

ACTA AMERICANA

Vol. 12, No 1, 2004

ISSN 1104-4446

EDITOR-IN-CHIEF: *Jan-Åke Alvarsson*, Associate Professor, Department of Cultural Anthropology and Ethnology, Uppsala University.

SCIENTIFIC EDITOR & LEGALLY RESPONSIBLE: *Christer Lindberg*, Associate Professor, Department of Social Anthropology, Lund University.

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD (in alphabetical order):

Ana Mariella Bacigalupo, Assistant Professor, Department of Anthropology, University at Buffalo.

Staffan Brunius, Curator for the Americas, National Museum of Ethnography, Stockholm.

Juan Carlos Gumucio, Assistant Professor, Department of Cultural Anthropology and Ethnology, Uppsala University.

Åke Hultkrantz, Professor Emeritus, Department of Comparative Religion, Stockholm University.

Elmer S. Miller, Professor Emeritus, Department of Anthropology, Temple University, Philadelphia.

Mona Rosendahl, Professor of Latin American Studies, Stockholm University.

Sonja Schierle, Curator for North America and Museum Education, Linden-Museum, Stuttgart.

Acta Americana is the Journal of the Swedish Americanist Society. Its primary purpose is to reflect the activities of this Society and to represent Swedish Americanist scholarship in the broad sense. Nevertheless, it is also open to researchers all over the world devoted to scientific work on the Americas (although we give special preference to those articles that deal with Amerindian issues).

To be accepted, articles, submitted to the journal should be written in English or Spanish. They should be original contributions, not having been published elsewhere and they should not be under consideration for any other publication at the same time. Each typescript should be submitted in a paper copy and an electronic version (PC floppy disk copy or via e-mail). Please note that notes should be typed separately at the end of the text (i.e. do not use automatized note programs), both in the paper copy and in the floppy disk version. For all matters of style, and in particular bibliography, see the present edition of Acta Americana. The standard length of an article is usually between 10-20 typewritten, double spaced pages. Book reviews should be between 1-3 pages.

Manuscripts, subscription orders and other editorial correspondence should be sent to: *Acta Americana*, att.: *Jan-Åke Alvarsson*, Department of Cultural Anthropology and Ethnology, Uppsala University, Box 631, SE-751 26 Uppsala, Sweden. E-mail address: <Jan-Ake.Alvarsson@antro.uu.se>

Cover Design: Variant of the *Lhiky'upelaas* ('White Eggs') string-bag pattern from the Weenhayek Indians, Bolivian Gran Chaco.

Cover & Layout: *Jan-Åke Alvarsson*.

Language checking: *James Liddle* (English) and *Juan Carlos Gumucio* (Spanish).

© Svenska Amerikanistsällskapet [The Swedish Americanist Society], SAMS 2004

For information on The Swedish Americanist Society, see www.anthro.uu.se/acta/sams.

ACTA AMERICANA

Journal of the Swedish Americanist Society
Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas

Vol. 12, No 1, 2004

SOUTHERN SIBERIAN — NORTH AMERICAN LINKS IN MYTHOLOGY

By *Yuri E. Berezkin* 5

COSMOLOGY, ETHICS AND THE 'BIOCENTRIC INDIAN'

By *Anne-Christine Hornborg* 29

LA ONOMÁSTICA CHANÉ EN CLAVE ETNOGRÁFICA Y COMPARATIVA

Por *Diego Villar* y *Federico Bossert* 49

FORMAS Y RECURSOS ESTILÍSTICOS PARA LA REPRESENTACIÓN HUMANA DURANTE EL FORMATIVO EN EL VALLE DE SANTA MARÍA (ARGENTINA)

Por *María Fabiana Bugliani* 79

REVIEWS:

Reseña de Pastor Arenas: "Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamolek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)"

Por *Diego Villar* 89

LA ONOMÁSTICA CHANÉ EN CLAVE ETNOGRÁFICA Y COMPARATIVA

Por Diego Villar y Federico Bossert

Introducción

El estudio de los sistemas onomásticos de cualquiera de los pueblos del Gran Chaco implica una serie de dificultades; más todavía en el caso de los chané quienes, junto con los chiriguano, no constituyen grupos chaqueños "típicos" (Métraux 1948a, Braunstein 1983). Los chané pertenecían originalmente a la rama moxo-mbaure de la familia lingüística arawak. Tras migrar hacia el sur, estableciéndose en las laderas orientales de los Andes bolivianos, fueron conquistados y sometidos por bandas tupí-guaraní que a su vez llegaban desde el este; según unos, en busca del oro fabuloso de los incas, según otros, tras la legendaria "tierra sin mal". Sea como fuere, de la unión y el mestizaje entre estas dos sociedades nació el grupo que la literatura conoce como "chiriguano" (Combès y Saignes 1995, Susnik 1968). No obstante los actuales chané hablan una variante del guaraní y comparten en gran medida la cultura de sus conquistadores, han logrado mantener en el Noroeste Argentino y en algunas regiones de Bolivia no sólo una independencia práctica, sino también una conciencia clara de su diferencia. En la actualidad, existen en Argentina alrededor de 1500 chané, la mayoría de ellos en cuatro comunidades (Misión Tuyunti, Campo Durán, El Algarrobal e Ikira), y algunas familias dispersas por otras comunidades de la zona. Los chané constituyen, entonces un caso excepcional en términos etnográficos: un grupo de origen arawak, posteriormente "guaranizado" y finalmente establecido en la región del Gran Chaco.

Tratar "la onomástica chané" también constituye un problema. La literatura etnográfica no tiene demasiado que ofrecer al respecto. Sólo el infatigable Erland Nordenskiöld nos ha facilitado algunas referencias a la antroponimia de los chané y los chiriguano. Por su parte, hace más de cincuenta años Palavecino observaba que entre los chané del Itiyuro "... los nombres personales, por el momento, son dobles. Cada indio tiene además de un nombre en el propio idioma, que es el que se considera verdadero, otro, castellano, que es el que emplea en sus relaciones y tratos con los blancos" (1949:125). En la actualidad todos tienen nombres y apellidos castellanos, y sólo una minoría posee además su nombre tradicional. Es apenas en los relatos sobre un pasado más o menos lejano donde encontramos personas que poseen sólo un nombre chané; la evangelización católica, que comenzó en la zona a mediados de siglo XX, ganó esa batalla. En la actualidad, las jóvenes generaciones tienden a usar sólo un nombre castellano: quienes poseen nombre en idioma a menudo prefieren mantenerlo en secreto. La vergüenza y el desuso amenazan con condenar a la extinción a la onomástica tradicional

y, en cierta forma, estas páginas tienen el solo propósito de evitar que caiga en un olvido absoluto.

Revisaremos, en primer lugar, algunos de los documentos y las fuentes históricas que proveen informaciones acerca de los antiguos usos y funciones de los nombres personales chané y chiriguano en la región chaqueña. Luego describiremos el repertorio contemporáneo de nombres personales chané, revisando mediante algunos ejemplos su composición, su forma y sus eventuales significados extraonomásticos. En tercer término, analizaremos algunas de las dimensiones sociológicas del nombre, deteniéndonos en la lógica de su ideología y la práctica de su transmisión, como también en las circunstancias en las cuales su uso está tabuado y en sus relaciones con la vida cotidiana de la familia extensa. A la vez, las dimensiones ontológicas del nombre revelarán ciertas formas culturales de reflexión sobre la relación entre vivos y muertos o, en términos más amplios, sobre la continuidad social. En la segunda parte, consideraremos comparativamente a la antroponimia chané en relación con dos universos etnológicos que, a la luz de su historia, resultan una referencia casi obligada: a) los sistemas onomásticos de la región del Gran Chaco y b) los de la extensa familia lingüística tupi-guaraní.¹ La casuística comparativa aportará material para evaluar en qué medida dos modelos, el de Alvarsson (1999) y el de Viveiros de Castro (1992), pueden ayudarnos a esclarecer el caso particular de la onomástica chané.

La onomástica entre los chané y chiriguano en el contexto del Gran Chaco

La historia de los chiriguano confirma la enorme importancia que atribuían a sus nombres personales. Las tendencias onomásticas tempranas parecen haber estado articuladas en consonancia con la lógica del rito antropofágico, provocando la adquisición o acumulación de nuevos nombres. Los chiriguano tomaban el nombre de los oponentes muertos en señal de valentía y prestigio. El cambio de nombre era obligado para el victimario, para quien cautivó al prisionero, para quien ayudó a hacerlo y para quien intervenía en la lucha ficticia con el mismo; y, según las crónicas, el cambio onomástico también se extendía a la mujer, a los hermanos y a los primos paralelos del ejecutor. Incluso el acto de tocar con un palo a la víctima daba derecho al nuevo nombre. Mientras los chiriguano mantuvieron un pleno dominio cordillerano, durante los siglos XVI y XVII, sus "grandes hombres" — guerreros o shamanes — organizaban convites con el solo motivo de publicar y dar a conocer sus nuevos nombres *yehéra* (Susnik 1983:30).

El vínculo entre un individuo y su nombre sobrepasaba la mera relación nominativa. Según Pifarré, que aquí simplemente se hace eco de las crónicas misionales, uno de los principales motivos de la resistencia a los misioneros era la oposición al bautismo: "El cambio de nombre, que se exigía en el bautismo, era entendido como un cambio de personalidad. Bautizarse era hacerse español o *karai* (*oñemongarai*)" (1989).² Entre los itatines que migraron con Ñuño de Chávez, el bautismo de los caciques implicaba el cambio de nombre de toda su parcialidad, que de allí en más era considerada cristiana (Susnik 1968:78). Se comprende por qué, durante el siglo XVII, las crónicas registran revueltas lideradas por shamanes, que se oponían encarnizadamente al bautismo cristiano. Sus

demandas revelan una disputa ideológica sobre el significado de los nombres: los yacuínses-tapés, por citar un caso, exigieron de forma explícita la vuelta al *mbo héry*, el rito tradicional de nominación (Susnik 1983:30-31). Todavía en el siglo XIX, los chiriguano que llevaban sus nombres antiguos y los que tenían los nombres cristianos representaban dos tendencias opuestas y rivales: los "caraístas" y los "avaístas" (Susnik 1968:77, Saignes 1990).

Podemos hacernos una idea bastante precisa de las costumbres onomásticas de los chiriguano y chané a principios del siglo XX por medio de los testimonios de los misioneros franciscanos. La acción de llamar a alguien por su nombre se decía *heni* (Giannechinni 1916:64). Más detalladamente, Del Campana y De Nino escriben que la imposición del nombre se producía a los dos años de edad según el primero, o cuando el niño comenzaba a articular palabras según el segundo (Del Campana 1902:74, De Nino 1912:222).³ De Nino anota: "Por lo general, son las abuelas para las mujeres, y los abuelos para los varones, que tienen el privilegio de imponer el nombre, y esto lo hacen notando alguna particularidad del cuerpo de los chicos y chicas" (De Nino 1912:222). Del Campana precisa la observación: "Por lo común, la elección del nombre se realiza teniendo en cuenta alguna particularidad de su cuerpo, y a veces incluso a aquellos animales que, según los padres, presentan esos mismos rasgos. Así, un joven puede tener el hombre poco halagador de *Burrica nambi* (orejas de asno), o el de *Anca-guasú* (cabeza grande). Lo mismo se hace para las mujeres, aunque en su caso por lo general los nombres impuestos terminan siempre con la sílaba *ru*, que en chiriguano significa recipiente, costumbre que demuestra una vez más qué consideración se tiene hacia la mujer en la familia chiriguano" (Del Campana 1902:74, De Nino 1912:222). De Nino, finalmente, provee algunos ejemplos de nombres impuestos según un criterio doble: por un lado, obedeciendo a alguna particularidad física (*Tesapona*: "ojos bellos", *Suanti*: "ojos blancos" o *Cuñanti*: "mujer blanca"); por el otro, en referencia a nombres de animales o aun a miembros o características particulares de éstos (*Yaguacupe*: "espinazo de jaguar", *Tatunai*: "diente de armadillo" o *Yagua-racu*, "calentura de tigre") (De Nino 1912:222).

Nordenskiöld, en su expedición de 1908, añade información invaluable. Entre los chiriguano del valle de Kaipipiendi y de Iguembe, y luego entre los chané del Itiyuro y del Parapeti, observa, primero, que el niño recibe el nombre cuando comienza a caminar. Segundo, con respecto al dador del nombre, que "no se lo dan el padre o la madre, sino los abuelos". Tercero, que sólo algunos nombres tienen un referente extraonomástico. Por ejemplo, entre los chané del Parapeti registra *Arasypoti* ("flor de guayaba"), *Yateurémbi* ("labio de la garrapata"), *Huásucaca* ("guanaco"), *Tatunambi* ("oreja de armadillo"), *Aguarachivi* ("orina de zorro") y el más poético *Derésa paravete* ("tus pobres ojos") (2002:192-193). No obstante, "...la mayoría de los nombres son intraducibles. A estos nombres se les añaden frecuentemente apodos. Por ejemplo, al jefe chané *Boyra* (serpiente boyé) le decían *yuruhuasú* que significa 'boca grande'." (2002:193).

Los primeros nombres castellanos que aparecen en los archivos históricos sobre los izoceños-guaraníes, parientes cercanos de los chané, datan de 1850. En la mayoría de los casos aparecen nombres castellanos

(Agustín) y a la vez un nombre guaraní (*Ochoapi*), que funciona como apellido. Estos nombres "mestizos", como José Guiracota, o José Manuel Iyambae, coexisten durante este siglo con los nombres guaraní *tout court* (*Yaguaraca*, *Pitoti*, etc.). El primer apellido castellano, Cuéllar, aparece recién en 1862. Según Isabelle Combès, la adopción de los nombres cristianos en la zona no se relaciona tan estrechamente como en el norte salteño con el bautismo y la actividad misional; de hecho, los izocheño-guaraní siempre fueron reacios a permitir que los misioneros se establecieran en su territorio. La adopción del nombre parece haber respondido en este caso, entonces, a una estrategia voluntaria para facilitar las crecientes relaciones con el mundo de los *karai*, y en otros casos a un requisito forzado o semiforzado por parte de los patrones de hacienda.⁴ Sin descartar de ningún modo el indudable influjo de los hacendados, los capataces y los dueños de los ingenios locales, en el norte de Salta se recuerda todavía que gran parte de los apellidos castellanos fueron impuestos por los misioneros franciscanos. Los religiosos impartían los nombres y apellidos de forma expeditiva: así, entre los chané encontramos los habituales patronímicos "Segundo" o "Tercero", e incluso varios casos en los cuales una mujer tiene el mismo apellido de soltera que su marido, pese a que se trata de familiares sólo por alianza.

Los nombres personales entre los chané

De forma típicamente chaqueña, los chané tienden a homologar la noción de "nombre" con el uso del vocablo en la tercera persona del singular (*hae he*: "el nombre de él"). La idea de un nombre en abstracto, condensada en el término *re*, no tiene demasiado sentido para ellos. En la vida cotidiana, de hecho, todos se refieren al nombre antecediéndolo con el posesivo de la correspondiente persona; así, se habla del *che re* ("mi nombre") o del *dé re* ("nombre de usted").⁵

Los informantes declaran que algunos *hae he* son "sólo nombres", como *Chindare*, o *Yerusalay*. En cambio, otros sí tienen un sentido extranomástico, que remite a características físicas (*Corónsai*: "curtido", *Namiénti*: "oreja dura"), psíquicas (*Mbokére*: "loco") o hacen referencias al reino animal (*Guampi*: "buitre", *Ndivilly*: "grillo", *Niéhti*: "mosquito blanco", *Cururu*: "sapo").⁶ Otros nombres conjugan las dos dimensiones; es decir, significan a la vez un animal y una característica personal. Así, un niño fue llamado *Tapiti* ("conejo") ya que estaba siempre arrodillado o en cuclillas. En casos como éste, o como el de *Mbokére*, ciertos rasgos de la personalidad se imputan de manera estereotipada a los portadores de determinado nombre. Finalmente, sabemos que en algunos casos — hoy los menos — existen nombres compuestos, por ejemplo *Cuña ra-i* (lit. "mujer-pequeña") o *Ibave ra-i* ("sin traducción-pequeña").⁷

En el plano ideológico, las preocupaciones de los informantes chané respecto de los nombres personales parecen cristalizarse en dos ideales muy explícitos. Ambas preferencias parecen a primera vista contradictorias: primero, que los nombres no se repitan "fuera de la familia"; segundo, que "los nombres no se olviden".

La primera condición exige que nos preguntemos en qué medida los nombres chané relacionan a la persona con una pertenencia a unidades sociales. Siguiendo a Hornborg, entenderemos como formas de "afiliación" todos aquellos lazos socialmente reconocidos mediante los cuales

las personas se vinculan con los miembros de las generaciones precedentes; se trata, pues, de una función general, de la cual la transmisión del nombre no es sino uno de los casos particulares (Hornborg 1988:234).⁸ En sentido amplio, la afiliación refleja las concepciones nativas sobre la continuidad de la sociedad.

El primer punto a destacar en el caso chané es un ideal bastante explícito de transmisión paralela. Como regla general, los nombres de los niños deben ser elegidos por los abuelos y los de las niñas por las abuelas. Recordemos que también a principios de siglo se observó que las abuelas chané y chiriguano ponen los nombres de sus nietas mujeres y los abuelos los de los varones (De Nino 1912:222, Nordenskiöld 2002:192). Actualmente, sin embargo, el peso "chaqueño" de la residencia uxori-local en la estructuración cotidiana de las familias extensas "lateraliza" la tendencia; como consecuencia, es muy común que los nombres sean elegidos por los abuelos maternos.⁹

Ahora bien, los encargados de otorgar el nombre en muchos casos procuran elegir uno que se asocie por distintas razones con la historia de la familia extensa. La preferencia es, como hemos dicho, que los nombres no se repitan fuera del *cherentara*.¹⁰ Nuestros informantes hablan de verdaderos *stocks* onomásticos que pertenecen a cada una de las familias, si bien el desuso de la práctica y una cierta vaguedad en la definición de los grupos relativizan esta afirmación ideal. En efecto, es preciso repetir aquí que, en esta configuración ideal, la idea de "familia" parece identificarse más con el concepto de estirpe o linaje que con algún grupo con existencia independiente; lo cual es coherente con los mecanismos de afiliación chané, y con el todavía presente ideal del "gran hombre". No obstante, la cuestión se vuelve más compleja en tanto han comenzado a considerarse los apellidos como índice de parentesco. Con todo, es posible afirmar que se admitirá la posibilidad de usar el nombre de un pariente lineal o colateral muy lejano en el tiempo (cuatro o cinco generaciones) si se puede de algún modo rastrear su conexión genealógica y en consecuencia clasificarlo como un "pariente".

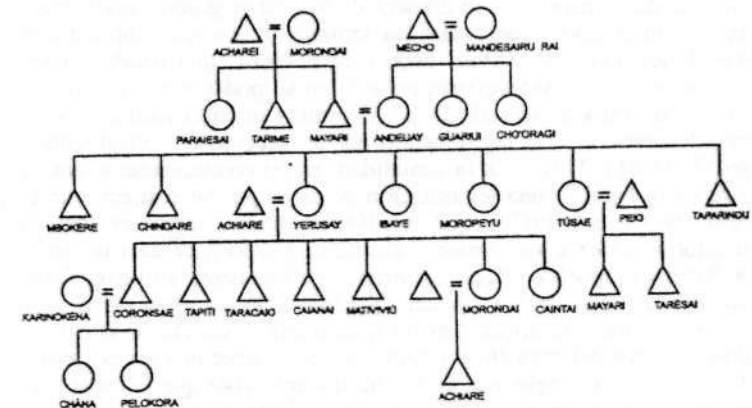


Figura 1. Una genealogía concreta de nombres familiares chané.

En efecto, informantes de Misión Tuyunti no encuentran inconveniente en la posibilidad de poner el nombre *Vocapoy* —un cacique chané de la época de Norden-skiöld— a un niño, pues consideran que este personaje casi legendario pertenece a la misma familia que sus abuelos. La Figura 1 es una genealogía concreta de nombres familiares chané.

En todos los casos que hemos registrado, las repeticiones de nombres siempre tienen lugar entre individuos ligados verticalmente por lazos lineales y colaterales. Pero es preciso realizar una aclaración a este respecto. Las familias que mantienen una memoria genealógica de cierto alcance temporal, y por ende cuentan con un repertorio onomástico más amplio, constituyen un caso sumamente excepcional. El chané común difícilmente recuerde el nombre de su abuelo o de sus tíos y, en ocasiones, ni siquiera el de sus propios padres o hermanos. La homonimia suele vincular a las personas con sus parientes lejanos de cierto prestigio; y, en consecuencia, la extensión de los lazos que establece parece inseparable de la importancia que entre los chané tienen los linajes cacicales. Las líneas de sucesión o herencia de cierta condición "aristocrática", vinculada con los caciques o *big men*, constituyen en efecto una suerte de pseudolinajes que proveen una suerte de regla mnemónica que les permite a ciertas *cherentara* mantener el recuerdo de los parientes lineales y, a partir de ellos, los colaterales de las generaciones precedentes. Nordenskiöld relata que entre los chané sus principales informantes fueron *Vocapoy*, jefe del Itiyuro y "regente" por la enfermedad de su tía *Vuayrúyi*, y *Batirayu*, quien se presenta a sí mismo como "sobrino del gran jefe *Aringuis*". *Batirayu* recuerda, además, que antes de *Aringuis* estaba *Yambáe*, antes de éste *Ochoápi* y antes, *Chotchori* (2002:157). El hecho no parece fortuito. Los chané de Misión Tuyunti esgrimen hoy una genealogía en forma de linaje que presenta a su cacique como descendiente directo, tras cinco generaciones, del mismo *Cochou* o *Kotchoy* mencionado por Nordenskiöld, padre del *Vocapoy* que le servía como informante (Nordenskiöld 2002:212).¹¹ El célebre explorador observó en aquel tiempo que los testimonios no sólo recuerdan, sino que reivindican de manera llamativa ciertas líneas elitescas de continuidad, que no duda en calificar de "linajes". A diferencia de los otros grupos chaqueños, "entre los chiriguano y los chané las familias de los jefes forman una especie de aristocracia". Estos "brotes de nobleza" que notaba en los grandes hombres se evidenciaban no sólo en su poder efectivo, sino en su capacidad oratoria, su influencia en ámbitos supracomunitarios y en la tenaz recurrencia a su legitimación por el recuerdo de genealogías y linajes (2002:211-213).¹² En la actualidad, en las comunidades chané la jefatura suele requerir una legitimación de este tipo. Se sostiene que el mandato es "hereditario" y que los líderes deben pertenecer (real o clasificatoriamente) a los "linajes" cacicales. Como hace casi un siglo hacia *Batirayu*, muchos chané ostentan orgullosamente su proximidad genealógica con la familia cacical. Nordenskiöld anota, incluso, que detectó algún que otro engaño en las genealogías: "Un chané afirmaba ser descendiente del gran *Hinu Parava*, lo que parece que no es cierto" (2002:213). Casi un siglo más tarde, en una entrevista que le realizó un diario local, un joven aspirante a cacique chané se presentó con su nombre en castellano y un doble apellido formado por el suyo y, por supuesto, el de la familia cacical.

El otro aspecto sociológico del nombre que queremos destacar son las ocasiones en las cuales no puede ser utilizado. Uno de los lugares comunes de la etnografía del Gran Chaco consiste en que los nombres de los muertos se encuentran tabuados. Pese a alguna información aislada por parte de misioneros como Giannecchini o Del Campana, el caso chané contradice esta afirmación. Si bien algunos informantes afirman que mencionar el nombre de un difunto puede traer mala fortuna, o que puede hacer pensar a los demás que quien lo pronuncia lo ha embrujado, en la actualidad los nombres de los muertos no son objeto de interdicciones. En las encuestas no se percibe renuencia alguna a decir los nombres de los antepasados; por otro lado; la misma práctica del reciclado onomástico parece contradecir este presunto tabú.¹³

En la vida cotidiana, los chané no temen tampoco pronunciar sus propios nombres. Sin embargo, antiguamente Ego no debía utilizar en forma vocativa ni referencial el nombre del hermano, primo o tío al que se dirigía, pues debía "respetar su nombre". En cambio, debía referirse o dirigirse a ellos mediante los términos de parentesco correspondientes, de ser necesario añadiendo características físicas o personales que sirvieran para individualizarlos: "hermana gorda", "prima flaca", etc. La única excepción actual al libre uso onomástico es la de un Ego masculino que evita referirse a los padres de su esposa mediante sus nombres personales, usando en cambio los términos de parentesco que se reservan para los afines: *cherowaya* para el varón y *cheraico* para la mujer. No se registran evitaciones del nombre personal en el caso de los cuñados, pero sí, en algunos casos, con respecto a las hermanas/as de los padres de la esposa. Según su edad relativa, Ego se dirige a ellos mediante los términos de parentesco que utiliza para sus tíos/as o abuelos/as. Todas estas prácticas indican cierto "respeto".¹⁴ De manera explícita se vincula la evitación de los nombres de los afines con ciertos aspectos en la familia extensa (*cherentara*), testimonio de la presencia de la uxori-localidad en la vida cotidiana, manifiesta también en la evitación de las bromas y las chanzas directas entre Ego y los padres de su esposa, la clara preferencia de un hombre por retener a las hijas cerca de uno, la obligación de trabajo en el cerco de cultivo del *cherowaya* y el consentimiento que un hombre debe obtener de sus suegros para contraer matrimonio con una jovencita, más allá de los deseos y las intenciones de ésta.

Más que al temor de un abuso malintencionado por parte de personas como un brujo-*mbaekuá*, la eventual preocupación por el mal uso del nombre se debe a su posible apropiación por parte de seres pertenecientes al horizonte cosmológico. Las tareas de la vida cotidiana —la caza, la pesca, la obtención de las materias primas para las artesanías, o incluso el aprendizaje de los secretos (*mbrae*) curativos o dañinos por parte de los shamanes— implican relaciones de reciprocidad, contrato o propiciación con una gran variedad de seres: los dueños de las aguas (*mboirusu*), el dueño del monte (*kaa iya*, no pocas veces asimilado con la figura andina de la *Pachamama*), el temido *aña-guazu*, o aun los mismos espíritus de los muertos (*aña*, lit. "alma errante"). Cualquiera de estos seres puede llamar mediante el nombre al "alma" (*á*, en general posesivada en primera persona del singular, por consiguiente *chea*) o al "principio vital" (*ecove*, *cherecove* posesivado) de un chané, que puede enfermar, morir o sumirse en un estado de locura. Para recobrar el alma

perdida, el shamán (*ipaye*) debe llamar al alma por su nombre y traerla de nuevo al cuerpo del paciente.

Las concepciones actuales de las relaciones entre el nombre y la persona corroboran algunas de las viejas opiniones de Nordenskiöld. Algunos informantes afirman que no se nominan los niños al nacer, sino más bien transcurrido un cierto período. Esto permite al pariente "descubrir" alguna faceta que inspirará el nombre. Así, se aduce que el nombre de *Corónsa-t* (lit. "curtido") evoca la capacidad de resistencia al sufrimiento de un niño que sobrevivió a una enfermedad grave cuando tenía tan sólo unos pocos días de vida. No es raro entonces que algunos de los chané más inteligentes intenten –tal como el Griego en el Cratilo– elucubrar alguna etimología para sus nombres; en el caso antes mencionado de *Corónsa-t*, el informante "explica" su nombre señalando que él ha sido un luchador, un individuo sufrido y poco afortunado; *Chapandá* nos dice que su nombre puede venir de *chapapa*, un mirador o puesto de observación, o quizá también de *amanda-t* (granizo). Pero prefiere la primera etimología, porque cuadra mejor con su carácter curioso.

Una perspectiva comparativa

Nos interesa ahora considerar dos hipótesis, ambas de gran alcance comparativo, para la explicación de los sistemas de nominación amerindios. La primera surge de un breve pasaje de Jan-Åke Alvarsson, quien revisando una amplia muestra de casos de antroponimia amerindia vincula los usos sociales de la nominación con las formas de linealidad o descendencia de cada sociedad: "Como regla básica, las sociedades cognáticas no tienen nombres hereditarios, mientras que las sociedades lineales sí" (1999:53). Entonces, por un lado, en las sociedades de "descendencia lineal" (cashinahua, panare, yaminahua) el nombre personal constituiría un mecanismo hereditario, que excede la "personalidad" o el "alma" de cada individuo y se asocia con la pertenencia a grupos sociales de diversa naturaleza; existe, en consecuencia, un *stock* onomástico limitado, que se repite o recicla sistemáticamente. En sociedades cognáticas como la de los weenhayek o los toba, por el contrario, la posesión del nombre sería una marca de identidad singular que diferencia a cada persona, haciendo que los nombres tiendan a ser únicos, o bien que se repitan muy raramente.

El segundo modelo que aquí consideraremos parece un tanto más dúctil, dada la mayor cantidad de variables y articulaciones que involucra. Eduardo Viveiros de Castro ha opuesto las onomásticas "endonímicas", en las cuales los nombres se reciclan a través de las generaciones en *stocks* limitados que se conservan en el interior de la sociedad – como el caso de los grupos pano – con los sistemas "exonímicos", en los cuales los nombres provienen del exterior (1992:144-154). El ejemplo del segundo tipo son precisamente los tupí-guaraní, por lo que este autor ha codificado un sistema "típico" a partir de las onomásticas de estos grupos. De acuerdo con las premisas básicas de su cosmología, estos sistemas buscan los nombres personales en el ámbito de lo "extrasocial": enemigos, divinidades, animales, muertos, etc. Se trata entonces de un sistema *abierto* – Carlos Fausto ha ido aun más allá, calificando a la antroponimia tupí-guaraní como un sistema "canibal". La onomástica

tupí-guaraní, según esta tesis, estaría entre aquellas que enfatiza la individualización más que la clasificación; la adquisición o acumulación de nuevos nombres más que la conservación o el reciclado de repertorios onomásticos finitos; la nominación personal e intransferible más que la transmisión; las tendencias diacrónicas más que los conjuntos sincrónicos; las historias personales y sociales más que las referencias mitológicas o simbólicas estandarizadas; la apertura al futuro más que la continuidad con el pasado; y, por último, la captura de identificaciones y bienes simbólicos del exterior más que la articulación de identidades internas (Viveiros de Castro 1992:153-154, Fausto 2001:399).

Veamos ahora qué sucede si aplicamos estos modelos a los dos contextos etnológicos con los cuales la onomástica chané se ha relacionado históricamente. Pero antes de adentrarnos en esta tarea, digamos algo sobre la pertinencia del método comparativo en este estudio. En primer lugar, debemos observar que la onomástica se presenta como un campo privilegiado de comparación; incluso podríamos decir que se presta casi naturalmente a una variación del análisis estructural. En efecto, se trata de un fenómeno discreto y omnipresente que puede descomponerse en una serie de rasgos, los cuales a su vez pueden definirse por presencia o ausencia: ritual de imposición de nombres, cambios de nombre, relación entre el dador y el receptor del nombre, presencia de diversos tabúes, etc. En buena medida, ésta es la premisa que subyace al estudio de Alford (1987) sobre una muestra de 60 sistemas onomásticos de todo el mundo; sin embargo, lamentablemente este autor se limitó a registrar meras relaciones estadísticas, lo cual en ningún caso llevó sus conclusiones más allá de proposiciones demasiado vagas, que se limitaron a confirmar la labilidad del campo estudiado y – a lo sumo – aportaron algunas sugerencias para futuros estudios.

¿En qué medida resulta pertinente una revisión del fenómeno en los grupos del Gran Chaco? En primer lugar, podemos mencionar el interés intrínseco de la comparación para este tipo de análisis. Pero los dos ámbitos de referencia etnológica, además, han sido elegidos porque guardan una relación directa con el caso chané. En este sentido, la comparación con los sistemas onomásticos del ámbito chaqueño parece, a primera vista, mucho menos útil que la otra. Pero a este respecto no debe olvidarse que la organización social típica tupí-guaraní sufrió grandes cambios al establecerse en el Chaco, y que estos cambios bien pudieron conducir a variaciones en la onomástica. Sería entonces tentador comparar los sistemas onomásticos de los grupos que dieron origen a los chiriguano con el sistema de estos últimos, aislar las variaciones, y luego relacionar éstas con el ámbito chaqueño y los cambios ocurridos en la estructura social y la cosmovisión. Pero esta tarea, para no pecar de excesivo simplismo, exigiría una extensión mucho mayor. Lo que haremos, en cambio, será tan sólo aplicar las dos hipótesis mencionadas a estos dos ámbitos, para luego volcar las conclusiones sobre el caso chané.

Los grupos étnicos del Gran Chaco

Nos concentraremos, pues, en algunos casos que permitan precisar si existen coherencias en el área, y en tal caso si se ajustan a las hipótesis de Alvarsson y Viveiros de Castro. La etnografía chaqueña, por otro lado, impide un estudio exhaustivo, ya que son muy pocos los estudios

específicos sobre el tema, y en el caso de algunos grupos las informaciones resultan escasísimas. Así, no hemos encontrado demasiadas referencias sobre la onomástica de las etnias lengua-maskoy¹⁵ ni para el grupo étnico chorote.¹⁶ Nos concentraremos, pues, en algunos casos concretos de las familias lingüísticas guaycurú (toba, pilagá, abipón, mocoví), zamuco (chamacoco, ayoreo) y matabo-mataguayayo (nivaclé, chulupí y wichi).

Los nombres de todos los guaycurú se asociaban con el simbolismo de ciertos animales y pájaros, estaban diferenciados por género y, al parecer, se imponían al individuo durante la ceremonia de perforación de su labio inferior (Susnik 1983:27). Otros observadores informan que entre los toba un viejo recita una lista de nombres hasta que el shamán escoge uno, generalmente el nombre de un ancestro que –se supone– “reencarnará en el niño” (Alvarsson 1999). No queda demasiado claro si los nombres de los guaycurú se cambiaban, o si se acumulaban en suerte de busca “predatoria” de vitalidad, poder o prestigio.¹⁷ Al parecer, existía un vínculo estrecho entre el nombre y la vitalidad de la persona: “Tener nombre es tener ‘alma’ como expresión del individuo existencial”, anota Susnik (1983:27). Es así que se consideraba una ofensa pronunciar el nombre de un individuo aun dentro de su misma banda, y decir el nombre de los muertos, entre los abipones, estaba estrictamente tabuado. En el mismo sentido, cuando los mbaya, toba, abipones y mocovíes antiguos tomaban los *scalps* enemigos tras la batalla, se apropiaban de sus nombres y de sus poderes vitales (Susnik 1983:28).

Braunstein constató que entre los pilagá existe una “bolsa de nombres” que pertenece tradicionalmente a cada una de las diferentes líneas de parientes bilaterales que conforman las familias extensas. Cuando muere una persona, su nombre vuelve al conjunto del que será tomado en el futuro para designar a otro individuo. Estos nombres permanecen vacantes mientras los parientes sientan tristeza al recordar al muerto. Este lapso por lo general comprende más de una decena de años luego del fallecimiento. Luego, un anciano sueña con la persona fallecida y avisa que “el nombre quiere volver”; relata su sueño y da el nombre a algún niño de la familia que ya haya superado las etapas iniciales e inciertas del ciclo vital. Las genealogías revelan, en efecto, una repetición de nombres cada dos o tres generaciones.¹⁸ Entre los toba-pilagá de Sombrero Negro parece detectarse el mismo patrón. En concordancia con la práctica chaqueña de la uxori-localidad, alrededor de los tres meses del nacimiento el nombre (*nenagát*) de las niñas es puesto por la Ma.Ma, y el de los niños por el Pa.Ma; o, en su defecto, por algún anciano de la familia extensa.¹⁹ Los padres no pueden repetir sus propios nombres en sus hijos; de hecho, deben escogerse los nombres de parientes muertos, lo que parece sugerir un vez más que cada familia posee un conjunto finito y reciclado de nombres.²⁰ Finalmente, los toba de Taacaglé cuentan con el *nagoá* –algo así como “nombre de contagio”–, soñado por el shamán y puesto luego a un niño, con lo cual cada una de las adquisiciones onomásticas enriquece el repertorio cíclico de la familia extensa.²¹

Contrastemos ahora este caso con el de los zamuco, cuyos modos ideológicos y prácticos de afiliación revelan una tendencia a la unilinealidad más definida que en el sistema chaqueño “típico”, marcadamente cognático (Braunstein 1983). En efecto, los ayoreo y chacacoco poseen

siete grupos exogámicos, denominados por algunos autores “clanes” y por otros “sibs”, cuya naturaleza y función no han sido del todo aclaradas, pero que sin dudas revelan una cierta ideología de la patrilinealidad y constituyen grupos de afiliación discretos (Braunstein 1983, Susnik 1983, Cordeu 1999, Bernard-Muñoz 1977). En este contexto, pues, esperaríamos que las costumbres onomásticas difieran al menos en grado de las que hasta el momento hemos revisado. Si bien los ayoreo pueden poseer hasta cuatro nombres, aquí nos ocuparemos del primero de ellos, impuesto por alguno de los abuelos en ocasión del nacimiento de cada niño.²² Lo mismo parece ocurrir entre los ishír-chamacoco, donde *yish* (“nombre”) también puede traducirse como “marca” o “alma”, y es soñado por un abuelo o un shamán – quienes deben conocer los sentidos asociados con plantas y animales de “peso” en los ciclos mitológicos. Tal como Baldus registró en su momento, ese nombre será conservado en secreto hasta el correspondiente rito de iniciación, y seguirá siendo tabuado para las mujeres, que se refieren al muchacho mediante apodos; pronunciarlo fuera de su contexto específico se considera no sólo ofensivo, sino peligroso. Pero lo que nos interesa recalcar es que, más allá de las costumbres onomásticas particulares, existe cierta noción de continuidad social asociada con la antroponimia: “Con el nacimiento de un varón se ‘reemplaza’ clánicamente a un muerto”, afirma Susnik (1983:26). Si bien la información no permite respaldar una tesis tan taxativa – de hecho, Bernard-Muñoz, a diferencia de Susnik, no cree que haya *stocks* clánicos de nombres (1977:86) – lo cierto es que si se ha constatado que no se deben reiterar los nombres de los muertos hasta al menos transcurridas tres generaciones, pues se afirma que de lo contrario sus almas se mantendrían demasiado apegadas a los vivos. La evitación, en este caso, señala la cara positiva de la práctica: la repetición de nombres delata una idea definida de continuidad sociológica, por otra parte corroborada en la existencia de clases etarias, sociedades rituales y divisiones clánicas entre los chacacoco. En el caso ayoreo, por el contrario, los distintos etnógrafos no parecen haber registrado en ningún caso la reiteración de nombres personales, los cuales por definición remiten a eventos singulares.

Pasemos ahora al grupo matabo-mak’á, que ha sido el mejor estudiado desde el punto de vista del registro de sus costumbres onomásticas. Escogeremos dos casos paradigmáticos debido a la calidad de los informes etnográficos.

Adriana Sterpin vinculó las costumbres onomásticas nivaclé con una lógica general de esa cosmología. Este grupo incorporaba a los prisioneros de guerra, y cuando uno de ellos contraía matrimonio con una nivaclé, escogía para sus niños el nombre de alguno de sus propios antepasados; por lo tanto se introducía un nombre extranjero, enriqueciendo de tal modo el *stock* de nombres disponible (1993:180). En cuanto a la repetición de nombres, Siffredi escribe que “el *lhei atesha* o ‘nombre falso’ (...) es sugerido por alguna peculiaridad física o temperamental del niño. El *lhei xa* o ‘nombre verdadero’, en cambio, se selecciona entre los nombres de los ascendientes de cada mitad durante la iniciación” (1984: 209). En definitiva, es probable que los nivaclé tuvieran un “apodo” y varios “nombres” que se acumulaban o sucedían en ocasión de la muerte de un pariente cercano o de un homónimo.²³ Por último, un punto desta-

cable es que todos los testimonios parecen corroborar la repetición de los nombres personales. Los nombres eran elegidos entre los ascendientes directos o colaterales, siendo el ideal que un niño llevara el mismo nombre que un abuelo, así estuviera vivo o muerto (Sterpin 1993: 180n).

El segundo caso, la antroponimia wichi, ha sido estudiado aun en mayor profundidad. Sin duda fue muy intrigante que –como atestiguaron Karsten y Métraux– si se le preguntaba su nombre a un wichi, por lo general pedía a alguien que lo pronunciara por él; y que, a veces, incluso, ni siquiera reconocía que lo tuviese. Los estudios más modernos han precisado los hechos, señalando que los nombres son “consustanciales” con la persona; que son únicos e irrepetibles y, por lo tanto, no existe un *stock* o un repertorio antroponímico finito; que son por lo general “revelados” en sueños secretos a los parientes consanguíneos de edad avanzada; que, al menos en ciertos contextos, son considerados “sagrados” y, por ende, pronunciados sólo con extrema mesura; y, por último, que en su imposición se detecta la misma lógica que en la elección de los gentilicios y los topónimos (De los Ríos 1976, Braunstein y Palmer 1992, Braunstein 1993, Alvarsson 1999 y Barúa 1997, 2001).²⁴ Nos detendremos en un aspecto que contrasta notablemente con el caso nivaclé. Según de los Ríos, las causas que inciden en la imposición del nombre wichi son sucesos singulares que acontecen a los individuos; por eso, afirma, es imposible encontrar dos nombres idénticos (1976). Los wichi consideran poco auspicioso nombrar a los muertos, y dicen de manera explícita que el nombre debe desaparecer con la persona. En la práctica, los nombres de los muertos no son evitados a condición de cierta distancia sociotemporal: es decir, cuando no existe el peligro de que el espíritu del muerto o sus parientes escuchen a quien lo pronuncia. Para mencionar a los muertos se añade el sufijo *p'itsek* (lit. “cadáver”) al correspondiente término de parentesco (Braunstein y Palmer 1992: 11n). En resumen, los nombres personales conciernen a la identidad personal y privada, volviendo único a su portador: “Los wichi evitan conscientemente la duplicación de los nombres personales (dentro de los confines físicos o históricos conocidos por el grupo de referencia); los padres buscan un nombre que es difícil, único (*t'ukwe thley ta atá*) (...) Con respecto a los nombres personales, son detallados nominalistas. Mientras que admiten la posibilidad de homónimos, a los que llaman *thleyfwas* (literalmente, ‘co-nombres’), los wichi consideran que su ocurrencia es un error. Desde su perspectiva resulta ilógico que dos individuos necesariamente únicos sean identificados como la misma persona” (Braunstein y Palmer 1992:17, ver también Barúa 1997:101).

Ahora bien, parece evidente que la variedad de los sistemas de nominación chaqueños se resiste a ser encasillada por los dos modelos explicativos de la antroponimia que anteriormente hemos mencionado. Si intentamos, en primer lugar, aplicar la dicotomía de Alvarsson entre sociedades lineales / sistemas recicladores vs. sociedades cognáticas / sistemas individualizadores, advertimos que existen grupos con prácticas e ideologías de afiliación unilateral (los zamuco), que incluso poseen clanes o agrupaciones ceremoniales, etarias o lúdicas explícitas, y que sin embargo responden a ambos modelos: si los ishir-chamacoco reiteran los nombres – de acuerdo con la pauta más extendida en el Chaco, en tres o cuatro generaciones –, todos los informes sobre los ayoreo coinciden en

que no reiteran los nombres personales más que por un extraño accidente.²⁵ De manera complementaria, en las sociedades chaqueñas “típicas” –es decir los grupos mataco-mak'á y guaycurú, tradicionalmente bilaterales o cognáticos – encontramos sistemas que evitan conscientemente la duplicación de los nombres personales y consideran la existencia de homónimos como una grave anomalía (wichi), pero también otros que sí reiteran los nombres e incluso elevan esta práctica al nivel de una norma consciente (pilagá, toba, nivaclé).

Si nos remitimos al contraste cosmológico de Viveiros de Castro entre sistemas “abierto” o “exonímicos” vs. sistemas “cerrados” o “endonímicos”, las conclusiones parecen apuntar en la misma dirección. A la luz de esta distinción, las observaciones sobre los guaycurú resultan poco menos que contradictorias: si bien algunos testimonios sobre la guerra y la caza de *scalps* parecen constituir pruebas de sistemas abiertos, que buscan la “predación” o la “captura” de identidades y de nombres, otras observaciones, así como las genealogías, hacen un hincapié mucho mayor en la “reencarnación”, la repetición o al menos el reciclado de las mismas identidades endogrupales. Los toba de Taacaglé poseen repertorios que responden en líneas generales a una lógica “cerrada” y recicladora, pero que sin embargo se enriquecen adquiriendo nuevos nombres. Pero tal vez el caso más extraordinario sea el wichi. Su cultura y su cosmovisión no parecen encajar de ninguna manera en un sistema “abierto” (Cordeu y De los Ríos 1982, Braunstein 1983); no obstante, las características de su “clausura onomástica” parecerían ser abiertamente contradictorias con las señaladas por Viveiros de Castro para los sistemas cerrados: conservación o reciclado de repertorios onomásticos, referencias mitológicas estandarizadas, etc.

Los grupos tupí-guaraní

Los prejuicios o los preconceptos con respecto a la onomástica de los tupí-guaraní abundan en la literatura, para desesperación de los etnólogos y – acaso – para deleite de los lectores. Debido a ello, al análisis de la información debe preceder una mínima crítica ideológica y valorativa. Unos pocos ejemplos aclararán el tema. Richard Alford, hurgando en quién sabe qué fuente contenida en los archivos de las *Human Relations Area Files*, llega a escribir que “muchas mujeres guaraní no tienen nombres de ningún tipo” (1988:52). Pero los peligros son todavía mayores cuando se trata de la indiscutible mistificación del pensamiento guaraní por parte de la antropología amerindia. Tal vez el ejemplo más notable, precisamente debido a su exhaustivo conocimiento del tema, sea la exégesis que León Cadogan realiza sobre los nombres guaraníes. Siguiendo a Schaden, sostiene que en los patronímicos se destaca el sufijo *yu* (*dju, ju*), que atribuye a una asociación con el amarillo. Fatigando la transitividad, asocia luego el amarillo con “lo sagrado”, “lo indestructible” o “lo eterno”, tras lo cual el último epíteto desemboca en un notorio *leap of faith*: “puede afirmarse que los nombres con el sufijo *yu*, denotan que en las personas que los llevan se considera que ha reencarnado el alma de otra ya desaparecida, dogma de la religión guaraní tratado minuciosamente por Nimuendajú...” (1959:35-36).²⁶

En definitiva, encontramos toda una serie de artificios que suele encubrir interpretaciones abusivas: los “nombres de divinidades” de

algunas etnografías tupí-guaraní implican inmensos (e improbables) panteones; se postula acriticamente una identificación metonímica entre el alma y el nombre que es – al menos – apresurada; la cómoda idea de que el nombre no es una forma de designar a la persona sino que “es” la persona encubre un abuso hermenéutico que origina teorías de “reencarnaciones” o “metempsicosis” donde difícilmente las haya; y, por último, no es raro que se engloben onomásticas muy distintas dentro del rótulo de “modelo”, “mentalidad” o “sistema” tupí-guaraní, reflejando más los criterios, los prejuicios o las ansias de los observadores que las costumbres antroponímicas concretas.

En esta parte, pues, además de chequear la pertinencia de las dos hipótesis, vamos a indagar en qué medida la onomástica de los grupos tupí-guaraní posee rasgos comunes, los cuales podrían arrojar alguna luz sobre el caso chané.²⁷

Una primera gran variable temática que revela la observación comparada de estos sistemas es la existencia de un nombre “sagrado”, más o menos secreto o interdicho, que se concibe como “consustancial” con el alma o la persona. Sin embargo, el uso generoso de la palabra “sagrado” encubre varias acepciones que debemos distinguir analíticamente. Muchas veces se considera que el nombre es “sagrado” porque, como en el caso de los apapokuva, la formación de los nombres o los patronímicos utiliza nombres de “divinidades”, “seres celestiales” o bien “acciones” centrales en la mitología y el ritual (Nimuendajú 1987:32, Métraux 1948c:86, Susnik 1983:32, Meliá 1991:86). Se ha sostenido que entre los mbyá los “nombres sagrados autóctonos” como *Namandu*, *Yasucá*, *Tupá*, *Tapari*, o entre los pai-taviterá *Caya*, *Nandua* o *Guyrarú* “...se componían del nombre de la divinidad que enviara el alma a la tierra para encarnarse, seguido de un calificativo” (Cadogan 1959:35).

También aparecen menciones a nombres “sagrados” debido a interdicciones o restricciones en su empleo y circulación. Así, los pai-tavyterá otorgan a su “alma espiritual” (*ñe'e*) un nombre sagrado (*tupa'ery*) cuando el niño pronuncia sus primeras palabras; este nombre es secreto y no debe revelarse a extraños (Meliá, Grünberg y Grünberg 1976). De la misma manera, se informa que el shamán mbyá busca el “alma-palabra” mediante el humo ritual del tabaco, que luego comunica a la madre este nombre y que éste no deberá divulgarse (Susnik 1983:31-32).

Una acepción más que indica esa condición extraordinaria del nombre es la idea de una identidad parcial o total entre el nombre y la persona, con sus consecuentes reservas y peligros.²⁸ Una vez más, la tesis pionera fue ideada por Nimuendajú: “El nombre, a sus ojos, es un pedazo de su portador, idéntico a él, inseparable de la persona. El guaraní no se llama fulano de tal, sino que ‘es’ ese nombre” (Nimuendajú 1987:31-32). Meliá coincide: designado con la enredada expresión *éry mo'à a*, “aquello que mantiene en pie el fluir del decir”, en malas manos el nombre puede ser utilizado para dañar o enfermar su portador; es por eso que, en caso de peligro o de enfermedades, suele cambiarse y se realiza un nuevo bautismo (Meliá 1991).

Al parecer los ava-chiripá también poseerían un nombre “sagrado”, consustancial con el alma, llamado “nombre del monte”, que debe ser utilizado ceremonialmente dentro de la familia extensa, y otro cristiano o castellano, que se utiliza en las relaciones con los extraños (Alvarsson

1999). Este ejemplo revela que el nombre identificado con el alma, la persona, la palabra o las divinidades suele obedecer a un doble contexto de uso: el nombre secreto y sagrado se emplea en el interior del grupo, el castellano o portugués en el exterior (véase también Nimuendajú 1987:32). En efecto, se ha constatado que en muchos casos “la reserva del libre nombre revelado contrasta con el manejo de apodos” (Susnik 1983:31); que los misioneros daban en el bautismo nombres cristianos a los guarayos bolivianos, con lo cual éstos tenían dos nombres pues inexorablemente mantenían los suyos (Nordenskiöld 2003:166); o que, si se le pregunta a un guaraní su nombre, seguramente le pedirá a otro que conteste por él (Alford 1988:108).²⁹

El cuadro, sin embargo, no es tan homogéneo como parece. La segunda variable temática con que nos topamos, si consideramos las onomásticas tupí-guaraní en clave comparativa, es que no parece lícito afirmar que los ejemplos precedentes constituyan un instrumento privilegiado para la expresión y consolidación de identidades grupales. En particular, la elección de los repertorios de nombres no parece responder a ese criterio puramente endogrupal que guía su secreto y circulación. De hecho, una gran cantidad de informes, especialmente los referidos a los tupí amazónicos, indican precisamente lo contrario: los nombres se buscan “fuera” del grupo; es más, constituyen mecanismos para establecer diversos tipos de relaciones sociales con los otros. Así como algunos grupos ocultan y atesoran nombres que se procuran mantener inalterables, otros, de acuerdo con las intuiciones de Viveiros de Castro, prefieren articular su nominación en torno de una política “acumulativa” o “predatoria”.

Hay fuertes indicios en Lozano y Ruiz de Montoya de que los antiguos guaraníes del Paraguay cambiaban sus nombres tras participar de los ritos antropofágicos. El motivo era doble: por un lado el temor a la venganza del alma del muerto, por el otro para asumir una nueva personalidad (Susnik 1983:30). La lectura de las crónicas de Soares de Sousa, Staden, Cardim, Thevet o Anchieta revela una duplicidad similar; todos ellos documentaron que los tupinamba tomaban los nombres de sus enemigos rituales tras ultimarlos: según Métraux para escapar a la venganza del espíritu del difunto (1928, 1948c, 1973); según Viveiros de Castro, para acumular nombres, sustancias y potencias. También se ha observado que cada vez que un tupí-kawhib mataba un prisionero, él y su esposa cambian de nombre (Lévi-Strauss 1992:394). Los araweté contemporáneos toman sus nombres de los muertos, las divinidades y los enemigos (Viveiros de Castro 1992:153 y ss). Un pormenorizado estudio de Carlos Fausto revela rasgos similares entre los parakaná occidentales, quienes suelen usar nombres capturados durante el sueño a ciertos enemigos bestiales, o bien ganados en los enfrentamientos bélicos, tal como lo indica su etimología: *akwawa-ren-wera*: lit. “ex nombres de enemigos”. Todos estos nombres, que se agregan al “original” (*terypa*) o “verdadero” (*tereté*), son llamados *terakawa* o *tera-iroa*; es decir “nombre diferente-igual”. La tendencia general, concluye Fausto, es la preferencia por acumular nombres más que por sustituirlos (2001:396-397).³⁰

Una tercera variable entre los grupos tupí-guaraní es la importancia decisiva de la zoonimia – si bien, como veremos, combinada con otros criterios – como proveedora del sentido de gran parte de los nombres.³¹

Los wayapi nominan a sus niños por semejanzas psíquicas o fisonómicas entre éstos y ciertos animales (Viveiros de Castro 1992:153). Entre los parakaná existen nombres de animales que se conciben como representantes de la especie, como *Iwangyrá* o *Marakajá* (Fausto 2001:396). Los controvertidos sirionó, en la acción que denominan *ére*, dan efectivamente a los niños nombres de presas cazadas por el padre, pero también “nombres de eventos” debidos a sucesos considerados extraordinarios.³² Müller observa, en este sentido, que entre los ava-chiripá, los pai-tavytera y los mbyá “... algunos nombres tienen un fuerte carácter erótico u obsceno, o han sido tomados de una característica física, o un defecto o bien de un paraje. Otros a su vez son idénticos a nombres de animales o plantas y ponen directamente en evidencia la costumbre de los guayakí, que en general se arrojan nombres de animal” (Müller 1989:27).³³ En efecto, el nombre aché-guayakí, denominado *cho jirangá* – lit. “mi tronco del árbol” (Cadogan 1962:37-38) –, constituye uno de los casos más célebres de zoonimia amerindia. Pierre Clastres anota en sus pintorescas crónicas que los nombres se componen con el término correspondiente a una especie animal y el sufijo *-gi*, que indica que se trata de un ser humano (1998:32). La atribución del nombre precede al nacimiento y es a la madre del niño a quien corresponde la elección; durante los últimos meses de embarazo, escoge la carne de un animal y decide que será la *bykwa* (“naturaleza”) de su hijo, lo cual se reflejará en el nombre (Clastres 1998:32).³⁴

Muchas onomásticas de grupos tupí-guaraní, por otro lado, demarcan el género del portador del nombre, por ejemplo anteponiendo los términos *ava* (hombre) o *kuña* (mujer) según el sexo respectivo del nombrado (Susnik 1983, Nimuendajú 1987:32). Entre los parakaná, las raíces de género de buena parte de los nombres es *awa* (hombre) y *kojoa* (mujer): por ejemplo *awa-namia* (“hombre oreja”), *awa-pinima* (“hombre pintado”) o *koja orywa* (“mujer feliz”) (Fausto 2001:262). Sabemos también que a los nombres de algunos mbyá del noreste de Argentina, especialmente a los de los varones, se les antepone un marcador que parecería poseer características similares (por ej. *Karay Tatandj*).³⁵

La siguiente variable comparativa, la repetición de los nombres y la homonimia, nos interesa particularmente, pues constituye uno de los rasgos más intrigantes del sistema chané. Con frecuencia se asocia el reciclaje o la herencia de nombres, causas todas de la homonimia, con presuntas teorías indígenas sobre la “reencarnación”. Así, se ha escrito que los pai-tavytera y los ava-chiripá “creen” que mediante el nombre se “reencarnan” las almas de los antepasados (Susnik 1983:31); o que los parintintin consideran que en algunos casos se producen “encarnaciones” de ciertas divinidades en los niños, que reciben un nombre en consecuencia (Viveiros de Castro 1993:153). El *locus classicus* de las teorías tupí-guaraní sobre la “reencarnación” es el célebre caso apapokuva de Nimuendajú, según quien los shamanes identificaban a un ancestro y elegían luego su nombre para imponerlo al recién nacido (Nimuendajú 1987, Cadogan 1959, Susnik 1983, Meliá 1991).

Pero otros informes se muestran más cautelosos; bien porque no se encadenan literalmente a la engorrosa tesis de la reencarnación, bien porque rastrean otros contextos en donde comprender los sentidos del reciclado onomástico. Nordenskiöld, por ejemplo, anotó que los niños

guarayos simplemente “heredaban” el nombre de sus padres (2003:166); y Susnik –con inusual mesura– observó que cuando el shamán guarayo impone el nombre de una persona difunta es sólo “en recuerdo” de ésta (Susnik 1983:31). El mismo Cadogan, un ferviente entusiasta de los poderes místicos del nombre guaraní, deslizó sin embargo la posibilidad de que entre los aché-guayakí las repeticiones se vinculen más con afiliaciones grupales que con supuestas encarnaciones. Intrigado por ciertas reiteraciones, sugiere que cada parcialidad poseía respectivos *stocks* onomásticos, y que los nombres que eran propiedad de las otras se hallaban tabuados –o, lo que es lo mismo, si recordamos el sistema aché, que las mujeres no podían comer los animales que “dan” el nombre al niño.³⁶ Se ha observado que entre los tupí-kawahib “cada linaje utiliza preferentemente ciertos grupos formados a partir de las mismas raíces y que se refieren al clan” (Lévi-Strauss 1992:394).³⁷ Los datos más exhaustivos, no obstante, provienen de los parakaná orientales, quienes en muchos casos utilizan los nombres de personas muertas hace mucho tiempo (*imawe-rera-ren-kwera*, lit. “ex nombre de antiguo”). Estos indígenas no pueden reutilizar nombres de difuntos recientes, pues eso dañaría al niño. La reutilización del nombre parece exigir pues cierto intervalo de tiempo, incluso décadas; pero –casi como un homenaje a alguna página del gran Robert Hertz– el período de reciclado es menor si los muertos son niños. La consecuencia de este lapso es que uno no sabe quién fue su homónimo, ni el lazo de parentesco específico que lo liga con él; es por eso que no se podría hablar de una “herencia” o “transmisión vertical” en sentido estricto. El nombre parakaná no posee entonces la función de clasificar parientes en una “línea” de sucesión o continuidad, sino la más modesta de establecer puentes entre discontinuidades: humanos y animales, parientes y enemigos, presente y pasado (Fausto 2001:396-397).

Ahora bien, a pesar de lo que sugieran estos ejemplos, la intención consciente en la gran mayoría de los grupos tupí-guaraní respecto de la nominación parece inclinarse hacia una negación de la homonimia; es decir, hacia una ideología de la singularización a través del nombre.³⁸ El conjunto de las observaciones de Cadogan, Meliá, Susnik y Nimuendajú con respecto al “nombre-alma” o “nombre-palabra” entre los grupos guaraníes permite suponerlo. Pero también sabemos que los parakaná creen óptimo que ninguna otra persona viva tenga el mismo nombre que ellos (Fausto 2001:396); que para los araweté, dos personas vivas no deben llevar jamás el mismo nombre; y que los ñandeva, quienes asocian de forma íntima los nombres personales con ciertas plegarias, procuran que nunca haya dos individuos “con la misma plegaria” (Viveiros de Castro 1992:153).

La complejidad, en definitiva, es enorme. Si intentamos encuadrar los datos particulares en las hipótesis generales de Alvarsson y Viveiros de Castro, nos topamos una vez más con dificultades. Pese a que ciertos casos – como las observaciones antiguas sobre los munducurú – parecen ajustarse sin problemas a la primera,³⁹ sobran los contraejemplos: entre los araweté, los guarayo, los aché-guayakí y los parakaná, que no pueden ser rotulados como clásicas sociedades “lineales”, encontramos más allá de las ideologías y las teorías nativas prácticas efectivas del reciclado del nombre. Del mismo modo, entre los kaiová o cayuá, que han sido clasificados como “bilaterales” (Wagley y Galvão 1946, MacDonald 1965) y

también como "patilaterales" (MacDonald 1965, Hornborg 1988), se afirma que el nombre personal materializaba la "reencarnación" de las almas de los antepasados.

La aplicación del modelo de Viveiros de Castro comporta otro tipo de cuestiones, especialmente si recordamos que este autor ha concebido a los tupí-guaraní como el polo arquetipo de los sistemas abiertos, predatorios o exonímicos, que toman sus nombres del ámbito de lo "extrasocial", categoría que engloba "dioses, enemigos, animales y los muertos" (Viveiros de Castro 1992:153). Que, por un lado, se prohíba estrictamente la existencia de dos individuos con el mismo nombre, y que por el otro se prescriba el uso de nombres de muertos, parece indicar que la onomástica opera sobre una frontera entre unos y otros. Entre los araweté, los muertos no pierden su nombre; pero, como en muchos otros grupos, va acompañado por un sufijo que denota distancia. Los muertos no son "ancestros", están lejos, están "fuera": "...en un análisis ulterior, todos los nombres evocan seres exteriores al mundo de los vivos" (Viveiros de Castro 1992:151). ¿Es suficiente con este argumento? El problema no es menor, si se tiene en cuenta que los nombres tomados de los muertos constituyen precisamente el mayor porcentaje entre los araweté. En este modelo, entonces, la "exterioridad" parecería definirse a partir de diversas fronteras; así, es claro que los nombres de "enemigos" no son "exteriores" en el mismo sentido en que lo son los nombres de las divinidades, o los muertos de cada grupo. El problema, sin embargo, es cómo saber cuáles de esas fronteras resultan pertinentes en cada caso cuando no son señaladas por la ideología del grupo, ya que casi todas las fuentes de nombres pueden ser incluidas en una oposición de este tipo. El problema, pues, parece más bien cómo definir la "interioridad" onomástica. ¿Qué sucede, por ejemplo, con los nombres tomados de plantas o eventos? ¿Son "intrasociales" o "extrasociales"? ¿Por qué un referente animal es "externo" y una planta, o un evento que le sucede a los padres del niño, "interno"? ¿Acaso los únicos nombres "intrasociales" son aquellos que carecen de sentido extraonomástico, o bien los que reiteran de forma más o menos sistemática los nombres de los ancestros de las generaciones superiores (los pano interfluviales de Erikson 2002, por ejemplo)? El modelo perdería, en este último caso, buena parte de la riqueza de las articulaciones con las dimensiones cosmológicas de cada grupo, contraponiendo de un modo casi mecánico sistemas individualizadores y sistemas recicladores. Pero más allá de los problemas en la definición de los modelos, la casuística tupí-guaraní muestra casos claramente predatorios, como los tupinamba o los antiguos chiriguano; casos de onomásticas netamente replegadas hacia el ámbito endogrupal, como el de los ava-chiripá o los pai-tavytera; y finalmente casos como el de los parakaná, cuya riqueza parece resistirse a ser reducida a un único polo, tendencia u orientación en el seno de una oposición abstracta. Es cierto que Viveiros de Castro propone este contraste entre sistemas abiertos y cerrados ("acaso una opción metafísica universal") como un *continuum* organizativo entre los dos polos. Sin embargo, los ejemplos aquí revisados hacen pensar que harían falta todavía ciertas precisiones y aclaraciones conceptuales.

Palabras finales

Philippe Erikson, repasando casos de nominación amazónicos, observa que un contraste dicotómico de tan alta abstracción como el de Viveiros de Castro no puede ni debe ser tomado al pie de la letra: los chácobo adoptan nombres en castellano y los integran sin mayores problemas en su sistema, pese a que pertenece claramente al tipo "cerrado"; los shamanes kayapó, más allá de su preferencia por el reciclado de nombres, no se eximen de intentar captar otros; y los matis, dueños de una onomástica "endonímica" al extremo, incorporaron en su repertorio nombres personales de sus cautivos korubo (2002:72n). Creemos haber comprobado que las dos hipótesis consideradas se topan con dificultades similares a la hora de aplicarse a las casuísticas chaqueñas y tupí-guaraní. Encontramos, en primer lugar, casos que directamente no "encajan" en los modelos: los zamuco chaqueños, con mecanismos de afiliación unilineal y sistemas onomásticos recicladores tanto como individualizadores; o los pilagá, sociedades cognáticas con marcada preferencia por el reciclado. En segundo lugar, casos que comparten las características de ambos polos de la presunta dicotomía cosmológica, como los nivaclé, los toba o los pilagá. En tercer lugar, casos en los cuales se invierte la consistencia o la relación que supuestamente existiría entre las variables atribuidas a uno de los polos, como por ejemplo grupos en los que se reiteran los nombres pero se enfatiza la individualización de la persona (parakaná); o, por el contrario, otros que declaran una franca preferencia por la originalidad del alma-nombre-persona pero adhieren a teorías sobre la reencarnación (pai-tavytera, apapokuva). En cuarto lugar tenemos el incómodo caso de los wichí, una sociedad que debería caracterizar al tipo "cerrado" propuesto por Viveiros de Castro, pero que adopta *en bloque* todos los criterios de nominación atribuidos al polo opuesto.

Estas comprobaciones, sin embargo, no pretenden de ningún modo menoscabar el valor que – creemos – ambas hipótesis mantienen como recursos analíticos y conceptuales. Pero, en lugar de tomarlas como herramientas inductivas que trazan vastas oposiciones generales en las cuales los casos particulares deben forzosa y necesariamente "encajar", parece preferible utilizarlas como dispositivos heurísticos. Más precisamente, como "tipos ideales" en el estricto sentido weberiano: es decir, herramientas conceptuales construidas exacerbando determinadas características, con respecto a las cuales luego se cotejan los casos particulares (Weber 1993). El juego de oposiciones e identidades, de similitudes y contrastes así obtenido, sirviendo casi como un sistema de coordenadas, permitirá aprehender de forma más precisa la singularidad sociológica de cada caso concreto de nominación.

Ahora bien, ¿qué podemos decir, luego de este largo periplo comparativo, sobre los chané? Como hemos visto, la onomástica tradicional de este grupo está conociendo su crepúsculo; el bautismo católico, las exigencias burocráticas y los prejuicios de la sociedad criolla que los envuelve, tanto como el extendido bilingüismo, han contribuido a ello. Con todo, todavía es posible algún análisis.

Revisemos, una por una, las variables que hemos aislado en el examen comparado de las onomásticas tupí-guaraní. En primer lugar, encontramos cierto carácter "sagrado" o "extraordinario" del nombre, si bien es un grado más atenuado que en las tesis canónicas. A este respecto, entre

los chané, guaraní-hablantes, ninguna explicación vincula la elección de los nombres con alguna razón religiosa, como es el caso de numerosos grupos donde es el shamán el encargado de ello; tampoco existe una teoría que explique por qué son justamente los abuelos los responsables de esta tarea. Con todo, hemos visto que el nombre no es meramente nominativo; la razón más banal es que en algunos casos se busca una conexión entre su sentido extraonomástico y las características del individuo – y aquí las interpretaciones quedan libradas a la imaginación de cada informante –; pero, fundamentalmente, vimos que el nombre personal es utilizado por los seres del monte para arrebatar el alma, y a la inversa es usado por el shamán para traerla de vuelta, de la misma forma en que puede ser incluido en los ritos de curación.

En cuanto a la segunda variable (el carácter “abierto”), no encontramos que hayan existido restricciones para la elección de nombres; no existen pues *stocks* cerrados de nombres, y pueden usarse e incorporarse en el sistema palabras del más diverso origen.

Lo cual nos conduce a la tercera variable, la zoonimia. Por cierto, siendo los nombres de animales los epítetos preferidos a la hora de conferir nombres con sentido extraonomástico, son – diría acaso Lévi-Strauss – la metáfora preferencial para distinguir a los individuos. La consideración de la posible relación entre el referente empírico y el nombre personal supone, de esta manera, examinar con cierto detalle el vínculo con instancias rituales definidas. Se registra incluso una variación de los tabúes alimenticios presentes en otros grupos tupi-guaraní y –según puede presumirse– ligados indirectamente con la onomástica. En muchos grupos de esta familia, los tabúes alimenticios durante el embarazo responden al mismo criterio que guía la elección del nombre aché-guayakí, es decir la simbiosis entre el niño por nacer y el animal comido por su madre: entre los guarayo los “tabúes alimenticios prenatales apuntaban a evitar que el niño adquiriera rasgos desagradables de animales o plantas” (Métraux 1948d:435); entre los sirionó “se cree que comer el oso hormiguero – un animal prohibido – llevaría al nacimiento de un niño con pie bot, mientras que comer pecarí – un animal muy deseado – causaría el nacimiento de un niño valiente” (Holmberg 1948:460); y entre los guaraní “una mujer embarazada debe evitar cualquier comida que pueda hacer anormal a su hijo” (Métraux 1948c:86). Pues bien, entre los chané, los períodos inmediatamente anterior y posterior al parto están rodeados por un peligro similar; sólo que, según dicen en la actualidad, es la madre – y sólo en pocos testimonios su hijo – la que asimilará las características del animal prohibido si tiene la mala idea de comerlo.

Llegamos, por fin, a la cuarta variable: el reciclado de nombres y la homonimia. La premisa básica que subyace a la hipótesis de Alvarsson es que un sistema lineal encuentra en un sistema onomástico “afiliador”, basado en repeticiones, una herramienta efectiva para constituir y mantener sus grupos. Que tal no sea necesariamente el caso no implica ignorar que todo sistema onomástico posee dos funciones básicas, incluíbles y contrapuestas: diferenciar y categorizar (o asimilar) a los individuos. En efecto, podemos decir que para los chané la nominación tradicional también cumple una función “agregadora” o “afiliadora”.⁴⁰ Si, como sabemos, el chané no es un sistema que privilegie el reciclado sistemático de los nombres, no es menos cierto que en algunos casos

muestra una interesante preferencia por establecer ciertas líneas de continuidad mediante la repetición. A primera vista un recuento de los nombres tiende a indicar un sistema abierto, un catálogo de nombres únicos e irrepetibles. No obstante, el trazado de las genealogías desmiente esta primera impresión: no es raro que aparezcan repeticiones que jamás ocurren entre generaciones sucesivas y, por el contrario, reiteran nombres de las generaciones +2 y +3, o aun de generaciones más lejanas. Volviendo por ejemplo a la Figura 1, sólo encontramos algunos nombres reiterados: *Mayari* (Pa.Ma), *Achiare* (Pa.Ma) y *Morondai* (Ma.Pa.Ma). No aparecen en el cuadro, debido a su mayor lejanía genealógica, *Taparindu* (Pa.Pa.Ma), *Irusai* (Hna.Ma.Ma.Ma), *Yerusa* y *Tusae* (primas hermanas de la Ma.Pa.), *Corónsa+* (Pa.Pa.Pa), *Taracaio* y *Caiana+* (primos del Pa.Pa). La idea del reciclaje onomástico, pese a no estar articulada de forma sistemática, no es entonces extraña a los chané. De hecho, en algunos casos se relata cómo, al presentir que su muerte era inminente, los ancianos *exigen* que se llame con sus nombres a sus nietos.

Ahora bien, las ideas nativas acerca de los nombres propios de cada familia no parecen indicar que los nombres o la homonimia posean el mismo valor “estructural” que llegan a tener en grupos amazónicos. En efecto, no existe una relación fija entre los homónimos, siendo la única regla (acaso meramente un agregación estadística) que el nombre debe provenir de una generación igual o superior a +2. Aquí es necesario decir algo sobre la transformación sufrida por el grupo al establecerse en la zona chaqueña; según la hipótesis de Braunstein (1978), desde antes de fines del siglo XVIII el matrilocismo típico del área chaqueña reemplazó a la antigua pauta patrilocal: la casa ya no albergaba al linaje paterno, sino a un hombre y su familia (hijos, yernos, descendencia, esclavos). Dado que el patrón patrilineal no fue abandonado, convivían en la misma aldea varios linajes, no localizados sino confusamente combinados; la propiedad de los campos pasó a descansar en la unidad local, y era el jefe de la aldea quien la administraba. Ya no existen, pues, modos estandarizados de trazar la linealidad genealógica, y las vagas “familias” a las cuales pertenece el nombre del niño pueden ser tanto la del padre como la de la madre.

Así pues, la importancia de la homonimia no parece descansar en sus consecuencias sociológicas estrictas tanto como en la reflexión implícita que comporta acerca de las relaciones entre vivos y muertos. Si los mismos chané a veces no se ponen de acuerdo sobre el significado de tal o cual nombre, o discuten sobre las formas “correctas” de su transmisión, sí están de acuerdo en que los nombres se transmiten “para que no se pierdan” o porque los “nombres no quieren perderse”, contraponiéndolos con los nombres “que han muerto”. Si bien es dudoso el grado en que esta reiteración repercute sobre la continuidad estructural, no hay dudas de que sirve para mantener la memoria de los difuntos. Esta práctica onomástica se integraría, así, al ambivalente conjunto que conforma las actitudes de los chané hacia los muertos, el cual oscila entre, por un lado, el temor y el rechazo, y por el otro el doloroso recuerdo durante el final de la fiesta del *arete*, las obligatorias lamentaciones matutinas durante largos períodos, la presencia de la tumba en la vida cotidiana, etc. Así también lo indica sin ambages el deseo manifiesto de perpetuar el propio nombre cuando se presiente la vecindad de la muerte.

La homonimia chané, en definitiva, no parece ser un mecanismo de reciclaje de las almas, ni una relación estructural entre determinadas posiciones sociales: el proceso de reemplazo onomástico no parece estar destinado más que a un efecto conmemorativo.⁴¹ Se eligen los nombres de alguien estimado o de alguien prestigioso; en definitiva, de alguien que es valorado positivamente por la memoria familiar. Sirviendo de puente entre las discontinuidades, la ideología que subyace a la nominación hace referencia a la escatología; problematiza –aunque implícitamente– la oscilación entre la ruptura y la continuidad propia de la relación entre el pasado y el presente, entre los vivos y los muertos; o, en otras palabras, la nominación parece esclarecer distintas maneras de percibir, vivir y pensar la continuidad social.

Notas

1. Para un panorama de mayor alcance comparativo, véanse Alford 1988, Alvarsson 1999, Viveiros de Castro 1992 o Erikson 1993 y 2002.
2. “El bautismo era esencialmente *yerero*, cambiar de nombre; los caciques aliados con frecuencia adoptaban el nombre cristiano; era cambiar el nombre debido a un hecho de importancia, una antigua costumbre chiriguana. Empero, el *yerero* cristiano con bautismo significaba negar todas las pautas del antiguo *teco-cávi ava*, que garantizaba a las almas su camino a *ibóca*, y reconocer también el *caraismo*, a lo que se negaba el altivo *iya*; bajo la influencia de un *tunpa* local de Ity, el cacique Guaricaya prohibía a sus parientes que ‘... tomasen el nombre de Cristiano...’” (Susnik 1968:78).
3. Según observa con sutileza envidiable Nordenskiöld, los nombres de los perros chiriguano y chané siguen el primer criterio. Son compuestos mediante un sustantivo adjetivado, pero a la vez –lógicamente– designan referentes que no son animales: por ejemplo *Tirupotchi* (“vestido viejo”) o *Chapikáyu* (“cejas amarillas”) (Nordenskiöld 2002:173).
4. Isabelle Combès, comunicación personal.
5. No parece haber diferencias entre los chiriguano. Wolf Dietrich menciona las palabras *rée* y *hée* para traducir tanto la idea del nombre como el hecho de que una persona lo posea. El uso cotidiano también es posesivado: así, *che rera* significa “mi nombre” y *hè ra* “su nombre” (1986:329). De forma similar, el léxico compilado por Romano y Cattunar consigna *che ré* (“mi nombre”), *te* (“tu nombre”) y *he* (“nombre de él”). La acción general de llamar a alguien por su nombre es denominada *heni* (Giannecchini 1916:64).
6. De acuerdo con esta observación y también con las más antiguas de Nordenskiöld, en las muestras recolectadas entre los tapiete de Bolivia, Paraguay y Argentina se encuentran tanto nombres con referentes concretos (*Awara rue*: “cola de zorro”, *Warayapo*: “tronco viejo”, *Yateu*: “garrapata”) como otros sin sentido extraonomástico claro (*Iguaratay*, *Yateioso*, *Sahende*) (Arce, Gutiérrez, Gutiérrez y Véliz 2003:114 y ss). El caso de los izoceño-guaraní contemporáneos agrega algunas precisiones, pues utilizan nombres españoles y a la vez “sobrenombres” en guaraní. Últimamente parece haber algún tipo de renacimiento de la onomástica más tradicionalista, en especial entre los miembros de las élites; la mayoría de los sobrenombres en uso para los adultos, no obstante, son más bien cómicos, referidos a partes corporales (“Intestinos”) o a comida (“Tamal”). Otra costumbre habitual es llamar a una mujer “Hombre viejo” o “Viejo enojado”; o, inversamente, “Vieja embarazada” o “Vieja flaca” a un hombre (Lowrey 2003:131).

7. De la misma manera, un recordado cacique chiriguano se llamaba *Tatu Caru* (“quirquincho comilón”).
8. Otros casos podrían ser normas explícitas o implícitas de sucesión, herencia o transmisión de status político o ceremonial, la clásica idea de *descent*, ideologías de la procreación o aun el hecho de poseer colectivamente una sustancia compartida; en suma, las distintas prácticas y discursos de “reclutamiento” en agrupamientos sociales más o menos comprensivos.
9. Que los parientes lineales de la G+2 suelen ser quienes eligen el nombre de los niños se comprueba también en el caso “negativo” de un cacique chané que se quejaba porque sus hijos, avergonzados de los nombres tradicionales y prefiriendo los *karai*, no le habían permitido llamar a su nieto *Háso* (“gusano”). Por otro lado, hemos registrado un caso sumamente excepcional –dada la infrecuencia de matrimonios interétnicos– pero no menos confirmatorio: un hombre se casó con una toba-pilagá y vivió siete años entre éstos; y sus dos hijas, de acuerdo con la tendencia referida, llevan nombres toba (*Chána* y *Pelokóra*) impuestos por los padres de la esposa (ver Fig. 1).
10. Si comparamos la genealogía de la figura 1 con las genealogías de otra familia contemporánea, advertimos que los nombres de la segunda son –por ejemplo– *Yagua*, *Chapandá*, *Chiet*, *Kaipuá*, *Korimbaiu* y *Pegi*; es decir, que no se reiteran en ningún caso. Una reconstrucción genealógica de los jefes de las familias extensas en Tuyunti Viejo, a principios del siglo XX, parece corroborar el dato, ya que la lista de hombres chané –no emparentados con ningunas de las familias antes mencionadas– arroja una lista de nombres que no reiteran en ningún caso los suyos: *Návilly*, *Korendilla*, *Rira*, *Quiyu*, *Analleco*, *Andetuí*, *Acapinta*, *Guanpi*, *Cururu*, *Mboraive*, *Kachimba*, *Girapov*, *Andubare*, *Sariua*, *Chereüre*, *Kumbariua* y *Namianta*. De la misma forma, al reconstruir con los informantes más ancianos la historia de la comunidad chané de Campo Durán, los nombres personales que surgen de estos relatos orales tampoco reiteran, en ningún caso, aquellos de Tuyunti: por ej. *Tapi-i*, *Tsirakua*, *Rapé*, *Tse-uau*, *Capura*, *Taikerusu*, *Yabeiru*, *Tamé-e* u *Onke*.
11. Sea acertado o no el trazado genealógico del linaje, “real” o “clasificador”, lo importante es que revela una manera concreta mediante la cual la sociedad chané ha concebido su propia continuidad.
12. Los antecedentes de esta estratificación, extraña en el contexto del Gran Chaco, no son difíciles de rastrear. Más lejanos en el tiempo que los interlocutores de Nordenskiöld, Susnik menciona entre los chané del Paraguay un rígido ideal endogámico de las aristocracias *unati*, las familias de los jefes de las mitades *sukirikionó* y *shumonó*, que a veces hacía que sus miembros tuvieran que buscar cónyuges fuera del propio grupo (Susnik 1983:125-126). Véase también el trabajo de Combès y Lowrey sobre los problemas de la estratificación y la jerarquía entre los izoceño-guaraní, verosimilmente atribuidas a la influencia arawak. Entre los chiriguano, por otra parte, una amplia literatura destacó a los poderosos *mburuvicha* y *tuvicha mburuvicha*, dadores de convites, formadores de ejércitos, tejedores de alianzas mediante matrimonios poliginicos y explotadores al máximo de las relaciones avunculares (Métraux 1948a, Braunstein 1978, Susnik 1968).
13. Entre los guaraní-izoceños contemporáneos también se pronuncia sin problema el nombre de los muertos (Isabelle Combès, comunicación personal).
14. En ambos casos los informantes juzgan difícil de definir este “respeto”, al punto de que en la actualidad no encuentran una palabra adecuada en su idioma para caracterizarlo. No obstante, señalan que se trata del mismo respeto que explica la costumbre de utilizar vocativamente términos de parentesco recíprocos (fundamentalmente, “tío-sobrino”) para dirigirse a otros chané con los que no están emparentados realmente, pero con los cuales se topan en cualquier situación de la vida cotidiana.

15. El misionero inglés Richard Hunt observó que entre los entlhit el individuo cambiaba de nombre al atravesar cambios de identidad personal o social. No obstante, investigaciones más modernas sugieren que lo que este autor describió era en realidad una serie de denominaciones que también incluía términos de parentesco y términos de duelo (Braunstein y Palmer 1992:12).
16. Nordenskiöld sólo ha dejado algunas notas, en las que afirma que los niños suelen recibir los nombres "cuando tienen la edad suficiente para escucharlos"; y luego anota una lista breve de nombres personales masculinos (2002:85).
17. Braunstein señala que antiguamente el nombre otorgado en la infancia a los pilagá se "superponía" con otro impuesto durante la iniciación, de modo que cada persona adulta poseía al menos dos nombres (comunicación personal). Métraux anota simplemente que los pilagá chaqueños, al enfermar, cambiaban sus nombres por el de algún animal o planta; y los abipones, según Nordenskiöld, cambiaban los suyos cuando realizaban alguna tarea extraordinaria. Susnik, por su parte, añade que los emparentados caduveo-mbayá solían cambiar sus nombres cuando un pariente fallecía, y que esta práctica era común en todos los grupos chaqueños.
18. José Braunstein, comunicación personal.
19. Algunos ejemplos de nombres femeninos son *Sanoole, Jagachigué, Coñogohé, Quetola, Eságaquena*, masculinos, *Palagatala, Asidihé, Paaliin, Canachiyi y Uaycáladi*.
20. Lorena Córdoba, comunicación personal.
21. José Braunstein, comunicación personal.
22. El segundo es un tecnónimo ("padre o madre de X"); el tercero es una suerte de apodo otorgado por los abuelos; finalmente, los jóvenes tienen un nombre de broma que utilizan para comunicarse con sus pares etarios en los juegos nocturnos (Alvarsson 1999:52, véase también Bernard-Muñoz 1977:86).
23. Chase-Sardi afirma que al morir los parientes próximos de un individuo, o bien cuando moría su homónimo, cambiaba su nombre; Tomasini y Siffredi observaron además el cambio de nombre luego del nacimiento del primer hijo y luego de la iniciación de la hidromiel (Sterpin 1993:180n).
24. Es imposible desarrollar el amplio espectro de temas que provoca la antroponimia wichí: la multiplicidad de nombres y su coexistencia con nombres de banda (Alvarsson 1999), la existencia de criterios alternativos de elección de nombres (véase Barúa 1997 y 2001 para la descripción de los *halo'thlos* o nombres "hijos de los árboles"), o la misma lectura sociológica de los llamados "nombres de eventos". Tal vez esta última dimensión de la onomástica wichí sea la más interesante. Los "nombres de eventos" se asocian con la noción de *toyemáyah*: "nombres de reto" (Braunstein 1993); o bien: "hablar mal", "maldecir" (Barúa 2001). Los sucesos *toyetiah* constituyen las explicaciones ordinarias del infortunio, la enfermedad, la muerte, la traición y conflicto; o, en otras palabras, el ámbito de la brujería. Estas acusaciones y sospechas bien pueden traducirse entonces en clave sociológica: se originan en lo que Barúa llama "historia social de las parentelas", es decir las disputas entre afines; en otras palabras, las marcas que conservan en la memoria del grupo las aventuras —y desventuras— de la alianza (Barúa 2001).
25. Podría pensarse, como contra-argumento, que el nombre personal ayoreo es complementado por el nombre de clan, que a veces funciona a modo de patronímico cubriendo la función "afiliadora", y por tanto no precisa reciclarse.
26. Precisamente el nombre guaraní del célebre Curt Unkel también ha sido objeto (o víctima) de la hermenéutica cadoganiana: si en general se acuerda en que significa "el que ha sabido encontrar su lugar", o "el que ha encontrado su sitio", nuestro autor lo traduce sin mayores problemas como "el-que-se-coloca-divino" (1959:45, véase al respecto Viveiros de Castro 1987:xvii-xviii). Otro caso muy claro es el análisis de la zoonimia. Ante la alarmante comprobación de que al menos una cuarta parte de los nombres provienen de animales, Cadogan

- señala que se trata un hecho "anormal", atribuible a una influencia aché-guayakí, grupo al que reputa como la etnia guaraní menos "civilizada". Como subsiste el hecho de que en las antiguas reducciones chiripá, pai-tavytera y mbyá la zoonimia era muy común, lo salva afirmando que se trataba de animales de peso en los textos míticos; y, por ende, que los nombres de los "dioses" habían sido originariamente nombres de animales. Pero cuando el nombre del animal no tolera siquiera una etimología "sagrada" o "divina", Cadogan apela sin embargo una nueva dimensión extraordinaria de la onomástica postulando una "identidad absoluta" entre el animal-nombre y la persona. El exaltado razonamiento, que habría dejado perplejos a un Evans-Pritchard o a un Lienhardt, es diáfano: "Como lo expresara Nimuendajú refiriéndose a los apapokuva, el ser humano en que ha encarnado el alma de un animal, no es simplemente comparable con tal animal: es, por naturaleza, tal animal [en forma humana]" (Cadogan 1959:37). Viveiros de Castro ha acertado plenamente al calificar la teología de Cadogan como un discurso que "va en dirección de un poesía y una metafísica universales" (Viveiros de Castro 1987:xxxí).
27. En cuanto a la casuística, los repertorios onomásticos más completos y exhaustivos mbyá, ava-chiripá y pai-tavytera/kaiová han sido recopilados por Müller (1989:27-29) y Cadogan (1959:45-58).
28. Siguiendo a Nimuendajú (1987:33), Cadogan, como de costumbre, aporta la interpretación más exaltada: "Porque para el guaraní prehispánico el nombre era, y sigue siendo para los menos aculturados, una parte integrante de su ser; o, como dijera Nimuendajú, 'un pedazo del alma de su poseedor; mejor, se identifican, formando un todo inseparable (...) Cuando se han agotado los recursos para salvar la vida de un enfermo, se apela al último de cambiarle el nombre (...) El enfermo dotado de un nuevo nombre, hasta cierto punto, se vuelve una persona diferente'. En la misma creencia, indudablemente, se basa la costumbre de cambiar el guaraní de nombre cuando cometía un homicidio" (Cadogan 1959:34).
29. Una de las observaciones más exhaustivas al respecto es la del misionero Franz Müller: "El Día de 'Bautismo', llamado 'gran día' (*ary guasu*), el oficiante da nombre a criaturas. Es el 'nombre tribal'. Aparte se le da un nombre cristiano para 'uso extratribal' por el que se lo llama en sucesivo casi exclusivamente. Esta doble imposición es común a los ava-chiripá, pai-tavytera y mbyá (en algunas tolderías chiripá parece haberse perdido el nombre tribal). Costó mucho trabajo convencer a los indígenas a dar a conocer este secreto respecto del nombre" (Müller 1987:27). De la misma forma, sabemos que muchos mbyá del noreste argentino se resisten en la actualidad a referirse a sus nombres (Noelia Enriz, comunicación personal). Una información contraria al respecto es la de Lévi-Strauss: "Los tupí-kawahib no ocultan sus nombres, que por lo general tienen un sentido extronomástico (...) cada uno posee dos, tres o cuatro, que me comunican de buen grado" (Lévi-Strauss 1992:394).
30. A veces, incluso, se agregan "características" a los nombres, que sin embargo no son consideradas "primeros nombres": por ejemplo *Awakytota* ("hombre con verrugas"), *Awatawa* ("hombre lisiado") (Fausto 2001:397).
31. El cuadro, no obstante, no resulta enteramente homogéneo, pues en algunos grupos la zoonimia no desempeña una función tan marcada. Mencionemos algunos. Entre los ñandeva las semejanzas con el mundo animal son distinguidas del nombre y relegadas a un "alma terrenal" llamada *atsyguá*, vinculada con las necesidades corporales y las temidas sombras-espectros (Viveiros de Castro 1992:153). Entre los guarayos las procedencias del sentido de los nombres eran múltiples y más variadas que un criterio zoonímico estricto: *Zepiacay* ("el que ve monos"), *Aguárapupa* ("cama de zorro"), *Mongi* ("el que hace llover"), *Ndapukapotay* ("no quiere reír") o *Mberuranga* ("cara de "moscardón") (Nordenskiöld 2003:166).

32. Por ejemplo: *Erasióko* ("Hombre sunchado") o *Nakúí* ("nacido de los pies") (Califano 1999:130-131).
33. Con todo, como en el caso chané, subraya que muchas veces la aclaración del significado extraonomástico no fue posible (Müller 1989:27). Esto también sucede entre los guarayos (Nordenskiöld 2003:166).
34. Por ejemplo, *Krajági* ("mono aullador"), *Chachúgi* ("cerdo grande"), *Paivági* ("carpincho") o *Wýraraka* ("guacamayo") (Cadogan 1962:37-38). Clastres ha tenido el mérito de haber ido más allá del testimonio nativo advirtiendo que la elección suele llevar una carga sociológica igual o más importante que la simbólica. La mujer establece una relación social entre, por un lado, ella, su marido y su hijo, y por el otro el *chikwagi*, el cazador que le ha ofrecido la carne escogida. El nombre liga al niño con el cazador, pues a él debe su identidad personal. En el caso de una mujer que "elige" el nombre de un cerdo entregado por un cazador de otra tribu, el don de comida es también una muestra diplomática de alianza y amistad (Clastres 1998:32).
35. Noelia Enriz, comunicación personal.
36. "Aunque en Arroyo Morotí no se anotaron episodios que confirmaran plenamente estos informes, entre los ciento y tantos nombres personales que anoté, no figura ningún *Bywa* (paca) v ningún *Tawwá* (aguti) pero sí, como se ha dicho antes, tres *Chimbégi* o pato. Existe, pues la posibilidad de que distintos clanes o familias grandes consideren tabú para la mujer a distintos animales..." (Cadogan 1962:37-38).
37. Por ejemplo, Lévi-Strauss anota que los miembros del "clan *Takwatip*" (lit. "del bambú") se llaman *Takwame*, *Takwarumé*, *Walera*, *Topéhi* y *Karamua*, siendo los tres últimos término plantas similares o familiares del bambú (Lévi-Strauss 1992:393-394).
38. En este punto es indispensable distinguir entre el reciclado de nombres y la homonimia: sólo la segunda sería completamente opuesta a esta ideología.
39. Por ejemplo, Horton ha escrito que en este grupo —organizado en *sibs* que a su vez se agrupan en mitades— el primer nombre recibido por el niño es "totémico" (1948:278).
40. En los nombres en castellano esa función agregadora ha sido desempeñada, evidentemente, por los apellidos (aunque todavía no es posible saber cuántos de los antiguos hábitos vinculados con la onomástica serán conservados en el caso de los nombres en español).
41. Con excesiva frecuencia se advierte un salto exegético directo desde la homonimia a la postulación de una teoría de la reencarnación. Alford acierta al distinguir grados de identificación posible entre homónimos, que si bien pueden coexistir en las configuraciones particulares deben ser discriminados por el analista. Debe establecerse en cada caso qué tipo de identidad conceptual implica la duplicación. En los ejemplos más tenues puede indicar una relación "protectora" con un guardián, una relación burlesca, de rivalidad o de competencia; bien puede ser también una forma de evocación, homenaje o recuerdo, destinada a la preservación de la memoria por parte de los parientes. En las versiones fuertes, la homonimia parece ligarse con la transmisión o herencia de obligaciones especiales, de atributos o características personales, con la equivalencia de ciertas categorías en las redes de parentesco o, en los casos más exacerbados, con una creencia en la reencarnación *stricto sensu* (1988:74-75). Si bien alejado en el tiempo y en el espacio, un ejemplo elegante de la versión "atenuada" es el estudio de Evans-Pritchard sobre la homonimia nuer (1980:191-193).

Referencias bibliográficas

Alford, Richard

—1988, *Naming and Identity: A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices*. HRAF Press, New Haven.

Alvarsson, Jan-Åke

—1999, "A Few Notes on Amerindian Anthroponomy". En: *European Review of Native American Studies* 13 (2): 47-59, Frankfurt.

Arce, Eddy, Ramiro Gutiérrez, Iván Gutiérrez, & Ramiro Véliz

—2003, *Estrategias de sobrevivencia entre los tapietes del Gran Chaco*. PIEB, La Paz.

Barúa, Guadalupe

—2001, *Semillas de estrellas. Los nombres entre los wichi*. Buenos Aires, Dunker.

—1997, "Los nombres 'personales' entre los thlukut'as wichi". En: *Scripta Ethnologica* 19: 101-114, Buenos Aires.

Bernard-Muñoz, Carmen

—1977, *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique a partir des notes de Lucien Sebag, Mouton*, Paris-La Haya.

Braunstein, José

—1978, "Bosquejo de una historia social de los Chiriguano (Tupi-guaraní)". En: *Cuadernos Franciscanos* 49, Salta.

—1983, "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco". En: *Trabajos de Etnología* 2, Buenos Aires.

—1993, "Territorio e historia de los narradores maticos". En: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 5: 4-74, Las Lomitas.

Braunstein, José & John Palmer

—1992, "Bereavement Terminologies in the Chaco". En: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 3: 7-23, Las Lomitas

Cadogan, León

—1962, "Nuevas observaciones acerca del origen de los guayakí en base de su onomástica y su mitología". En: *Comisión Nacional del Sequicentenario* 2: 33-45, Buenos Aires.

—1959, "Aporte al estudio de la onomástica guaraní". En: *Boletín de Filología de Montevideo* 8 (58-59-60): 33-58, Montevideo.

Califano, Mario (ed.)

—1999, *Los indios sirionó de Bolivia Oriental*. Ciudad Argentina, Buenos Aires.

Clastres, Pierre

—1998, *Crónica de los indios Guayakis*. Ad Litteram, Barcelona

Combès, Isabelle & Thierry Saignes

—1995, "Chiriguano: Nacimiento de una identidad mestiza". En: J. Riester (comp.), *Chiriguano*. HSBOL, La Paz

Combès, Isabelle & Katherine Lowrey

—2003, "Slaves without Masters? Arawakan Dynasties Among the Chiriguano". m.i.

Cordeu, Edgardo

—1999, *Transfiguraciones simbólicas. Ciclo ritual de los indios tomaráxo del Chaco Boreal*. Abya-Yala, Quito

Cordeu, Edgardo & Miguel A. De Los Ríos

—1982, "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco". En: *Suplemento Antropológico* 17 (1): 131-196, Asunción.

De Los Ríos, Miguel A.

—1976, "Hacia una hermenéutica del nombre en la etnia maticos". En: *Scripta Ethnologica* 3 (2): 63-86, Buenos Aires.

De Nino, Fray Bernardino

—1912, *Etnografía chiriguana*. Tipografía Comercial de Ismael Argote, La Paz.

Del Campana, Domenico

—1902, "Notizie intorno ai chiriguani". En: *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, Vol. XXXII, Società italiana d'antropologia, etnologia e psicologia comparata, Florencia.

Dietrich, Wolf

—1986, *El idioma chiriguano: Gramática, textos, vocabulario*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

Erikson, Philippe

—1993, "A onomástica matis é amazônica?". En: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (eds.), *Amazônia: Etnologia e História indígena*: 323-338. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, Usp/Fapesp, San Pablo.

—1996, *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Peeters, Paris.

—2000, "Dialogues à vif... Note sur les salutations en Amazonie". En: Aurore M. Becquelin & P. Erikson (eds.), *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*: 113-136. Société d'Ethnologie, Nanterre.

—2002, "Cana, Nabai, Baita y los demás... Comentarios sobre la onomástica chacobo". En: *Scripta Ethnologica* 23: 59-74, Buenos Aires.

Evans-Pritchard, Edward

—1980, *La religión nuer*. Taurus, Madrid.

Fausto, Carlos

—2001, *Inimigos Fiéis. Historia, guerra e xamanismo na Amazônia*. EDUSP, San Pablo.

Fernandes, Florestan

—1975, *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaio*. Editora Vozes, Petrópolis.

Giannecchini, Doroteo

—1916, *Diccionario Chiriguano-Español & Español-Chiriguano*. Publicación de la Orden Franciscana, Tarija.

Holmberg, Allan

—1948, "The Sirionó". En: *Handbook of South American Indians*, Vol. III, Smithsonian Institution, Washington.

Hornborg, Alf

—1988, *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*. Almqvist & Wiksell, Estocolmo.

Horton, Donald

—1948, "The Munducurú". En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. III, Smithsonian Institution, Washington.

Lévi-Strauss, Claude

—1992, *Tristes trópicos*. Paidós, Barcelona.

Lowrey, Kathleen

—2003, *Enchanted Ecology: Magic, Science and Nature in the Bolivian Chaco*. Doctoral Dissertation, University of Chicago, Illinois.

MacDonald, J. Frederick

—1965, "Some Considerations About Tupi-Guarani Kinship Structures". En: *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Nova Série 26: 1-20, Belem.

Mauss, Marcel

—1991, "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del yo". En: M. Mauss, *Sociología y Antropología*: 307-333. Tecnos, Madrid.

Meliá, Bartomeu

—1991, *El Guaraní: experiencia religiosa*. Biblioteca Paraguaya de Antropología Vol. XIII. CEADUC-CEPAG, Asunción.

Meliá, Bartomeu, Georg Grünberg, & Friedl Grünberg

—1976, *Los Pai-Tavytera*. Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción.

Métraux, Alfred

—1928, *La religion des Tupinambas et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Librairie Ernest Leroux, Paris.

—1948a, "Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané". En: J. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians* Vol. III, Smithsonian Institution, Washington.

—1948b, "The Guaraní". En: J. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians*, Vol. III, Smithsonian Institution, Washington.

—1948c, "The Guaraní and Pauserna". En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. III, Smithsonian Institution, Washington.

—1948d, "Ethnography of the Chaco". En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. III, Smithsonian Institution, Washington.

—1948f, "The Caingang". En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. III, Smithsonian Institution, Washington.

—1973, *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Aguilar, Madrid.

Müller, Franz

—1989, *Etnografía de los guaraní del Alto Paraná*. CAEA, Buenos Aires.

Nimuendajú, Curt Unkel

—1987, *Las leyendas de creación y destrucción del mundo como fundamento de la religión de los apapokiva-guaraní*. Universidade de Sao Paulo, San Pablo.

—1948, "The Cawahib, Parintintin, and their neighbours". En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. III, Smithsonian Institution, Washington.

Nordenskiöld, Erland

—2003, *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. APCOB, La Paz.

—2002, *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. APCOB, La Paz.

Palavecino, Enrique

—1949, "Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los chané" (en:) *Revista del Museo de La Plata* 4: 117-131, La Plata.

Pifarré, Francisco

—1989, *Historia de un pueblo*. CIPCA, La Paz.

Rivière, Peter

—1993, "The Amerindianization of Descent and Affinity". En: *L'Homme* 33 (126-128): 507-516, Paris.

Saignes, Thierry

—1990, *Ava y Karai: Ensayos sobre la frontera chiriguana* (Siglos XVI-XX). HISBOL, La Paz.

Siffredi, Alejandra

—1984, "Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivacle". En: *Runa* 14, Buenos Aires.

Sterpin, Adriana

—1993, "L'Espace social de la prise de scalps chez les Nivacle du Gran Chaco". En: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 5: 129-172, Las Lomitas.

Susnik, Branislava

—1983, *Los aborígenes del Paraguay V. Ciclo vital y estructura social*. Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.

—1968, *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*. Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.

Viveiros De Castro, Eduardo

—1992, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. The University of Chicago Press, Chicago.