para tal demarcación. Restos de tales “mojoneras” todavía existen y juegan un papel bastante importante como testigos de la situación histórica, especialmente en los pleitos de comunidades indígenas sobre los derechos de propiedad de los terrenos. Los mapas del temprano tiempo colonial¹ muestran una mezcla de símbolos de carácter indígena y europeo, guardados – a veces solamente como copias hechas más tarde de estos originales del tiempo colonial – en los ayuntamientos de las comunidades mismas o en los diferentes archivos históricos. Demuestran, sin embargo, que junto a los cerros, colinas, lomerías, peñascos, rocas, ríos y hasta las llamadas mojoneras de piedras, las últimas como marcadores artificiales, existían árboles con señales que servían como puntos de orientación dentro del paisaje. Especialmente por causa de avalanches, del cambio de las corrientes de arroyos y ríos así como la desaparición de tales árboles se han originado conflictos entre comunidades vecinas para definir sus límites.² Árboles murieron, a veces por el impacto de un rayo o por vejez, a veces por vandalismo o por intereses especiales. Así, los puntos antes aceptados por todos desaparecieron. Esto significa que los antiguos mapas no coinciden con la memoria o los intereses de los contrahentes en los conflictos sobre tierra. Así, estos mapas ya no sirven pues no corresponden con la realidad actual del paisaje o, al contrario, en los pleitos sirven como documentación de antiguos derechos, pero muchas veces no son aceptados por ambos lados.

También existen arboledas, por ejemplo en los centros de las propiedades comunales. Estas fueron plantadas cerca del centro político y religioso, es decir en la plaza central frente al ayuntamiento o en el atrio de la iglesia. Estos árboles a veces son áreas de árboles frutales; con frecuencia representan el núcleo de la población. A menudo plantados hace siglos, los árboles reflejan la relación íntima de la

gente con la naturaleza. Habían sido traídos al centro de la vida aldeana y plantados para dar sombra a las plazas de mercado y a los lugares donde se realizan espectáculos públicos y actividades de recreo. En Oaxaca, especialmente en las zonas montañosas, otros árboles en ambos lados de los ríos indicaron los lugares donde existieron puentes colgantes; esto también se puede ver en los antiguos mapas.³

Existen, sin embargo, también árboles silvestres que por su tamaño atrajeron poblaciones que se concentraron alrededor de ellos. Por ejemplo, hay árboles que demarcan una zona húmeda, fértil y así útil para la agricultura. Tales árboles han sido una señal que existe bastante agua en el subsuelo. A veces están cerca de o a las orillas de ríos; a veces, sin embargo, crecen en zonas sin ríos ni arroyos superficiales donde el hombre debe orientarse por los árboles y otros fenómenos naturales de este tipo para poder aprovechar las oportunidades del lugar. Así, la gente admirando los árboles se estableció allí, y fue una de las causas para la fundación de aldeas.

Además, ciertos árboles funcionan como seres a través de los cuales los mixes, por ejemplo, tienen la impresión que pueden comunicarse con la tierra. Por esto la gente indígena piensa que existen árboles sagrados a los que veneran y depositan ofrendas entre sus raíces (Hoogshagen 1994: 379, 365).

El interés de los indígenas en los ahuehuetes

En el sureste de México son especialmente árboles sagrados los que pertenecen a la especie con la denominación botánica *Taxodium mucronatum* TEN (de la familia *Taxodiaceae* – véase Martínez 1963: 165).⁴ Entre ellos merecen ser destacados el conocido Árbol de Tule (Fig. 1) y – como los lugareños dicen – sus “parientes” menos voluminosos, pero sin duda también gigantes, en sus alrededores: su “hijo”, su “nieto”, y unos pocos más. Crecen en una zona antes quizás pantanosa, quizás lacustre de una laguna. Se puede ver que están en una línea de noroeste al sureste que hace pensar en un río subterráneo o infiltraciones de agua procedentes de las

1 En su mayoría se han llamado a estos mapas “lienjos” a pesar de que fueran de algodón; con este término vulgar comúnmente se entiende lo mismo como “manta”.

2 Como yo pude observar, a veces, hasta hoy en día, unas piedras, saltando a la vista por su color o tamaño, solamente se encuentran inclinadas o puestas directamente a las raíces de un árbol. Demarcan un límite entre comunidades o propiedades de campesinos. Muy fácilmente pudieran ser retiradas; solamente la memoria y la aceptación voluntaria de estas “mojoneras” garantizan la paz de la gente de ambos lados entre sí.

3 Por ejemplo en el “Mapa de la Vicaria de Totontepeque de los Mixes y pueblos anexos, situada en la Provincia de Oaxaca. 1706”, en el Archivo General de Indias, Sevilla (según Schmieder 1930: plate 40).

4 En sus descripciones diferentes cronistas y viajeros, entre ellos Alejandro de Humboldt, lo han denominado con otros nombres como, por ejemplo, “cedros” o “sabinos”, por su semejanza con la sabina de Europa (*Juniperus sabina* L.) o con otros del registro botánico, como *Taxodium distichum* desconociendo su especialidad (véase Martínez 1963: 162, 167). Burgoa (1934 [1674]/II: 116) está contándole entre “aquellas gruesas aceibas” que significa “ceibas del agua”.



Fig. 1: El Árbol de Tule en el atrio de la Iglesia de Santa María El Tule en Oaxaca, México.

montañas de San Felipe al norte del valle (Martínez 1963: 202). Pues la toponimia del lugar Tule, ahora una parte del nombre del poblado, se deriva de la existencia de plantas de tal habitat húmedo. Es la denominación nahua *tollin* (*tullin*) = junco, carrizo (¿*Typha domingensis*?), más tarde hispanizada para plantas de una zona semiacuática. Esta denominación debe existir desde los últimos decenios antes de la invasión española. En aquel entonces durante el proceso de la expansión como estado tributario, los mexicas conquistaron el centro del mismo valle. Dando nombres en su idioma a los lugares y a los fenómenos naturales considerados de importancia regional, los mexicas subrayaron su dominio y el poder sobre la población autóctona zapoteca.⁵ El Árbol de Tule también es hasta hoy en día denominado según la palabra nahua para tales árboles: *ahuehete*, hispanizado de *ahuehuatl*. En diferentes fuentes coloniales y en los diarios de viajeros extranjeros esta denominación fue mal entendida o mal escrita.⁶ Los mexicas también denominaron estos árbo-

les *ahuehuatl* = anciano (*huehuatl*) del agua (*atl*), según su importancia como marcadores de agua en el subsuelo. Se puede discutir si la comparación con hombres ancianos se debe a la grandeza de tal árbol, lo que hizo pensar en su vejez, o si la denominación se originó a causa de las plantas tillandsias (*Tillandsia usneoides* var. *robusta* [E. Morren ex Mez5] – nahua: *paxtli*) que colgaban de sus ramas como las barbas grises de los viejos.⁷

Martínez (1963: 161) menciona que la especie *ahuehete* fue declarada “Árbol Nacional de México” por votación popular efectuada en 1921, convocada por la Escuela Nacional Forestal. Su distribución natural en México y en Guatemala se encuentra entre 300 metros y hasta 2.000 metros sobre el nivel del mar. No es común en lugares muy cálidos, pero se adapta a lugares templados. Fue tan admirado

por extenso (Ratzel 1878: 285–287). Informó que su nombre en el idioma “indiano” sería *ahuatl*. – Véase también Martínez (1963: 162).

7 No se puede aceptar la idea del protomédico Francisco Hernández (1959: cap. 1: 46) que el nombre “Ahoéhuatl” significaría “tambor de agua” “porque de él acostumbran los indios fabricar sus tambores hoehoatl o teponaxtli”. Como Martínez (1963: 163) explica, los indígenas no usaron nunca la madera del *ahuehete* para la fabricación de sus tambores, pues es demasiado suave y poco sonora. Al contrario pudieron fabricar canoas, postes y vigas, pues la madera es resistente a la humedad (Martínez 1963: 187). Por esto es interesante lo que Dupaix (1834: 32) dice sobre las vigas de los palacios de Mitla en el mismo valle de Oaxaca: “Supieron elegir para el efecto la madera del ahuehete, especie de sabino, el que significa en mejicano ir á viejo. En efecto es incorruptible, dura muchos años en pie ó en vida, y muerto ó cortado igualmente resiste una larga serie de tiempos.”

5 Esto demuestra preferentemente el nombre del mismo estado de Oaxaca en base a la toponimia dada por los mexicas al lugar de su guarnición: Huaxyacac (“en [el lugar de] la nariz [= un resalto de la montaña] [con] *uaxin*”). También es una denominación orientada a una apariencia especial de la naturaleza observada: la concentración de los árboles leguminosos, hoy en día llamados con el nombre vernacular, también hispanizado: *guajes*.

6 En base a su eurocentrismo el geógrafo alemán Friedrich Ratzel se expresaba muchas veces en sus descripciones muy negativa y arrogantemente sobre la gente autóctona de México. Pero demostró un interés extraordinario frente al Árbol de Tule que clasificó como *Taxodium mexicanum* y lo describió

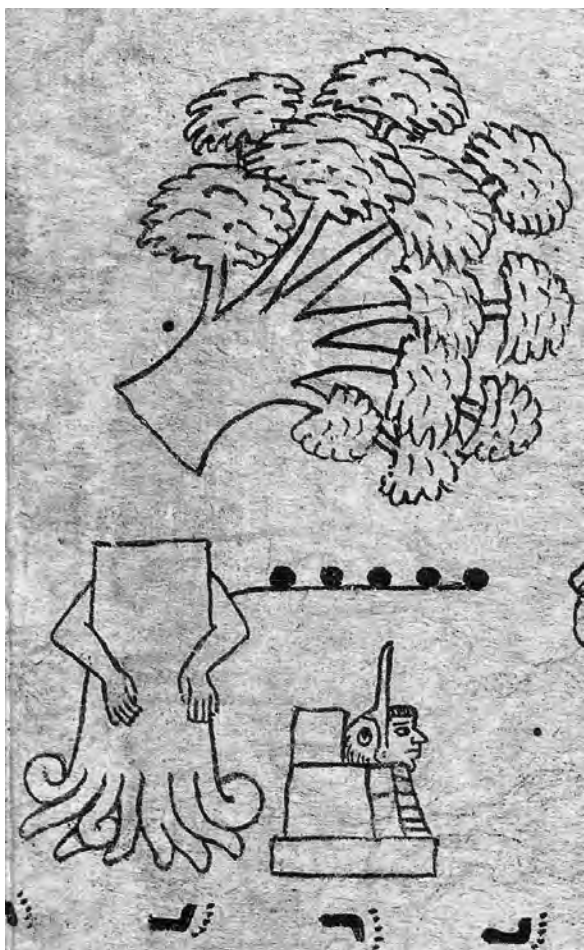


Fig. 2: Árbol quebrado en la “Tira de la Peregrinación” (también conocida como Códice Boturini).

por los autóctonos que lo cultivaron hasta una altura de 2.500 metros. Pero en las regiones tan altas el árbol tiene más problemas para crecer y durar; allí no es tan resistente contra enfermedades e influencias climáticas.

Los mismos mexicas o sus antecesores – los pueblos de las regiones más al noroeste de Oaxaca, en la zona lacustre de la cuenca central de México así como en diversos lugares de los actuales estados de Puebla y Morelos – admiraron los árboles de la especie *ahuehuatl*, los comprendieron como árboles sagrados. Puede ser que el árbol que se quebró cuando los mexicas y sus parientes, los otros grupos, migraron de su antigua patria a la cuenca central de México, como transmite el mito, fuera también un *ahuehuete*, pues según la “Tira de la Peregrinación” (también conocida como Códice Boturini) este es dibujado con un tronco extraordinariamente grueso (Fig. 2). Para considerar a estos árboles como algo sagrado llevaron ejemplares al altiplano. Existen – como se calcula – todavía casi

200 árboles de una edad de más de 500 años, es decir, desde antes de la invasión de los españoles, así: unos ejemplares, como en el antiguo “jardín botánico” de los *tlatoani* mexicas en Oaxtepec, Morelos (Fig. 3), o los famosos ejemplares en Chalmacito y Chalma en el estado de México, comprendidos como creciendo en lugares de importancia sobrenatural e incluso actualmente previstos con ofrendas (Fig. 4). Otros más aún han sobrevivido en el Bosque de Chapultepec, hoy en medio de la capital mexicana. Muchos ejemplares, sin embargo, murieron dentro de los últimos siglos por haber sido descuidados, preferentemente por causa del crecimiento de las ciudades. Como consecuencia de la contaminación del aire, de la disminución del agua en el subsuelo los árboles tuvieron problemas de sobrevivir, pues habían sido plantados en un habitat no agradable. Especialmente para el centro político de México, los botánicos explican el peligro de destrucción de *ahuehuetes* debido a que están a tanta altura sobre el nivel del mar. Allí no existe un clima favorable para los *ahuehuetes* a pesar de que hay bastante agua disponible. Es seguro que tampoco en la actualidad tienen buenas condiciones de sobrevivir sin problemas. No basta un cuidado prudente para luchar contra el ambiente destructor de la megápolis. Así desaparecieron el *ahuehuete* de



Fig. 3: *Ahuehuete* en Oaxtepec, Morelos.



Fig. 4: Ahuehuete en Chalmacito, Estado de México.

Atlixco, Puebla, y la plantación de *ahuehuetes* en el llamado parque El Contador de Tetzoco, Estado de México – adscrito a la iniciativa del *tlatoani* Nezahualcóyotl – y los mayores *ahuehuetes* en el Bosque de Chapultepec, entre ellos “El Sargento”, a pesar de que allí todavía existen unos cientos de *ahuehuetes*. También se destruyó el famoso “Árbol de la Noche Triste” en Popotla (D. F.) (Fig. 5), quizás en este caso por causas ideológicas.⁸

Victor Jiménez ha descrito toda esta historia de los *ahuehuetes* en su libro “El Árbol de el Tule en la historia” (1990). Además en muchas fuentes, empezando con los códices del temprano tiempo colonial, se encuentran dibujos y topónimos que demuestran que existían muchos *ahuehuetes* en el México sureste y central.⁹

⁸ Pues, como el mito dice, allí, bajo este árbol, el conquistador Hernán Cortés descansó llorando por el fracaso de la llamada “Noche Triste”, la del 30 de junio al 1 de julio de 1520, después de su salida de Tenochtitlan. No es seguro que fuera el lugar donde creció este árbol el verdadero punto de descanso durante la retirada del ejército español; pero declararlo como monumento de memoria en este sentido fue suficiente para tratar de quemarlo.

⁹ Véase el “Lienzo de Tlaxcala” (García Quintana y Martínez



Fig. 5: Árbol de la Noche Triste, Popotla, Tacubaya, México, D. F.

Actualmente se puede ver que *ahuehuetes* que crecen cerca de ríos, por ejemplo en la zona mixteca, pierden su vitalidad, especialmente por cambios del clima y falta de agua. El habitat favorable se encuentra a una altura de alrededor de 1.500 metros s. n. m. y más abajo, si el agua está asegurada. Así en el Valle de Oaxaca los ejemplares de *Taxodium mucronatum* tienen mucha importancia – y sobre todo el más grande de todos ellos, el árbol con el tronco más grueso de todos los del mundo: el Árbol de Tule (Fig. 6). Los zapotecos, la población de esta región de hace alrededor de 2.500 años, denomina a esta especie de árboles “Yagaquichi” (“Sabina arbol. Yagaquichi cña”; Córdova 1987 [1578]: 366 r).¹⁰

Marín 1983: 42) con el dibujo del “Árbol de la Noche Triste”; Mapa de Coatlinchan con una estancia Ahuehuetitlan, marcada en el mapa con un árbol grande; Diccionario Enciclopédico UTEH: por ejemplo aldeas, haciendas y rancherías con los siguientes nombres: Ahuehuco; Ahuehuillo, Ahuehuapan, El Ahuehueta, Ahuehuetes, Ahuehuetita, Ahuehuetutlán, Ahuehuetl, Ahuehuetla. Santo Domingo Huehuatlán, Ahuehuetzingo, Ahuehueto; véase también Martínez (1963: 165).

¹⁰ Véase también “Cedro arbol como sabina. Yagaquichi” (Córdova 1987 [1578]: 104 v) y “Agallas de arbol o cipres o sabina. &c. Pelòlo yagaquichi” (Córdova 1987 [1578]: 13 r).



Fig. 6: El Árbol de Tule con una parte de la sombra que echa.

El venerado gigantesco Árbol de Tule y las danzas rituales bajo su sombra

¡Guardemos en consideración que este árbol puede ser comprendido como testigo de un pasado importante desde tiempos prehispánicos hasta el tiempo actual! En pro de esto hablan su extraordinario tamaño y edad.¹¹ Su apariencia vital, además, puede continuar influyendo así a la gente en el futuro. Lo último, sin embargo, no es seguro. Los árboles son testigos no solamente de una naturaleza admirable sino también de las creencias, pensamiento y actividades de muchas generaciones de gente, aun cuando estén en peligro de ser deteriorados o hasta destruidos completamente. Por esto también merecen la atención y protección por parte de aquellos que no están inmersos en la visión del mundo de la respectiva población local y por esta causa no ven en ellos señas de la presencia de seres sobrehumanos y hasta divinos o de acontecimientos importantes del pasado mítico y real-histórico. Esto significa que todos nosotros, los seres humanos, tenemos la obligación de apoyar a los iniciadores de proyectos para su salvación a favor de o en el interés de las nuevas y futuras generaciones.

Para la salvación del Árbol de Tule, que está en peligro de ser destruido por el cambio climático y especialmente por la falta de agua, desde el año de

1994 los iniciadores han concentrado sus esfuerzos en la fundación de un Club de Amigos del Árbol de Tule, para integrar entre otros también a los funcionarios políticos. Han desarrollado muchas actividades e ideas en favor de un proyecto multifacético para la protección y salvación del gigantesco ser vegetal, de este *ahuehuetle* que es único por su tamaño y quizás por edad en el mundo (Fig. 7). Desde el 1° de enero de 2005 en adelante, cada día se echan 2.000 litros de agua a sus raíces, a la otra parte del individuo tan enorme escondida en la tierra. Hay que imaginarse que la parte subterránea puede ser aún más grande, dando el contrapeso necesario a la parte visible del “monstruo”. Con estas acciones iniciales efectivas el Árbol de Tule quizás consigue la oportunidad de sobrevivir. Pero echar una gran cantidad de agua diariamente no bastará en el futuro, pues se debe pensar también que el subsuelo es parcialmente mojado y difunde la humedad demasiado rápido.

En la concepción de la gente de hoy en día el árbol se ha transformado en una señal que les ha sido dada para que puedan realizar nuevos esfuerzos y ser activos en favor de la existencia y de la naturaleza en general. No es posible que el Árbol de Tule sea solamente una atracción turística. Debe transformarse en una razón de ser totalmente integrada en la cultura local y, aún más, en la cultura humana a escala mundial. El Árbol de Tule debe seguir siendo lo que también fue: el resultado de un proceso prolongado por el cual se lleva de traer la naturaleza a la cultura. El cuidado del árbol debe ser parte del sentimiento y de la responsabilidad de los hom-

¹¹ “... sabinos, entre los que les hay uno particular en el cementerio de Sta. María del Tule de mucha elevación, y de 40 varas de grueso medido distintas veces”.



Fig. 7: Silueta del árbol del Tule en el Proyecto del Festival.

bres en favor de su ambiente. Ya en tiempos pasados este proceso se había empezado a desarrollar en base a interpretaciones míticas y este debería continuar con una lógica racional mediante las actividades actuales.

En su libro especial sobre el Árbol de Tule, Jiménez (1990: 82; Fig. 9) nos ha demostrado en base a las mediciones de la circunferencia del tronco así como de la altura de la copa del árbol que hicieron viajeros y otros visitantes del lugar durante los siglos posteriores a la invasión de los españoles y en adelante, es decir, durante los últimos 500 años que desde aquel entonces este árbol de la especie *Taxodium* ha crecido hasta más o menos el doble de su tamaño. Pero ya antes tuvo un papel importante para la gente. No sabemos, sin embargo, con seguridad de qué especie fue el árbol mítico que protegió a la única pareja que sobrevivió uno de los soles, es decir, de las edades de los mundos anteriores, escondiéndose en el tronco hueco de un árbol, como es descrito en el *Códice Tudela* (véase Aguilera 1885: 153). En el *Códice Vaticano A* (fol. 4 v) el comentarista dice claramente “L’arboire in che scapporno chiamano *Ahuehuettl*”.

Pero, seguramente, el lugar del Árbol de Tule fue comprendido como un lugar de importancia sobrenatural. Pues este árbol podía proteger a los participantes de danzas rituales bajo su enorme sombra. Esto se puede deducir de la información del Padre Joseph

de Acosta. El menciona en su obra sobre la “Historia natural y moral de las Indias” (1940 [1590]: 193, 194) que se realizaban danzas bajo este árbol, como él mismo pudo observar todavía en el siglo XVI:

Algunos de estos árboles son de enorme grandeza; sólo diré de uno que está en Tlacoachabaya tres legua de Oaxaca, en la Nueva España. Este, midiéndole apostá se halló en sólo el hueco de dentro tener nueve brazas, y por de fuera medido, cerca de la raíz, diez y seis brazas, y por más alto, doce. A este árbol hirió un rayo desde lo alto por el corazón hasta abajo, y dicen que dejó el hueco que está referido. Antes de herirle el rayo, dicen que hacía sombra bastante para mil hombres, y así se juntaban allí para hacer sus mitotes y bailes y supersticiones; todavía tiene rama y verdor, pero mucho menos. No saben qué especie de árbol sea, más de que dicen que es género de cedro.... En estos árboles así extraños y disformes, ejercitaban sus idolatrías mucho los Indios.

Jiménez (1990: 4, 5) demuestra que este árbol descrito por Acosta debe ser el de Tule. Acosta lo formula de tal modo que nos da la impresión que los autóctonos ya aprovechaban la sombra gigantesca en tiempos anteriores. Se sabe que la población zapoteca de esta región había desarrollado muchas formas de rituales, de juegos ceremoniales, como entre otros el juego de pelota y el de los voladores, ya siglos antes de la invasión española. Los testimonios arqueológicos lo comprueban claramente. Al mismo tiempo lo demuestran los indicios que uno puede encontrar en los vocabularios del tiempo colonial. Estos rituales siguieron existiendo en el siglo XVI, y sus huellas se encuentran en informes hasta el siglo XVIII. Esto fue posible, puesto que su contenido fue escondido cuidadosamente de los misioneros: “Dança o bayle, vide baylar. *Hueyáa* = Mitote bayle de los indios. *Hueyàa, hueyàa*” (Córdova 1987 [1578]: 111, 270). En tiempos anteriores tales danzas habían sido realizadas en los patios o atrios de los templos y preferentemente en las noches. La sombra del Árbol de Tule, Yagaquichi (Córdova 1987 [1578]: 366), quizás fuera una compensación para la oscuridad de la noche, cuando, en el tiempo colonial, se impidió a los indígenas realizar sus danzas rituales durante la noche¹² (Fig. 6).

12 En comparación con esto se puede recordar que hasta hoy en día especialmente el “Ahuehuete de Chalmacito” recibe ofrendas por los peregrinos que pasan allí en su camino hacia el Santuario del Señor de Chalma. Además, los árboles de esta especie tienen valor en la medicina indígena tradicional, pues se puede preparar un alquitrán de la madera para diferentes curaciones (véase Martínez 1963: 208 ss.). Y en la aldea de Teotitlán del Valle cerca al Árbol de Tule, se utilizan sus raíces como *amole* para lavar la lana antes de tejer los tápicos (*amollí* es una palabra nahua que significa jabón, extraída de las raíces de la planta *Saponaria americana*, así como jabón en general).

Así en diferentes descripciones de viajeros del siglo XIX se encuentran noticias sobre el respeto religioso de la población zapoteca al árbol. Se relata que los zapotecos del lugar creían que de noche podían oírse las voces de sus ancestros en los ramos del árbol Yagaquichi movidos por el viento.¹³ Por esto evitaron cada ataque profano al árbol admirado; hasta se apreciaba la defensa activa contra los intentos de un rico comerciante de Oaxaca de comprar el árbol para aprovechar su madera.¹⁴ Por esto, no del todo es falso de definir el *ahuehuete* – como se lo encuentra en los mitos mesoamericanos – como símbolo de poder (Read and González 2000: 124, nota 18).

El Árbol de Tule sirve para la memoria de acontecimientos pasados y para revivificarlo ritualmente. La creencia del origen sobrenatural del gigantesco árbol no solamente nace de los cuentos. En los rituales los hombres establecen una relación espiritual con las fuerzas grandes del pasado – divinas o humanas. Esperan con esto una influencia positiva a su vida cotidiana, a la solución de sus problemas y conflictos. Es importante que los mitos y cuentos siguen existiendo, se transformen, se adapten a nuevas condiciones, pero en sustancia queden como siempre. Tales señas como este enorme árbol tienen una relación estrecha con la fuerza que se desea alcanzar. Esto tampoco cambia en el tiempo actual. Queda como algo adorable y se transforma en un punto de peregrinación, en este caso estimulado por el turismo.¹⁵ Además se transforma en un lugar de memoria.

El papel del mito de Kong Hoy y de lugares de memoria para la autoconciencia del grupo étnico mixe

No solamente Quetzalcoatl, aquella personalidad histórico-mítica y deidad del México central, ha

dejado “señas” de su presencia en muchos lugares. Existen diferentes grupos étnicos en los cuales viven interpretaciones comparables con indicios especiales de un dios o su héroe cultural. En textos, por mucho tiempo transmitidos oralmente y a veces fijados desde el siglo XVI en adelante, se puede observar que a menudo ya se trataba de una mitificación de acontecimientos que habían ocurrido – de eso se fue consciente – en tiempos remotos. Tenemos que pensar que en mitos que no se basan en un solo hecho de creación, el tiempo no es del todo lo más importante, mejor dicho, es cíclico mirando revitalizaciones. En los relatos de los acontecimientos de tiempos histórico-míticos los hechos se repiten con variaciones. Es seguro que las “señas” interpretadas en este sentido animaron a los hombres a recordar la presencia de su(s) dios(es) o su héroe cultural en cierto lugar como un hecho de verdadera historia. En relatos regionales y locales de la población campesina, hasta la actualidad se encuentra la memoria al recuerdo de actividades que tienen relación con fenómenos naturales como el Árbol de Tule que aquí nos interesa especialmente.

Se puede observar que la población zapoteca que vive alrededor de este gigante no es preferentemente la que relata tales mitos y los toma como realidad. Los zapotecos, sin embargo, aceptan por su lado lo que se sabe evocar entre los mixes (ayuuk)¹⁶ que inventaron diferentes lugares de memoria en el valle de Oaxaca, a pesar de que hace solamente unos decenios que algunos de ellos viven también en esta zona. Los mixes son un grupo indígena que vivía y todavía vive en las regiones montañosas encima de Mitla. Actualmente cuenta con más de 120 mil individuos en una región bastante cerrada: la administrativa región mixe. Antes de mediados del siglo XX tan solo pocos de ellos llegaban de vez en cuando a los mercados en el valle central de Oaxaca, muchas veces como cargadores de sacos de café. En sus mitos parece que reflejan indicios de migraciones. Como se espera verificar en base a las diferentes interpretaciones de datos arqueológicos y lingüísticos, los mixes vinieron quizás del sureste (del otro lado del istmo de Tehuantepec) o de las llanuras del actual estado de Veracruz, al noreste de su territorio actual. Todavía queda sin explicación cuándo inmigraron a las regiones de altas montañas entre los 1.300 a 2.500 metros s. n. m. Es importante observar

13 “Les Indiens veillent cependant à ce qu’aucune main profane ne s’attaque au vieux monument, comme pour tout ce que tient à leur passé, ils entourent le *sabino* d’une superstitieuse vénération; nul ne le visite que sous leur surveillance; ils balayent et nettoient chaque jour le pied de l’arbre, et ne souffriraient pas qu’on en brisât le moindre branchage. L’Indien a la religion du souvenir, et peut-être, dans les nuits d’orage, entend-il gémir la voix des ancêtres dans les rameaux centenaires du vieux *sabino*” (Charnay 1863: 257).

14 “...il a failli être victime du parice d’un riche commerçant d’Oaxaca. Cet homme s’est vauté à moi d’avoir offert une somme considérable aux Indiens du Tule pour acheter cet arbre et en faire des poutres et des planches! ...Heureusement les Indiens ont rejeté la proposition de ce Vandale, et l’arbre est encore debout, versant la fraîcheur de son ombre parfumée sur ceux qui viennent l’admirer” (Fossey 1857: 362 s.).

15 El 14 de julio de 2011 se celebró por primera vez el Día Nacional del Árbol (<www.arboldeltule.com.mx > [16.05.2014]).

16 El grupo étnico se denomina a sí mismo “ayuuk-ja’ay”, cortado en la comunicación diaria a “ayuuk” (*a* = la palabra, *yuuk* = la idea, *ja’ay* = grupo o persona), término que se refiere a “la gente que habla florido como la selva” o “la gente del idioma elegante” (Martínez Coria 1994: 33). Pero aceptan sus miembros también la denominación oficial en México: “mixes” (mijes).

que en su cosmogonía autóctona el sur es la región de donde vinieron los antecesores (véase González Villanueva 1973: 334). Sus urbanizaciones actuales y zonas de asentamientos actuales en la Sierra Norte de Oaxaca así como en el valle central de Oaxaca, tradicionalmente habitados por los zapotecos, son, sin embargo, integrados en el mito de origen de los mixes que trata de su héroe cultural Kong Hoy.

El nombre de su héroe cultural significa “buen señor”. Se puede registrar que en versiones de su mito narradas en el idioma español se habla muchas veces del “rey”. Kong Hoy, nacido junto con su hermano y *alter ego* (“otro yo”), una serpiente, de un huevo o dos, representa en los diferentes relatos facetas que incluyen su función de fundador de la cultura. Se lo imagina como creador de la civilización humana, entendida como la de los mixes, figurando como el héroe mesiánico, señor de los animales, dirigente de los chamanes, dominador de las apariencias naturales, dirigente carismático y, además, un “trickster” que hace trucos con la gente ajena.

La vitalidad de los mixes se puede reconocer en su estrecho apego al idioma materno bajo las condiciones de un bilingüismo ampliamente difundido entre ellos. Sus mitos así como su idioma en situaciones cotidianas son caracterizados por este bilingüismo. Son interesantes los lugares de memoria que todavía hoy en día tienen una importancia ritual entre la población mixe y, además, una importancia extraordinaria para la formación de su autoconciencia étnica. Se puede observar que se han construido ideas sobre lugares de memoria para los cuales, sin embargo, no se pueden verificar relaciones históricas respecto al desarrollo de los mixes. Pero estos lugares tienen una importancia especial para este pueblo indígena que los conserva como referente simbólico de su situación actual caracterizada por pobreza, mala nutrición, mortalidad infantil alta, situaciones precarias y miseria. La tendencia a la migración en búsqueda de trabajo interregional y hasta fuera del estado de Oaxaca hace que para ellos sea muy importante tener tales lugares de memoria fuera del propio territorio étnico.

El significado de cerros y cuevas, especialmente del cerro más alto, el Iipxukp/Zempoaltépetl en el mito de Kong Hoy

Es un hecho muy interesante, además que en diferentes aldeas mixes se considera ciertas peculiaridades del paisaje, sobre todo cerros (o montañas) con cuevas, como lugares de nacimiento de Kong Hoy, mejor dicho, como lugares del hallazgo del huevo o de los huevos del cual resp. de los cuales salieron el

héroe mismo y su *alter ego*. Con esto se puede deducir que la identidad de la comunidad de la aldea ha sido muchas veces más importante que la de todo el grupo étnico. Esto se explica porque en verdad los mixes muestran una gran homogeneidad étnica dentro de su región. Pero además explica porqué los pleitos por los derechos territoriales hasta hoy en día son conflictos decisivos entre las comunidades. El alto grado de violencia interna los lleva a buscar las causas dentro del grupo étnico en vez de comprender que no tiene su origen en su propia cultura dominada desde afuera, sino en las condiciones estructurales del desorden económico, político y social.

Seguramente la idea de que Kong Hoy saliera de la Madre Tierra fue de importancia especial. Pues con esto la tierra misma y concretamente la respectiva cueva fue comprendida como el útero. Se sabe que cada aldea mixe tiene su propia cueva para rituales así como su propio cerro sagrado. Cuevas así como manantiales son lugares de culto con una larga tradición. Son domicilios de seres extrahumanos que no del todo se pueden denominar dioses.

Durante los rituales, los mismos lugares de culto les dan a los hombres una energía especial. La gente está convencida de que tales cuevas de culto son puntos de partida de túneles subterráneos que conducen al cerro sagrado central de los mixes, el Iipxukp/Zempoaltépetl. Así se reestablecen las relaciones entre los lugares locales de culto con el lugar ritual más importante de todos los miembros del pueblo. Lugares de acontecimientos que se realizaron en tiempos remotos o que se piensa ocurrieran sirven de esta manera como lugares de memoria con los cuales los mixes se identifican.

Naturalmente esto se refiere preferentemente al cerro sagrado del Iipxukp/Zempoaltépetl en cuya cumbre los mixes con regularidad siguen festejando rituales llegando de todas las aldeas de su región. Se dice que el invencible Kong Hoy con sus guerreros acompañantes se retiraron al cerro y de aquí a su cueva cuando los zapotecos los acosaron. Los zapotecos encendieron un gran fuego frente a la boca de la cueva y se sintieron seguros de haberlo matado. Lo denominaron por esto en sus relatos retrospectivamente y con desprecio Kondoy (Condoy), el “Señor Quemado” – en las versiones en español también “Rey Quemado” (Burgoa 1934 [1674]/II: 184; Barabas y Bartolomé 2000: 228).

Al contrario, entre los mixes, el cerro sagrado es comprendido como la habitación y al mismo tiempo el símbolo de Kong Hoy (Barabas y Bartolomé 2000: 223). Los zapotecos fueron los enemigos más antiguos de los mixes en Oaxaca, pues fueron los primeros con la intención de penetrar en la región mixe lo que aparentemente lograron. Quisieron ade-

más subyugar a la población del territorio mixe y obligarla a pagar tributos lo que, por lo contrario, no lograron. Los mixes por su parte recuerdan a su Kong Hoy como invencible. Desarrollaron la idea de que huyó con sus acompañantes a una región lejana y prometió regresar.¹⁷ Esto demuestra el desarrollo de ideas de salvación mágica y mesianismo que surge al escapar de una situación de crisis. Estas ideas fueron tan arraigadas en la población mixe que los españoles conociendo los relatos trataron de encontrar – lógicamente en vano – el tesoro mencionado en el mito.¹⁸

Versiones del mito mixe sobre Kong Hoy acerca de fenómenos culturales y naturales en el valle de Oaxaca

Cómo el mito “vive” se puede entender en cambios actuales, provocados por diferentes personas y en base a distintos intereses de revitalización. Quiero demostrarlo en dos ejemplos extraordinarios: En el año 2000, estando entre los mixes de Ayutla, les pregunté sobre lo que saben de Kong Hoy. El resultado fue que la gente podía referirse a informaciones orales que nunca fueron dejados por escrito. Mis informantes no quisieron ser nombrados si yo hacía uso de sus observaciones, pues temieron las consecuencias. Cuando en 1963 los salesianos llegaron a Ayutla, el entonces Monseñor Braulio Sánchez habría expresado: Si los mixes no dejan de adorar a su Kondoy, él lo cambiará en “otro Santo Tomás”. Esto demuestra la existencia de conflictos religioso-ideológicos entre la gente autóctona y los misioneros por causa de ideas muy arraigadas sobre el héroe cultural. En Tamazulapan/Mixes, por ejemplo, también en el año 2000, una anciana me relató que su marido, hace ya mucho tiempo fallecido, habría visto una cueva enorme cerca de Quetzaltepec (y sus nietos me aseguraron que esa cueva tendría el tamaño y especialmente la altura de una iglesia). Ella dijo que en esa cueva, como la gente narra, detrás de una puerta, Kong Hoy tenía un tesoro guardado y allí moraría.

17 “y diciendo que en edad perfecta había salido de aquella cueva a gobernarlos y defenderlos y por autorizarle su soñada soberanía, no conceden que lo mató el gran Rey de Theozapotlan ...” (Burgoa 1934 [1674]/II: 209), “y que había partido a la conquista de una región lejana, de donde regresaría algún día para volver a reinar entre los suyos” (Brasseur de Bourbourg (1981 [1861]: 109).

18 “empezaron a cavar a porfía, con tanta fuerza como si lo hubieran puesto de su mano ... gastado ocho días ... acatarrados y desvanecidos de los serenos y malas noches, sin rastro de su fingido tesoro, que se resolvió la quimera en la que inventaron los autores de Condoy” (Burgoa 1934 [1674]/II: 210).

Cómo el mito “vive”, es decir cambia y es actualizado en cada oportunidad de relatarlo, se puede ver especialmente al considerar los llamados lugares de memoria de los mixes en el valle de Oaxaca. El mito de los mixes se ha desarrollado en estrecha relación con los problemas socioculturales y económicos actuales. Esto se puede encontrar, por ejemplo, en algunas interpretaciones actuales del mito sobre el héroe cultural. Una revitalización de la importancia de su héroe cultural para su representación en el contexto sociocultural y conflictos interétnicos con los otros grupos de la región, los zapotecos y la sociedad mestiza de Oaxaca, llega a una nueva reconstrucción de la historia que hace uso de especiales lugares de memoria.

Pues, antiguas “señas” de diferente significado en el valle de Oaxaca no se pueden coordinar con el mito original del héroe cultural de los mixes. Como ya se ha mencionado, los mixes no han vivido en el valle de Oaxaca antes de la segunda mitad del siglo XX. Pero actualmente tales interpretaciones refuerzan la autoconciencia de los mixes en el sentido de que deben migrar al valle, y mucho más lejos aún: a la capital mexicana y hacia los EEUU. Se sienten puestos en manos de los respectivos autóctonos de estos lugares, sus patrones zapotecos y mestizos, contrahentes en negociaciones. En tales situaciones les sirve mucho poder referirse a su héroe cultural que ya en su lucha hubiera demostrado su presencia y fuerza contra los zapotecos y los señores españoles del régimen colonial. Así todavía hoy en día Kong Hoy les enseña el camino a una nueva autoconciencia étnica. Así el mito de Kong Hoy “incorporó nuevos mitemas en los cuales se relata cómo el ilustre antepasado hizo frente a los soldados del gobierno o concurrió a realizar trámites burocráticos a la capital del estado, igual que los indígenas contemporáneos. Así la mitología, en razón de su capacidad para actuar como una totalidad simbólica que mitifica el pasado y el presente, revela uno de los niveles de respuesta ideológica autónoma ante el conflicto interétnico” (Barabas y Bartolomé 1990 [1986]: 46).

Es interesante que ni en el llamado “Himno al Rey Condoy” de la Banda Filarmónica de Zacatepec/Mixes, transmitido por Luis Rodríguez Jacob en “Folklore Oaxaqueño” (escrito por Castro Mantecón) ni en el “Himno a Cong Hoy”, transmitido por Nahmad Sitton en 1981, se encuentra algo de los mencionados cambios. Estos himnos finalizan en suplicas por su regreso:

Tu ausencia gran señor / lloramos con tristeza / regresa buen condoy / danos la fé perdida / has que la aurora del nuevo día / sea en nuestra noche un gran fanal. – ¡Oh gran

Rey y Señor! ¿Por qué nos olvidaste? Imploramos tu regreso, Señor, y que des nueva lección. / Los mixes de tí no se olvidan, Señor; te esperan con ansiedad (Nahmad Sittón 1981: 12).

A pesar de que las bandas y conjuntos musicales entre los mixes tienen una gran importancia, la tradición oral por parte de narradores es aún más importante. Los que relatan y los que participan en tales eventos como oidores desarrollan el mito actualizándolo.

Los palacios de Mitla así como el petroglifo de Caballito Blanco cerca de la carretera entre la ciudad de Oaxaca y Tlacolula son comprendidos como lugares de memoria (Thiemer-Sachse 2011a). Además se puede encontrar versiones de una relación entre Kong Hoy y el Árbol de Tule que aquí interesan.¹⁹

El nuevo mitema del Árbol de Tule en el mito sobre Kong Hoy

Si se busca un ejemplo reciente para el nuevo mitema del Árbol de Tule en el contexto con Kong Hoy, el héroe cultural de los mixes, se puede encontrar uno publicado por Miller en 1956. Parece lógico que en aquel entonces, cuando los mixes empezaron a bajar en mayor cantidad al valle de Oaxaca, reflejaron cosas extraordinarias de esta zona en sus mitos de origen como parte integrante y muy importante de su visión del mundo. No sabemos, sin embargo, desde cuándo ya habían existido tales relatos como sobre los palacios de Mitla, el petroglifo de Caballito Blanco y el Árbol de Tule en su tradición oral. Esto lleva a pensar que los mixes desarrollaron interpretaciones antes de que por casualidad fueran fijadas y así transmitidas por escrito. La versión sobre la creación del gigantesco árbol por parte de su héroe cultural es una nueva respuesta mixe a la dominación y explotación de miembros de su pueblo por los zapotecos y mestizos del valle de Oaxaca. Pues los conflictos interétnicos llevaron a aclaraciones sobre el papel de los antepasados, en este caso la impresión de los mixes, según las cuales el valle como región por las actitudes de su héroe cultural ya en tiempos remotos fue suyo. Por esto la versión sobre la creación del gigantesco árbol es tan importante:

19 En ayuuk se llama *sabiin cup* a los ejemplares de *Taxodium mucronatum* (Schoenhals 1965: 344), es decir con una versión adaptada de la palabra española “sabino”. Esto nos comprueba entre otros que los mixes no conocían esta especie de árboles antes de llegar al valle.

En Tule, Kondoy es que sembró ese árbol grande. La tierra allí era muy blando [¡sic!], muy falso [¡sic!]. Tenía mucho [¡sic!] agua debajo. Ahí Kondoy clavó su bastón, así no más. Hondo lo clavó. Luego pegó el bastón y creció, tal como pega estaca de zompantli ...Pues, ese su bastón ya creció en árbol grande (Miller 1956: 108).

La descripción de la tierra como en aquel entonces todavía “blanda, falsa” y no firme simboliza los tiempos de la creación del mundo, un mito de origen en general.

En otra versión, publicada en “Ap ayuuk. Cuentos mixes”, editados por primera vez en 1982, sobre el “Rey Kondoy”, según relato en “mixe bajo” y español, se explica entre otros asuntos:

Condoy llevaba un arma de metal que pesaba treinta y siete kilos y su bastón pesaba sesenta y dos kilos y medio. Cuando Condoy salió de Mitla, se fue a Oaxaca. Descansó sobre un llugar llamado el Tule; clavó su bastón en el suelo y el bastón comenzó a retoñar. Por eso en ese lugar está un árbol, que es el más grande del mundo: es el bastón de Condoy, y cuando se seque, será porque ese día murió Condoy (Juárez et al. 1982: 45, 47).

Es claramente una parte del mito que explica una aparición extraordinaria, y al mismo tiempo menciona algo que muestra sin reservas que los mixes comprenden el Árbol de Tule como el *alter ego*, el *nagual*, de su héroe cultural.

En otras versiones, al contrario, se explica que Kong Hoy descansó bajo el famoso árbol. Esto significa que ya existió. Por ejemplo, también en el año 1982, Vázquez Gutiérrez recopiló los mitos sobre Kong Hoy difundidos en la zona mixe alta, publicándolos en ayuuk y español. Se describe el conflicto del héroe ya anciano con la administración del Estado de Oaxaca y especialmente con el gobernador:

El pensó cortar un bastón para irse a Oaxaca ... Cuando pasaba por Mitla allí descansó donde se encuentra actualmente lo que se llama el árbol de Tule. Se puso bajo ese árbol y allí clavó su bastón al estar descansando, porque pensaba que se iba a ver feo llevarlo hasta Oaxaca (Vázquez Gutiérrez 1982: 34).

En esta versión se reflejan los conflictos de los mixes con la actual administración estatal. Lo interesante es que se transpone el problema del desprecio a su héroe cultural que según sus experiencias sufren los campesinos de la alta montaña por parte de los empleados en la ciudad así como de la población ciudadana en general. En comparación con el mitema de Kong Hoy que dejó su bastón en Tule, se puede observar un comportamiento regular entre los ancianos mixes que a fin de arreglar algo con la

administración bajan de sus aldeas al valle. De la misma manera dejan atrás los símbolos de su traje cotidiano como campesinos. Dejan su sombrero en casa, pues piensan que con la gorra no se les identifica como gente de las aldeas del más allá, o sea de las montañas. Olvidan, sin embargo, que se les reconoce por su típica manera de caminar por las calles de la ciudad como por los estrechos senderos de su región.

El mito nos relata claramente qué problema implica llevar un sombrero. Es supuestamente un conflicto entre los diferentes grupos sociales, pero también uno de diferencias ideológicas. En esta versión del mito se encuentra el conflicto entre “ángeles” como representantes de la religión cristiana y el héroe cultural que fue difamado por ellos: “... le pegaron en la cabeza y cayó su sombrero, porque antes había entrado con sombrero en el palacio del gobierno” (Vázquez Gutiérrez 1982: 36). En este ejemplo se puede ver que se mezcla sin problemas el tiempo mítico muy remoto con la situación actual, pues se describe algo que conocemos de los relatos sobre las aventuras de otros seres míticos, los gemelos que se convirtieron en el sol y la luna: “Después que cayó su sombrero aparecieron culebras de nueve cabezas, también le dieron unas patadas” (Vázquez Gutiérrez 1982: 36). La lucha entre las fuerzas míticas se decidió en favor del héroe: “De inmediato se convirtió en un toro y así salió caminando del palacio” (Vázquez Gutiérrez 1982: 36). Esto de que Kong Hoy se convierte en un toro como uno de sus *naguales* es una cuestión diferente y además interesante (véase Thiemer-Sachse 2011b).

Además en esta versión del mito se encuentra la profecía del héroe-mesías. Esta profecía es conectada con el Árbol de Tule como su *alter ego*, compañero de su destino. Kong Hoy declara: “Este árbol me representará a mí, pero en caso de que se secara de algunas ramas, quiere decir que estoy enfermo, y cuando el árbol se secara totalmente quiere decir que ya estoy muerto” (Vázquez Gutiérrez 1982: 36). Comenta el narrador además: “Se piensa que el árbol del Tule está reconocido históricamente y bien relacionaco [sic] con el cerro Ipxukp. Es verdad que el árbol está bien conservado y muy frondoso; y tal vez todo es cierto, porque muchas veces aparecen figuras sobre ese árbol” (Vázquez Gutiérrez 1982: 38; véase Fig. 8). Y como moraleja de todo el relato dice: “Por esto se cree y por esto se hacen los sacrificios y las peticiones [sic] de algunas cosas, y se tiene que respetar a la naturaleza” (Vázquez Gutiérrez 1982: 40).



Fig. 8: La “cabeza del venado”, una de las figuras de los ramos del Árbol del Tule.

La recepción del mitema del Árbol de Tule

Los antropólogos Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé nos han brindado excelentes análisis del mito, por ejemplo, sobre “El Rey Cong-Hoy” (1984), explicando que la versión de Fortino Vázquez Gutiérrez de 1982, ya aquí discutida, sería la mejor versión (1984: 46). Explican al mismo tiempo “que ninguna versión de un mito es la versión correcta, ya que sólo se puede hablar de variantes más o menos completas de acuerdo a la cantidad de motivos que incluyan” (46s.). Saben bien que se “congela” una versión al ser publicada y que el mito cambia con cada presentación oral en público por causa de los intereses y problemas cotidianos que se resuelven míticamente. Además concluyen que especialmente en relación con la rebelión de 1660 los zapotecos se apropiaron del mito de Cong Hoy como Congun, pero que no se sabe mucho sobre tales ideas (58). Informan asimismo que la actual población zapoteca de Santa María del Tule, la que casi ha dejado de hablar su idioma indígena, piensa que el héroe cultural de los mixes pasó por esta aldea y sembró el árbol con su bastón (70). Los zapotecos piensan que: “Después de plantado el árbol los mixes se retiraron hacia su abrupto habitat actual y

el lugar fue poblado por los zapotecos” (Barabas y Bartolomé 1984: 70 s.). Además ven en el árbol así como en el cerro Iipxukp (Zempoaltépetl) elementos de la naturaleza comprendidos por la gente local y regional como testimonios de la presencia del héroe en el mundo así como “auguros de la seguridad de su retorno” (71). Además es muy interesante lo que la antropóloga Anne Marie Beulink ha observado y descrito en 1979: “Sus informantes mixes quienes no conocían Santa María el Tule, se alegraban al saber que el árbol aún se mantenía vital y cubierto de nuevos retoños” (según Barabas y Bartolomé 1984: 71 – véase también Fig. 8).

En diferentes publicaciones de los años siguientes se encuentra la versión de Vázquez Gutiérrez, repetida palabra por palabra. Pero en “La leyenda del Rey Kondoy”, narrada por Alberto Cortés del pueblo Santiago Ixcuintepc Mixe en 1982, se da otra versión sobre el mito del origen del Árbol de Tule combinada con una profecía:

Llegó a Santa María del Tule y ahí pone su bastón diciendo: “Este bastón aquí va a quedar. Cuando se seque ya estoy muerto.” Y ese palo ya está grande, iba creciendo así, y cuando llegó a la iglesia, la cortó la gente. Y cuando la cortaron salió agua y más agua. Ya se estaba inundando el pueblo. El padre fue a hacer una Misa y echó la bendición. Así está la seña. / Ese Kondoy va venir, dicen. Va a venir cuando Dios diga a gobernarlos. Llevó dos malinches. Por eso aquí bailan la Conquista con malinchitas. (López Motte y Prado García 2002: 124).

Así, al mismo tiempo, el Árbol de Tule vivo es un símbolo extraordinario de la esperanza de los mixes. Pues han esperado y aún hoy esperan que su héroe cultural, Kong Hoy, los libere de sus preocupaciones y miseria. Él que tiene que trabajar en el valle de Oaxaca para sobrevivir y para apoyar a sus parientes que se quedan en las aldeas de la sierra, desea que le crezcan fuerzas sobrehumanas como crecieron en otros tiempos a su héroe cultural para que pueda exceder a sus patrones. Cambiando su apariencia en animales, Kong Hoy había realizado trucos contra los propietarios de tiendas. Les robó todo lo que a los mixes les falta en las montañas, es decir víveres, dinero y ganado (véase Barabas y Bartolomé 1984: 52 s., 56 s.). De la creencia en sucesos transmitidos por el mito pueden crecer a los mixes las fuerzas para los contactos interculturales y los conflictos inevitables así como para reforzar la autoconciencia étnica. El ejemplo del Árbol de Tule como *alter ego* y compañero de destino en el contexto de las ideas de los mixes no es un ejemplo único, pero muy llamativo, también para el futuro.

Bibliografía

Acosta, José de

1940 Historia natural y moral de las Indias. (Edición preparada por Edmundo O’Gorman.) México: Fondo de Cultura Económica. (Biblioteca americana; Serie de Cronistas de Indias, 38) [Orig. 1590]

Aguilera, Carmen

1985 Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones. México: Ed. Everest Mexicana,

Barabas, Alicia M., y Miguel A. Bartolomé

1984 El Rey Cong-Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los Mixes de Oaxaca. Oaxaca: Centro Regional de Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia. (Colección de investigaciones sociales, 1)

1990 La pluralidad desigual en Oaxaca. En: A. M. Barabas y M. A. Bartolomé (coord.), Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca; pp. 13–96. México: INAH. [Orig. 1986]

2000 Héroes culturales e identidades étnicas. La tradición mesiánica de mixes y chontales. En: F. Navarrete y G. Olivier (coords.), El héroe entre el mito y la historia; pp. 213–234. México: UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. (Serie Historia General, 20)

Brasseur de Bourbourg, Charles E.

1981 Viaje al istmo de Tehuantepec. México: Fondo de Cultura Económica. [1861]

Burgoa, Francisco de

1934 Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América. 2 tomos. México: Estado Unidos Mexicanos, Secretaría de Gobernación. (Publicaciones del Archivo General de la Nación, 25) [Orig. 1674]

Charnay, Désiré

1863 Cités et ruines américaines. Mitla, Palenqué, Izamal, Chichen-Itza. (Recueillies et photographiées par D. Charnay; avec un texte par M. Viollet-le-Duc.) Paris: Gide et A. Morel.

Códice Vaticano A

1979 Codex Vaticanus 3738 (“Cod. Vat. A”, “Cod. Ríos”) der Biblioteca Apostolica Vaticana. Farbproduktion des Codex in verkleinertem Format. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Córdova, Juan de

1987 Vocabulario en lengua çapoteca. México: Ediciones Toledo. [Edición Facsimilar del orig. de 1578]

Diccionario Enciclopédico UTEHA

1953 Diccionario Enciclopédico UTEHA. México: Unión tipográfica editorial hispano americana.

Dupaix, Guillaume

1834 Antiquités mexicaines, relation des trois expéditions du capitaine Dupaix ... Paris: Bureau des Antiquités mexicaines.

Esparza, Manuel (ed.)

1994 Relaciones geográficas de Oaxaca, 1777–1778. México: San Miguel CIESAS.

Fossey, Mathieu de

1857 Le Mexique. Paris: Henri Plon.

García Quintana, Josefina, y Carlos Martínez Marín

1983 El Lienzo de Tlaxcala. Polanco: Varton y Papel de México.

González Villanueva, Pedro

1973 El sacrificio "mixe". Un ensayo de antropología religiosa. *Estudios Indígenas* 2/3: 327–338.

Hernández, Francisco

1959 Obras completas. Tomo 2: Historia natural de Nueva España. Vol. 1: Historia de las plantas de Nueva España. México: Universidad Nacional de México.

Hoogshagen, Searle

1994a Un bosquejo de las funciones de los seres sobrenaturales en Coatlán, Mixe. En: S. Nahmad Sittón (ed.), Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del Estado de Oaxaca; pp. 377–386. Oaxaca: CIESAS Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

1994b Lo sobrenatural mixe y el cristianismo. En: S. Nahmad Sittón (ed.), Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del Estado de Oaxaca; pp. 359–376. Oaxaca: CIESAS Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Jiménez, Victor

1990 El Arbol de el Tule en la historia. Tule: CODEX.

Juárez Bailón, Adolfo, Daniel Pérez Martínez, Laureano Reyes Gómez y Filemón Santiago

1982 Ap Ayuuk. Cuentos mixes. Tradición oral indígena. México: CONAFE.

López Motte, Guillermo, y Raúl Felipe Prado García

2002 Ap Ayuuk. Cuentos y leyendas mixes. Oaxaca: Instituto de Vida y Cultura Mixe "Kong'oy".

Martínez, Maximio

1963 Las pináceas mexicanas. México: UNAM. [3a ed.]

Martínez Coria, Ramón

1994 Etnografías jurídicas de huaves y mixes. México: Instituto Nacional Indigenista. (Cuadernos de antropología jurídica, 12)

Miller, Walter S.

1956 Cuentos mixes. (Notas introd. de A. Villa Rojas; dibujos de A. Beltrán.) México: Instituto Nacional Indigenista. (Biblioteca de Folklore Indígena, 2)

Nahmad Sittón, Salomón

1981 Los pueblos de la bruma y el sol. México: Instituto Nacional Indigenista-FONAPAS.

Ratzel, Friedrich

1878 Aus Mexico. Reiseskizzen aus den Jahren 1874 und 1875. Breslau: Kern.

Read, Kay Almere, and Jason J. Gonzáles

2000 Handbook of Mesoamerican Mythology. Santa Barbara: ABC-CLIO.

Schmieder, Oscar

1930 The Settlements of the Tzapotec and Mije Indians. State of Oaxaca, Mexico. Berkeley: University of California Press. (University of California Publications in Geography, 4)

Schoenhals, Alvin, y Louise C. Schoenhals (comp.)

1965 Vocabulario mixe de Totontepec. Mixe-castellano, castellano-mixe. México: Inst. Ling. De Verano. (Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves", 14)

Thiemer-Sachse, Ursula

2011a Erinnerungsorte der Mixe, Oaxaca, Mexiko. Gegenwärtige und zukünftige Bedeutung mythologischer Vorstellungen über den Kulturheroen Kong Hoy. In: L. Frühsorge, A. Hinz, J. N. Jacob, A. I. Kern und U. Wölfel (Hrsg.), Erinnerungsorte in Mesoamerika; pp. 153–167. Aachen: Shaker Verlag.

2011b Patronatsfest und "Stierkampf" nach Art der Mixe-Indianer. *Amerindian Research* 21/3: 148–154.

Vázquez Gutiérrez, Fortino

1982 Cong hoy. La memoria mixe. Oaxaca: Unidad Regional de Culturas Populares.

Narradores

Las Personas Mayores de Edad en La Comunidad. Maha'iy Miasia'ky Xaamgexpet Ayuuk. Dirección General de Culturas Populares, Unión Regional de Investigación y Promoción de Oaxaca. SEP. Oaxaca.



Hacer a un perro

Relaciones entre los qom del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza

Celeste Medrano

Abstract. – This article reflects the relationship between Qom indigenous and their dogs based on ethnographic information. The aim is to understand the position of these animals in a socio-cosmology where the border between wildlife and humans is unclear. We investigate the special care and teaching processes concerning dogs and how they become an extension of the hunter. We also ask about mascotization processes and how the relationships established with the “other” animal drive transformation processes that link living beings. Finally we argue that the dog is the paradigm of ambiguity but also an excellent example of how, through a process of transformation, the beings that exist in the Qom sociocosmology can cross categories. [Argentina, Gran Chaco, Qom (Toba), dog, pets, ethnozoology, zoo-sociocosmology]

Celeste Medrano, doctora en Antropología (Universidad de Buenos Aires) y licenciada en Biodiversidad (Universidad Nacional del Litoral de Santa Fe). Es becaria posdoctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) de Argentina y trabaja en la Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires). Ha realizado trabajo de campo entre los qom del centro-este de Argentina. – Sus publicaciones en revistas científicas abordan temáticas relacionadas a la etnozoología de grupos indígenas argentinos. – Véase la bibliografía.

Introducción

En el contexto de los estudios etnozoológicos han sido abordados aquellos sistemas que los diversos grupos sociales – indígenas, campesinos, pescadores – emplean para organizar, clasificar, concebir y establecer relaciones con los animales. Los mismos funcionan al margen de la zoología académica y plantean nuevos esquemas de pensamiento. Res-

pecto a la etnozoología de los qom (toba) del Gran Chaco argentino¹ se ha examinado que existen continuidades entre los indígenas y la fauna que definen un universo en el que el límite entre lo humano y lo animal se diluye (Medrano 2012b).

La fisiología humana y la animal manifiestan semejanzas que se constatan al analizar la utilización de las especies de fauna. El acto de la alimentación implica, de hecho, un *continuum* entre quien es consumido y quien se alimenta. El uso terapéutico de ciertos animales sugiere un traspaso de propiedades que da cuenta de la adquisición por parte de los humanos de atributos animales (Medrano 2012b).

¹ Respecto de la relación entre los qom y la fauna, si bien hallamos datos históricos que, atomizados en diversas fuentes y etnografías sobre el área, nos permiten acercarnos al mundo de la cacería particularmente (cf. Karsten 1932; Palavecino 1936; Métraux 1946, entre otros), es recién a partir de la década de los 80 que surgen las primeras monografías específicas sobre la problemática. Concretamente, Luis Vuoto (1981a) y María Isabel Balducci (1982), trabajando con una parcialidad toba (taksek) observaron que estos indígenas les otorgaban a los animales ciertas características humanas que les permitían comunicarse. Vuoto concluyó que no puede establecerse “una frontera precisa que separe a la naturaleza humana de la animal” (1981a: 19). Si bien estos trabajos resultaron significativos para entender la relación entre los qom y los animales, la temática no fue retomada más que tangencialmente en las décadas siguientes. En este sentido, cabe nombrar los trabajos de Vuoto (1981b) y Raúl Martínez Crovetto (1995) sobre la zoonimia de los toba, el de Cúneo, Maidana y Porta et al. (2008) y Cúneo y Porta (2009) sobre el vocabulario de aves y peces, y los de Arenas y Porini (2009) y Medrano, Maidana y Gómez (2011) sobre los saberes relacionados a aves y mamíferos respectivamente.

Inclusive, la enfermedad es considerada como la incorporación no deseada de comportamientos animales (Martínez 2007, 2010). Tanto humanos como animales y otros seres no-humanos definen sus regímenes corporales eligiendo de un fondo común de aptitudes y comportamientos aquellos que los identifican como un colectivo diferenciado – al menos por momentos – y les permiten relacionarse con otros. Si bien los animales no disponen de lenguaje oral, ellos poseen la capacidad de transmitir y recibir mensajes. Asimismo, poseen personalidad, inteligencia, pueden desarrollar actitudes de amistad, de cuidado, tareas de enseñanza, se organizan de acuerdo a normas sociales, algunos poseen líderes, emprenden juntos actividades de caza y despliegan comensalidad (Medrano 2012b; Medrano, Maidana y Gómez 2011).

También se documentó la existencia de una analogía respecto a la “interioridad” en términos descolianos (Descola 2002, 2004, 2012). La misma no sólo implica que humanos, animales y otros seres no-humanos sean semejantes en lo relativo a sus *nqui'i* (alma en general) sino también que lo que los vincula no sean meramente procesos biológicos mediante los cuales se incorporan sustancias, se produce la enfermedad o sobreviene la cura. Procesos de orden social están implicados en la semejanza de interioridad en la medida en que es a través de múltiples conexiones corporales, emocionales e intelectuales que se deviene persona-cuerpo en interrelación con otros (Medrano 2012b; Tola 2012).

Ahora bien, a pesar de que humanos y animales compartan rasgos de interioridad a raíz de la existencia de fronteras difusas entre ambos colectivos, los ámbitos en los que todos ellos desarrollan sus vidas difieren claramente. Tanto la incursión de los animales en los espacios típicamente humanos como la incursión de los hombres en los espacios típicamente animales significan relaciones – a veces peligrosas – mediadas por el intercambio de información y por el respeto de normas sociales y preceptos éticos (Medrano 2012b).

Finalmente, si para delinear a la zoología qom debemos remitirnos continuamente a la sociocosmología, la misma puede ser interpretada como una “zoo-sociocosmología” (Medrano 2012b) entendida como una forma de ver, relacionarse, comprender, conceptualizar a los animales que no puede desprenderse del trasfondo de dimensiones institucionales (parentesco, organización social) e ideológicas (sistemas de clasificación, ontologías) mediante las cuales los humanos organizan sus prácticas y su universo simbólico.

En este contexto nos preguntamos: ¿cómo son percibidos los perros, quienes por compartir el am-

biente doméstico están más próximos a los humanos que el resto de los animales? Según los primeros etnógrafos del Gran Chaco, el perro era el único animal doméstico que los indígenas conocían antes de la llegada de los blancos (Nordenskiöld 2002: 173; Karsten 1932: 41). En base a evidencia zoológica e histórica, Alfred Métraux señaló que los canes chaqueños son mestizos de razas europeas y los indígenas los adquirieron recién durante el siglo XVIII (1996: 108). Siguiendo recientes estudios arqueológicos se acuerda en aceptar que, respecto al Nuevo Mundo, los perros domésticos más antiguos provienen de América del Norte y poseen una antigüedad de entre 10.000 y 8.500 años a. p. (Acosta et al. 2011: 179). Si bien la existencia de perros prehispánicos entre los grupos cazadores-recolectores del extremo sur de Sudamérica ha sido confirmada (Prates et al. 2010; Acosta et al. 2011), los registros indicarían que, existiendo en proporciones muy bajas,² recién a partir del siglo XVI se habrían cruzado con los perros europeos introducidos dando origen a la difusión actual de la especie (Acosta et al. 2011). Inclusive, de acuerdo a documentación histórica, “recién en los siglos XVIII y XIX los perros parecen haber sido activamente incorporados a los sistemas de caza por los aborígenes que habitaban distintas regiones” (Acosta et al. 2011: 193), incluso el Chaco.

En la Amazonía ecuatoriana, por ejemplo, Philippe Descola menciona que “los achuar no cazan siempre con perros y hubo una época, antes de la llegada de los españoles, en la que ignoraban hasta su existencia” (1996: 321). Asimismo Laura Rival presenta un testimonio que refleja cómo los huorani aprendieron de los quechua a cazar con perros y que recién cuando el “Dr. Vela ... [an anthropologist] got us a German Shepherd. We gave the puppies away to my relatives. I kept one; it grew big, and I went hunting with it” (2002: 77), con el perro estos indígenas comenzaron a cazar ciervos, carpinchos y pecaríes de collar. Llama la atención que en otras etnografías amazónicas cómo por ejemplo la de Eduardo Viveiros de Castro (1992) escrita entre los araweté del Xingú (Brasil) o la de Carlos Fausto (2001) entre los parakanã del Tocantins (Brasil), donde se describen extensamente escenas de cace-

2 Existe un acuerdo respecto a afirmar que la difusión de los perros en América del Sur se produjo principalmente entre las sociedades andinas, especialmente a partir de los 3.500 años a. p. y que la introducción de los perros en las sociedades de cazadores-recolectores del Cono Sur se habría producido más tarde, hacia 1.000 años a. p., cuando estas sociedades parecen haber aumentado los contactos sociales y la movilidad a grandes distancias (Prates et al. 2010: 273; Acosta et al. 2011: 179).

ría, no se menciona al perro ni se lo ve en las imágenes que los etnógrafos presentan para ilustrar la vida doméstica de éstos indígenas. Kenneth Kensington aporta una pequeña mención entre los cashinahua del este de Perú: “Only when a man goes on a short hunt does his dog accompany him. Dogs are used principally for hunting agouti, *madi*, paca, *anu*, and Myroprocta, *tsanas*” (1995: 14). Nuestra intención no es echar luz sobre la discusión presentada arriba, sino dar cuenta de la importancia que estos animales tienen en la vida actual de los cazadores qom chaqueños.

En base a información etnográfica nos preguntaremos por los cuidados especiales y los procesos de enseñanza que se le imparten a los perros y cómo se desarrollan estas técnicas en un entorno en el que la fisicalidad y la interioridad (Descola 2004, 2012) de los animales es compartida por los humanos. Examinaremos el significado que tiene este atributo de la zoología qom. Luego analizaremos cómo el *pioq* (perro) se torna una extensión del cazador. Ubicaremos estos datos en un marco ontológico donde la frontera entre el hombre y el animal se torna difusa. Finalmente indagaremos acerca del proceso de mascotización y la manera en que la relación entablada con este otro animal desencadena procesos de transformación de los existentes que se vinculan.³

Los qom del Gran Chaco

Hemos realizado trabajo de campo etnográfico en comunidades qom (toba).⁴ Estos indígenas representaban una sociedad indígena cazadora-recolectora que desarrollaba su vida nomadizando en el Gran Chaco. Luego de los procesos de conquista y colonización muchos de los grupos toba, al igual que otros indígenas de la región, modificaron su estilo de vida hacia dos grandes patrones de asentamiento. Unos tendieron hacia la sedentarización en los terri-

torios que el estado les concedió, mientras que otros migraron en los años sucesivos a la periferia de las grandes ciudades de Argentina. El trabajo agrícola en la propia tierra o como cosecheros en las de los criollos y, en menor medida, la caza, pesca y recolección, continúan hasta el presente, aunque con muy diversos grados de desarrollo según las zonas.

El Gran Chaco es el tercer gran territorio biogeográfico y morfoestructural de América Latina después del Amazonas y el Sistema Sabánico Sudamericano que incluye el Campo Cerrado brasileño y las Sabanas colombo-venezolanas; el segundo en superficie cubierta por bosques después de las Selvas pluviales tropicales del Amazonas y del Pacífico colombo-ecuatorianas y el primero en fisonomías forestales de madera dura y muy dura; ocupa más de 1.000.000 km² extendiéndose por cuatro países siendo el área desplegada en Argentina la más extensa con aproximadamente 600.000 km² (Morello et al. 2009: 54).

Particularmente realizamos trabajo etnográfico en la provincia de Formosa (Argentina) entre 2008 y 2012, totalizando 11 meses de estadía. En este texto presentaremos observaciones y relatos obtenidos en Riacho de Oro, San Carlos y Colonia Kilómetro 503 del departamento Patiño y El Desaguadero, El Naranjito, el barrio toba Nlaxayec (La Paz) y 12 de octubre (ubicados dentro del ejido urbano de la ciudad de El Colorado) del departamento Pirané, así como en el barrio periurbano Namqom ubicado a 11 kilómetros de la ciudad de Formosa. A esto se suman relatos de Mauricio Maidana, antiguo cazador y pescador formoseño, quien vive en el barrio toba Daviataiqui (Derqui, provincia de Buenos Aires) y actualmente se desempeña como profesor de lengua toba.

Si bien la investigación desarrollada en los sitios mencionados consistió principalmente en métodos etnográficos, también se emplearon técnicas propias de los enfoques biológicos tales como la determinación científica de especies y la identificación de las mismas junto a los qom en museos y colecciones científicas, conformándose así el abordaje etnozoológico (cf. Costa Neto et al. 2009). Resulta pertinente aclarar que los datos que se analizarán en el presente trabajo son el resultado de trabajo etnográfico de larga duración. Durante el mismo no colocamos el foco sólo en comprender la relación que los indígenas tienen con los perros sino en delinear la zoología del grupo. Se recurrió a la observación participante, a la participación con observación, a registros escritos, sonoros y visuales (fotografía y video), entrevistas (abiertas y semi-estructuradas) (cf. Medrano 2012a), historias de vida, la grabación de interacciones en contextos espontáneos y a

3 Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el grupo de trabajo “Etnoecología y saberes locales. Miradas antropológicas y perspectivas interdisciplinarias de los conocimientos asociados al ambiente” organizado en la X Reunión de Antropología del Mercosur (2013). Agradecemos a los organizadores, Gustavo Martínez y Juan Martín Dabezies, las generosas discusiones que me ayudaron a delinear el presente texto.

4 El término qom deriva del pronombre personal de la primera persona plural (*qomi*) y designa, como tal, una posición relacional. Entre las personas con las que trabajé algunos usan este etnónimo para identificarse, otros prefieren reconocerse con el término qom. Usamos indistintamente ambas denominaciones porque es el modo empleado por los propios indígenas. Los toba pertenecen – junto con otros grupos chaqueños como los pilagá y los mocoví – a la familia lingüística Guaycurú.

acompañamiento en ocasiones de caza y pesca, entre otras herramientas. Finalmente aclaramos que elegimos incluir aspectos del marco teórico con el que se discutirán los datos de los distintos apartados en el cuerpo de los mismos para generar así un diálogo legítimo con aquellos autores que realizaron aportes en las temáticas que se abordan.

El perro: un indicador de campo

En primer lugar señalamos un hecho curioso que ocurrió durante el trabajo de campo que, como aclaramos, se emprendió con el objetivo de comprender la etnozología qom. Como primera línea de indagación, nos centramos en las actividades de caza y pesca denominadas en la zona como “la marisca”. No obstante, debido a los procesos de sedentarización y confinamiento territorial, la mayoría de los qom con los que conversábamos ya no practican la marisca y cada vez que visitábamos sus casas, si bien ellos tenían varios perros, los mismos se presentaban extremadamente flacos y enfermos. Escenas similares fueron descritas por Métraux (1996: 107), entre otros etnógrafos como Diego Villar quien trabando con los chané, un grupo indígena de la frontera occidental del chaco, señala poéticamente:

Si la delgadez extrema y el estado casi lastimoso de los perros chané no impresionan demasiado, las relaciones entre ellos y sus dueños no hacen mucho para mejorar el cuadro. ... Seres cómicos, tontos, molestos, los perros no son tomados demasiado en serio: la impresión general es que los cachorros son más tolerados que criados, que comen lo que pueden, y que en cada familia merodean alrededor de la casa más que habitar en ella (2005: 497).

En 2011, cuando visitamos Colonia Kilómetro 503, nos sorprendimos al encontrar uno o dos, entre la decena que componían la famélica jauría, que gozaban de buena salud y estado nutricional. Movilizados por el hallazgo, pudimos percibir el trato diferente que recibían esos animales que participaban como asistentes de los mariscadores y darnos cuenta de que, en aquellas familias donde identificábamos al menos un *pioq* (perro) sano y bien nutrido, alguien se dedicaba a la marisca. En definitiva, los canes mariscadores poseen tratos diferenciales, inclusive, como nos relataron algunos qom, poseen un valor comercial como el arma, el hacha o la pala. Vicente e Ismael Gómez de Nanqom me comentaron que “los perros eran escasos cuando el tiempo de la marisca de yacaré [*Caiman* spp.] o iguana [*Tupinambis* spp.]. Se compraban los perritos, como la escopeta y le ponían nombre”. Olegario narró, por ejemplo, que le compró un *pioq* a su tío “a cambio

de un chanco y otro [perro] por una chiva”. Eduardo que también “compró” a sus perros a cambio de otros animales sostiene que “ahora tengo dos perros, son para la marisca por eso los mantenemos gordos. Les damos las sobras de nuestra comida”. Según los qom con los que trabajamos, los perros para la marisca no tienen que ser grande ya que “se golpean [chocan contra el ramaje] mucho”, ni muy pequeños. Se eligen siempre perros medianos que además, en caso de encontrarse con animales peligrosos como el tigre (*Panthera onca*) o el oso hormiguero (*Myrmecophaga tridactyla*), puedan pasar entre sus piernas sin ser heridos. Si bien no podemos afirmar que existe una selección artificial de linajes de perros de estatura media, su elección y especial cuidado frente a otros fenotipos determina una supervivencia diferencial.

En lo que refiere a los nombres de los perros, también hallamos un trato distinto. Mientras que registramos los de aquellos que participaban de la marisca (Barbincha, Cotaque, Capitán, Copaic, Lobito, Panzón), los nombres de aquellos perros “caseros” (no-mariscadores) o bien no existían o bien eran imprecisos y se referían a características fenotípicas sobresalientes del animal: “la manchadita”, “la marroncita”. Al respecto Villar (2005) publicó sugestivos datos referidos a la onomástica de los perros chané. De acuerdo al autor, la tendencia general entre estos indígenas marca que muchas personas lleven nombres de animales y muchas mascotas y animales domésticos inviertan la relación, llevando nombres de personas. Sin embargo la onomástica canina muestra una notable excepción: los nombres de los perros quebran la reciprocidad y niegan la reversibilidad onomástica. Sus apelativos están revestidos de un “humor onomástico” y son impuestos con claras intenciones irónicas (Villar 2005: 497), actitud que no hallamos o encontramos poco desarrollada entre los qom. Villar, quien observó en distintos contextos – pero principalmente en el de la mitografía – una ambigüedad en la sociabilidad atribuida a estos animales concluye que “la irreversibilidad del nombre evoca la irreversibilidad de los destinos” (504) propuesta en la que se vincula al perro con la ambivalencia en la vida social relacionada, para los grupos chaqueños, con problemáticas propias de la existencia del endogrupo como el incesto, el egoísmo, la violencia ilimitada y las peleas fratricidas.

Otro escenario es el que describe Alexandre Surrallés para los candoshi, un grupo amazónico peruano. Estos indígenas eluden cuidadosamente colocarle a los humanos nombres de las especies animales a las que se les atribuyen la posesión de *vani* (alma), inhibición que no afecta a la onomástica canina que “comprende varios nombres cuyo

significado alude a especies consideradas poseedoras de alma ... Así, los nombres de perros Isari y Kovítsama designan respectivamente a la anaconda (*Eunectes murinus*) y al puma (*Felis concolor*)” (2009: 72). El perro doméstico candoshi es la única especie (aparte de la humana) que recibe un nombre y lo hace en el mismo contexto ritual en el que se bautiza a un niño siendo, estas denominaciones, portadoras de cualidades que se tratan de transmitir o evitar de acuerdo a lo estudiado por el autor. Mónica Martínez Mauri (2011), trabajando con los kuna de Panamá también documentó tratos especiales para los perros, únicos animales que son mejor alimentados y reciben un nombre propio a pesar de que estos indígenas comparten la vida con gatos, iguanas, tortugas, monos, ardillas y palomas. Del mismo modo, en los grupos achuar ecuatorianos, “sólo el perro entre todos los animales domésticos y amansados, recibe un nombre propio al igual que los humanos” (Descola 1996: 316).⁵

Argumentamos que tanto la onomástica chané como los tratos diferenciales de los que son objeto los perros de los candoshi, los kuna y los achuar reflejan una situación en la que el perro fluye entre el colectivo de los humanos y el de los animales sin pertenecer exclusivamente a ninguno (volveremos más adelante). Por otro lado, nuestra propuesta preliminar radica en sostener que la presencia de perros sanos, gordos y con nombres especiales entre los qom es un indicador, “en campo”, de la continuidad de las actividades de caza y pesca al tiempo que nos habla de la importancia de estos animales para el desarrollo de estas acciones históricas de subsistencia.

Finalmente durante el trabajo etnográfico, cada vez que conversábamos sobre la marisca, referencias a los perros aparecían indefectiblemente. Esto nos reveló que los canes deben atravesar procesos de transformación para tornarse buenos compañeros de los cazadores, como describiremos a continuación.

Un perro mariscador no nace, se hace

Al margen de ostentar los cuidados especiales que mencionamos, los perros mariscadores participan en actividades de aprendizaje y son “curados para ser especialistas” en la caza de animales del monte. Para “curarlo” y hacer baqueano⁶ a un perro, la primera acción consiste en llevarlo al monte junto a

otros ya experimentados. El *pioq* novato es cargado por la persona que lo elige como su compañero. Ernesto, de Riacho de Oro, narró que cuando se inició en la marisca, su abuelo le recomendó elegir un perro para que, al tiempo que le enseñaba a su nieto a educarlo, el *pioq* recibiera sus primeras lecciones en el monte. Esto da cuenta de un aprendizaje conjunto asignado tanto al perro como al joven, permeables ambos a ser moldeados por los adultos.

Una vez que el *pioq* aprende a comportarse en el monte – esto significa, entre otras cosas, no correr ni ladrarle a los chivos y vacas de los vecinos criollos –, puede caminar junto a los otros. Los canes, como los hombres, van adoptando regímenes corporales particulares que les permiten explorar ambientes pacientemente, en silencio y con una actitud de observación no sólo ante futuras presas sino también ante el peligro. Ellos se van “haciendo” así cazadores. Aparecida Vilaça, en su trabajo con los wari de la Amazonía brasileña, enuncia cómo la “perspectiva” cosmológica, en los términos de Eduardo Viveiros de Castro, no está anclada en el espíritu sino en el cuerpo y da cuenta de un signo central en la concepción amerindia del mismo que tiene que ver con su carácter inestable y transformacional (Vilaça 2005: 446). Florencia Tola fortalece este planteo teórico al concluir que la persona qom se corporiza – se torna cuerpo – a partir de acciones e interacciones con otros, estando los cuerpos asociados a procesos de metamorfosis corporal que se mantienen a lo largo de la vida de las personas (2007: 502). Nuestra hipótesis radica en sostener que, en función de esta misma ontología, se piensan los cuerpos de los perros. Veamos a continuación como se ilustra esto en la praxis qom.

Se puede curar a un *pioq* para que sea “entendido” en cazar tatú (*Dasypodidae*) o iguana (*Tupinambis* spp.), siendo estos tratamientos mutuamente excluyentes. Para el primero, los qom tienen que extraer la hiel⁷ (*chemaxadaic*) de un tatú mariscado y verter en la nariz del perro algunas gotas del *latantlananaxat* (remedio) que ésta contiene. También se puede utilizar “esa mosca⁸ que es medio crespá y anda por los palos y tiene los gusanos vivos y a eso lo tenés que entreverar con el culo [ano] de iguana o tatú y mezclarle con polenta y cuando le das de comer [al perro] le silbas [un silbido especial] entonces ya le curás”, según relató Félix. Para que un perro sea mariscador de iguana, en cambio, hay que juntar el pelecho⁹ de la misma y quemarlo para que

5 La misma situación se observa entre los perros de los inuit canadienses (Laugrand y Oosten 2002: 91 s.) y de los nuualu de Indonesia (Ellen 1999: 63).

6 “Baqueano” es el término empleado para referirse a personas o animales conocedores del territorio y de las técnicas de caza y pesca.

7 Bilis contenida en la vesícula biliar de los mamíferos.

8 Mosca larvípara perteneciente a la familia Sarcophagidae.

9 El pelecho es la piel que los reptiles desechan, producto de una muda estacional.

el humo penetre por la nariz del perro. Este método puede ser fortalecido arrojando al mismo fuego plumas de cuervo (jote cabeza negra: *Coragyps atratus*). Finalmente, hay que darles de comer el “pichoncito” de rubito¹⁰ a los perros mariscadores para que puedan resistir grandes calores, porque “cuando el sol está fuerte esta abeja vuela sin importarle la temperatura”. Todo esto nos lleva a establecer una semejanza entre humanos y los perros: ambos son influidos por “contagio”.

El contagio (*nauoga*)¹¹ describe el carácter transformacional que poseen los seres de acuerdo a la ontología qom. A través del mismo puede explicarse cómo ciertas características de los animales son transmitidas a los hombres produciéndoles enfermedad (cf. Martínez 2007, 2010). Simultáneamente las personas pueden perseguir intencionalmente la incorporación de ciertos aspectos de los animales (Medrano 2013). Tola define al contagio como el “proceso de transmisión de las características formales o de comportamiento entre los *nqui'i* (espíritus) de entidades humanas y no-humanas en momentos específicos del ciclo vital” (2007–08: 9). Medrano (2013) identificó tres tipos de contagio en función de las clases de seres que se vinculan en la relación. De acuerdo al primer tipo, los humanos se contagian, voluntaria o involuntariamente, de atributos animales. Un segundo tipo de contagio vincula entre sí a las especies de fauna. Anaco, de San Carlos, relató que “*sauaxaic lcheta'* [la grasa del puma] sirve para engrasar al caballo cuando pierde en la carrera”; esto hace al animal doméstico más ágil y veloz. El tercer tipo de contagio es el que se constata entre un humano y otro humano. Si los humanos y los animales son factibles de convertirse parcial o totalmente en “otros” es porque existen analogías que tornan franqueables los límites entre las categorías de existentes (Medrano 2013: 83). Así, “la persona no existe desde que nace de manera fija y estable, sino que es transformada socialmente a través de un proceso gradual” (Tola 2012: 151) participando a la par humanos y no-humanos.

Volviendo sobre nuestro ejemplo etnográfico, si bien todos los seres en la sociocosmología qom son permeables a procesos transformacionales, sólo los humanos y los perros son objeto de deliberadas técnicas de metamorfosis corporal. Esto nos conduce a pensar que en las “diferencias de grado”¹² que

propone Descola (1998: 25) para las cosmologías animistas, los qom y sus canes se encuentran más próximos que el resto de los existentes que componen esas sociologías igualmente protagonizadas por humanos y no-humanos. El mismo autor documentó como, para los achuar, “cada perro está dotado de una personalidad individual que puede ser corregida o modificada por el trabajo de la educación” (Descola 1996: 316). En esta sociedad indígena amazónica las mujeres educan, alimentan y disciplinan a los perros y a los niños con el mismo cuidado. Todos conocen los tabúes alimenticios que deben respetar los perros y, al margen de su entrenamiento para ser cazadores, éstos son moldeados a través de “un saber mágico muy elaborado” (Descola 1996: 318).

Pastor Arenas destaca que tanto los wichis como los tobas señalan la existencia de perros que son excelentes meleros (2003: 293). Hemos recogido relatos que ilustran la actividad de perros que buscaban mieles de las abejas *coilala'* (*Tetragonisca angustula*: Apidae) y *dapic* (*Scaptotrigona jujuyensis*: Apidae). No obstante, Vilo de Colonia Kilómetro 503 indica que “una vuelta, se vendía el cuero de *lecalo'* (curiyú: Boidae) y el perro se adaptó a buscar la víbora”. Ante esto su cuñado respondió que “hay que mostrarle”. Esto señala que si bien el perro puede ser especialista en buscar determinado animal, también se adapta a las circunstancias y contingencias históricas como lo hacen los qom.

Los perros mariscadores también son entrenados en la visualización y audición diferencial de señas que los cazadores emplean para comunicarse con ellos. Por ejemplo, Anastasio de San Carlos, narró que a sus perros no los llama sino que les hace señas evitando así que los gritos o silbidos ahuyenten a las presas o alerten a los criollos de la presencia de mariscadores en sus campos. Félix de Riacho de Oro relató que posee dos silbidos especiales, uno para indicarle al perro que vaya a buscar presas y otro para que regrese donde él se encuentra. Además, los perros que son entrenados por una persona no pueden ser utilizados por otros ya que las señas de estos últimos no serán reconocidas. Tal como marca Mauricio: “los perros conocen los dueños, si hay cuatro o diez personas en la casa conoce muy bien, pero si no conoce la persona no puede seguir. Cuantas veces intentamos llevar otros perros ajenos, no puede”.

establecen “una diferencia de grado, no de naturaleza, entre los hombres, las plantas y los animales” (1998: 25; traducción nuestra). Para el autor esta es la base de las ontologías animistas que otorgan una interioridad semejante a humanos y no-humanos.

10 Larva de *Tetragonisca angustula* (Meliponini), un tipo de abeja nativa.

11 Sobre *nauoga*, cf. Karsten (1932: 74), Métraux (1996: 103), Vuoto (1981a: 100), Balducci (1982: 72–88) y Tola (2005, 2007–08).

12 Descola propone, en base a su estudio con los achuar y a la lectura de otras etnografías, que las cosmologías amazónicas

Muchas veces, cuando los qom realizaban campamentos, se trasladaban a los mismos con sus perros y es, mediante las señas, que les indicaban quedarse junto a las pertenencias de los mariscadores – porque ellos se dedicarían a la caza del ñandú (*Rhea americana*), actividad en la que los perros no participan –, o seguir al cazador en busca de tatú o iguana. Inclusive los relatos señalan que los perros ya reconocían las actividades que realizarían los hombres identificando, por ejemplo, cuando sus dueños se preparaban con el camuflaje para la marisca del *mañic* (ñandú), escena a la que respondían automáticamente quedándose en el campamento.

El hombre continúa en su perro

Un tema llamativo son los sentimientos que los hombres tienen en relación con los perros. Métraux documentó que la actitud hacia los perros era peculiar ya que, si bien los indígenas no los alimentaban y los maltrataba, los mismos se ofendían si alguien trataba de matarlos (1996: 107s.). Villar sostiene que los canes no son objeto de muestras de aprecio, cariño o afecto pero advierte la presencia de cierta ambigüedad ya que si bien el perro es expresamente mantenido a distancia y tratado con desprecio e ironía, existen también algunos contextos – tal vez menos inmediatamente perceptibles – como la caza, en los cuales se lo valora de forma positiva (2005: 497).

En base a nuestra observación coincidimos parcialmente con Métraux y Villar y es preciso señalar que no se trata de la misma manera al perro case-ro que al mariscador. Los primeros siempre tienen hambre y están al acecho para poder conseguir o robar aunque sea pequeños trozos de comida, comportamiento que lleva a los qom a maltratarlos. Los segundos demuestran una actitud más distinguida tal vez porque saben que en algún momento serán alimentados. Por otro lado, como ya expresamos, no se tiene mucho cuidado en colocarle nombre a los primeros mientras que sí a los segundos. Es preciso tener presente estos matices a la hora de evaluar los sentimientos que se expresan hacia los perros ya que los mismos parecieran ubicarlos en categorías diferentes. Elisa, la esposa de Anastasio, un antiguo mariscador, relató que tenían una perra para la marisca que se encontraba enferma y falleció. Cuando esto ocurrió, su marido “no fue más a mariscar, porque él se iba con esa perrita y la extrañaba. Hasta que me dijo: ‘yo me voy a salir un rato’ y se fue al Chaco porque demás la extrañaba”. Ha sido ampliamente documentada la costumbre de los indígenas chaqueños ante del deceso de un familiar, de quemar los bienes del pariente difunto y alejarse del si-

tio cambiando el lugar de residencia.¹³ La actitud de Anastasio se relaciona con la práctica de alejamiento qom ante el fallecimiento de un pariente lo que nos induce a pensar que ante la muerte de un perro que ha sido compañero de caza se actúa como ante la defunción de alguien cercano.

Tola demuestra que los regímenes de corporalidad qom son el resultado de agenciamientos que se hacen posibles por la existencia de extensiones corporales y de la persona (2007: 502). Siguiendo con este desarrollo, la autora expresa que “algunos componentes de las personas son concebidos como sus extensiones por el hecho de que, mismo fuera del límite corporal, contienen una parte que pertenece a ella o mejor, son la persona” (502 s.; traducción nuestra). Asimismo, la enfermedad, no es entendida como un proceso natural sino como la intervención de agentes sobre estas extensiones que afectan a la persona y al cuerpo (cf. Tola 2005; Salamanca y Tola 2002). En nuestro caso, sostenemos que el perro, así como el arma del cazador, son extensiones del mismo. A continuación describiremos esto.

Desde el punto de vista lingüístico, la lengua toba posee indicadores semánticos de posesión cuya principal distinción es la de su carácter inalienable (íntimo, inherente, inseparable) vs. alienable (no íntimo, accidental, adquirido o transferible) de la relación: “La comparación de las construcciones documentadas muestra que cuanto más inalienable es la relación de posesión, menor es la distancia formal entre el poseedor y lo poseído” (Messineo 2003: 124). Algunos de los dominios a los que pertenecen los nombres que llevan obligatoriamente marca de poseedor en toba son los siguientes: partes del cuerpo (incluyendo las partes exteriores, los órganos interiores, fluidos y secreciones, así como también algunos rasgos y atributos del cuerpo); términos de parentesco; parásitos que viven en el hombre; algunas enfermedades del ser humano; rastros o imágenes del cuerpo humano; nombres que designan entidades físicas, mentales y espirituales íntimamente relacionadas con los seres humanos; algunos objetos fabricados por el hombre, como adornos, vestimenta, vivienda, utensilios, instrumentos musicales, medios de transporte, armas y herramientas, etc. Estos nombres se distinguen formalmente de otros que no llevan marca de poseedor y que pertenecen a algunos de los siguientes dominios léxicos: elementos del mundo físico y natural; flora y fauna; fenómenos meteorológicos y ciclos temporales; algunos objetos fabricados por el hombre (Messineo y Gerzenstein 2007: 64). Cristina Messineo describe que en toba: “nombres como *yoGonek* ‘mi presa de caza’ o *yo-*

13 Ducci (1904); Karsten (1932); Métraux (1996); Tola (2006).

Gonaqte ‘mi lanza de caza’ llevan marca de posesión inalienable dado que en una sociedad cazadora-recolectora es esperable que la presa o el arma para capturarla (lo poseído) sean concebidas como un aspecto intrínseco del cazador (el poseedor)” (2003: 127 s.).¹⁴ Esta característica que tienen las armas del cazador de ser nombres inalienables fortalece la idea de considerarlas como extensiones del cuerpo del mismo cuyas partes se describen también mediante nombres inalienables. Sin embargo, el perro no lleva marca de inalienabilidad¹⁵ así como el resto de los animales que pueblan los montes chaqueños.

Desde el punto de vista etnográfico, comprobamos que el arma es una extensión corporal de la persona ya que, por ejemplo, registramos evidencia que manifiesta cómo los mariscadores habían perdido la suerte en la caza, producto de que algún chamán o *conaxanaxae* (bruja) habían realizado acciones sobre el arma del mismo (Medrano 2012b: 56). También hallamos la expresa prohibición que tienen las mujeres menstruantes¹⁶ de tocar las armas del cazador ya que la misma adquiere el olor de la sangre y a través de su conexión con el cuerpo del cazador, se lo transmite a éste que al quedar impregnado del hedor femenino pierde la posibilidad de atrapar presas y puede ser víctima de enfermedades o de muerte si un no-humano habitante del monte percibe la desobediencia respecto a la regla cinegética.

Ahora bien, en base a nuestro estudio de campo el perro, a pesar de no poseer marca de inalienabilidad desde el punto de vista lingüístico, presenta claras conexiones corporales con los humanos. Así, Anastasia y Chopa me comentaron que si los perros de los vecinos se pelean, también lo van a hacer sus dueños. De igual forma registramos evidencia que muestra cómo una bruja (*conaxanaxae*) produjo la enfermedad de un hombre manipulando el cuerpo de su perro. Un antiguo mariscador me comentó: “la cabeza del perro también sirve para cuando alguien murió por brujería, entonces hay que poner la

cabeza del perro debajo de la cabeza del muerto y al tiempo le llega la enfermedad al que brujeó”. Otro qom me narró que: “si algún familiar muere, hijo o hermano, y uno come puchero, entonces los huesos de ese puchero hay que quemarlos, no hay que dejar que coman los perros porque produce *nauoga*, enfermedad” cuando los perros mastican la saliva de quienes quedaron vivos. Cómo se observa, si bien los hombres pueden desencadenar procesos de transformación en sus perros, los mismos no son unidireccionales, ya que a través de los canes se pueden desatar procesos metamórficos en sus dueños.

Finalmente, esta disyunción que encontramos respecto a la evidencia lingüística y etnográfica podría explicarse por la posición ambigua que ocupa el perro presentada arriba. Sin dejar de ser un animal, el perro está más próximo a los humanos que el resto de los ejemplares de la fauna, comparte la vida doméstica y es moldeado, transformado, educado, socializado de maneras similares a las de un qom cualquiera. ¿Esta posición intermedia entre el monte y el ambiente doméstico, que también es ocupada por otros animales como los caballos, las gallinas y las cabras, es la que le otorga su especificidad existencial? Indagaremos sobre la cuestión.

¿El perro es una mascota?

La categoría *shiguiyac*, si bien suele traducirse como “animal”, no engloba a todos aquellos seres a los que la taxonomía occidental sí agrupa como tal. Dentro del conjunto de los *shiguiyac* se encuentran aquellos animales cuadrúpedos como los mamíferos, pero también se incluye a la iguana, al yacaré y al ñandú. Dentro de los *maño* se ubican todas las grandes aves incluyendo al ñandú. Dentro de los *coño* se hallan pequeños pajaritos que también pueden ser clasificados como *maño*. Los *huallectapigui* están representados por todas aquellas especies que se arrastran por el piso como, por ejemplo, las víboras. El grupo de los *nyaq* engloba la totalidad de los peces. Esto nos conduce a sostener que no existe un término toba que signifique estrictamente “animal” (Medrano 2012b). Sin embargo, como ya señaló Brent Berlin (1992), la ausencia de una etiqueta nomenclatural no necesariamente implica la ausencia de una categoría. Al respecto, entre las generalizaciones que postula el autor, figura el principio según el cual, en la nomenclatura folk, la etiqueta para el rango de reino – como por ejemplo “animal” o “planta” – ocurre tardíamente en el desarrollo de una lengua (Berlin et al. 1973: 216 s.). Cúneo menciona que “este es el caso también de la lengua toba, que no posee un nombre abarcador

14 Messineo aclara que: “la distinción entre inalienabilidad y alienabilidad de las relaciones posesivas en toba no es dicotómica, sino gradual. Las diferencias formales de las construcciones documentadas reflejan distintos grados de dicha inalienabilidad: cuanto más inalienable es la relación de posesión, menos extensa es su expresión lingüística y más corta la distancia formal entre el poseedor y lo poseído” (2003: 139).

15 Para poseer (gramaticalmente) un perro se necesita una construcción diferente a las utilizadas para marcar la inalienabilidad. Empleándose por ejemplo *ilo: ilo pioq / mi* (animal doméstico) perro (Cúneo, comunicación personal 2013).

16 Las prohibiciones a las que son sujetas las mujeres menstruantes ya ha sido documentada por los primeros etnógrafos chaqueños. Al respecto se puede consultar Karsten (1932: 82–84), Métraux (1996: 185), entre otros. También encontramos bastas referencias en la obra de Arenas (2003: 198).

para referir al conjunto de las plantas” (2012: 55).¹⁷ Sugerimos que, si bien no existe una etiqueta para denominar al conjunto de los animales, este conjunto existe como tal debido a una serie de rasgos.

En la introducción de nuestro trabajo mostramos cómo las aptitudes y comportamientos que despliegan los humanos, no-humanos y animales no pueden ser definidos ni como típicamente humanos ni como típicamente animales en la medida en que los colectivos pueden coincidir en la posesión de los mismos atributos y comportamientos. Sin embargo, si bien los animales disfrutan de una vida social, desarrollan liderazgos y se organizan de acuerdo a pautas de parentesco, goza de capacidades cognitivas, facultades para experimentar emociones y poseen comunicación extralingüística (Medrano 2012b), éstos tienen un régimen corporal distinto al del humano.

Evidencias como la que acabamos de presentar han conducido a numerosos etnógrafos a reflexionar sobre la distinción entre los humanos y los animales en grupos indígenas de las tierras bajas amazónicas. Descola menciona que para los achuar “los hombres y la mayor parte de las plantas, de los animales y de los meteoros son personas (*aents*)”. Luego, explica que así “se comprenderá mejor la ausencia de categorías supragenéricas nombradas que permiten designar al conjunto formado por las plantas o al conjunto formado por los animales, ya que el pueblo de los seres de la naturaleza forma conceptualmente un todo, cuyas partes son homólogas por sus propiedades” (1996: 132). De esta manera se establece un *continuum* de socialidad que rompe con los tradicionales esquemas dicotómicos con los que se pensaba a la naturaleza y a la cultura.

Otro de los autores que cuestiona la separación categórica entre los humanos y los “demás animales” es Eduardo Viveiros de Castro. Según él, en el pensamiento yawalapítí, “no existe un concepto correspondiente a la noción de ‘animal (no-humano)’; es imposible, por lo tanto, hacer que la Naturaleza corresponda a una idea general de animalidad” (2002: 45s.; traducción nuestra). Asimismo, Surrallés constata que “no existe un término espe-

cífico para designar al reino animal” en el léxico de los candoshi (2009: 77). Este antropólogo sostiene que “parece primar la idea de que el cuerpo es la sustancia en desarrollo” rasgo que, al producir una comunidad de sustancia de toda la materia, debilita considerablemente los límites entre los seres (2009: 77 s.).

Si bien entre los qom no existe un término que describa exactamente a la categoría animal, los animales – *shiguiyãc*, *maño*, *coño*, *huallectapigui*, *nãq* – son diferentes a los humanos. Esta diferencia, que está dada por divergencias en los regímenes alimentarios, reproductivos, capacidades comunicacionales, etc., no significa desigualdad. Humanos y animales en general continúan reunidos en aquel *continuum* que se evidencia por el desarrollo de una interioridad común a la gran parte de los seres y por las múltiples relaciones sociales que entre ellos se tejen. No obstante, en el plano de los vínculos, cada individuo (humano, animal, etc.) posee determinado tipo de agencia que lo sitúa diferencialmente en la trama de la socialidad compartida. Tal como menciona Roy Ellen: “‘animacy’ or ‘animality’ is a cognitive reality, not just a classificatory device” (1999: 58).

Para retomar el planteo delineado arriba presentamos el relato de Félix, un mariscador de Riacho de Oro, que nos ayudó a definir el término *shetpi*, un sinónimo de *shiguiyãc*:

... ese [animal] que anda [caminando] dice que es *shetpi*, así general, *shetpi*, son todos. Cualquier clase así como los perros, caballos, ese que anda en la tierra. Los que arrastran en el suelo son *huallectapigui* pero *shetpi* es lo que camina, tiene patas porque no toca la panza en el suelo, no es como la víbora.

Cómo se deduce de la definición, el perro está incluido dentro de la categoría *shiguiyãc* junto con el resto de los animales que comparten el ámbito doméstico pero también con los que habitan el monte y los pastizales chaqueños.

Respecto al término *nlo*, Buckwalter y Litwiler de Buckwalter lo traducen como “el animal doméstico” (2001: 135), en tanto los qom mencionaron que se puede interpretar tanto como animal doméstico o como mascota. De esta manera, un perro, un gato, las gallinas, los chivos son *nlo* pero también lo son todos aquellos animales que, traídos del monte, desarrollan su vida en el ámbito de la comunidad. Félix nos aclara:

Félix: Cualquier bicho [traído del monte] que se puede hacer, cualquier pichón se puede hacer *nlo*, pero ya [si] es grande ya no se puede agarrar porque no se va a amansar nunca.

Celeste: ¿El perro es *nlo*’?

Félix: Si, si.

17 En concomitancia con lo enunciado por Berlin (1992) para muchos pueblos cazadores-recolectores, Scarpa (2010) documenta la ausencia de una etiqueta que refiera al reino vegetal entre los chorote, otro grupo indígena chaqueño. Idoyaga Molina llega a la misma conclusión trabajando con los pilagá y agrega que “[l]a sistemática indígena muestra un haz de relaciones categoriales que comparado con la científico-occidental exhibe una continuidad entre conceptos ‘etnobotánicos’ y ‘cosmológicos’ ... para el Pilagá no son menos taxonómicas las ideas de *payák* [poder] o *logót* [jefe o dueño] que las de ‘*epáq* [árbol] o *naná* [plantas cultivadas]” (1990–91: 17).

Nuestro trabajo de campo nos permite sostener que los qom introducen en el ambiente doméstico hasta las especies consideradas más peligrosas y los móviles de esta acción parecerían ser, por lo menos en una primera instancia, adquirir conocimientos sobre ese “otro” animal. Así, Félix del barrio La Paz, narró que en una oportunidad, mientras se encontraba mariscando curiyú, encontró en el campo las crías de esta víbora y resolvió llevarlas a su casa para tenerlas “como sus guachitos [criados]”. Mauricio relató que en reiteradas oportunidades habían tenido al yacaré como *nlo*’ (mascota) y que “por eso sabemos muy bien la costumbre de ese animal, la forma de comer, también anuncia la lluvia y se da cuenta cuando viene persona que no es de esa familia”.

Antes que aludir a una categoría animal, el término refiere, a nuestro entender, a una relación (Medrano 2012b). En este marco, el proceso de “mascotización” no respondería a la pretensión de antropomorfizar a un animal, como propone Tim Ingold (2000: 91) que ocurre en las sociedades occidentales, sino a un deseo de conocimiento del “otro” para crear un vínculo, a un deseo de: “afinización-de’ por el cual otros potencialmente peligrosos se convierten en ... animales domésticos, es decir, personas a cargo” (Taylor 2001: 53; traducción nuestra).

Sin embargo, si bien los animales traídos del monte¹⁸ como los domésticos son *shiguiyãc* y *nlo*’, sólo el perro es nombrado, ostenta cuidados especiales, es transformado para ser buen mariscador y posee una continuidad sustancial con el cazador y su familia. En este marco, su condición de mascota es cuestionable o por lo menos los *pioq* de los qom se encuentran en una situación ambigua entre los animales y los parientes que comparten el ambiente doméstico.

Para Descola (1996) el perro entre los achuar tiene un status ambiguo. La posición del mismo no es reductible a su función instrumental en la cacería: “se opone a los animales de corral en que no se criado para ser comido y a los animales silvestres amansados porque su socialización es constitutiva de su esencia y no el producto de un accidente” (1996: 315). Felipe Ferreira Vander Velden (2012) llegó a una conclusión similar trabajando con fuentes escritas sobre los tupi amazónicos. Sin embargo el foco de este autor son las gallinas introducidas por los europeos. Las mismas se ubican en un espacio intermedio: “sua reprodução não era controlada (o que é

o paradigma da domesticidade), mas tampouco seus filhotes precisavam ser capturados na floresta e receber cuidados atentos, maternais (o que constitui o cerne do processo de amansamento, ou *pet-keeping*, na Amazônia)” (2012: 125).

Los inuit canadienses también ubican al perro en una posición intermedia según el estudio de Frédéric Laugrand y Jarich Oosten (2002). Para estos indígenas los perros parecen estar siempre en y entre: los animales y los seres humanos, los espíritus y los seres humanos. Constituyen una “categoría transitoria y en términos rituales aparecen en todas partes donde los límites entre categorías distintas pueden colapsar” (2002: 96).

Esta posición ambigua fue documentada para el perro entre los nuaulu del este de Indonesia por Roy Ellen. Para el autor: “dogs are universally ambiguous for humans because they combine the most endearing pro-human behaviour with activity which seems to undermine this otherwise very positive relationship” (1999: 65), los perros tienen un comportamiento promiscuo e incestuoso y se alimentan de excrementos sin prestar atención donde depositan sus propias eses.

Sin embargo Ellen propone realizar una distinción entre el “perro” en general, aquel que no es socializado, al que no se le coloca nombre, no se lo alimenta, no se lo entrena para la caza y por ende es despreciado en el ambiente doméstico y los perros individualizados por los humanos, cuidados, nombrados, entrenados: “that dogs enter into some kind of contract or compact with humans” (1999: 66). Esta última propuesta podría ser la clave de la ambigüedad que presentan los *pioq* de los qom.¹⁹ No todos los perros tobas son nombrados, no todos ostentan cuidados especiales y son “curados” para ser especialistas en la caza de determinadas presas. Existe otro conjunto – hoy numéricamente mayor – que vive famélico, pulgoso y es castigado duramente si se aproxima demasiado al lugar donde los humanos comparten su existencia. Sin embargo esta última caterva canina tampoco vive en el monte autoabasteciéndose de sus recursos y formando una sociedad tal como lo hace el resto de los animales salvajes. Así, el perro es el paradigma de la ambigüedad pero también un excelente ejemplo de cómo, a través de procesos de transformación, los seres que pueblan la sociocosmología qom pueden franquear categorías. Estas últimas finalmente

18 Existe un extenso debate sobre el amansamiento de especies salvajes en el cuál no vamos a entrar porque excedería los objetivos de este trabajo. Al respecto pueden consultarse las obras de Erikson (2000), Taylor (2001) y Descola (2012) entre otras.

19 Villar, trabajando con mitografía chaqueña y focalizado en la onomástica llega a una conclusión similar. Menciona que el perro no sólo: “opera como metáfora de la vida social; sino que además lo hace problematizando un aspecto bien determinado de la misma, que es su dosis inevitable de ambigüedad y paradoja” (2005: 502).

no son etiquetas que ordenan el mundo cognitivo sino tarjetas de presentación que organizan relaciones en una sociedad igualmente protagonizada por humanos, no-humanos y animales.

Conclusiones

Entre los qom la persona humana va adquiriendo un cuerpo a partir de procesos de transformación que implican acciones e interacciones con otros humanos y animales. En este escenario los perros toba no nacen, se hacen. Son moldeados, metamorfoseados para comenzar a formar parte del núcleo doméstico y acompañar a sus integrantes en actividades de caza. Así, adquieren una continuidad sustancial con los humanos que los albergan.

Al mismo tiempo el perro pasa a compartir su vida con gallinas, cabras, caballos y con otros ejemplares de fauna que, traídos del monte, son incorporados como mascotas. Y, si bien todos estos animales se pueden ordenar bajo las categorías de *shiguiyac* y *nlo'*, sólo el perro es nombrado, cuidado con atención y transformado para ser cazador. En este marco, los *pioq* de los qom se encuentran en una situación ambigua entre los animales y los parientes que comparten el ambiente doméstico. No deja de ser un animal tampoco alcanza a ser un verdadero pariente.

Pero no todos los perros toba son tratados con estas deferencias. También existe aquella jauría que, expulsada expresamente y violentamente del entorno doméstico, permanece en un limbo intermedio entre los animales salvajes, capaces de autoabastecerse y sus congéneres tratados con cortesía. De tal forma, los canes se erigen como el paradigma de la ambigüedad pero también de la vulnerabilidad de las categorías en la sociocosmología qom. En el universo toba, los humanos, no-humanos y animales se encuentran ligados por un continuo en el que todos poseen una interioridad que les permite comunicarse, experimentar emociones, reflexividad y ordenarse como colectivo en una sociedad igualmente protagonizada por todos los existentes. No obstante, algo tiene que organizar las relaciones para que el cosmos pueda seguir funcionando como tal. En este marco, las categorías se enseñan como tarjetas de presentación que delinean las reglas de etiqueta de las distintas agencias participantes. El perro, a pesar de presentarse como *nlo'*, transgrede las normas y es afinizado por los humanos con quienes pasa a comportarse como un cuasi-pariente.

Finalmente, nos preguntamos si existe alguna diferencia entre los tratos de adiestramiento y familiarización de los que son objeto los perros occidenta-

les y los perros qom. Nuestra respuesta es taxativa. Si bien al perro en las sociedades modernas se lo educa, se le coloca un nombre y se lo adiestra, muchos concurren a la peluquería y existen boutiques caninas, el pensamiento occidental continúa marcado por un dualismo que mantiene a humanos y no-humanos separados en dos dominios ontológicos estancos. Contrariamente en el pensamiento qom – así como en el de muchas otras sociedades indígenas –, humanos, no-humanos y animales se encuentran reunidos integrando una misma sociocosmología sobre la que edifican sus regímenes corporales particulares. Las consecuencias prácticas de esto es un adiestramiento canino basado en el contagio y las continuidades observadas entre los qom y sus perros. Si bien ser un perro occidental y ser un perro indígena pareciera ser lo mismo, rasguñando un poquito encontramos diferencias sustanciales. No basta parecer, también hay que ser o más bien transformarse en perro qom.

Agradecemos al CONICET por financiar esta investigación. A Florencia Tola por guiar generosamente mis derroteros zoo-sociocosmológicos por el Gran Chaco. A Paola Cúneo por sus auxilios lingüísticos. A Norma Hilgert por ayudarme a pensar, con sus preguntas, la conclusión de este texto. A Valentín y Félix Suárez por su amistad y por asistirme en el campo con cariño y paciencia. A los qom que me enseñaron su zoología.

Bibliografía

- Acosta, Alejandro, Daniel Loponte, y César García Esponda**
2011 Primer registro de perro doméstico prehispánico (*Canis familiaris*) entre los grupos cazadores recolectores del humedal de Paraná inferior (Argentina). *Antipoda* 13: 175–199.
- Arenas, Pastor**
2003 Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central. Buenos Aires: El autor.
- Arenas, Pastor, y Gustavo Porini**
2009 Las aves en la vida de los tobas del Oeste de la provincia de Formosa (Argentina). Asunción: Editorial Tiempo de Historia.
- Balducci, María Isabel**
1982 Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik. Buenos Aires. [Tesis de Doctora en Antropología, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires]
- Berlin, Brent**
1992 *Ethnobiological Classification. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.

- Berlin, Brent, Dennis E. Breedlove, and Peter H. Raven**
1973 General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology. *American Anthropologist* 75: 214–242.
- Buckwalter, Alberto S., y Lois Litwiller de Buckwalter**
2001 Vocabulario toba. Elkhart: Equipo Menonita.
- Costa Neto, Eraldo Medeiros, Mauricio Vargas Clavijo, y Dídac Santos Fita**
2009 Introducción. En: E. M. Costa Neto, D. Santos Fita y M. Vargas Clavijo (eds.), *Manual de Etnozoología*; pp. 15–20. Valencia: Tundra Ediciones.
- Cúneo, Paola**
2012 Clasificación nominal y formación de palabras en toba (familia guaycurú), con especial referencia al léxico etnobiológico. Buenos Aires. [Tesis de Doctora en Antropología, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires]
- Cuneo, Paola, Mauricio Maidana, y Andrés Porta**
2008 Nomenclatura y clasificación de las aves en toba. Aspectos lingüísticos y culturales. En: XII Reunión Argentina de Ornitología (RAO), 5–8 marzo. San Martín de los Andes.
- Cuneo, Paola, y Andrés Porta**
2009 Vocabulario toba sobre peces y aves. En: J. Braunstein y C. Messineo (comps.), *Hacia una nueva carta étnica del gran Chaco*; pp. 237–252. Buenos Aires: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Descola, Philippe**
1996 La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar. Quito: Abya-Yala. (Colección Pueblos del Ecuador, 3) [1986]
1998 Estrutura ou sentimento. A relação com o animal na Amazônia. *Mana* 4/1: 23–45.
2002 La antropología y la cuestión de la naturaleza. En: G. A. Palacio Castañeda y A. Ulloa Cubillos (eds.), *Repensando la Naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinares en torno a lo ambiental*; pp. 155–171. Colombia: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Amazónico de Investigaciones Imani; Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Colciencias.
2004 Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En: A. Surrallés i Calonge y P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*; pp. 25–35. Copenhague: IWGIA. (IWGIA Documento, 39)
2012 Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ducci, Zacarías**
1904 Los tobas de Taccagalé (Misión San Francisco Solano). Buenos Aires: Imprenta y Litografía “La Buenos Aires”.
- Ellen, Roy**
1999 Categories of Animality and Canine Abuse. Exploring Contradictions in Nuauu Social Relationships with Dogs. *Anthropos* 94: 57–68.
- Erikson, Philippe**
2000 The Social Significance of Pet-Keeping among Amazonian Indians. In: A. L. Podberscek (ed.), *Companion Animals and Us. Exploring the Relationships between People and Pets*; pp. 7–26. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fausto, Carlos**
2001 Inimigos fiéis. Historia, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Idoyaga Molina, Anatilde**
1990–91 Taxonomía y cosmología en la etnobotánica pilagá. *Scripta Ethnologica* 13: 11–22.
- Ingold, Tim**
2000 *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*. London: Routledge.
- Karsten, Rafael**
1932 Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Ethnological Studies*. Helsingfors: Akademische Buchhandlung Helsingfors. (Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum, 4/1)
- Kensinger, Kenneth M.**
1995 How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru. Prospect Heights: Waveland Press.
- Laugrand, Frédéric, and Jarich Oosten**
2002 Canicide and Healing. The Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian Arctic. *Anthropos* 97: 89–105.
- Martínez, Gustavo J.**
2007 La farmacopea natural en la salud materno-infantil de los Tobas del Río Bermejito. *Kurtziana* 33/1: 39–63.
2010 Enfermedad y entidades anímicas del entorno natural. Etiologías religioso-rituales y espacio-ambientales entre los tobas del Chaco Central, Argentina. *Revista de Antropología Iberoamericana* 5/2: 189–221.
- Martínez Crovetto, Raúl**
1995 Zoonimia y etnozoología de los pilagá, toba, mocoví, mataco y vilela. Buenos Aires: Instituto de Lingüística (UBA) y Nuestra América.
- Martínez Mauri, Mónica**
2011 Kuna Yala, tierra de mar. Ecología y territorio indígena en Panamá. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Medrano, Celeste**
2012a Los cuestionarios como herramienta en los trabajos etnozoológicos. Su uso y abuso. *Papeles de trabajo* 23: 59–81.
2012b Zoo-sociología qom. De cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco. Buenos Aires. [Tesis de Doctora en Antropología, Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires]
2013 Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom. En: F. C. Tola, C. Medrano y L. Cardín (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*; pp. 77–101. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- Medrano, Celeste, Mauricio Maidana, y Cirilo Gómez**
2011 Zoología Qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal. Santa Fe: Ediciones Biológica. (Serie naturaleza, conservación y sociedad, 3)
- Messineo, Cristina**
2003 Lengua Toba (guaycurú). Aspectos gramaticales y discursivos. München: LINCOM Europa. (LINCOM Studies in Native American Linguistics, 48)
- Messineo, Cristina y Ana Gerzenstein**
2007 La posesión en dos lenguas indígenas del Gran Chaco. Toba (guaycurú) y maká (mataguayo). *Llames* 7: 61–79.
- Métraux, Alfred**
1996 *Etnografía del Chaco*. (Trad., ed., exordio, revisión y notas a cargo de M. Chase-Sardi.) Asunción: Ed. El Lector. (Colección Antropología, 1) [1946]

Morello, Jorge, Andrea Rodríguez, y Mariana Silva

2009 Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las eco-regiones del Chaco húmedo y seco. En: J. H. Morello y A. F. Rodríguez (eds.), *El Chaco sin bosques*. La Pampa o el desierto del futuro; pp. 53–91. Buenos Aires: Orientación Gráfica Editora.

Nordenskiöld, Erland

2002 La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica). La Paz: APCOB. [1910]

Palavecino, Enrique

1936 Las culturas aborígenes del Chaco. En: *Historia de la Nación Argentina*. Desde sus orígenes hasta la organización definitiva en 1862. Vol. 1: Tiempos prehistóricos y protohistóricos; 429–472. Buenos Aires: Junta de Historia y Numismática Americana.

Prates, Luciano, Francisco J. Prevosti, and Mónica Berón

2010 First Records of Prehispanic Dogs in Southern South America (Pampa-Patagonia, Argentina). *Current Anthropology* 51: 273–280.

Rival, Laura M.

2002 *Trekking through History*. The Huaorani of Amazonian Ecuador. New York: Columbia University Press.

Salamanca, Carlos A., y Florencia C. Tola

2002 La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino. *Desacatos* 9: 96–116.

Scarpa, Gustavo F.

2010 Hacia una etnotaxonomía vegetal chorote II: Clasificación de las plantas entre las parcialidades iyojwá'ja y iyojújwa del Chaco argentino. En: C. Messineo, G. F. Scarpa, y F. C. Tola (comps.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*; pp. 157–198. Santa Rosa: Universidad Nacional de la Pampa.

Surrallés i Calonge, Alexandre

2009 En el corazón del sentido. Percepción, afectividad y acción en los candoshi (Alta Amazonía). Lima: IWGIA. (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 272) [2003]

Taylor, Ann-Christine

2001 *Wives, Pets, and Affines*. Marriage among the Jivaro. In: L. Rival and N. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material*. The Amerindianization of Society

in the Work of Peter Rivière; pp. 45–56. Oxford: Oxford University Press.

Tola, Florencia C.

2005 Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones. Un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del Chaco argentino. *Revista Colombiana de Antropología* 41: 107–134.

2006 “Después de muerto hay que disfrutar, en la tierra o en el mundo celestial”. Concepciones de la muerte entre los tobas (qom) del Chaco argentino. *Alteridades* 16/32: 153–164.

2007 “Eu não estou só(mente) em meu corpo”. A pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco argentino. *Mana* 13/2: 499–519.

2007–08 Constitución de la persona sexuada entre los tobas, qom, del Chaco argentino. *Revista Pueblos y Fronteras digital* 4: 1–24.

2012 Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del chaco arentino. Buenos Aires: Ed. Biblos.

Vander Velden, Felipe Ferreira

2012 As galinhas incontáveis. Tupis, europeus e aves domésticas na conquista no Brasil. *Journal de la Société des Américanistes* 98/2: 97–140.

Vilaça, Aparecida

2005 Chronically Unstable Bodies. Reflections on Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 445–464.

Villar, Diego

2005 Indios, blancos y perros. *Anthropos* 100: 495–506.

Viveiros de Castro, Eduardo

1992 *From the Enemy's Point of View*. Humanity and Divinity in an Amazonian Society. (Transl. by C. V. Howard.) Chicago: The University of Chicago Press.

2002 *A inconstância da alma selvagem*. E outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify. (Coleção Ensaio, 1)

Vuoto, Diego Luis

1981a Aspectos de la interrelación entre la fauna y la cultura Toba-Taksek. Buenos Aires. [Tesis de Licenciada en Antropología, Universidad de Buenos Aires]

1981b La fauna de los Toba-Taksek. *Entregas del Instituto de Tilcara* 10: 77–138.

