

Concepciones de aves y felinos en los relatos de un informante chaná: entrevista a Blas Jaime

*Flavia V. Ottalagano** y *María de los Milagros Colobig***

Resumen

El objetivo de este artículo es aportar nuevos datos en torno al simbolismo de los animales, en especial de aves y felinos, en el ámbito del Nordeste argentino. Para ello se da a conocer la información suministrada por Blas Jaime, descendiente de chanás: grupos originarios ligados al ambiente fluvial del Paraná. Esta información se discute en cuanto a sus aportes para la interpretación del registro arqueológico, y a sus implicancias en relación a los actuales procesos étnicos de "retnización".

Palabras clave

Simbolismo animal - chaná - ambiente fluvial del Paraná - procesos étnicos.

Abstract

New data about symbolism of animals, especially birds and felines, in the Argentine North East area are provided in this article. Information from the interview to Blas Jaime, descendant of chaná: aborigine group linked to the river environments of Paraná is extracted. This information is also discussed as regards its contributions to the interpretation of the archaeological record, and in relation to its involvement in the ethnic processes of "retnización".

Key Words

Animal symbolism - chaná - Paraná River environments - ethnic processes.

Introducción: Acerca de Jaime

A partir del 2005, y fundamentalmente desde los medios periodísticos, el caso de Jaime cobró público conocimiento. A raíz especialmente de un artículo publicado por el periodista Daniel Tirso Fiorotto, corresponsal del diario La Nación en la Provincia de Entre Ríos, Blas tomó contacto con el lingüista Pedro Viegas Barros (investigador de CONICET y del Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA), quien desde entonces viene estudiando y legitimando las contribuciones de Jaime en tanto descendiente y hablante chaná.

Blas Wilfredo Omar Jaime nació a mediados de la década de 1930 en la ciudad de Nogoyá (Departamento Nogoyá, Provincia de Entre Ríos). En la actualidad se encuentra radicado en la capital de la provincia entrerriana, donde vive junto a su familia (Figura 1); más precisamente en el barrio El Morro, ubicado en la periferia de la ciudad.

* Escuela de Antropología, FHumyAr, UNR – CONICET. E-mail: flaviaott7@gmail.com

** Laboratorio de Paleobotánica, CICYTTP – CONICET. E-mail: mcolobig@cicyttp.org.ar

Se vio obligado a trabajar desde pequeño para procurar el sustento familiar, por lo que no logró completar sus estudios primarios. La mayor parte de sus 76 años de vida la pasó ocultando su condición de descendiente de grupos originarios por temor a ser discriminado (Jaime *com pers.*). Su situación constituye un caso singular, ya que hasta poco tiempo atrás se desconocía la existencia de descendientes de chanás en la Provincia de Entre Ríos que conservaran la memoria de su lengua y tradiciones. Durante los primeros años de la conquista española, los chanás ocuparon las costas del río Paraná en su sector medio e inferior. Eran grupos canoeros que enfatizaban la explotación de los recursos propios del ambiente acuático, desarrollando principalmente la pesca como actividad de subsistencia (Martínez Sarasola, 2005; Viegas Barros, 2010). Vocablos de la lengua chaná, cuyos últimos registros escritos cuentan de principios del siglo XVIII -consignados por el padre Dámaso Antonio Larrañaga (1923) en la reducción de Santo Domingo Soriano, en la República Oriental del Uruguay- fueron conservados por Jaime a través de la tradición oral, fundamentalmente transmitida por vía materna. Actualmente, sus aportes se están dando a conocer, entre otras cosas a través del dictado de cursos de “Idioma y Cultura Chaná” por parte de Jaime, en la sede del Museo de Ciencias Naturales y Antropológicas “Prof. Antonio Serrano” de la ciudad de Paraná, institución dependiente de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Entre Ríos.



Figura 1: Blas Jaime y familia en las salas del Museo “Prof. A. Serrano”.

Lo que cuenta Jaime

En agosto del año 2006 Jaime concedió a las autoras una entrevista¹ en la sede del Museo “Prof. Antonio Serrano”², la cual versó sobre los conocimientos recibidos mediante tradición oral de los mayores de su familia, especialmente de su madre. Esta entrevista tuvo como finalidad principal concentrar los aportes de Jaime con respecto al simbolismo de los animales³.

Siguiendo a autores como Foster (1994), el medio natural se presenta como una amplia fuente de significados disponibles, o bien en palabras de Ingold (1996), como una naturaleza culturalmente percibida. En este marco, ciertas características morfológicas o etológicas particulares de las especies zoológicas sirven de base para la asignación cultural de diferentes roles en el plano de lo simbólico, convirtiéndolas en particularmente adecuadas como recursos metafóricos (ver ej. Douglas, 1990; Saunders, 1990; Tilley, 1991).

En este sentido, Jaime cuenta que entre los chaná diversas aves como el tero (*Vanellus chilensis*), el chajá (*Chauna torquata*), el loro (*fam. Psittacidae*) y la gallineta (*Aramides sp.*) eran bien consideradas por cumplir la función práctica de alertar con su grito o su silencio acerca de la proximidad de un peligro.

“... (las aves) eran vistas con aprecio y respeto. El tero, el chajá... porque eran como guardias vivos. La gallineta inclusive mismo. Siempre están alertas. El aborígen, o los que viven en el campo, nos guiamos por el sonido y el silencio. El silencio de las aves te está avisando, cuando una va por un sendero hacia una arboleda o un monte, que un ser humano anda por ahí. Porque el pájaro no deja de cantar porque otro animal ande caminando o moviéndose. No. Pero cuando va un ser humano, sí. Cualquier pajarito, con su canto su trino... cuando cesa, ahí el aborígen o la persona de campo o isla sabe que hay un probable peligro. Alertan. Unos con el grito y otros con el silencio. Al callarse, al dejar de piar o de trinar, te está diciendo que anda una persona. En cambio el tero -o inclusive el loro, o el chajá en las lagunas o esteros- avisa por cualquier animal grande que se mueve, grita. Entonces esos animales eran bien considerados”.

Por otro lado, la función de vigía es asignada especialmente a la figura del psitácido; el cual, no obstante, encarna el rol de un guardián que fracasó en su tarea como consecuencia de su gran locuacidad. El castigo recibido por esta falta fue su transformación de guerrero en ave.

“...había una leyenda de que el loro había sido una persona que era muy habladora, y por hablar no hizo bien su guardia... fueron atacados. Y uno de los enviados de Dios lo trajo al wai punem (?), que era mensajeros de Dios que periódicamente recorrían la Tierra, y daban premio o castigo a las personas según su comportamiento. Refiriéndose al loro ellos... como

ese loro simbolizaba a ese guerrero que no hizo bien la guardia por hablar con otro...se distrajeron...fue castigado convertido en ave.”

Sin embargo, esta gran locuacidad asignada a las aves psitaciformes, en otras situaciones se posiciona como un atributo de relevancia, puesto que justamente posibilita la distracción de los espíritus. Señala Jaime:

“El espíritu era algo eterno, seguía vivo. Pero la parte del alma ya no le pertenecía más. Era el hálito de vida que le daba (...). Algo sin forma. Algo que existía pero ellos no lo veían. Pero lo podían escuchar, o podían hablarles...generalmente en sueños. Por eso tuvieron desarrollado la cultura de las campanas, con las cabezas de loro...porque había una leyenda que decía que el loro había sido una persona que era muy habladora. Y ellos creían que haciendo esas cabezas de loro de cerámica, poniéndolas sobre las tumbas de los muertos... el espíritu venía a ese lugar: ndorí (?), donde estaban los muertos...y se iba a entretener hablando con esa cabeza de loro. Se ponía a hablar y no molestaba a ellos, porque ellos eran visitados –como somos nosotros- por los espíritus en sueños. Porque nosotros también somos visitados...Cuando alguien que ha fallecido, le viene y se presenta y le habla, es como que el espíritu del otro le está dando un mensaje, o para honrarlo” (...). “El loro es importante simplemente porque hacía que el espíritu se distrajera hablando ahí, y no los molestara a ellos: los vivos o los que estaban durmiendo”.

Según la información suministrada por Jaime, las aves también tendrían importancia por sus cualidades de valentía y por su capacidad de lucha. En este sentido, dentro de los relatos de Jaime, la transformación en pájaro no sólo está asociada a un castigo, sino que en otras ocasiones es vista como un premio.

“...todas (las aves) eran con motivo de la guardia que descuidaban...o que eran exageradamente cuidadosas...Como la lechuza⁴, que era una mujer de las mejores guerreras, que siempre se ofrecía para cuando había peligro para ir a luchar o vigilar o cuidar. Y el Dios la premió y la hizo un ave atenta y limpia. Porque la lechuza en sí es limpia hasta cierto sentido”.

En referencia a los felinos, Jaime realiza una distinción entre especies como el puma (*Puma concolor*) y el yagareté o jaguar (*Panthera onca*), las cuales relaciona respectivamente con percepciones negativas y positivas. Explica Jaime:

“Y la paloma o la lechuza con sus leyendas...unos por una cosa, otros por otra...eran todos comestibles, y hay animales que no eran comestibles. Ellos comían el mono, pero no comían el puma, ni el yagareté”. “El leopardo⁵, es un gato, un guñi (?), un gato manchado. Y el puma es un gato grande. Pero para su cultura el puma era como despreciable, decían que era cobarde. Lo que más odiaba el chaná era la cobardía. Tan es así, que las personas que no tenían suficientemente valor para la guerra le daban otro menester, otra tarea... pero no lo obligaban a ir porque no

querían cobardes. El chaná quiere decir rendirse no se puede. Si están peleando tienen que matar o morir, pero rendirse no” (...) “Porque el puma era como despreciado. Era un animal no de su aprecio. Los motivos que yo entiendo era por su cobardía. Su cobardía le llaman a no luchar contra el hombre. En cambio el yaguareté sí. El yaguareté era un luchador entre el hombre”.

De acuerdo a lo relatado por Jaime, los chaná mantenían relaciones tanto de intercambio como de enemistad con otros grupos cercanos. En este contexto, se destaca la intervención simbólica de partes de animales, especialmente de yaguareté o jaguar (*Panthera onca*), así como también de reptiles como en el caso del yacaré (*Caiman sp.*).

“Máscaras no usaban. La mujer chaná tampoco se podía pintar mucho. El varón se podía pintar su rostro y su cuerpo, las mujeres solamente cuando estaban solas en las ceremonias, cuando tenían que hacer mujer a la niña, las que eran guerreras usaban un tocado de cuero de yaguareté, cuando estaban en ceremonia”

“Y la joven tenía que esperar a su primera menstruación y entonces en una ceremonia en la que sólo existían mujeres. Y se podían pintar las mujeres, su cuerpo, su rostro. Y las que tenían el privilegio de haber dado muerte a enemigos podían usar su cola de yaguareté, que era la distinción de las mujeres guerreras”.

“Y le enseñaban y dejaban algunas llamas, y les traían algunas prendas tejidas para canjear por las plumas, los cueros, y los dientes, y los colmillos de los yacarés, o los caparazones de las tortugas. Se los llevaban para sus adornos. Las otras tribus...el chaná tenía prohibido usar nada sobre su cabeza. Solamente el guerrero en sus reuniones importantes, en sus reuniones de concejo, que se llamaban taparí (?). Ahí sí. El guerrero que había matado enemigos -y todos habían matado enemigos- usaban la parte delantera del cuero del yacaré con su cabeza abierta y sus colmillos...Pero únicamente en ese caso usaban”.

“Y con los guaraníes tenían una relación buena, de mutuo respeto. Casi no guerreaban contra guaraníes. El chaná peleaba más que nada con charrúas, o con los que...los timbuc. Tic significa desagradecidos, porque eran chanás que se separaron. Sí, comúnmente se les dice timbúes. Pero para el chaná es tic-buc que significa desagradecido. Y esa era una tribu...parte del pueblo chaná que no quería seguir con tantas reglas...que no podía castigar a la señora, que no podía tomar a la mujer de acá, de allá... Que únicamente podían cambiarse cuando el concejo taparí (?) decidía. Tenían muchas reglas”.

El simbolismo de los animales

Los relatos de Jaime, de acuerdo a lo expuesto, parecen presentar ciertas coincidencias con aspectos de la narrativa mítica asociada por ejemplo a las familias lingüísticas guaykurú y mataco-mataguayo del Gran Chaco (*sensu* Martínez Sarasola, 2005). Como ha sido específicamente tratado en trabajos previos, las referencias en torno al simbolismo de las aves, disponibles a través de la documentación etnohistórica y etnográfica de estos grupos, suele abundar en situaciones míticas y prácticas rituales en las cuales las aves juegan un papel central. En ocasiones estos animales son considerados como entidades peligrosas y temidas; sin embargo, en buena parte de los casos suelen ser concebidas, por el contrario, como entidades creadoras y bienhechoras, capaces de llevar adelante diversos roles de relevancia (Ottalagano, 2007). Entre éstos se destaca el rol de vigía o guardián, tal como también emerge en los relatos de Jaime. La figura del loro aparece particularmente en el mito chaqueño referente al origen de las mujeres, en donde se lo concibe - al igual que otras clases de pájaros- como uno de los primeros centinelas que los hombres disponen para defenderse de los repetidos asaltos que las mujeres efectúan durante sus descensos celestes (ver ej. Cordeu, 1969-70; Cordeu y Siffredi, 1970, 1978; Lehmann-Nitsche, 1923; Palavecino, 1969-70; Terán, 1994)⁶. De manera similar a lo narrado por Jaime, se recalca el fracaso de este psitácido en dicha empresa. Así, se cuenta que este pájaro perdió el atributo del habla y obtuvo su característico pico curvo como secuelas de verse frustrado su intento de vigilar y evitar los desmanes de las mujeres celestes (ver ej. De los Ríos, 1976).

Otro de los aspectos en los cuales la narrativa de Jaime coincide con aquella existente, guarda relación con el posicionamiento de las aves en el rol de encargadas de la emisión de mensajes de alerta en función del advenimiento de algún acontecimiento o la existencia de algún peligro (ver ej. Lehmann-Nitsche, 1925; Terán, 1994). Así, entre los tobas se otorga importancia a los cantos de los pájaros, considerándolos un medio a través del cual es posible obtener información respecto a hechos de la vida cotidiana, como el arribo de amistades o parientes y la cercanía de extraños. Los cantos “alegres” o “tristes” resultan señales de acontecimientos buenos o desagradables respectivamente. Del mismo modo, entre tobas y wichís los cantos de determinados pájaros se asocian con hechos específicos, como por ejemplo situaciones de escasez de alimento, éxitos en la caza, inminencia de enfermedades, tempestades, peligros, frío o helada (Miller, 1979; Palmer, 1995). Señala Cadogan (1955), en este caso con respecto a la narrativa mbyá (tupí-guaraní), que Urukure’á: la lechuza divina, constituye un ave de gran trascendencia; ya que este strigiforme tiene a su cargo, entre otras cosas, la importante función de concederles el paso a las almas infantiles para que puedan regresar rápidamente a la tierra, así como de alertar con su grito a fin de retener aquellas correspondientes a personas adultas.

El simbolismo de las aves, como ha querido expresarse a través de los ejemplos anteriores, se encuentra presente en diversos grupos, más allá de las variaciones espacio-temporales y culturales propias de cada uno. Esto no implica suponer, sin embargo, que exista una igualdad de significados entre las diferentes contextualidades, ya que como apunta Saunders (1990) los significados que los grupos crean y expresan suelen estar sujetos a constantes reelaboraciones. Debe tenerse en cuenta, por otro lado, que las formas de asociación de las especies animales pueden adoptar criterios particulares según sean los conceptos de clasificación asumidos culturalmente, por lo cual cabe la posibilidad que la taxonomía indígena marque asociaciones diferentes, no equiparables a las occidentales. En este punto, cabe también preguntarse en qué medida lo narrado por Jaime puede estar nutrido de una mitología previa. Es importante mencionar que según lo señalado por Lévi-Strauss (1987), esta situación es un aspecto inherente a todo relato mítico; ya que de acuerdo a este autor, los mitos resultan siempre “traducciones”, originadas ya sea en los mitos de poblaciones vecinas o bien en mitos anteriores de la misma población.

Los aspectos simbólicos asociados a las aves han sido generalmente objeto de menor atención que aquellos vinculados a la figura del felino, cuyo simbolismo resulta probablemente más abordado en la bibliografía (ej. Reichel-Dolmatoff, 1978; Saunders, 1990; Terán, 1985). Como comenta Saunders (1990), y en concordancia con lo referido por Jaime, las cualidades de agresión y fuerza detentadas por el jaguar harían susceptibles a estos animales de ser empelados como recursos metafóricos; permitiendo explicar, en gran medida, la importante continuidad temporal que adquiere la figura de este felino por buena parte de Centroamérica y Suramérica. En el caso de las aves surge un planteo similar, ya que la extensión espacio-temporal de su simbolismo resulta también relevante, encontrándose presente en la cultura material de diversas sociedades (ej. ver González, 1974; Gordillo, 2009; Kelly, 1993; Ottalagano, 2007, 2008; Reichel-Dolmatoff, 1988).

La representación de felinos y aves constituye un aspecto recurrente en la cultura material vinculada a las sociedades prehispánicas que habitaron las Tierras Bajas del Paraná. Las aves psitaciformes, y en menor medida las falconiformes y las strigiformes, resultan especialmente frecuentes en la iconografía de estos grupos, la cual se incorpora a recipientes cerámicos y a las denominadas campanas (*sensu* Gaspary, 1950) o recipientes sin fondo, que menciona Jaime (ver Ottalagano 2009). En la bibliografía arqueológica tradicional, se asoció frecuentemente este registro con los grupos históricos chaná-timbú (ej. Serrano, 1946), mencionados tempranamente por cronistas como Schmidl (1950) para el área del Paraná. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que si bien las referencias post-hispánicas son una guía, no necesariamente se equiparan con el registro arqueológico prehispánico; ya que la misma ubicación geográfica no implica obligatoriamente la existencia de correspondencias entre ambos casos.

El tratamiento por parte de la Arqueología hacia la información etnográfica y etnohistórica ha atravesado un amplio recorrido, que incluye la alternancia de etapas en las cuales se empleó este *corpus* como complemento de los datos arqueológicos, y momentos en los que se evitó su uso, considerárselo irreconciliable con las temáticas arqueológicas. Actualmente, el creciente interés que en los últimos años ha experimentado la arqueología con respecto al abordaje de los aspectos simbólicos del registro arqueológico, ha propiciado un renovado diálogo con este cuerpo de información, constituyéndose de este modo como una fuente importante para la formulación de hipótesis de investigación y problemáticas de estudio (ver Palermo, 1991-92; Politis, 2003)

A manera de cierre

Las comunidades originarias de la Argentina se vieron históricamente sumidas en un proceso de paulatino desmoronamiento, sustentado ya sea en la acción directa contra esta población (desarrollada desde el periodo colonial, e intensificada luego con las campañas militares del siglo XIX), o bien debido a la omisión de políticas que impidieran su desaparición. Recientemente, sin embargo, se viene produciendo un proceso tendiente a modificar la cuestión precedente, y que se halla relacionado con la denominada emergencia étnica o reetnización. Los grupos originarios, considerados básicamente extinguidos o “diluidos” dentro de la población europea, han comenzado a reagruparse, reconociendo sus orígenes étnicos y recuperando la memoria como pueblo (Martínez Sarasola, 2005; Rodríguez Mir, 2006).

Blas Jaime puede ser tal vez visto bajo este fenómeno reciente de revitalización de lo étnico, que viene a cuestionar la constante falta de visibilidad que sufrieron las sociedades indígenas a lo largo de los procesos históricos⁷ (Rodríguez Mir, 2006).

Para autores como Bartolomé (2003) la idea que actualmente subsiste acerca de que los grupos indígenas han esencialmente desaparecido y que son parte del pasado, forma parte de la mitología nacional puesta en juego desde la Conquista del Desierto y establecida como discurso fundacional del país (ver también Carrasco, 2002). En este contexto, la “emergencia” étnica no es tal, sino que se trata más bien de una realidad preexistente que logra visibilizarse por una serie de factores entre los que se incluye la globalización, y con ésta, la globalización comunicativa que conlleva a la comunicación de procesos locales antes prácticamente ignorados (Bartolomé, 2005; Rodríguez Mir, 2006). La emergencia, desarrollo y mantenimiento de las identidades étnicas en el mundo contemporáneo, se ha convertido en una de las temáticas más focalizadas desde la investigación actual, y una de las áreas que mayores debates ha suscitado⁸. El estudio sobre lo étnico ha atravesado de esta manera distintas trayectorias, sustentadas primero en la búsqueda del exotismo y en función de los requerimientos necesarios para el reconocimiento del espacio a dominar; más adelante en la persecución -en palabras de Bartolomé (2003)- de un folklorismo nacionalista, acorde con la búsqueda de los “orígenes

nacionales”; para finalmente plantearse la negación de la realidad indígena, invocando su inevitable desaparición (Bartolomé, 2005; Carrasco, 2002, Trincherro, 2000).

El relato de Jaime es una de las tantas voces que contribuyen a visibilizar una realidad existente, convirtiéndose en un testimonio de gran valor. Su aporte no sólo es invaluable para abordar temáticas relacionadas con los procesos étnicos desarrollados en la actualidad, sino que además es una contribución muy importante para la interpretación del pasado, puesto que la información que brinda permite discutir aspectos vinculados con la dimensión simbólica del registro arqueológico, la cual han sido generalmente relegada en virtud de la difícil accesibilidad que reviste para la arqueología.

Agradecimientos

Queremos agradecer muy especialmente a Blas Jaime y familia, por el tiempo dedicado y amabilidad brindada.

Notas

- ¹ Metodológicamente se optó por la entrevista no estructurada, en el marco de la no directividad, propuesta por Guber (1991: 213) ya que “puede ayudar a corregir la imposición del marco del investigador si, (...) esa no directividad se entiende como el resultado de una relación socialmente determinada en la cual cuentan la reflexividad de los actores y la del investigador (...) La reflexividad en el trabajo de campo, y particularmente en la entrevista, puede contribuir a diferenciar los respectivos contextos, a detectar permanentemente la presencia de los marcos interpretativos del investigador y de los informantes en la relación, a elucidar cómo cada uno interpreta la relación y sus verbalizaciones...”.
- ² El cual constituía en ese momento el lugar de trabajo de las autoras.
- ³ Esta entrevista, fue realizada en el marco de la investigación doctoral de una de ellas. La misma tenía por objetivo un aproximación al simbolismo de los grupos humanos prehispánicos que habitaron las costas del río Paraná medio a través de un abordaje del arte mobiliario cerámico. Si bien se utilizó una metodología básicamente arqueológica, se empleó los registros de mitos y ritos, presentes en la información etnográfica y etnohistórica asociada al área de estudio, para el planteo de hipótesis y problemas de investigación (ej. ver Ottalagano, 2009).
- ⁴ *Fam. Strigidae y Tytonidae*.
- ⁵ Probablemente Jaime sigue haciendo referencia al yaguareté o jaguar (*Panthera onca*), especie parecida de félido que habita en América.
- ⁶ Para una contextualización de estas fuentes puede consultarse Ottalagano (2007).
- ⁷ La presencia de Jaime en el museo contribuye asimismo a un replanteo de la cuestión patrimonial (discusiones planteadas en García Canclini, 1987). La idea del patrimonio desde una concepción actualizada se relaciona estrechamente con los conceptos de cultura, identidad, memoria y ciudadanía, alejándose de las concepciones tradicionales que lo referían a partir de una definición esencialista, estática y “preservacionista”.

- ⁸ En este marco, el concepto de etnia se ha visto ampliamente discutido teniendo como centro fundamentalmente las propuestas efectuadas por Barth (1976), las cuales vinieron a redimensionar las conceptualizaciones establecidas desde el pensamiento nacionalista decimonónico. Inicialmente, se ha pretendido definir estas sociedades por fuera de ellas mismas, esto es, como entidades culturales distintivas, concretas y objetivas. En este sentido, se intentó poner énfasis en criterios clasificatorios externos (ej. territorio, lengua, cultura), que no dan cuenta de la heterogeneidad interior de lo étnico, y que más aún, no necesariamente generan una identificación compartida (Bartolomé, 2005; Rodríguez Mir, 2006).

Referencias Bibliográficas

- BARTH, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura económica, México.
- BARTOLOMÉ, M. A. (2003) "Los pobladores del desierto. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina", *Cuadernos de Antropología Social*, 17, pp. 162-189.
- _____ (2005) Encuentros con la etnicidad. Antropología política y relaciones interétnicas. *Actas del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*, E. Garbulsky (comp.), pp. 145-176, Facultad de Humanidades y Artes, Rosario.
- CADOGAN, L. (1955) "Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí", *Anthropos*, 50, pp. 149-154.
- CARRASCO, M. (2002) "Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en la Argentina", (artículo disponible en www.cels.org.ar/Site_cels/publicaciones/informes_pdf).
- CORDEU, E. (1969-70) "Aproximación al horizonte mítico de los toba", *Runa*, 12, pp. 67-176.
- CORDEU, E. y A. SIFFREDI (1970) "En torno a algunas coherencias formales de las antropogonías del Chaco y Patagonia", *Relaciones*, 5(1), pp. 123-130.
- _____ 1978 "La expresión de lo numinoso en dos mitologías del Gran Chaco", *Revista del Instituto de Antropología de Córdoba*, 6, pp. 159-196.
- DE LOS RÍOS, M. (1976) "Presencia y distancia del tiempo primordial en la etnia matakó", *Scripta Ethnologica*, 4 (1), pp. 88-128.
- DOUGLAS, M. (1990) The pangolin revisited: a new approach to animal symbolism. En *Signifying animals. Human meaning in the natural world* R., Willis (ed.), pp. 159-178, Routledge, London.
- FOSTER, M. (1994) Symbolism: the foundation of culture. En *Companion Encyclopedia of Anthropology*, T. Ingold (ed.), pp. 366-395, Routledge, Londres.
- GARCÍA CANCLINI, N. (ed.) (1987) *Políticas Culturales en América Latina*, Grijalbo, México.
- GASPARY, F (1950) Investigaciones arqueológicas y antropológicas en un "cerrito" de la isla Los Marinos (Dto. Victoria, Entre Ríos) situada frente a Rosario. *Publicaciones del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folclore*, 23, pp. 3-66.
- GONZÁLEZ, A. R. (1974) *Arte, estructura y arqueología*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- GORDILLO, I. (2009) "Dominios y recursos de la imagen. Iconografía cerámica del valle de Ambato", *Estudios Atacameños*, 37, pp. 99-121.
- GUBER, R. (1991) *El salvaje metropolitano*, Editorial Legasa, Buenos Aires.

- Ottalagano, F. y M. M. Colobig (2010). Concepciones de aves y felinos en los relatos de un informante chaná: entrevista a Blas Jaime. *Revista de la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional de Rosario*, 16: 91-102.
- INGOLD, T. (1996) Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. En *Redefining nature: ecology, culture and domestication*, Ellen, R. y K. Fukui (eds.), pp. 117-155, Berg., Oxford.
- KELLY, L. (1993) The role of animals in Mississippian society. *Actas del 58 th. Annual Meeting of the Society for American Archaeology*, pp. 14-18, Saint Louis, USA.
- LARRAÑAGA, D. A. (1923) *Compendio del idioma de la nación chaná, Escritos de D. Dámaso A. Larrañaga* (Tomo III), pp. 163-174, Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, Montevideo.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. (1923) “La astronomía de los toba” *Revista del Museo de La Plata*, 27, pp. 267-285.
- _____ (1925) “La astronomía de los toba”, *Revista del Museo de La Plata*, 28, pp. 181-209.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987) *El Hombre desnudo. Mitológicas IV. Siglo XXI*, México.
- MARTÍNEZ SARASOLA, C. (2005) *Nuestros paisanos los indios*, Emecé, Buenos Aires.
- MÉTRAUX, A. (1935) “El universo y la naturaleza a través de las representaciones míticas de dos tribus salvajes de la argentina”, *Sur*, 5 (10), pp. 54-70.
- MILLER, E. (1979) *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI, México.
- OTTALAGANO, F. (2007) “Algunas referencias en torno al simbolismo de las aves en los registros etnohistóricos y etnográficos de guaycurúes y mataco-mataguayos”, *Arqueología Suramericana*, 3(2), pp. 213-228.
- _____ (2008) “Hacia la identificación taxonómica de las representaciones de psitácidos en la cerámica de la cuenca del río Paraná”, *Comechingonia*, 11, pp. 79-98.
- _____ (2009) *Aproximaciones al simbolismo de los grupos cazadores-recolectores de las Tierras Bajas del Paraná medio: un abordaje contextual del arte mobiliario cerámico*, Tesis Doctoral inédita, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- PALAVECINO, E. (1969-70) “Mitos de los indios toba”, *Runa*, 12, pp. 177-197.
- PALERMO, M. (1991-92) “La etnohistoria en la Argentina: Antecedentes y Estado Actual”, *Runa*, 20, pp. 145-150.
- PALMER, J. (1995) “Wichi toponymy”, *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco: (Centro del Hombre Antiguo Chaqueño)*, 6, pp. 3-63.
- POLITIS, G. (2003) “The theoretical landscape and the methodological development of archaeology in Latin América”, *American Antiquity*, 68 (2), pp. 245-272.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1978) *El chamán y el jaguar: Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo XXI, México.
- _____ (1988) *Orfebrería y chamanismo, un estudio iconográfico del Museo del Oro*, Editorial Colina, Medellín.
- RODRÍGUEZ MIR, J. (2006) “Resistencia y confrontación en Argentina. Negación y exclusión de los pueblos indígenas”, *Gazeta de Antropología*, 22 (disponible en <http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome2006.html>).
- SAUNDERS, N. (1990) Tezcatlipoca: jaguar metaphors and the Aztec mirror of nature. En *Signifying animals. Human meaning in the natural world*, R. Willis (ed.), pp. 159-178, Routledge, London.
- SCHMIDL, U. (1950) *Derrotero y viaje a España y las Indias*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.

Ottalagano, F. y M. M. Colobig (2010). Concepciones de aves y felinos en los relatos de un informante chaná: entrevista a Blas Jaime. *Revista de la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional de Rosario*, 16: 91-102.

SERRANO, A. (1946) *Arqueología del Arroyo Las Mulas en el noroeste de Entre Ríos*, Universidad de Córdoba, Córdoba.

TERÁN, B. (1985) “La visión del kiyok en el mundo toba”, *Suplemento Antropológico*, 19 (2), pp. 9-29.

_____ (1994) *Lo que cuentan los tobas*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.

TILLEY, CH. (1991) *Material culture and text: the art of ambiguity*, Routledge, Londres.

TRINCHERO, H. (2000) Espejos coloniales reflejando la Nación. De indios y fronteras en el Gran Chaco, En *Etnicidad y territorios en redefinición. Una perspectiva histórica y antropológica*, Trincherro, H. A. Omar Balazote (eds.), pp. 13-47, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba), Córdoba.

VIEGAS BARROS, J.P. (2010) “Cultura Chaná” (disponible en http://www.ecourbano.org.ar/cultura_chana/cultura_chana.php). Acceso: 03-04-2010.