



Indios, blancos y perros

Diego Villar

Abstract. – This paper intends to track the naming criteria for dogs among the Chané. Links between onomastics and diverse cultural contexts are thus analysed, such as the daily treatment and attitudes towards dogs, mythic symbolism, etymology, human names, names of domestic pets, and taxonomic classification. In a comparative perspective, meaningful relationships are also verified with the dynamics of ethnic relationships and mythologies of Chaco ethnic groups. [*Chané, Chiriguano, Arawak, Tupi-Guarani, Chaco, dog, pets, myth, interethnic relationships*]

Diego Villar, Licenciado en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires y becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Ha realizado trabajo de campo entre los grupos chané, chiriguano y chacobo de Argentina y Bolivia.

Toy et Argo, canibus viatorum

“Son tan flacos que parecen arpas”. Con estas palabras, el fraile Bernardino de Nino caracterizaba hace poco menos de un siglo a los perros de los chané y los chiriguano (1912: 250). Erland Nordenskiöld, pocos años más tarde, escribió que no pudo encontrar en toda la Chiriguanía un perro que igualara al suyo en porte o en tamaño (2001: 67). Todavía hoy los perros chané confirman la descripción somera pero inapelable del franciscano Doménico Del Campana: hocico aguzado, orejas en punta, pelo raso, tamaño pequeño (1902: 99).¹ Todo parece indicar que, tal como sucede en el resto del Gran Chaco, es casi imposible rescatar alguna impresión favorable sobre los perros en la literatura etnográfica.

Existen razones históricas para entremezclar datos sobre los chané y los chiriguano. Desde los siglos XV y XVI los chané, de origen arawak, se

asentaron entre las laderas orientales de los Andes y la frontera occidental del Gran Chaco. Allí fueron posteriormente conquistados por bandas migrantes de guerreros tupí-guaraní, y de la unión y el mestizaje entre ambas sociedades nació el grupo que la literatura conoce como “chiriguano”. Sin embargo en ciertas zonas, como el Izozog boliviano o las riberas del río Itiyuro en el noroeste argentino, algunas parcialidades chané alcanzaron a mantener cierta independencia política y cultural, más allá de haber adoptado la lengua y buena parte de la cultura guaraní (Combès y Villar 2004). Este hecho no impide que la bibliografía sobre grupos como los ava-chiriguano, los tapii-izoceños, los simba o los mismos tapiete constituya una referencia casi obligatoria a la hora de estudiar cualquier aspecto de la vida social de los chané.

En 1902 Del Campana, además de describir los perros chiriguano para la posteridad, sugirió tímidamente una hipótesis que no merece el olvido. Para comprender los nombres de los perros es preciso considerar el funcionamiento del sistema onomástico como una totalidad. Determinados hechos no pueden considerarse aisladamente, sino que deben ser puestos en relación con otros del mismo orden; y, en esta perspectiva, es probable que los nombres personales y los nombres de las mascotas obedezcan a una misma lógica (Del Campana 1902: 99). El franciscano tiene el mérito de haberse adelantado en más de medio siglo a

¹ Quien crea que una imagen vale más que mil palabras sólo debe echar un vistazo a las fotografías de perros tomadas por la expedición alemana al Chaco a principios del siglo XX (Krieg 1934).

algunas intuiciones similares por parte de Lévi-Strauss, referidas a la lógica onomástica de ciertas culturas indígenas de Norteamérica: “Los nombres de los perros y los caballos mantenían relaciones de oposición y correlación ciertas, aunque no siempre claras, con los nombres destinados a los hombres, aquellos reservados a las mujeres y los atribuidos a los niños de los dos sexos y los esclavos” (1986: 196). Sin embargo, en este caso es preciso reconocer que la idea del misionero no se sustentaba en teoría alguna, sino más bien sobre su conocimiento empírico de las culturas del Gran Chaco.

Seguramente Del Campana sabía de lo que hablaba: gracias a él y a otros franciscanos disponemos de informes razonablemente precisos sobre las costumbres onomásticas chiriguano y chané de principios del siglo XX. La acción de nombrar, llamada *jeni*, tenía lugar a los dos años de edad, cuando el niño comenzaba a articular sus primeras palabras (Giannecchini 1916: 64). De Nino anota: “Por lo general, son las abuelas para las mujeres, y los abuelos para los varones que tienen privilegio de imponer el nombre, y esto lo hacen, notando alguna particularidad en el cuerpo de los chicos y chicas” (1912: 222). Hay más: “La elección del nombre se realiza teniendo en cuenta alguna particularidad de su cuerpo, y a veces incluso aquellos animales que, según los padres, presentan esos mismos rasgos. Así, un joven puede tener el nombre poco halagador de *Burrica nam-bi* (orejas de asno), o el de *Anca-guasu* (cabeza grande)” (Del Campana 1902: 74). Los frailes, por suerte, también documentaron algunos ejemplos de nombres que obedecían a alguna particularidad física (*Cuñanti*: mujer blanca), alguna referencia a animales, o bien características particulares de los mismos (*Tatunai*: diente de armadillo) (De Nino 1912: 222). En su ineludible “Indianerleben”, Nordenskiöld agregó más precisiones. Primero, que el niño recibe su nombre cuando comienza a caminar; segundo, que el nombre es elegido por los abuelos; tercero, que son sólo algunos nombres los que cuentan con un referente extraonomástico, como por ejemplo *Yateurémbi* (labio de la garrapata), *Huásucaca* (guanaco) y *Tatunambi* (oreja de armadillo) (Nordenskiöld 2002: 192 s.).

Corroborando esta última observación, los chané contemporáneos afirman que algunos nombres personales, como *Chindare* o *Yerusay*, son “sólo nombres”, y que su sentido es inescrutable. No podemos saber si se trata en efecto de nombres crípticos, o si los chané, cuya memoria genealógica no es demasiado profunda, han olvidado ya sus significados. De hecho, otros nombres personales

sí confirman los datos de los franciscanos remitiendo con claridad a un sentido extraonomástico: características físicas (*Corónsai*: curtido); características psíquicas (*Mbokére*: loco); y, la mayoría, a distintos animales: *Tapiti* (liebre), *Guampi* (buitre), *Ndivilly* (grillo), *Niéhti* (mosquito), *Cururu* (sapo), etc. (Villar y Bossert 2004).

Ahora bien, si aceptamos aunque más no sea provisionalmente la hipótesis de Del Campana, y consideramos a los nombres personales y a los nombres de animales como partes de un mismo sistema, es preciso extremar la idea llevándola hasta sus últimas consecuencias; por ejemplo, incluyendo en la consideración los nombres de los demás animales domésticos que participan de la vida cotidiana de los chané. Podemos observar entonces que la tendencia general consiste en que muchas personas lleven nombres de animales; pero, a la vez, que la mayoría de las mascotas y animales domésticos inviertan la relación, llevando nombres de personas: un gato se llama “Arturo”, una chancha “Marcela”, un loro “Pedro”, etc. Una mirada de conjunto, en definitiva, tiende a sugerir que la zoonimia de las personas se contrapesa con la antroponimia de los animales domésticos.

Sin embargo, existe una excepción notable en el caso de los perros: sus nombres quiebran la reciprocidad y niegan la reversibilidad onomástica. Si queremos dilucidar las razones no es mucha la ayuda que presta el registro etnográfico. Una vez más, encontramos una mención solitaria en Nordenskiöld, que observó que los perros “tienen nombres como *tirupotchi* (vestido viejo) o *chapikáyu* (cejas amarillas)” (2002: 173). En la actualidad, la mayoría de los perros chané lleva nombres que también remiten al plano extraonomástico. Un primer grupo es el que toma su referente en otras especies animales; así, un perro se llama “Tigrera”, otro se llama “Osa”, etc. Un segundo grupo, más numeroso, es el de los llamados “Gordo”, “Flaca”, “Floja”, “Pulgosa”, “Estúpida”, “Sarnosa”, “Preciosa” o “Desgraciado”. Un tercer grupo, definitivamente más singular, es el que agrupa nombres como “Mordelo” o “Cuál?”.

La muestra, pese a su brevedad, permite al menos dos rápidas constataciones. Primero, los nombres de los perros son nombres en español. Segundo, se trata de nombres claramente humorísticos, impuestos por lo general con alguna intención irónica. Esta última faceta surge con claridad en las explicaciones que los mismos chané dan para sus elecciones onomásticas. Algunos nombres resultan, para el observador, idiosincrásicos y hasta arbitrarios: “Osa” carece de caracteres marcados, y “Estúpida” rememora para su dueña una anti-

gua pelea con su hermano. Pero otros nombres reflejan objetivamente alguna característica física: “Tigrera” debe su nombre a sus rayas, que según su dueño lo asemejan a un tigre; “Mordelo” a su mal carácter; y “Pulgosa”, “Sarnosa” o “Flaca” a su evidente estado físico. Otras veces el nombre se debe a una simple inversión: “Gordo” es extremadamente flaco, y “Preciosa” cojea sin remedio, pues a raíz de un accidente debe caminar con sólo tres patas. Finalmente, nombres como “Cuál?” parecen destinados a sembrar el desconcierto entre quienes – como el etnógrafo – molestan a los chané preguntando cosas como los nombres de sus perros. Las dos características mencionadas, en fin, encuentran sustento comparativo entre los parientes cercanos de los chané, los izoceños y los ava bolivianos. Por un lado, nombres como “Gavilán” o “Pisuca” confirman la tendencia a la nominación en español. Por otro, el humor onomástico no es patrimonio exclusivo de los chané: así, un ava-chiriguano del Ingre llamó a su perro “Gerente”, porque era flojo, y en el Izozog otro bautizó al suyo Banzer, para “poder insultarlo mejor” (Kathleen Lowrey e Isabelle Combès, com. pers.).

Teniendo en mente las cavilaciones de Del Campana, podemos preguntarnos en estas circunstancias a qué criterio responde la nominación de los perros chané. Es posible que la costumbre tenga un origen criollo, o que sea compartida con otros grupos étnicos. Sin embargo, no interesa aquí averiguar su origen, sino más bien iluminar su significado. Podemos comenzar con la hipótesis de que esta costumbre tiene que guardar alguna relación con la representación chané del perro. La elección y asignación de los nombres caninos, a primera vista un acto individual, idiosincrásico e incluso caprichoso, podría reflejar una cierta manera de concebir la vida social, “traduciendo” la forma en que una cultura concibe no sólo las relaciones recíprocas entre los hombres y sus animales domésticos, sino también entre distintas sociedades (Lévi-Strauss 1986: 198). No obstante, sabemos también que, a la vera de Lévi-Strauss (1990), una multitud de autores se ha dedicado a desmontar la ilusión de que exista una correlación unívoca entre la significación práctica y simbólica de los animales.² Los vínculos, las asociaciones, las conexiones pueden ser tan tortuosos como diversos. En términos metodológicos, esta situación exige rastrear el sentido de la costumbre en otros contextos de la cultura chané, pero también comparativamente, en las culturas circundantes de

otros grupos étnicos chaqueños. Es preciso revisar las actitudes cotidianas frente a los perros, para luego complementar esta observación examinando el papel que desempeñan estos animales en el simbolismo y en las representaciones.

I

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. En la vida cotidiana, los chané tratan a los perros con una mezcla desdeñosa de conmiseración y descuido. 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. Es notoriamente evidente que los perros no son objeto de muestras de aprecio, cariño o afecto. Los chané detestan que se acerquen cuando comen o cuando tienen visitas, e incluso han desarrollado una gran variedad de sonidos específicos para espantarlos. No es de extrañar, en semejantes circunstancias, que los perros resulten esquivos, ladinos y desconfiados.

Sin embargo, esta primera impresión no es completamente certera. Pese a que el perro es mantenido expresamente a distancia, y es tratado con desprecio e ironía, existen también algunos contextos – tal vez menos inmediatamente perceptibles – en los cuales se lo valora de forma positiva. Los franciscanos observaron que, a pesar de su escasa elegancia y su tratamiento cotidiano, a los chiriguano no les gustaba separarse de sus perros, y menos cuando viajaban (Del Campana 1902: 99; De Nino 1912: 250). Entre los izoceños, la originalidad física o el origen inusual de un perro puede servir para conferirle prestigio social a su dueño (Kathleen Lowrey, com. pers.); y lo mismo se ha reportado sobre otros grupos de habla guaraní (Meliá, Grünberg y Grünberg 1976: 209). Entre los chané de Tuyuntí, por último, hemos sabido de acusaciones de brujería – y sus correspondientes venganzas – ocasionadas por daños realizados a perros ajenos. Pero sin lugar a dudas el contexto en el que el perro resulta más valorado es en el monte. Cuando cazan o buscan madera, los varones chané se internan en un ámbito lleno de peligros, y una de las mejores formas de protección es estar acompañados por uno o varios perros. Toda una serie de indicios, en definitiva, relativizan la impresión de un maltrato sistemático, y sugieren por el contrario

² Leach 1964; Needham 1964; Tambiah 1969; Sperber 1975; Descola 1989; Erikson 2000 y Cordeu 1992.

que la valoración del perro, si bien no es positiva, resulta al menos ambigua.

Esta condición paradójica es patente en el plano de las representaciones, que sin embargo enfatiza aún más la imagen negativa del perro. Según un mito chiriguano recopilado por Manuel Rocca, el perro y el zorro eran originariamente compadres que, al sufrir una época de carestía, parten en busca de trabajo llevando comida para el camino. El zorro sugiere que compartan primero la comida del perro y que luego hagan lo mismo con la suya. Terminan la comida del perro y, cuando toca el turno de las provisiones del zorro, éste anuncia que su comida está cruda y por tanto necesitan fuego para cocinar. Engaña entonces al perro y lo manda a perseguir una estrella, diciéndole que es el fuego; el perro la persigue pero no la alcanza nunca, y mientras tanto el zorro devora toda la comida. Como esto sucede varias veces, el perro queda al borde de la inanición, mientras su compañero queda completamente saciado. Pero un día el perro, al ir tras el fuego, se encuentra con el jaguar, quien le revela el engaño: le presta su piel y le dice que la use como disfraz para asustar al zorro mientras come. El perro sorprende al zorro, lo amenaza por su mezquindad y, disfrazado, come hasta que se invierten los papeles: él se atiborra mientras su compañero desfallece de hambre. Finalmente llegan a la morada de un rey, que les ofrece trabajo en la zafra de caña. Al final de la cosecha celebran una gran fiesta, en la cual ambos se emborrachan y confiesan cómo se engañaron mutuamente. Se pelean. El rey se enoja, los echa de su casa y los condena de ahí en más a ser zorro y perro.

La condena a la animalidad por la mezquindad y la estupidez aparece también en los mitos chané, en los cuales los perros originariamente eran personas. Se cuenta que la aldea de los antiguos estaba sumida en los preparativos para celebrar una gran fiesta: las mujeres molían maíz y los hombres cazaban. Pero algunas mujeres no sabían moler, y algunos varones no sabían cazar ni buscar leña en el monte; por si fuera poco, estos inútiles no sólo no ayudaron con los preparativos, sino que devoraron todo el maíz que se había acopiado. Por la noche llegó Tatu-Tumpa y, al comprobar que no quedaba maíz para preparar la chicha, castigó a los culpables pegándoles en la cola y transformándolos en perros. A la gente que cumplió con sus deberes, en cambio, les dijo que iban a ser personas, ya que sabían trabajar.

Esta asociación entre el origen de los perros y el origen de los seres humanos no es casual. En otro mito, en el que no deja de resonar alguna reminiscencia bíblica, Dios ofreció tres sacos de

maíz a tres hombres: los dos primeros lo cultivaron y almacenaron, pero el tercero devoró todas las semillas y luego se dedicó a dormir plácidamente. Dios lo castigó por su vagancia y dejadez, haciéndole callos en los pies y transformándolo en perro. En un episodio posterior del mismo mito, los dos hombres restantes protagonizan el célebre “reparto de armas”, en el cual el ancestro de los chané elige el arco y las flechas, porque eran relucientes, y entonces quedan para los blancos las armas de fuego, que pese a parecer herrumbrosas pronto se revelan mucho más poderosas.³ En otras versiones, la elección es entre el maíz tostado, los porotos y la harina cocida por un lado, y los fideos y demás comidas de los blancos por el otro; o bien entre el *tsirakua*, el tradicional palo cavador, y las hachas, palas y picos de los blancos. Pero más allá del registro específico, la opción por los alimentos, las herramientas o las armas menos poderosas traduce en los planos culinario, tecnológico y bélico la misma e insensata elección ancestral, que condena a los chané a un estado de pobreza endémica frente a la riqueza, igualmente inexorable, de los criollos.⁴

II

Existen otros contextos donde podemos rastrear la misma ambigüedad en la sociabilidad atribuida al perro. En el plano taxonómico, los animales domésticos chané, y más precisamente aquellos que “tienen dueño”, forman parte del dominio *jimba* (lit. “su animal”). Los *jevae*, por el contrario, son animales silvestres que se distinguen por no tener dueño humano, o más bien por ser propiedad de los *kaa iya reta*, los dueños del monte (Santiago de León 1790; Combès 2003). La cualidad de que un animal sea *propiedad* o no de alguien parece constituir, pues, un aspecto crucial de clasificación; lo cual, para los chané, cuya principal máxima cosmológica es que “todo tiene dueño”, es perfectamente comprensible (Bossert y Villar 2001: 63 s.).

La importancia del criterio de propiedad, y en términos más abstractos de la domesticidad, parece

3 Combès 1986; Giannecchini 1996: 363 s.; Del Campana 1902: 78 s.; Lehmann-Nitsche 1924: 97.

4 La narración aparece también en otros grupos chaqueños. Según los toba y pilagá Dapitchí ofreció a los hombres arcos y escopetas; sus antepasados eligieron los primeros, dejando las segundas para los blancos (Tomasini 1976: 75 s.). En otras variantes los hombres rechazan por su aspecto a un héroe cultural, que entonces se retira con los bienes ofrecidos y les envía fuertes heladas (Palavecino 1971: 192–194; Blixen 1997: 80 s.; Tomasini 1976: 82). Los wichí noctenes, por su parte, eligen el caragatá en vez de la carne vacuna (Giannecchini 1996: 383 s.).

confirmada por las etimologías. Entre los chané contemporáneos no hay rastro de antiguas palabras arawak. Nadie conoce la palabra *tamúcu* que había alcanzado a escuchar Nordenskiöld en 1908, y que había asociado con la palabra *tamucu* de los mojeños, otro grupo arawak de Bolivia. Para designar al perro, en cambio, se utiliza una palabra guaraní, *yaimba*, que por otra parte el mismo sueco había registrado (como *yaúmba*) entre los chiriguano (2002: 147). La misma palabra fue documentada por los misioneros franciscanos y posteriormente por una serie de estudios lingüísticos: Del Campana anota *yemba* (1902: 99); Giannecchini, *yeimba* (1916: 136); Farré, *jaemba* (1991: 253) y Schuchard, *jáimba* (1979: 142 s.). Varios autores advirtieron, además, una ligera diferencia entre el uso chiriguano y el izoceño: Max Schmidt documentó el término *yéimba* para los primeros y *ya'imba* para los segundos (1938: 101), distinción luego confirmada por el lingüista Wolf Dietrich, que anotó respectivamente *yimba* y *yaimba* (1986: 354).

Pero si la identificación del término que designa al perro no presenta grandes dificultades, la interpretación de su etimología – empresa siempre inexorablemente incierta – no parece sencilla. De Nino sugirió que la palabra *yaimba* significa algo así como “muy fiel al amo”, lo cual deduce a partir de *ya* (dueño: *iya*) e *imba* (bestia o animal: *jimba*). El sentido literal sería, entonces, “animal con dueño”, o en todo caso “del dueño” (De Nino 1912: 251). Sensata como parece en el caso de un animal esencialmente doméstico, la interpretación del franciscano, sin embargo, no atrajo demasiados adeptos.

La etimología que cosechó más adhesiones cede en mayor medida a los encantos de la especulación, tal vez por remontarse a un origen más ilustre. El fraile Santiago de León, en 1790, anota que los chiriguano denominan *yaguamba*, *yavimba* y también *yagmimba* a sus perros (48). Otros autores anotan luego *jaguamba* (Farré 1991: 253) o *jaguaimba* (Schuchard 1979: 142 s.). Como en la interpretación de De Nino, se traduce *jimba* como “animal” o “bestia”, pero se interpreta de otro modo la raíz *yagua*: *yaimba* provendría de una contracción de *yagua imimba*, *yagua jimba* o *yaguarimba*; significando, literalmente, la mascota o el animal doméstico del jaguar (Dietrich 1986: 354). La defensa más extrema es la de José Véliz Domingo (1999: 218), que incluso afirma que *yaguaimba jaeko yagua tivi jare aguara ituti* (El perro es el hermano menor del jaguar y el tío materno del zorro).⁵

Curiosamente, los antecedentes de esta hipótesis, como la misteriosa relación entre el perro y el

jaguar, parecen ser todavía más remotos. Claude d’Abbeville observó en el siglo XVII que los nativos de São Luis do Maranhão llaman a una estrella *Iaouäre*, perro, y que esta estrella persigue a la luna intentando devorarla; de allí la práctica ritual – luego célebre en la etnología guaraní – de hacer ruido durante los eclipses, mientras la luna es comida por sus atacantes (D’Abbeville 1963: 317). El “Tesoro” de Ruiz de Montoya, pocos años después, documenta también la identificación etimológica entre el jaguar y el perro (1876b: 185). Parece probable que en algún momento algunos grupos de habla guaraní usaran la palabra *yagua* para designar a las bestias salvajes o carnívoras: Lévi-Strauss, por ejemplo, observó que muchas lenguas de esta familia parten de la raíz *iawa* para luego formar por sufijación palabras como *iawara* (perro), *iawaraté* (jaguar), *iawaru* (lobo) e *iawapopé* (zorro) (1972: 76). A fines del siglo XVIII, Santiago de León advirtió este mismo proceso de aglutinación entre los chiriguano: *yagua* es el jaguar, *yaguamba* el perro, *yaguataci* una clase de hormigas, etc. (1790: 48). En el guaraní paraguayo contemporáneo, *yaguá* significa “perro” (Ortiz Mayans 1997: 413); y ese mismo término, mediante la sufijación del superlativo *ete* (real, verdadero) se transforma en *yaguarete*, jaguar (Ruiz de Montoya 1876b: 486). Pese a lo nebuloso de su origen, la asociación no parece fortuita en los términos del simbolismo; de hecho en la mayoría de los mitos, e incluso entre los chané y chiriguano de la actualidad, es el jaguar quien devora a la luna (Lehmann-Nitsche 1924; Métraux 1932).

Nuevamente nos topamos con la presencia de una ambigüedad: la etimología presenta al perro como mascota del hombre, paradigma del animal del hogar, pero también como mascota del jaguar, signo por antonomasia de la inhumanidad deliberada, lo asocial y lo salvaje. La propiedad del perro por terceros, y en un nivel más abstracto su domesticidad, parece constituir sin embargo el criterio decisivo de su clasificación como *jimba*, es decir como animal doméstico. Esta domesticidad remite a una predisposición para la vida social, por más que la calidad de la misma no deje de resultar problemática.

5 En un mito chiriguano, en cambio, el jaguar aparece como “tío” del perro (Rocca 1977: 12). Sin embargo, es preciso relativizar este tipo de datos. Los chané y los chiriguano utilizan los términos de parentesco “sobrino/a” y “tío/a” para denotar cualquier relación social establecida entre personas de edades diferentes, por más que no se trate de familiares en sentido estricto. Un ejemplo es el saludo cotidiano: una mujer mayor llama a todo joven “sobrino”, y éste a su vez la llamará “tía”. Otro ejemplo es el canto de cortejo (Giannecchini 1996: 295, 322, 361).

III

La etnología del Gran Chaco también ha registrado vínculos entre el perro y la ambigüedad de la vida social. Comencemos, como en el caso de los chané, por las primeras impresiones de los etnógrafos sobre el tratamiento que los indígenas dan a sus perros. Un fastidiado Rafael Karsten anota que los perros chorote y wichí, “feroces, traicioneros y casi muertos de hambre, son realmente una molestia”. Están tan hambrientos que roban todo lo comestible de su campamento, incluso sus botas de cuero (Karsten 1932: 41). Este carácter famélico de los perros que comen y mordisquean todo lo que encuentran, “desde vainas de algarrobo hasta pieles y excrementos humanos”, pronto fue notado por otros etnógrafos (Métraux 1944: 288).

Sin embargo, una vez más el descuido no implica una valoración unívoca. Alfred Métraux resume bien la condición paradójica del perro chaqueño: “Es peculiar: los dejan morir de hambre y los tratan de una manera bastante poco amistosa; sin embargo, se sentirían lastimosamente ofendidos si alguien pretendiera matar alguno de sus perros” (1944: 288). Por más que los wichí y chorote los maltraten, “de algún modo los conciben como miembros de la tribu. Nunca matan un perro, por más viejo y maltrecho que esté, y cuando mueren se lamentan tanto como cuando muere alguno de sus paisanos. Esta curiosa práctica se debe a razones supersticiosas, al miedo al espíritu del perro. Como otros tantos indígenas sudamericanos, los nativos del Chaco creen que las almas de los muertos pueden reencarnar en los perros” (Karsten 1932: 40). Más allá del grado de veracidad de semejantes afirmaciones, que deben tratarse con extremo recelo exegético, lo cierto es que – como entre los chané – los perros sí son valorados en ciertos contextos específicos, lo cual desmiente el rechazo directo que en un principio sugieren las actitudes cotidianas de los indígenas. Si eran guardianes y buenos cazadores, los perros de los antiguos abipones y mbyayá recibían las entrañas de las presas de caza como premio, y en ciertas circunstancias especiales se dice incluso que hasta llegaban a ser amamantados por las mujeres de la tribu (Métraux 1944: 288 s.; Karsten 1932: 40). Todos los testimonios coinciden en que, para el perro chaqueño, la caza es la principal carrera abierta al talento. Se han observado entre los toba, los toba-pilagá, los pilagá y los wichí perros entrenados para cazar chanchos de monte, conejos e iguanas. Se trata de animales feroces, que pese a su escaso tamaño saben acechar al armadillo en su propia madriguera, y que no dudan en enfrentarse con los

jaguares.⁶ Métraux menciona incluso actividades lúdicas en las cuales los niños se socializan aprendiendo a cazar, una de cuyas principales figuras es el perro (1946: 337 s.).

Entre los indígenas chaqueños, como entre los chané, el perro es objeto de una marcada ambivalencia. Esta conclusión parece apuntalada una vez más en el plano de las representaciones. En los mitos, como era de esperar, el perro aparece estrechamente vinculado con la caza. Hay cuentos en los que el perro toba caza venados o iguanas (Wilbert y Simoneau 1982b: 175, 282), y lo mismo sucede entre los nivaclé (Wilbert y Simoneau 1987: 501–506). Los wichí cuentan que un perro ayudaba a cazar a Etek Watsatah hasta que una vez lo intercambió por dinero, cosa que le trajo no pocos disgustos (Wilbert y Simoneau 1982a: 311). Sipilah, el dueño de las cosas, tenía un perro cuyas crías regaló a los wichí, enseñándoles a criarlos y a cazar con ellos (Wilbert y Simoneau 1982a: 104 s.). En otro cuento una mujer tuvo hijos con un perro, luego los cría y les enseña a cazar, hasta que un día vuelve sólo uno de los cachorros, ya que el jaguar había matado a su hermano. Los hombres matan al jaguar y le dan de comer su carne a la madre, que todavía guardaba luto (Wilbert y Simoneau 1982a: 281–284). En otras narraciones – y tal como lo propone la etimología guaraní – incluso el jaguar posee sus propios perros para cazar en el monte (Wilbert y Simoneau 1982a: 222).

El perro también desempeña un papel preponderante en el origen de los cuerpos celestes. Los wichí hablan de una constelación llamada “los hermanos” (*tse'yés*), originada por la búsqueda incesante de un perro que ascendió al cielo y jamás pudo ser encontrado (Wilbert y Simoneau 1982a: 37). Los mocovíes, por su parte, cuentan que el ñandú y el perro eran los primeros pobladores de tierra. Un día el ñandú pateó al perro, que comenzó a perseguirlo; y, como el correteo no cesaba, Dios se enojó y los transformó a ambos en estrellas, y en otras versiones más precisas en la vía láctea (Wilbert y Simoneau 1988: 25 s.). El episodio de la caza del ñandú es un clásico que no sorprende al estudioso de la narrativa guaycurú. Los toba relatan las aventuras de dos hermanos que le perdonan la vida a un pichón de paloma; agradecida, la paloma les regala dos perros, que luego los protegen frente a una serie de peligros. Un día, con los hermanitos montados a grupas, los perros comienzan a perseguir a un ñandú que vuela hasta el cielo, y todos se convierten en estrellas (Métraux 1946: 365; Wilbert y Simoneau 1982b: 40 s.). En otras versiones, la caza

⁶ Karsten 1932: 40; Métraux 1944: 288 s.; Arenas 2003: 355.

celeste origina la cruz del sur (Wilbert y Simoneau 1982b: 32 s.), la vía láctea (Wilbert y Simoneau 1982b: 34) e incluso el sol y la luna (Wilbert y Simoneau 1982b: 28–30). A veces la paloma enseña a los hermanitos cómo deshacerse de una bruja que los quiere engañar: los hermanos consiguen matar a la ogresa y cortan sus pechos, de donde surgen los perros (Wilbert y Simoneau 1982b: 36, 38, 47). Este motivo de la ogresa caníbal y el origen de los perros-estrella mediante la ablación de sus pechos también es conocido entre los mocovíes (Giménez, López y Granada 2002: 43; Wilbert y Simoneau 1988: 14, 18, 21, 26–29, 31–33, 35, 39 y 42). La imagen del perro en la etnoastronomía chaqueña, en definitiva, parece remitir a una condición ambivalente: si bien es un guardián que protege al hombre con celo y fidelidad, su fiereza casi inexplicable – que como muestra de forma explícita el mito, no conoce límites – no deja de provocar cierta incomodidad y desconfianza.

La ayuda del perro para el establecimiento y el mantenimiento de la sociedad humana es otro gran tema de la mítica chaqueña. Un cuento mocoví nos muestra a un shamán fumando y escupiendo para crear dos feroces perros que lo protegen de un jaguar; luego, los mismos perros protegen cotidianamente a la gente del pueblo cuando va al monte (Wilbert y Simoneau 1988: 256 s.). Los wichí cuentan un mito parecido, en el que un muchachito cambia unas ovejas por unos perros temibles que lo protegen sucesivamente de la ira de su abuela, de unos chanchos y finalmente del temido arco iris (Wilbert y Simoneau 1982a: 53 s. y 55 s.). Entre los toba, el perro es el mensajero del Carancho, quien logra matar a una mujer caníbal que aterrorizaba a los antepasados. Como los que huyeron desconfiaban todavía y no querían regresar, el héroe ata las uñas de la ogresa muerta alrededor del cuello del perro, que las exhibe a la gente como prueba de la hazaña (Wilbert y Simoneau 1982b: 311). Según los chorote el perro es mandado por un shamán que mata a Tséxmataki, la asesina caníbal, y comunica la noticia llevando anudada en su cuello la cola roja de la difunta (Wilbert y Simoneau 1985: 118 s., 121 s. y 124–126). En la variante nivaclé, virtualmente idéntica, la bruja es reemplazada por un ogro que come pájaros crudos (Wilbert y Simoneau 1987: 428–430, 431–433, 434 s.).

En una narración que enfatiza temas como la reciprocidad y los cataclismos cósmicos, los toba cuentan que uno de sus antepasados dio refugio a un perro muy enfermo, que en algunas versiones también es llamado “Dios”. En compensación, el perro profetiza un diluvio inminente, y le aconseja a su anfitrión que haga una canoa; así, este último

logra salvar a su familia. También advierte que nadie debe bajar de la canoa antes de tiempo, y el único que no obedece sus indicaciones se transforma en ñandú. Los otros, en cambio, no sólo se salvan, sino que luego se multiplican (Wilbert y Simoneau 1982b: 80–83). En una variación sobre el mismo tema un gigantesco incendio reemplaza al diluvio, y el impaciente que no hace caso a los consejos del perro acaba transformado en oso hormiguero (Wilbert y Simoneau 1982b: 77 s.).

El vínculo entre el perro y la sociedad humana asume en ocasiones formas todavía más firmes. Algunos mitos problematizan explícitamente las características gregarias del perro en comparación con otros animales: entre los perros, por ejemplo, hay jerarquías, y un mito toba deja entrever que el lobo es el líder canino (Wilbert y Simoneau 1982b: 282). En muchas narraciones, el perro elige la vida con el hombre, lo cual le trae no pocos problemas. Un mito toba cuenta que originalmente era un mapache que se enemista con su hermano porque comienza a vivir con los hombres. Finalmente, los hermanos se encuentran y luchan; vence el perro, pero sin embargo perdona la vida de su hermano salvaje, e incluso le ofrece comida para que lleve a sus sobrinos (Wilbert y Simoneau 1982a: 199 s.). En un relato mocoví muy similar, el perro y el zorro eran hermanos y compartían la vida en el monte, hasta que un día el perro anuncia que ha decidido vivir con el hombre, que cuidará de él y le dará comida. El zorro le contesta que los hombres, a lo sumo, le dejarán alguna sobra; desde entonces ambos son enemigos (Wilbert y Simoneau 1988: 68 s.). La oposición entre ambos personajes se ve confirmada en otro relato en el que el perro es claramente un “policía” doméstico que persigue y finalmente mata al zorro borracho, que grita y molesta merodeando la casa del hombre (Wilbert y Simoneau 1988: 147).⁷

Sin embargo, la vinculación del perro con la sociedad humana no queda exenta de un cierto sabor amargo. Es cierto que en las mitografías de los wichí, chorote y chamacoco muchas mujeres tienen hijos con un perro (Métraux 1946: 369); pero también sabemos, por tomar el primer caso, que la ambivalencia del perro consiste precisamente en su ignorancia de las normas del parentesco. Un cuento wichí asocia en un mismo movimiento los

7 Esta contraposición entre el zorro salvaje y el perro doméstico que actúa como guardián del orden aparece también entre los izocefos de Bolivia: el zorro controla el acceso de los demás animales al pozo de agua, hasta que finalmente es descubierto y puesto en fuga por el perro (Isabelle Combès, com. pers.).

problemas del incesto, la endogamia y las relaciones entre hombres y animales: un hermano y una hermana se casan entre sí; la hermana incestuosa luego deja a su hermano y tiene hijos con un perro; finalmente, escapa de la aldea. Años más tarde, se encuentra con sus hijos y quiere intercambiar sus ornamentos por los mates de calabaza de los pequeños. Sin embargo, los niños se niegan a hacerlo, pues de algún modo intuyen que la mujer pertenece a su misma tribu. Finalmente, le regalan los mates (Wilbert y Simoneau 1982a: 281). Es cierto que el perro se relaciona con el hombre, y esto es indudable; pero el problema parece ser más bien *cómo* lo hace, y también los resultados de dicha unión. Una narración wichí vincula al perro con la sociabilidad del convite y la reciprocidad, pero también con sus hábitos desagradables. Con la mejor de las intenciones, el perro reúne toda la sociedad que puede encontrar y con ella prepara chicha. Luego invita a todos a beber. A algunos invitados les da asco y vomitan; pero otros, acaso acostumbrados a la carroña y a la suciedad, bailan y beben alegremente mientras su anfitrión toca el tambor (Wilbert y Simoneau 1982a: 250). Otros casos de influencia nefasta son todavía más explícitos. Arnott anota que los shamanes toba-pilagá se iniciaban comiendo carne de perro cruda, y que aprendían a dañar mezclando uñas, cabellos, sangre o incluso trozos de vestido de las víctimas con los restos de perros muertos (1934: 322–324). Para los wichí el perro evoca lo infrahumano, e incluso se lo ha señalado como “el símbolo natural de la delincuencia”: no sabe cómo ser un buen pariente, pues constantemente pelea y tiene sexo *dentro* de su familia (Palmer 1997: cap. 5).

Tal vez nada refleje mejor la ambivalencia social del perro que su asociación con la figura del trickster (Wilbert y Simoneau 1982a: 171; Califano 1999: 347 s.). Tokjwáj, ilustre personaje de la etnología chaqueña, es un bribón huérfano incapaz de vivir en sociedad (Alvarsson 1997). Una de sus picardías dilectas consiste en aparecer disfrazado como un perro flaco, ardid mediante el cual logra devorar todo el pescado de los wichí y causa una terrible inundación (Wilbert y Simoneau 1982a: 152 s., 158). Luego lo intenta nuevamente, pero unos muchachos se dan cuenta al arrojarle un piedrazo en el lomo, con lo cual el intruso grita como una persona (Wilbert y Simoneau 1982a: 163). En la versión chorote, el perro no sólo encuentra dificultades en sus propias relaciones sociales, sino que también complica las de los demás. El dueño de los peces ofrece una gran cantidad de pescado a sus afines, pues deseaba casarse con una jovencita; pero, en un descuido, el perro-trickster lo devora

todo. Esto provoca la ira del dueño, que entonces da lugar a diversas etiologías originando el río Pilcomayo la pesca con redes (Wilbert y Simoneau 1985: 74 s.).

IV

La etnología ha observado que el perro no suele constituir una sociedad independiente para vivir; doméstico por antonomasia, forma parte – si bien degradada o de menor valía – de la sociedad humana (Tambiah 1969: 454; Lévi-Strauss 1990: 297–314). La comparación entre las actitudes cotidianas y las representaciones de los perros entre los chané y otras culturas chaqueñas, de hecho, invita a pensar no sólo que el perro 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.⁸

Sin embargo, el análisis de un proceso de simbolización y su polisemia no puede limitarse a una constatación tan general. No basta con postular que ciertas características animales sean concebidas como metáforas de las vinculaciones humanas, ni que las actitudes para con ellos sean sintomáticas de un juego de semejanzas y homologías (Leach 1964; Tambiah 1969). Las tensiones y paradojas implícitas en la figura del perro, al reflejar ordenamientos sociológicos diversos, no pueden agotarse en un juego de relaciones formales. Las mitologías aquí examinadas, consideradas en su conjunto, ciertamente vinculan la figura del perro con la ambivalencia de la vida en sociedad. Pero esta ambigüedad remite a contenidos y valores concretos. En el caso de los pueblos chaqueños, se trata de problemáticas propias de la existencia del endogrupo, como el incesto, el egoísmo, la

8 No es novedad que el perro evoque una condición ambigua, o mejor aún formas culturales de concebir la ambigüedad. Los aldeanos thai lo admiten dentro de la casa e incluso lo tratan como a una especie de ser humano; sin embargo, su consumo está estrictamente tabuado por impuro, pues se alimenta con heces y tiende a una sexualidad incestuosa (Tambiah 1969: 435). Los perros jívaros son queridos en el ámbito doméstico pero a la vez están clasificados taxonómicamente junto con el jaguar, por su ferocidad, sus capacidades cinegéticas y su alimentación carnívora. La tensión se traduce en el hecho de que los perros se asocian con la caza, actividad esencialmente masculina, pero a la vez son propiedad de las mujeres, quienes se ocupan de criarlos y socializarlos. Esta ambigüedad se refleja en los cantos para entrenarlos en la caza, dirigidos a un ser tutelar llamado Yampani, un hombre que se transforma en la primera mujer cuando cambia de sexo para satisfacer el deseo sexual de su primo cruzado (Descola 1989: 315–318).

violencia ilimitada y las peleas fratricidas; en el caso chané, por otro lado, se enfatizan más bien las relaciones de una sociedad con las realidades cambiantes de su entorno externo, codificando una forma cultural de pensar – o digerir – la asimetría. Los valores atribuidos a la ambivalencia, en definitiva, no son los mismos entre los chané que entre los wichí; y son precisamente estos contenidos específicos los que pueden ayudarnos a iluminar el criterio de la nominación canina chané.

Hemos visto que el tratamiento descuidado, la falta de apreciación y de cariño que los chané demuestran para con sus perros se corresponde en buena medida con el papel de este mismo animal en sus representaciones. Pero comprender la ambivalencia perruna en los mitos supone, además, resolver dos cuestiones relacionadas entre sí. Primero, por qué los mitos asocian estrechamente al perro con las diferencias interétnicas, y más precisamente con el juego de diferencias entre indígenas y blancos. Segundo, cuál es el mecanismo específico mediante el que el mito realiza esta asociación.

La asociación entre perros y blancos no parece fortuita. Según los pioneros de la etnología del Chaco, el perro era el único animal doméstico que los indígenas conocían antes de la llegada de los blancos (Nordenskiöld 2002: 173; Cabrera 1934; Karsten 1932: 41). Con los años, sin embargo, esta opinión ha cambiado. Métraux señala evidencia zoológica e histórica de que los perros chaqueños son mestizos de razas europeas, y subraya que las primeras noticias en la literatura documentan perros entre los mbyayá y los mashcoy recién durante el siglo XVIII (1944: 288 s.; 1946: 264 s.).⁹ Es tentador pensar que el perro, que entra en escena junto con los colonizadores, se volvió “bueno para pensarlos” no tanto cuando apareció junto con ellos, sino cuando el contacto con el blanco se volvió *inevitable*. En estas condiciones no debería extrañar que los perros aparezcan, en las representaciones chané, como las manifestaciones materiales de seres como el “familiar” o el “chiringa”. Estas dos figuras remiten a un imaginario bien definido. El primero es objeto de una creencia muy extendida

9 La cuestión de si el perro precedió o no a la llegada del blanco está lejos de ser zanjada. Estudios genéticos contemporáneos sugieren que el perro ingresó en América junto con el hombre pleistocénico, durante su travesía por el Estrecho de Bering. Ciertamente entonces hubo perros “nativos”, al menos en Perú, lo cual podría apoyar de algún modo la hipótesis de Karsten y Nordenskiöld. No obstante, también es cierto que no hay presencia alguna de sus genes en las razas caninas actuales: los mismos estudios, en efecto, sugieren que los perros “autóctonos” fueron prontamente reemplazados por las variedades europeas luego del contacto (Leonard et al. 2002).

en el Chaco y en el noroeste argentino. Se trata de un criollo poderoso, hacendado, patrón de fincas o dueño de algún ingenio, que hace un trato con el diablo – o a veces con “salamanca” – para que le otorgue una inusual prosperidad y riqueza; a cambio, debe retribuir ofreciéndole los cuerpos de los trabajadores para que sean devorados. El “chiringa”, de la misma manera, es un “gringo” con apariencia humana pero con cola de reptil, que viste ropas costosas y habla en lenguajes extraños. Viene desde el norte buscando mano de obra para su emprendimiento, y promete una paga extraordinaria a quienes lo acompañen.¹⁰ Pero quienes lo acompañan jamás vuelven. Los chané saben que alguna vez alguien vio su cola, disimulada entre el pantalón y la caña de sus botas; en efecto, se conocen las verdaderas intenciones de estos seres por el testimonio de algunos afortunados que atinan a escapar de sus garras. Pero lo que aquí importa destacar es que ambas figuras hacen su aparición temible y nocturna bajo la forma de un perro negro.

Volviendo a las narraciones chané, si bien es cierto que personajes como el “familiar” o el “chiringa” sugieren que la pobreza de los indígenas es tan inevitable como la prosperidad del blanco, o acaso su consecuencia directa, los mitos considerados en bloque exponen impiadosos la *culpa* de los antepasados. El vínculo entre los destinos de los protagonistas y sus torpes elecciones es muy explícito. En el primer mito, el perro y su compadre pelean absurdamente; en el segundo, los perros descansan y devoran el maíz de la comunidad mientras los demás trabajan; en el tercero, los vagos son condenados a la animalidad por su glotonería y su pereza. En el episodio posterior, de la misma manera, los antepasados no alcanzan a ver más allá de la herrumbre de las armas de fuego. Confundidos por las apariencias, pese a haber tenido la oportunidad de ser superiores, deberán sufrir las consecuencias.

Según la mitografía chané, casi todos los animales eran en su origen personas que, a raíz de alguna circunstancia accidentada, se transformaron en determinadas especies animales. Por citar un solo ejemplo, un mito – que existe también en una versión cantada – cuenta cómo la madre de un niño lo llevaba todos los días cuando iba a buscar alimentos al monte. Mientras recolectaba los frutos

10 Es muy probable que “chiringa” provenga de *siringa*, palabra que en Bolivia designa al caucho. En consecuencia, estos seres bien pudieron haber sido la figuración chané de los patrones caucheros que, en efecto, venían desde el norte en busca de mano de obra. La conjetura gana fuerza si recordamos que los chané pronuncian como “ch” la “s” de los izoceños bolivianos.

dejaba al niño en las ramas del chañar, y lo llamaba de vez en cuando para asegurarse de que estaba bien. Pero un día el hijo no respondió, pues se había transformado en un pájaro llamado *urutauú*. Las razones que determinan estas transformaciones en estos momentos críticos no quedan claras. Pero la actuación del perro en los mitos, en cambio, no se debe a la desgracia, a designios insondables o a la fatalidad. Tuvo el privilegio de elegir primero, y eligió mal: su destino fue sellado por su propia irresponsabilidad.

Cuando se les pregunta a los chané por qué un perro actúa en la forma en que actúa, contestan que por *yéngu*, “por tonto”. La idea no remite, o no remite solamente, a un mero defecto de raciocinio. La insensatez, la tontería y la carencia de reflexión por parte del perro, que lo vuelven un ser cómico y casi despreciable, son evidentes en su egoísmo y su mezquindad, pero también en su glotonería, su apresuramiento, su irresponsabilidad, su vagancia, su incontinencia y su incapacidad para la previsión. Pero, sin embargo, lo extraordinario del caso chané es que, cuando se consideran los mitos en su conjunto, son las *mismas* características que distinguen a hombres y perros en un episodio las que luego sirven en su secuela para distinguir a los chané de los blancos. De hecho, los mismos chané reconocen sin mayores problemas esta asociación cuando interpretan sus propios mitos.

La resolución mítica de las paradojas implícitas en las relaciones entre el hombre y los animales, o entre los chané y los *karaí* (blancos), no define una respuesta específica para cada vínculo particular. El mito trata los diversos problemas como si fueran análogos entre sí, proponiendo una respuesta única e ideológicamente comprensiva. Los callos en las patas que signan el destino animal del perro equivalen a los agujeros que el reparto de armas impone en la palma de las manos indígenas, lo cual les impide acumular bienes y riquezas. En definitiva el perro no simboliza al “Animal”, al “Hombre” o siquiera al “Chané” en abstracto, sino que funciona como una analogía de las distintas formas de sociabilidad: el perro es al chané como el chané es al blanco.

Podemos concluir, entonces, donde empezamos. Si los animales chané tienen nombres de personas y las personas nombres de animales, esa suerte de cortocircuito que provoca la falta de reciprocidad en la nominación del perro problematiza una culpa inmemorial. Cifra de una larga cadena de elecciones erradas, la irreversibilidad del nombre evoca la irreversibilidad de los destinos. Pero no podemos olvidar, tampoco, que las actitudes frente a los perros encuentran un correlato consciente

en el humor onomástico. La amarga lección que enseña el perro sería intolerable si no tuviera un barniz irónico. El humor implícito en el nombre canino permite al menos atisbar un resquicio de esperanza: la posibilidad, aunque más no sea, de que el estado actual de las cosas, signado por las elecciones insensatas de los antepasados, no sea necesario ni inmodificable; ya que, como cualquier situación cultural, debe su articulación a un ordenamiento de la experiencia que es, esencialmente, arbitrario (Douglas 1968: 365).

Agradecemos a Bret Gustafson, Edgardo Cordeu, José Braunstein, Kathleen Lowrey e Isabelle Combès por sus referencias bibliográficas y el comentario crítico de una primera versión de este trabajo.

Bibliografía

Alvarsson, Jan-Åke

1997 Trickster versus Culture Hero. The Roles of Thokwjwaj and 'Ahutsetajwaj in 'Weenhayek Mythology. *Acta Americana* 5/2: 89–102.

Arenas, Pastor

2003 Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina). Buenos Aires: Dunken.

Arnott, John

1934 La magia y el curanderismo entre los toba-pilagá del Chaco. *Revista Geográfica Americana* 14: 315–326.

Blixen, Olaf

1997 Mitos antropogónicos de los indios sudamericanos. *Moana* 5/2: 1–103.

Bossert, Federico, y Diego Villar

2001 Tres dimensiones de la máscara ritual chané. *Anthropos* 96: 59–72.

Cabrera, Angel

1943 Los perros domésticos de los indígenas del territorio argentino. In: Actas y Trabajos científicos del 25º Congreso Internacional de Americanistas (La Plata, 1932). Tomo 1; pp. 81–93. Buenos Aires: Coni.

Califano, Mario

1999 El ciclo de *Tokjwáj*. Análisis fenomenológico de una narración mítica de los mataco costaneros. In: M. Califano y M. C. Dasso (eds.), *El chamán wichí*; pp. 309–354. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

Combès, Isabelle

1986 Saint Thomas en Amérique, ou des mérites comparés du bois et du fer. [Ponencia presentada en el simposio “La journée du Blanc”, Musée de l’Homme, París]

2003 Aproximación a la clasificación guaraní de los animales. In: E. Cuéllar y A. Noss (comps.), *Mamíferos del Chaco y de la Chiquitania de Santa Cruz*; pp. 1–8. Santa Cruz: FAN.

Combès, Isabelle, y Diego Villar

2004 Aristocracias chané. "Casas" en el Chaco argentino y boliviano. *Journal de la Société des Américanistes* 90/2: 63–102.

Cordeu, Edgardo

1992 Entre la tortuga y el jaguar. Metáforas animales y etnomodelos sociales de los Chamacoco del Chaco Boreal. *Andes. Antropología e historia* 5: 71–88.

D'Abbeville, Claude

1963 Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. (Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten, 4) [1614]

De Nino, Bernardino

1912 Etnografía chiriguana. La Paz: Tipografía Comercial de Ismael Argote.

Del Campana, Doménico

1902 Notizie intorno ai chiriguani. Florencia: Società italiana d'antropologia, etnologia e psicologia comparata. (Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia, 32)

Descola, Philippe

1989 La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Quito: Abya-Yala.

Dietrich, Wolf

1986 El idioma chiriguano. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

Douglas, Mary

1968 The Social Control of Cognition. Some Factors in Joke Perception. *Man* 3: 361–376.

Erikson, Philippe

2000 The Social Significance of Pet-Keeping among Amazonian Indians. In: A. Podberscek, E. Paul, and J. Serpell (eds.), *Companion Animals and Us. Exploring the Relationships between People and Pets*; pp. 7–26. Cambridge: Cambridge University Press.

Farré, Luis

1991 Mbya ñeë. Camiri: CIPCA.

Giannecchini, Doroteo

1916 Diccionario Chiriguano–Español y Español–Chiriguano. Tarija: Publicación de la Orden Franciscana.
1996 Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano. Tarija: FIS – Centro Eclesial de Documentación.

Giménez Benítez, Sixto, Alejandro Martín López, y Anahí Granada

2002 Astronomía aborígen del Chaco: Mocovíes I. La noción de *nyic* (camino) como eje estructurador. *Scripta Ethnologica* 23: 39–48.

Karsten, Rafael

1932 Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Ethnological Studies*. Helsingfors: Akademische Buchhandlung. (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum, 4/1)

Krieg, Hans

1934 Chaco-Indianer. Ein Bilderatlas. Stuttgart: Verlag von Strecker und Schröder.

Leach, Edmund

1964 Anthropological Aspects of Language. Animal Categories and Verbal Abuse. In: P. Maranda (ed.), *Mythol-*

ogy. Selected Readings; pp. 39–67. Middlesex: Penguin Books.

Lehmann-Nitsche, Robert

1924 La astronomía de los chiriguano. *Revista del Museo de La Plata* 28: 80–102.

Leonard, Jennifer, et al.

2002 Ancient DNA Evidence for Old World Origin of New World Dogs. *Science* 298 (5598): 1613–1616.

Lévi-Strauss, Claude

1972 De la miel a las cenizas. México: Fondo de Cultura Económica.
1986 Religión, lengua e historia. A propósito de un texto inédito de Ferdinand de Saussure. In: C. Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*; pp. 189–199. Buenos Aires: Emecé.
1990 El pensamiento salvaje. México: Fondo de Cultura Económica.

Meliá, Bartomeu, Georg Grünberg y Friedl Grünberg

1976 Los Pai-Tavyterä. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. *Suplemento Antropológico* 11: 151–295.

Métraux, Alfred

1932 Mitos y cuentos de los indios Chiriguano. *Revista del Museo de La Plata* 33: 119–184.
1944 Estudios de etnografía chaqueña. *Anales del Instituto de Etnografía Americana* 5: 263–314.
1946 Ethnography of the Chaco. In: J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians. Vol. 1: The Marginal Tribes*; pp. 197–370. Washington: U. S. Government Printing. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143)

Needham, Rodney

1964 Blood, Thunder, and Mockery of Animals. *Sociologus* 14: 136–149.

Nordenskiöld, Erland

2001 Exploraciones y aventuras en Sudamérica. La Paz: APCOB. [1924]
2002 La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica). La Paz: APCOB. [1910]

Ortíz Mayans, Antonio

1997 Gran diccionario castellano–guaraní y guaraní–castellano. Ñe'ẽ ryru guasu. Madrid: EUDEPA.

Palavecino, Enrique

1971 Mitos de los indios toba. *Runa* 12/1–2: 177–197.

Palmer, John

1997 Wichí Goodwill. *Ethnographic Allusions*. Oxford: University of Oxford. [Tesis de Doctorado]

Rocca, Manuel

1977 Cuentos de animales entre los chiriguanos. *Emia* 25/26: 1–20.

Ruiz de Montoya, Antonio

1876a Arte de la lengua guaraní, ó mas bien tupi. París: Maisonneuve.
1876b Vocabulario y tesoro de la lengua guaraní, ó mas bien tupi. En dos partes. París: Maisonneuve.

Santiago de León, Pedro

1790 Diccionario chiriguano–castellano y castellano–chiriguano. Tarija: Archivo Franciscano de Tarija. (Serie manuscritos e impresos de los misioneros, 11)

Schmidt, Max

1938 Los chiriguanos e izozós. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 4/3: 1–115.

Schuchard, Barbara

- 1979 Ñane ñe. Gramática guaraní para castellano hablantes. Santa Cruz de la Sierra: APCOB.

Sperber, Dan

- 1975 Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement? *L'Homme* 15/2: 5–34.

Tambiah, Stanley J.

- 1969 Animals Are Good to Think and Good to Prohibit. *Ethnology* 8: 423–459.

Tomasini, Alfredo

- 1976 Dapitchí, un alto dios uránico de los Toba y Pilaga. *Scripta Ethnologica* 4/1: 69–87.

Véliz Domingo, José

- 1999 Ñeemoesakaa. La Paz: Ministerio de Educación y Deportes – UNICEF.

Villar, Diego, y Federico Bossert

- 2004 La onomástica chané en clave etnográfica y comparativa. *Acta Americana* 12/1: 49–78.

Wilbert, Johannes, y Karin Simoneau (eds.)

- 1982a Folk Literature of the Mataco Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications. (UCLA Latin American Studies, 52)
- 1982b Folk Literature of the Toba Indians. Vol. 1. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications. (UCLA Latin American Studies, 54)
- 1985 Folk Literature of the Chorote Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications. (UCLA Latin American Studies, 60)
- 1987 Folk Literature of the Nivaklé Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications. (UCLA Latin American Studies, 66)
- 1988 Folk Literature of the Mocoví Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications. (UCLA Latin American Studies, 67)