

105.

JOURNAL

DE LA

SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DE L'INSTITUT DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DU CNRS
ET DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

TOME 100-1

TIRÉ À PART



AU SIÈGE DE LA SOCIÉTÉ
MUSÉE DU QUAI BRANLY

PARIS

2014

JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES

SOMMAIRE DU TOME 100-1

ARTICLES

- 7 Dimitri KARADIMAS : Voir une chenille, dessiner un serpent à plumes. Une relecture analogique de l'hybridité et des êtres imaginaires en Mésoamérique préhispanique
- 45 Elena MAZZETTO : Espaces, parcours cérémoniels et fabrication d'objets rituels dans la fête mexica d'*etzalcualiztli*
- 69 Jean-Pierre ESTIVAL : La représentation de la musique et de la danse dans les œuvres de Post et Wagner : une archéologie des musiques noires au Brésil
- 101 Juan Camilo NIÑO VARGAS : El tejido del cosmos. Tiempo, espacio y arte de la hamaca entre los ette (chimila)
- 131 Florencia TOLA : Esposos y amantes consanguíneos entre los toba (*qom*) del Gran Chaco
- 163 Elizabeth ARAIZA : Ritual, teatro y *performance* en un culto al niño dios y al diablo. Las pastorelas de la región purépecha, Michoacán (México)

NOTES DE RECHERCHE

- 191 Daniel JUÁREZ Cossío : Siete años en la Sierra Gorda: exploraciones en la Plaza El Mirador de Tancama, Querétaro
- 225 Celeste MEDRANO : Zoo-sociocosmología qom: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco

NÉCROLOGIES

- 259 Aurore MONOD BECQUELIN et Pierre BECQUELIN : Claude-François Baudez (1932-2013)
- 270 Thomas CALVO : Jean-Pierre Berthe (1926-2014)

COMPTE RENDUS

- 277 Ana María Presta (ed.), *Aportes multidisciplinarios al estudio de los colectivos étnicos surandinos. Reflexiones sobre Qaraqara-Charka tres años después*, Pablo F. SENDÓN
- 284 Anna Guiteras Mombiola, *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni, 1842-1938*, Lorena I. CÓRDOBA
- 288 Ticio Escobar, *La belleza de los otros: arte indígena del Paraguay*, Rodrigo MONTANI
- 294 Andrew Canessa, *Intimate indigeneities. Race, sex, and history in the small spaces of Andean life*, Óscar MUÑOZ MORÁN
- 299 Istvan Praet, *Animism and the question of life*, Perig PITROU
- 306 Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy et Denis Monnerie (éd.), *Nomination et organisation sociale*, Marie CHOSSON

ZOO-SOCIOCOSMOLOGÍA QOM: SERES HUMANOS, ANIMALES Y SUS RELACIONES EN EL GRAN CHACO

Celeste MEDRANO *

Al margen de la zoología académica existen otros sistemas de acuerdo a los que se organizan, clasifican, piensan y se establecen relaciones con los animales. Ellos han sido abordados en el contexto de estudios etnozoológicos enmarcados dentro de la etnobiología. Esta última nace como ciencia a finales del siglo XIX. En su proceso de formación y consolidación pueden distinguirse tres fases designadas: preclásica, clásica y posclásica (Clément 1998). Los primeros estudios se centran en el modo en que las sociedades catalogadas como « primitivas » utilizaban plantas y animales. Para ello, se elaboran largos listados descriptivos con nombres vernáculos y sus equivalentes en la taxonomía académica (Brown 1868; Palmer 1878; Mason 1899; Henderson y Harrington 1914; Robbins *et al.* 1916; Castetter 1935). En la fase clásica, un nuevo movimiento antropológico de tendencia cognitivista, junto con la sociolingüística, renueva el carácter de las investigaciones, y las nuevas preocupaciones giran en torno a cómo los sujetos nombran y ordenan los elementos de su ambiente en sistemas clasificatorios (Berlin 1992). Sin embargo, estos estudios reciben fuertes críticas por el hecho de separar los saberes de sus significados prácticos (Clément 1998; Hunn 2007). A partir de 1980, en función de estas críticas, comienza la fase posclásica en la que los estudios contemplan la perspectiva de los interlocutores, tanto de su realidad sociocultural como de su relación con el ambiente. Los actuales estudios etnobiológicos integran el conocimiento con la práctica, entendiendo el lugar habitado como un espacio físico y simbólico (Posey 1984; Toledo 1992; Escobar 1998; Diegues 2000; Santos Fita *et al.* 2009).

Si bien esta última línea de trabajos nos resulta superadora para comprender la zoología de « otros » y elaborar junto a ellos propuestas en el marco de la

* Celeste Medrano es Licenciada en Biodiversidad por la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe) y Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires; es becaria posdoctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) de Argentina. Actualmente trabaja asociada a la Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires/CONICET); [celestazo@hotmail.com.]

actual crisis de la biodiversidad, en muchos casos es inevitable comenzar con una lista tradicional de uso de plantas y animales. En otros casos también, se torna necesario incluir aproximaciones etnoclasicatorias con el fin de conocer las nociones que ordenan o dan sentido a visiones particulares del ambiente. Finalmente no creemos que estas fases descriptivas deban considerarse como etapas superadas, sino como partes de una metodología etnobiológica que nos permita percibir y poner en valor otras formas de vincularse con la flora y la fauna.

Con base en esto, y dentro del bosquejo delineado arriba, para alcanzar conocimientos sobre la etnozoología de determinado grupo, se tornó necesario comprender el sistema simbólico que organiza la fauna (Douglas 1994; Pálsson 1994; Ellen 2000). Resultó clave entender la concepción nativa de lo que es un « animal », definir las fronteras – claras o difusas – que los distinguen de los seres humanos y otros seres no-humanos, y sus interacciones (Ingold 1988; Ulloa 2002). Esto último pudo pensarse gracias a incluir en la comprensión de la zoología de otros grupos, desarrollos teóricos como los formulados por antropólogos que desplegaron estudios sobre grupos indígenas amazónicos (Descola 1986; Århem 1993; Viveiros de Castro 1996; Surrallés 2009). Especialmente influyente fue la propuesta de Philippe Descola. En la búsqueda de lo que significaba naturaleza para los achuar, un grupo indígena de la Amazonía ecuatoriana, este antropólogo francés encontró evidencia que lo condujo a deconstruir el paradigma dualista con el que se analizaban tradicionalmente los datos empíricos etnográficos relativos a las relaciones con el entorno. Lo que el autor observó fue que estos indígenas se vinculaban con las especies con las mismas reglas sociales con las que ellos mismos se organizaban. Para los achuar, por ejemplo, la mayor parte de las plantas y los animales tienen un alma (*wakan*) similar a la del ser humano, facultad que los alinea entre las personas (*aents*) en tanto que les confiere emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres. De esta forma, las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza; todos los seres comparten una misma « naturaleza » – concebida entonces como lo dado – sobre la que configuran su « cultura », es decir, lo construido.

Hacia inicios de los 1990, retomando su trabajo etnográfico y luego de una exhaustiva revisión de etnografías no sólo amerindias, Descola (2004, 2012) diferenció cuatro ontologías o cuatro maneras de organizar las relaciones entre yo y otro, en función de las continuidades o discontinuidades entre lo que denominó « fisicalidad » e « interioridad ». La fisicalidad sería « el conjunto de las experiencias visibles y tangibles que adoptan las disposiciones propias de una entidad cualquiera cuando se las considera resultantes de las características morfológicas y fisiológicas intrínsecas de esa entidad » (Descola 2012, p. 183). La interioridad es definida como « aquella gama de propiedades que solemos

reconocer como “espíritu”, “alma” o “conciencia” y que se describen a través de la intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar, pudiendo incluir principios inmateriales causantes de la animación como el aliento o la energía vital » (*ibid.*, p. 182). Esta última característica sería, para los achuar y otras sociedades indígenas, compartida por humanos, animales y plantas, quedando así definido el principio básico de lo que Descola nombró como ontología animista (*ibid.*, p. 190). La misma puede ser vista « no como un sistema de categorización de las plantas y los animales, sino como un sistema de categorización de los tipos de relaciones que los humanos mantienen con los no-humanos » (*ibid.* 2004, p. 32).

En paralelo y repensando los desarrollos expuestos arriba, Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002, 2013) elaboró una propuesta para entender ciertas ontologías amazónicas bautizada como « perspectivismo » en base a su trabajo etnográfico con los araweté, un pueblo tupí-guaraní del Alto Xingu. La misma se funda en la proposición, presente en la mitología de origen de muchos pueblos indígenas, según la cual los animales eran humanos y dejaron de serlo. La humanidad, por ende, es el fondo común de la humanidad y la animalidad (Viveiros de Castro 2013, p. 15). Esto, de acuerdo al autor, tiene dos implicancias fundamentales: por un lado, determina que la forma corporal de cada especie es una ropa o envoltorio que oculta una forma interna humanoide y, por el otro, que « dada la humanidad reflexiva de cada especie, la caza y el consumo de carne animal son empresas metafísicas delicadas » (*ibid.*, p. 35). Finalmente el perspectivismo se define como una noción de acuerdo a la cual, en primer lugar, « el mundo está poblado por muchas especies de seres (además de los humanos propiamente dichos) dotados de conciencia y de cultura » y, en segundo lugar, « cada una de estas especies se ve a sí misma como humana, viendo a las demás como no-humanas, esto es, como especie de animales o de espíritus » (*ibid.*, p. 34).

Si bien consideramos que las propuestas de los mencionados autores han resultado invalables para comprender las lógicas de relacionamiento entre los seres humanos y los seres no-humanos en muchas sociedades indígenas, las mismas no deben ser abordadas como un modelo a verificar en el campo etnográfico sino como un marco con el que, luego del contacto con otras sociocosmologías, se puede empezar a entender sus particularidades. Además, los etnógrafos que trabajaron con sociedades amazónicas no abordaron la cuestión de la zoología en profundidad, por lo que resta poner a prueba sus supuestos y enunciados, incluyendo una exploración profunda sobre las nociones de animal, animalidad, sistemas simbólicos que organizan la fauna y las implicancias de estas indagaciones.

El objetivo de este estudio es analizar la etnozoología qom (toba¹) echando luz sobre el entramado de relaciones que une a estos indígenas con los animales. En primera instancia analizaremos las continuidades – anatómicas, fisiológicas, intelectuales, emocionales, entre otras – con el fin de discutir la medida en que la

interioridad y la fisicalidad, en términos descolianos, se intersecan y vinculan a los hombres con la fauna. En segundo lugar, nos interesa entender cómo estas continuidades modifican la praxis indígena retomando un análisis clásico sobre los « usos de la fauna » aunque pensándolo a través de un prisma acorde a la perspectiva qom.

LOS ANTECEDENTES DE LA ZOOLOGÍA QOM

Los qom conforman una sociedad indígena cazadora-recolectora que desarrollaba su vida nomadizando en el Gran Chaco². Luego de los procesos de conquista y colonización iniciados a finales del siglo XVI muchos de los grupos tobas³, al igual que otros indígenas de la región, modificaron su estilo de vida hacia dos grandes patrones de asentamiento. Unos tendieron hacia la sedentarización en los territorios que el Estado les concedió, mientras que otros migraron en los años sucesivos a la periferia de las grandes ciudades de Argentina. El trabajo agrícola en la propia tierra o como cosecheros en las de los criollos y, en menor medida, la caza, pesca y recolección, continúan hasta el presente, aunque con muy diversos grados de desarrollo según las zonas.

La zoología de este grupo se abordará considerando su sociocosmología, por lo que a continuación sintetizaremos algunos aspectos de la misma. El universo toba se encuentra estructurado en tres niveles – cielo, tierra y profundidades acuáticas – los cuáles, a su vez, se hallaban divididos en cinco estratos (Palavecino 1961; Cordeu 1969-1970; Miller 1979; Idoyaga Molina 1995; Terán 1998; Wright 2008). En este esquema « cada dominio y sus sitios parciales tienen entidades no humanas que controlan a los seres vivientes y fenómenos naturales que viven u ocurren allí » (Wright 2008, p. 134). Los indígenas, los animales y las plantas desarrollan su vida sobre '*alhua*', la superficie de la tierra, y establecen múltiples vínculos con los no-humanos habitantes del cielo (*pigueml'ec*), habitantes de la tierra (*'alhual'ec*) y habitantes de las profundidades acuáticas (*ne'etaxaal'ec*) (Miller 1979, pp. 35-38). La noche (*pe*) aparece como un plano cosmológico en sí, « una región separada cuya textura es temporal » (Wright 2008, p. 134). El cielo presenta varios niveles hacia arriba, casi siempre tres; el plano de abajo no presenta subdivisiones y se identifica como un mundo subterráneo caracterizado por ciclos invertidos de vida donde, por ejemplo, el día de los vivientes es la noche de los muertos y viceversa (Cordeu 1969-1970; Miller 1979; Wright 2008). Por su parte, los no-humanos ostentan un orden jerárquico establecido en base al usufructo de poder donde los más poderosos se ubican en los niveles más altos dentro del orden cosmológico toba. Cordeu menciona que cada una de las tres regiones del espacio están sujetas a « un Señor o a una Pareja Principal quienes, asimismo, gobiernan a los Dueños, Reyes o Padres de los animales que habitan o se asocian a la misma » (1969-1970, p. 75) y son

además responsables de la potencia o poder chamánico. A su vez, Cordeu y Siffredi expresan que la religiosidad toba reposaba, antes de los procesos de conquista y colonización del Chaco, en un complejo animalístico o cazador que « consistía en un esquema jerárquico muy desarrollado de *dueños de los animales*, estrechamente vinculados con los principios culturales de clasificación del espacio, con las regulaciones de la caza y con la iniciación y práctica shamánica » (1971, p. 14, subrayado en el original). Debemos advertir que este mapa cosmológico ha sido alterado por el proceso de colonización; y la introducción del cristianismo – especialmente bajo sus manifestaciones pentecostales –, ha reorganizado la cosmovisión toba (Miller 1979; Bigot y Vázquez 2007).

Dentro de la dinámica de los espacios habitados detallada arriba, Pablo Wright propone que la distinción categorial más amplia parece ser la de humano/no-humano (2008, p. 135). Los seres humanos poseen un principio anímico básico denominado *lqui'i* que los dota de capacidad de acción, conciencia reflexiva, intencionalidad y vida social (Wright 2008; Tola 2012a). Por su parte, los no-humanos poseen estos mismos atributos listados y, como particularidad, ostentan cuerpos metamórficos que les permiten existir bajo distintos regímenes corporales (Tola 2012a).

Dentro del bosquejo sobre la cosmología y ontología toba expuesto, resulta vana la búsqueda de datos que ilustren el concepto que los indígenas tienen sobre los animales. Si bien es bastante lo que se ha escrito sobre los dueños de las especies de fauna, poco se sabe sobre los atributos ontológicos que se les asignan a estas especies y les permiten relacionarse con humanos y no-humanos. Es recién a partir de la década de 1980 que surgen las primeras monografías específicas sobre la problemática. Concretamente, Luis Vuoto (1981a) y María Isabel Balducci (1982), trabajando con una parcialidad toba, los taksek, observaron que estos indígenas les otorgaban a los animales ciertas características humanas que les permitían comunicarse. Vuoto concluyó que no puede establecerse « una frontera precisa que separe a la naturaleza humana de la animal » (1981a, p. 19).

Si bien estos trabajos resultaron significativos para entender la relación entre los qom y los animales, la temática no fue retomada más que tangencialmente en las décadas siguientes. En este sentido cabe nombrar los trabajos de Vuoto (1981b) y Raúl Martínez Crovetto (1995) sobre la zoonimia, los de Anatilde Idoyaga Molina sobre la taxonomía y la cosmología en la etnozoología de los pilagá (1992, 1995), el de Cúneo *et al.* (2008) y Cúneo y Porta (2009) sobre el vocabulario qom de peces y aves, y los de Arenas y Porini (2009) y Medrano *et al.* (2011) sobre los saberes tobas relacionados a aves y mamíferos respectivamente. Si bien esta contribución pretende retomar estas propuestas, nuestro genuino aporte consistirá en desentrañar la diferencia que existe entre la zoología académica y la zoología indígena, partiendo del análisis de las continuidades entre los humanos y los animales ancladas en aspectos sociocosmológicos tobas que, según observaremos, resultan críticos para entender los vínculos con la

fauna. Este tipo de análisis fundado en aspectos relacionales aún no ha sido efectuado para delinear la etnozoología qom.

Nuestra investigación se basa en el trabajo de campo etnográfico llevado a cabo en la provincia de Formosa (Argentina) entre 2008 y 2012, por un total de 11 meses. Presentaremos observaciones y relatos obtenidos en las comunidades de Riacho de Oro, San Carlos y Kilómetro 503 del departamento Patiño; y El Desaguadero, El Naranjito, el barrio toba *Nlaxayec* (La Paz) y 12 de octubre (ubicados dentro del ejido urbano de la ciudad de El Colorado) del departamento Pirané. Si bien quienes habitan estas comunidades no pertenecen a la misma parcialidad y no hablan la misma variante dialectal dentro del qom (*cf.* Messineo 2003), se asientan en una misma matriz fitogeográfica, lo que nos permite hacer comparaciones. También trabajamos en el barrio periurbano *Namqom* ubicado a 11 kilómetros de la ciudad de Formosa (Figura 1).

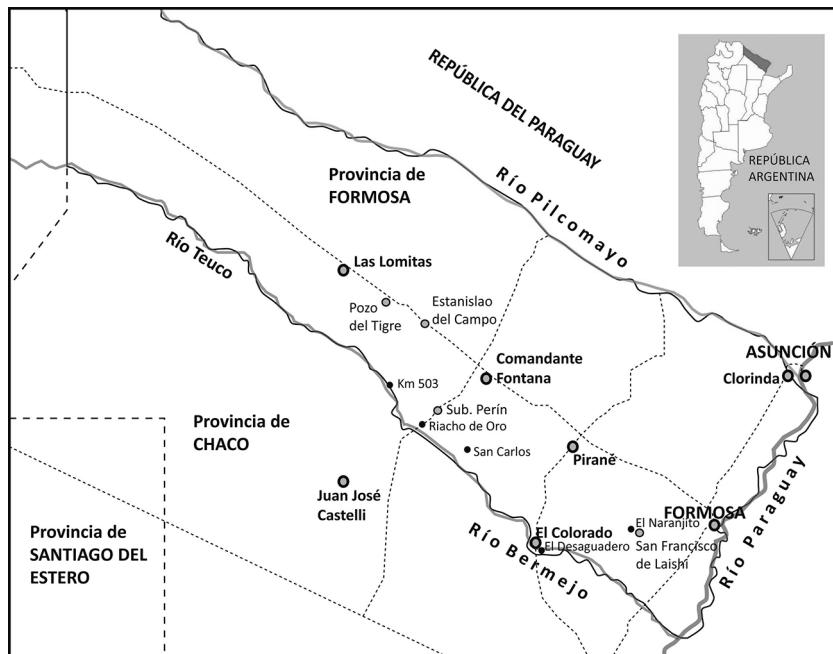


FIG. 1 – Comunidades qom donde se realizó trabajo de campo.

La investigación desarrollada en los sitios mencionados consistió principalmente en encuestas abiertas y recurrentes elaboradas sobre el tema específico de la fisiología y anatomía animal comparada, en base a lo propuesto por Medrano (2012b), sin desestimar la intervención en otros eventos sociales trascendentales y el

desarrollo de observación participante en jornadas de caza y pesca. No menos significativo fue el empleo de técnicas propias de los enfoques biológicos tales como la determinación científica de especies y la identificación de las mismas junto a los qom en museos y colecciones científicas, y la utilización de álbumes de fotos de animales y esquemas de anatomía externa e interna puntualmente elaborados para la obtención de datos, conformándose así el abordaje etnozoológico (Costa Neto *et al.* 2009).

LA CONTINUIDAD ENTRE LA ANATOMÍA Y LA FISIOLOGÍA

El primer rasgo que exploraremos es el inherente a la existencia de continuidades entre la anatomía humana y la animal. Así, listamos los términos empleados para identificar las distintas partes externas e internas del cuerpo de un mamífero y los comparamos con lo producido por otros autores para el cuerpo de un pez y el cuerpo humano. Cúneo enuncia que « los fenómenos lingüísticos pueden revelar distintos aspectos de la organización conceptual del mundo » (2012, p. 346). La Figura 2 sintetiza y compara información al respecto:

Como se aprecia, se emplean los mismos términos para describir la anatomía tanto de un pez como de un mamífero y un humano. Siguiendo a Alexandre Surrallés « esto produce una comunidad sustancial de toda la materia, a consecuencia de la cual los límites categoriales entre los seres se debilitan considerablemente » (2009, p. 78). Florencia Tola, quien ha examinado el concepto *l'oc*⁴ (cuerpo), para la persona qom, expone que:

A pesar de que *l'oc* se utilice para traducir el término « cuerpo », su significado en qom no alude a la totalidad de los componentes de un cuerpo: no incluye ni a la carne, ni a los órganos, ni a los humores corporales. De hecho, la idea de un cuerpo como totalidad está lejos de la manera en que los qom conciben el modo en que la persona se actualiza o manifiesta en cada momento de su existencia a través de diferentes regímenes de corporalidad derivados de las interacciones, las acciones e intenciones propias y ajenas (2012b, p. 318).

Trabajando con los animales, registramos que el término se usa tanto para denominar al cuerpo del animal vivo, como al cuero o la piel del mismo cuando esté muere y es cuereado. Del lexema *l'oc* deriva el sustantivo *l'oxoyaxac* que, de acuerdo a Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2001, p. 97), significa « su apariencia, su pelaje, su plumaje, su pinta ». Como se observa, se usa para indicar la forma externa de humanos, aves, animales. Wright, trabajando con los lexemas *shijaxaua* (humano) y *shiguiyac* (animal), indica que el primero refiere a « forma humana, un individuo » y el segundo a « animal, forma animal » (2008, p. 133), dando cuenta de que lo que se exterioriza, la forma, puede determinar la

	Mamífero	Pez (Cúneo y Porta 2007)	Humano (Messineo y Dell'Archiprete 2005; Buckwalter y Litwiller de Buckwalter 2001)
Anatomía externa	<p><i>lo'oc</i> cuerpo <i>lqaic</i> cabeza <i>la'aite</i> ojo <i>itela</i> oreja <i>mmi'ic</i> hocico <i>alap</i> boca <i>lgosot</i> cuello <i>nmat</i> garra <i>napoc'na</i> muñón <i>lapia'</i> pata <i>ra'am</i> panza <i>la'araxashet</i> cola</p>	<p><i>lso</i> escamas <i>l'aite</i> ojo <i>alap</i> boca <i>lawा</i> aleta <i>lamo</i> caudal</p>	<p><i>l'oc</i> cuerpo <i>lqaic</i> cabeza <i>l'aite</i> ojo <i>itela</i> oreja <i>lmic</i> nariz <i>alap</i> boca <i>lgosot</i> cuello <i>inat</i> uña <i>napoc'na</i> puño <i>lapia'</i> pie <i>da'am lo'og</i> barriga <i>afuera</i> <i>la'adaxashet</i> coxis <i>lamo</i></p>
Anatomía interna	<p><i>lapi'oxo</i> cerebro <i>l-laq lpi'inec</i> columna <i>lapi'oxo</i> vertebral <i>lachaxat</i> lengua <i>la'at llec</i> tráquea <i>lache'</i> pulmón <i>lquiyakte</i> corazón <i>l-amec</i> hígado <i>ra'am</i> estómago <i>lgolo</i> ano <i>lchiguishe</i> riñón <i>laishec</i> intestino <i>lta'raic</i> grueso <i>laishec</i> intestino <i>ga'apiolec</i> delgado</p>	<p><i>lpinekpi</i> espinas o costillas <i>lkoshte</i> branquias <i>da'am</i> estómago <i>laelshik</i> intestinos</p>	<p><i>lapi'oxo</i> cerebro, seso, médula <i>lachi'</i> pulmón <i>lquiyakte</i> corazón <i>l-lamec</i> hígado <i>da'am</i> barriga <i>adentro</i> <i>lgolo</i> ano <i>lchiguishi</i> riñón <i>laishic</i> intestinos</p>

FIG. 2 – Comparación de la anatomía externa e interna.

identificación de un existente. La intención es demostrar que, así como proponen diversos autores (Seeger *et al.* 1979; Vilaça 2005; Surrallés 2009; Tola 2009), la centralidad no está puesta en el cuerpo, a la hora de diferenciar a humanos de animales, sino en regímenes de corporalidad: « los seres no-humanos pueden adoptar diferentes formas, como animales, personas, plantas o como seres mixtos » para comunicarse con los humanos, enuncia Wright (2008, p. 133). A su vez, Tola aporta evidencia sobre la existencia de una taxonomía qom « elaborada sobre los elementos que definen la apariencia (*lquiyaxac*) » (2012a, p. 75),

explicando que el lexema *lquiyaxac* se compone de *lqui*-: alma, espíritu más el sufijo *-yaxac*. Inducimos entonces que la forma externa se encuentra anclada en el *lqui'i* a pesar de poder expresarse de múltiples maneras (*cf.* Medrano 2013a).

En definitiva, lo que determina la asignación de un individuo a un colectivo es su apariencia y los comportamientos que de ésta derivan. Clemente, habitante de El Naranjito, nos mencionaba que, cuando salía a cazar, a veces se encontraba con « un bicho que mucho le persiguen los perros, pero desaparece, es como un animal pero tipo espíritu. Eso porque mariscábamos⁵ de noche, se hacía pasar como tatú [Dasypodidae] pero desaparecía ». Como puede leerse, este ejemplar era categorizado como animal por su comportamiento, no por su anatomía externa concreta. De hecho, como demostró Tola (2009), poseer un cuerpo no es condición *sine qua non* para la existencia humana – existen humanos sin cuerpos –, aspecto que pudimos verificar también para los animales (*cf.* Medrano 2012a).

Félix, de Riacho de Oro, lo ilustró así:

A mi hijo le entró, cuando era bebe, el espíritu del picaflor [Trochilidae]. Era chiquitito y buscaba siempre la florcita, lloraba y lloraba y mi señora lo tenía en brazos pero el buscaba la florcita. Entonces lo llevamos a un *pi'oxonaq* [chamán] para que cure eso, pero no pudo curar, entonces lo llevamos a otro y ahí sí se pudo curar. Nosotros vimos al picaflor, era chiquitito, el espíritu y el *pi'oxonaq* se lo sacó y ahí ya se curó, ya pudo dormir.

La narración da cuenta de la existencia animal más allá de la posesión de un cuerpo. El picaflor del ejemplo es un espíritu que, sin embargo, se comporta como si tal condición no lo desviara de la normalidad: es chiquitito y busca florcitas como los ejemplares de carne y hueso. Detengámonos ahora en algunos aspectos de la fisiología que pueden ayudarnos a sostener lo expresado.

La continuidad de la fisiología

Analizando saberes qom relacionados a la fauna encontramos poderosas evidencias que iluminan la semejanza entre la fisiología humana y la animal. Al respecto, cada vez que nos disponíamos a conversar sobre si los qom podían o no consumir determinado animal, surgía información sobre lo que ese animal consumía. Esto nos alertó sobre la existencia de otro aspecto relevante que remite a las conexiones en el acto de la alimentación. Por ejemplo, Mauricio me comentó que el *tapinec* (*Dasyprocta sp.*, Dasypodidae) se come porque para los qom « es un animal muy limpio, come la hormiga y raíces, nada más, con agua o rocío »; y el *soxona* (*Cavia aperea*, Caviidae) « se come la carne, muy rico la carne, ese animalito para los tobas es muy limpio, come pasto nomás, hojas ». También se puede comer *lerema* (*Sylvilagus brasiliensis*, Leporidae) porque es « un animalito muy limpio, más que el gato, come pasto, no come víboras, no come otra clase de

insecto, come pasto y come muy poco ». Los animales que se pueden comer son aquellos considerados « limpios » y esto significa para estos indígenas que los mismos no se alimenten de víboras, de ratas, de excrementos o de animales en descomposición (incluyendo cadáveres humanos). Los qom me explicaron, por ejemplo, que no comen *huonec* (*Cabassous chacoensis*, Dasypodidae) porque es un animal que siempre anda bajo tierra escarbando y puede comer restos humanos cuando se acerca a los cementerios.

Marvin Harris (1980), desde un punto de vista biológico, explicó tabúes alimenticios asociados a lo impuro, vinculando esto con lo que las distintas culturas están dispuestas a consumir y agregando que se sujetan a fenómenos de adaptación cultural. Mary Douglas, desde un enfoque más culturalista, brindó una explicación enlazando estas cuestiones con aspectos vinculados a los símbolos y significados culturales de la pureza o lo limpio, y la contaminación. La autora señala que: « El tabú protege el consenso local sobre cómo se organiza el mundo. Refuerza la certeza vacilante » (Douglas 2007 [1966], p. 10). En definitiva, coincidimos con ella en insistir que los fenómenos fisiológicos son explicados por los qom mediante la puesta en escena de teorías socio-cosmológicas más generales. Sin embargo, ni Harris, ni Douglas relacionaron esto con las teorías que cada cultura posee sobre el cuerpo y la persona en sentido estricto. Al respecto, Tola (2005, 2009, 2012a) sugiere la existencia de múltiples conexiones que, tejidas entre los cuerpos, los definen como cuerpos en relación. Vinculamos lo que los qom deciden o no comer con esta teoría según la cual las fisiologías se ubicarían en un *continuum* establecido entre la presa y su predador – por ejemplo, un *sauaxaic* (*Puma concolor*, Felidae) que come palomas – y que, a su vez, se constituirá como presa para otro predador (por ejemplo, un hombre que come *sauaxaic*), estableciéndose así una « red trófica » por donde circulan fluidos pero también potencias. Un dato interesante lo constituye el relato de Chopá, de El Desaguadero, quién me trasmitió que: « Las víboras que tienen ponzoña comen los sapos que también tienen ponzoña; en cambio, las víboras que no tienen ponzoña comen las ranas que no tienen ponzoña, las víboras que tienen ponzoña elaboran la suya con el veneno del sapo », dando cuenta de cómo los fluidos circulan a través de los cuerpos de las distintas especies.

Alineado con lo expuesto, Françoise Héritier y Margarita Xanthakou sostienen que « los humanos irrigan las sustancias de sus cuerpos a partir de la transformación íntima de los alimentos ingeridos, hecho que implica que no exista una ruptura necesaria entre los mundos animales y humanos, entre entidades diversas (ancestros, espíritus, arbustos...), entre los vivos y en general entre todos los que pueblan el macro y microcosmos » (2004, p. 18 [traducción del autor, C. M.]). Timoteo Francia, un pensador qom, nos ilumina sobre la existencia en su sociedad de « corazones conectados » (Francia y Tola 2011), para describir la relación entre los seres, lo que da cuenta de esta conexión fisiológica pero asimismo corporal, emocional, intelectual que se establece no sólo entre

humanos sino también con los animales y con otros no-humanos, como ilustraremos más adelante. Inclusive, de acuerdo a nuestros datos de campo, los qom rechazan comer alimentos que aún contengan trazas de tejidos frescos del animal, salvo cuando expresamente deseen adquirir las propiedades del mismo (*cf.* Métraux 1996 [1946]; Arenas 2003; Tola 2012a), como expondremos más adelante. Otros fluidos corporales de animales en contacto con los de los humanos también pueden producir el traspaso de propiedades; por ejemplo, un mariscador relató que untándose en los ojos lagañas de un perro se adquiría agudeza de visión en el monte y por ende facultades diferenciales para la caza. Finalmente Tola brinda información para ilustrar aspectos de esta conexión fisiológica que proponemos:

Al carnear a un animal los cazadores se cuidan, por ejemplo, de no dejar caer gotas de su sudor en la carne animal. Este contacto podría engendrar el decaimiento, enfermedades y hasta la muerte del cazador. La mezcla involuntaria con la sangre del animal agonizante, que produce una identidad en los procesos metabólicos, encuentra su contrapartida en la búsqueda consciente de unión entre algún humor animal y el hombre (2012a, p. 101).

Otra de las semejanzas en torno a la fisiología tiene que ver con la reproducción, y ella surge de analizar el relato que nos trasmitió Cirilo, de San Carlos. Este mariscador nos comentó que las hembras de *hualliquiaxai* (carpincho, *Hydrochaeris hydrochaeris*, Hydrochaeridae) « se enferman » (menstrúan) al igual que las *qom lashe* (mujer toba). Respetando las mismas prácticas que éstas, cuando llega el período en que « se enferman » no entran al agua y se quedan en la orilla. Si un cazador dispara a un grupo de *hualliquiaxai* y observa que, en vez de escapar ingresando al agua – como es su costumbre –, una hembra se dirige al monte, se da cuenta que ella está menstruando. Los animales deben respetar las mismas reglas que las mujeres en lo relativo a la peligrosidad de ciertos fluidos como la sangre, evidenciándose así la semejanza existente entre sus fluidos o poniendo de manifiesto la teoría que rige a los seres, sean estos humanos o no.

Viveiros de Castro (1996, p. 128) señala que los amerindios reconocen una uniformidad básica de todos los cuerpos respecto a la fisiología. El autor trae a colación esta idea para verificar aspectos relacionados con el perspectivismo según el cual los animales ven las mismas cosas que ven los humanos de diversas maneras porque sus cuerpos son diferentes del de los humanos, no en lo que respecta a su fisiología sino en lo referente a « los afectos, afecciones u otras capacidades que singularizan a cada especie de cuerpo como: lo que come, cómo se mueve, cómo se comunica, dónde vive, si es gregario o solitario » (*ibid.* [traducción del autor, C. M.]). Si la morfología, la forma visible de los cuerpos, actúa como un signo poderoso, es porque funciona como imagen de referencia más que como una estructura de diferenciación. Surrallés manifiesta que « las

diferencias entre las especies tienen más que ver con el comportamiento de cada una, con su etología, diría incluso con su psicología, pues aquí la división en especies expresa diferencias de intencionalidad, es decir de formas de ir hacia el mundo » (2009, p. 78). Entonces, en una situación donde los cuerpos y sus fisiologías no marcan la diferencia ¿la otredad queda delimitada por la interioridad de los seres? Examinaremos este aspecto a continuación.

La continuidad interior

En otros trabajos describimos aspectos de la interioridad animal qom (Medrano 2012a, 2013a). Expusimos cómo los qom se comunicaban con el tigre, específicamente « hablaban » con él para evitar ser predados; pero también describimos cómo el *maiic* (fiandú, *Rhea americana*, Rheidae) se comunicaba con el *pi'io* (otro pajarito) que le advertía de la presencia de los cazadores. Nuestros datos de campo dan cuenta de la manera en que los humanos intercambian información con los animales, y de cómo éstos lo hacen entre sí por compartir todos la posesión de un *lqui'i* (alma) semejante, que es donde los qom mencionan que se alojan las emociones, la intencionalidad, la animosidad, entre otros atributos vitales (*cf.* Tola 2012a).

Cuando sistematizamos los saberes qom sobre mamíferos, nos percatamos de la existencia de una serie de rasgos sobre la forma de ver y concebir a los animales que categorizamos como inherentes a la « personalidad » de los mismos. Por ejemplo, los antiguos qom narraban que el *quiyoc* (jaguar, *Panthera onca*, Felidae) es similar a los humanos por su forma de observar y de pensar. Mauricio y Evaristo saben que cuando el animal mira a una persona es para atacarlo. Sin embargo, cuando la persona se anticipa y visualiza primero al *quiyoc*, éste escapa. Evaristo narra que el jaguar es traicionero y conversa con los árboles; cuando encuentra un árbol le pregunta: « ¿Por acá pasó alguien? ». Si el árbol le dice « no », el jaguar marca con las uñas, y si pasó alguien el árbol le describe cómo es la persona. Si la persona es torpe la ataca; en cambio, si producto de la conversación, advierte que la persona es inteligente, no la ataca. Esta misma relación se da entre el *huoqo'* (búho, *Asio clamator*) y el jaguar: quien mira primero al otro es el que finalmente vence. « Es una carrera de velocidad », declara Evaristo.

Los mariscadores me comentaron reiteradas veces que el *huaxayaxa* (zorro, Canidae) es pícaro, curioso e inteligente, y que los *cos* (pecarí, *Tayassu pecari*, Tayassuidae) son animales « inteligentes y porfiados » (Cirilo, de San Carlos) porque, cuando el cazador deja a un *cos* mal herido, llegan sus compañeros y entre todos ponen sus hocicos debajo del lastimado para alzarlo y acarrearlo. Para mariscarlo, el cazador tiene que dejarlo muerto porque, de lo contrario, lo rescatan sus compañeros, quienes se guían por ciertos preceptos éticos de camaradería. Lo mismo se puede observar entre el *hualliquiaxai* y el viborón⁶.

Mauricio nos explicó que por más que el viborón tenga hambre, el *hualliquiaxai* puede permanecer mucho tiempo en la laguna o en el río sin temor a ser comido, a raíz de la amistad que existe entre ellos. Asimismo, esta relación implica actitudes de cuidado: « el *hualliquiaxai* puede estar durmiendo, con la cabeza agachada, el hocico en el agua que las pirañas no lo van a morder », porque el viborón lo está cuidando, relata Mauricio.

Los animales también desempeñan tareas de enseñanza que tienen que ver con el cuidado de sus hijos. Por ejemplo, Cirilo comenta que « el *sauaxaic* es muy dañino cuando tiene pichones⁷ porque ensaya las técnicas de marisca con ellos, cuando encuentra chivos u ovejas mata varios para enseñarles a las crías, luego come uno y deja el resto tirado; la madre les muestra la agilidad que tienen que tener ».

Finalmente, los qom también saben que los animales se organizan de acuerdo a determinadas normas sociales. Por ejemplo, los *cos* andan en cuadrillas compuestas por hasta 100 individuos y un jefe. Cuando el jefe, el rey o el capataz – según la traducción que usen los tobas – grita, la majada se detiene y presta atención, todos levantan sus hocicos. Luego, tras una nueva señal del jefe, los demás lo siguen, huyendo al mismo tiempo. Cuando el jefe se enoja y levanta el pelo, todos los *cos*, hasta el más chiquitito, levantan el pelo y se embravecen. En definitiva, todo el grupo responde a las órdenes de uno, quién se equipara con la figura de un líder⁸.

Los animales también se organizan socialmente para cazar presas. Por ejemplo, el *lonoc* (hurón, *Galictis cuya*, Mustelidae) conoce las zonas donde vive el *soxona*, la ubicación y profundidad de sus cuevas; y cuando, gracias a su olfato, descubre una madriguera donde advierte que habita una manada de *soxona* y se percata de que estos están afuera, tapa la entrada del agujero y sale en busca de sus presas. Los comienza a perseguir, éstos escapan hacia las cuevas y al llegar las encuentran cerradas. Allí, el *lonoc* los atrapa y se los come. Esta actividad no se realiza en soledad sino en compañía de dos o tres *lonoc* que coordinadamente mariscan a los *sonoxa* y comparten entre todos las presas, comen juntos, como lo hacen los qom, experimentando así lo que podríamos definir como una comensalidad animal⁹.

Dentro del segundo modo de clasificación pilagá que menciona Idoyaga Molina (*cf.* nota 8) encontramos a los animales agrupados en cuatro categorías bastante extensas: las de *síyaq*, *níyaq* (habitantes del agua en general), *máyo't* (genéricamente pájaros) y *lapaGát* (insectos y otros invertebrados pequeños; Idoyaga Molina 1992, 1995). La noción de *síyaq*, por ejemplo, « revela la adscripción de un animal a un ámbito determinado, más allá de las características morfológicas, de hábitos o de comportamientos. Así se reúnen los habitantes del campo y del monte en un solo conjunto, sean mamíferos, aves, reptiles, arácnidos, ofidios o saurios » (Idoyaga Molina 1995, p. 265). Nosotros encontramos categorías idénticas trabajando con la macrotaxonomía qom (Medrano 2012a)

y concluimos que las mismas se establecen en base a los regímenes corporales de los diversos seres. Esto fortalece nuestra idea de acuerdo a la cual « el cuerpo actúa como un signo poderoso porque funciona como imagen de referencia más que como una estructura de diferenciación » (*ibid.*, p. 261). En la lengua indígena no encontramos una palabra que englobe a la totalidad de los animales. Sin embargo, las diferencias entre los *shijaxaua* (personas) y los *shiguÿac* (animales) existen y justifican dicha separación. Esto último, no obstante, no suprime el hecho de que todos los seres se encuentren reunidos en aquel *continuum* que se evidencia por la posesión de un *lqui'i*, o por el desarrollo de una interioridad común y por las múltiples relaciones sociales que entre ellos se tejen. Ahora bien, en el plano de los vínculos cada individuo posee determinado tipo de agencia que lo sitúa diferencialmente en la trama de la *socialidad* compartida.

LOS USOS DE LAS ESPECIES

Cuando se abordan las zoologías de otros grupos, especialmente la de indígenas, los primeros aspectos que suelen explorarse son los que remiten a los usos de las diversas especies. Si bien en campo realizamos un extenso registro del empleo de especies animales en diversos escenarios¹⁰ discutiremos los que involucran saberes concernientes a la alimentación, a la medicina, a la comunicación (entendida como la socialización de diversos anuncios) y al empleo de mascotas, porque nos parecen los más productivos para exponer la línea argumental que deseamos desarrollar.

La alimentación

El 60,5 % de los mamíferos nombrados, el 86,1 % de peces y el 26,3 % de las aves¹¹ participan en la alimentación de los qom. Si bien estos resultados no pueden ser entendidos si no se consideran paralelamente aquellas especies de gran importancia cultural, como lo es por ejemplo el ñandú, nos indican que el grupo de los peces es el que tiene menos restricciones respecto a su consumo. Inclusive Pelaiqui, un cazador anciano de El Desaguadero, narró que « ellos [los antiguos, la gente anciana] sin pescado no son gente ». Esta frase, con distintas variaciones, ha sido extensamente registrada dando cuenta de la importancia que tienen los peces en la conformación de la dieta de los qom.

Nuestro análisis nos conduce a pensar que los peces están atravesados por una multiplicidad de significados. Muchos tobas relatan que « ellos vivían de pescado » para posicionarse respecto al *doqshe* (el blanco), que se alimentaba de carne vacuna o caprina y que requería de elementos como harina o azúcar para completar su dieta. Si bien hoy se observa uniformidad en los menús diarios¹², Pelaiqui expresó: « La gente [antes] no se enfermaba, vivía con los pescados, pero

nunca se enferma, gorda la gente, todas las mujeres gordas, pero pescado nomás comen, de toda clase de pescado, los antiguos, yo alcancé mi papá, murió de 1920 ».

Además los peces poseerían particularidades que los harían diferentes de los otros animales. Si, por ejemplo, los mamíferos, al igual que las mujeres qom no pueden entrar al agua cuando menstrúan porque esto causaría situaciones de peligro y cataclismos comunitarios, nos preguntamos ¿qué sucede con los peces? La biología clásica nos ilustra que estos no menstrúan pero, para los qom ¿significa que puedan consumirlos sin peligro? ¿Significa esto que los coloquen en otro status ontológico o en un escalón diferente respecto a un gradiente? Viveiros de Castro enuncia que para los indígenas del alto Xingu « los peces, en oposición a la mayoría de los animales terrestres y de muchas aves, son el alimento por excelencia » (2002, p. 28). Al respecto, Descola propone: « La mayor parte de los insectos y los peces, la hierba, los musgos y los helechos, los guijarros y los ríos, son así exteriores tanto a la esfera social como al juego de la intersubjetividad » (2012, p. 31), en relación con un estatus ontológico diferente que tendrían estas formas respecto al resto de los animales, plantas, humanos y no-humanos.

Dentro del grupo de los mamíferos hallamos dos causas – extensivas a los demás grupos animales –, que justifican una restricción dietaria. La primera se asocia con lo que come el animal, y va en relación a la conexión fisiológica entre presa y predador, ya discutida. La segunda, estrechamente vinculada con la primera y explicable mediante los mismos principios, remite al « contagio » de características que se produce entre el alimento y quien lo come. Alfred Métraux (1996[1946]: 103) ha mencionado que la mayoría de los indígenas chaqueños consideran que las propiedades que posee un animal son transmitidas a quienes consumen su carne. Los qom definieron este fenómeno como *nauoga*¹³. Balducci (1982, p.72) precisa que se trata de:

...una sanción impuesta por el animal o su respectivo dueño, por haberse violado, en este caso, un tabú alimenticio durante ciertos períodos críticos de las personas. Estos serían, para la mujer, durante el período de la menstruación y el embarazo y para ambos sexos, durante los primeros años del hijo, en época de duelo; y la interdicción existe por la edad del consumidor [y se produce el contagio] sin el deseo explícito de la persona.

Si bien en nuestro trabajo de campo registramos diversos animales que serían *nauogaxashet* (fuente de contagio), no nos detendremos en listarlos ya que se encuentran extensamente tratados por Balducci (1982) y Arenas (2003). Más recientemente, Tola define al contagio como el « proceso de transmisión de las características formales o de comportamiento entre los *nqui'i* (espíritus) de entidades humanas y no-humanas en momentos específicos del ciclo vital » (2007-2008, p. 9), lo que se inscribe dentro de la teoría más general del cuerpo múltiple qom (Tola 2009, 2012a, 2012b), también desplegada por la autora. Retomando estas ideas, señalamos que, en el proceso de devenir cuerpo, las

fronteras entre los humanos y los animales se desdibujarían si estos pueden compartir propiedades, moldeándose unos a los otros a través de combinaciones – parciales, totales, circunstanciales, permanentes – de los *lqui'i*. El comer deja así de ser un proceso biológico mediante el cual se incorporan sustancias, para ser un proceso social a través del cual se deviene persona-cuerpo en interrelación con otros.

De acuerdo a este mismo enunciado, Macarena Perusset y Cintia Rosso (2009), y Rosso (2012), explican el consumo de grasa al que eran afectos los mocovíes (grupo de la misma familia lingüística que los qom), según las fuentes jesuíticas del siglo XVIII. Rosso, leyendo al jesuita Florian Paucke, enuncia que la grasa parece haber sido un elemento importante en la dieta y que ésta « estaba relacionada con lo “poderoso”, ya que en las prácticas de consumo de carne humana se privilegiaba a los individuos valientes y con grasas corporales abundantes » (2012, p. 173). En nuestro trabajo de campo hemos encontrado evidencia que indica que sólo son apreciados o bien conceptuados como alimento aquellas presas que tienen grasa¹⁴ y los tobas no cazan animales cuando éstos no tienen reserva de cebo. Los qom reconocen que esta sustancia condensa gran parte de las propiedades de los animales (como veremos en el tópico de la medicina) de manera que al ingerirla se adquiere la mayor cantidad de propiedades del *otro* – en este caso un animal.

La medicina

Para los indígenas chaqueños, la enfermedad y la muerte no son hechos pensados como biológicos sino que se relacionan casi siempre con la intervención de chamanes y seres no-humanos¹⁵. Para los tobas del este fue principalmente Gustavo Martínez (2007, 2008, 2010) quien realizó la mayor cantidad de aportes relativos a la medicina, en especial a la etnobotánica terapéutica. El autor sostiene que:

... al igual que en otros grupos indígenas del Chaco, el shamanismo ocupa un lugar protagónico en la búsqueda de la salud¹⁶; asimismo adquieren relevancia la medicina casera [...], especialmente mediante el empleo de plantas, las curaciones religiosas, en el marco de los cultos pentecostales y la biomedicina, [...] concretada en la atención en dispensarios y centros de salud (2010, pp. 195-196).

El tema abre un abanico de posibilidades analíticas, ya que se combinan los discursos indígenas con las nuevas prácticas surgidas del contacto con los *dogshe* (no-indígenas). Nuestra intención no es desarrollar extensamente la cuestión, sino discutir algunos aspectos de la misma que nos ayuden a delinejar la zoología qom a la luz de nuestros datos de campo.

En primer lugar, cuando nos abocamos a organizar el *corpus* relativo a saberes qom sobre mamíferos, alineamos parte de la información bajo la categoría de

especies involucradas en la medicina. Ésta representaba el 17 % de las menciones. Pero, al intentar avanzar en nuestro proceso de aprendizaje del sistema salud/enfermedad toba nos tropezamos con resultados que nos llevaron a problematizar nuestros datos. Así, por ejemplo, Mauricio nos relató:

Muchos insectos o caracoles son remedio pero necesita conocimiento y la experiencia. A lo mejor una persona conoce bien ese animalito o ese insecto pero falta la experiencia. Para experimentar hay que probar, por ejemplo la teoría o la práctica, la técnica de los tobas, cuando uno se enferma, el abuelo, la abuela, el papá, o la mamá, cuando mira una enfermedad y empieza a pensar y por ahí sale un pensamiento o ve una planta, para probar esa planta, o una hoja de un árbol o corteza de un árbol y empieza a escribir [en un papelito] y entonces pone la herida, el dolor y si se cura, bueno, ese es el remedio. Entonces todo animalito sirve para remedio, pero falta el conocimiento, falta la persona que conoce y [falta] experimentar. [subrayado del autor, C. M.]

Además, documentamos cómo un reconocido chamán, a raíz de la enfermedad que padecía su caballo, había « pensado, hasta que probó con la grasa de gallina » y a raíz de que su animal sanó, el remedio comenzó a formar parte de la farmacopea que luego otros también emplearon. Estos hechos nos condujeron a pensar que, aunque la recopilación de la casuística nos ayuda a construir teoría, si deseamos ubicar las prácticas médicas en el contexto socio-cosmológico qom que les otorga sentido, no basta con concentrarnos en reunir datos sobre patologías y sus tratamientos.

Cuando analizamos qué parte del cuerpo de los mamíferos era la más usada con fines medicinales, el 29 % correspondió al uso de grasa, mientras que el 16 % al de colmillos, el 13 % al de uñas, el 10 % al de cuero, el 7 % al de glándulas y partes óseas, el 6 % al de bigotes y el 3 % al de tendones, nidos, bosta y *lqana'* (aguja). A partir de estos resultados, sugerimos que la mayor potencia terapéutica se aloja en la grasa, hecho que podría explicarse porque en esta sustancia se concentran atributos que son deseables adquirir. Por ejemplo, Clemente relató que « la grasa del ñandú [sirve] para cáncer de piel o para torcedura o granos que no se curan, porque el ñandú no se enferma nunca, directamente se pone viejo y se muere ». Con esto, él da cuenta de que lo que se busca al aplicar la grasa de ñandú es « contagiarse » de su particularidad de no enfermarse. Consecuentemente, Roberta nos comentó que « la grasa más poderosa » es la del yacaré (*Caiman sp.*, Alligatoridae) porque éste es un animal que vive en el agua, sitio concebido con el mismo calificativo¹⁷. Además, registramos menciones relativas a la prohibición del consumo de grasa durante ciertas etapas del ciclo biológico como la menarca, la menstruación y el embarazo. Fundamentalmente, durante esta última etapa, el consumo de la sustancia implica el « contagio » de las características del animal al bebé. Si bien diversos autores expresan que los procesos de *nauoga* envuelven un perjuicio que la persona no desea (Vuoto 1981a, p. 100; Balducci 1982, pp. 72-88; Tola 2005, 2007-2008; Medrano 2012c) y los qom lo traducen como

« daño », entendemos que el uso no sólo de grasa sino también de uñas, colmillos, o cueros de distintos animales, opera bajo la misma lógica del contagio cuando las personas desean adquirir determinados atributos de una especie, y logran su anhelo mediante la ingestión o contacto con partes de la misma.

El empleo de *lqana'* (agujas) descrito en la literatura etnográfica como « escarificadores » puede explicarse invocando esta lógica qom. Vuoto (1981a) y Balducci (1982) sostienen que éste es el ejemplo más claro sobre la transmisión de cualidades; la segunda autora aclara que « por medio de la utilización de todos los escarificadores que se confeccionan, se pretende justamente acrecentar la potencia del individuo, en determinadas actividades, adquiriendo la propiedad de los animales » (*ibid.*, p. 68). Balducci documenta el uso de escarificadores obtenidos de una especie de ave (ñandú), una de pez (la raya) y cinco de mamíferos (chancho moro, ciervo, mono, puma, tigre). Nuestros registros ilustran el uso de *lqana'*¹⁸ de *mañic*, *copacic* (gato montés, *Oncifelis geoffroyi*) y *lacataic* (raya, Potamotrygonidae), principalmente vinculados a la marisca – para adquirir características de caminadores incansables – y a las actividades deportivas como el fútbol. No obstante, esta lista no debe considerarse cerrada ya que, mediante los mismos principios de funcionamiento, registramos el empleo *lqana'* de gatos domésticos (*Felis catus*, Felidae), quienes habrían ingresado al elenco faunístico chaqueño con la llegada hispana.

Finalmente, si bien el uso de grasas, escarificadores y otros elementos animales tendrían una función de prevención, nos parece más acorde conceptualizar su empleo en el marco más general del cuerpo y la persona qom. En este sentido, retomamos a Tola quien, con el fin de delinear las ideas qom sobre el cuerpo como un « espacio socialmente transformado y colectivamente agenciado », enuncia que « el cuerpo de una persona no suele constituirse individualmente sino que requiere de un colectivo para crearse. Este colectivo puede ser, por momentos, los padres, los miembros de la familia extensa, el grupo local, las personas del mismo género, pero también toda una serie de personas que solemos llamar “espíritus” pero que numerosas sociedades indígenas consideran como “verdaderas personas” » (2012a, p. 5). A este concepto le agregamos la participación de agencias animales. Como expresaron, en el poblado Km 503, Carlos y su hijo cuando me explicaron la razón por la que « los antiguos » no usaban cucharas de hierro:

Eduardo: [usando *coneck*¹⁹] ves lo que nunca ves, sabes todo.

Carlos: vas a llegar a conocer lo que nunca no conoces, por parte de ese *coneck*, según lo que cuenta mi abuelo Laxan.

Vinculado a eso, cuando conversaba sobre los « remedios » animales que se utilizaban en diferentes etapas de la vida, Valentín comentó que los remedios de los niños son diferentes a los de los jóvenes, los adultos y los ancianos, porque es en los primeros años de vida cuando se « forma la persona ». Durante este

período, los adultos los proveen de elementos que los ayudan a caminar, a tener buena dentadura, talones fuertes, pero también moldean aspectos de la personalidad, bridándoles partes de animales o plantas que los hacen menos vergonzosos, valientes, buenos observadores. Así, el cuerpo-persona se va transformando al estar imbricado con la diversidad biológica, según una ontología que no parece establecer límites entre los humanos, los no-humanos, los animales y las plantas.

La comunicación

En septiembre del 2010, cuando visitaba a Maura en la comunidad Riacho de Oro, ella me recibió exclamando: « sabía que ibas a venir, me avisó el chiviro, él cantó: *mashetegueuo, mashetegueuo* [ya está cerquita, ya está cerquita], y por eso no me fui a ningún lado, sabía que iba a venir visita ». La anécdota permite, en términos de Descola, « despojar al hombre de la exclusividad de ese precioso patrimonio » (2012, p. 276), el de la comunicación. Gracias a éste y a otros relatos, advertimos que la trasmisión de mensajes entre los qom y los animales es una acción corriente que resulta altamente significativa debido al tipo de información que se intercambia²⁰.

La mayoría de los autores coinciden en formular que son las aves las que predominantemente actúan en la transmisión de mensajes (Vuoto 1981a, pp. 74-83; Balducci 1982, pp. 10-34; Arenas y Porini 2009, pp. 51-57). Miller expresa que la comunicación entre el hombre y la naturaleza no está limitada al chamán ya que, los cantos de los pájaros por ejemplo, « no eran apreciados sólo por su calidad estética, sino que además informaban al hombre sobre hechos significativos en la vida cotidiana » (1979, p. 29). Vuoto identificó tres formas en las que las aves pueden actuar emitiendo comunicados. Como *ndo* (noticieras) o como *da'aqtanaxan* (contadoras) entregan mensajes exclusivamente a los chamanes quienes « entienden el canto de los pájaros y pueden hablar con ellos » (1981a, p. 75); « por otro lado, existe otra clase de pájaros de los que se dice que son “seña”, que con su presencia indican el comienzo de una época o la existencia de alguna cosa, su mensaje puede ser interpretado por el hombre común » (*ibid.*).

A pesar de esta evidencia, quienes trabajaron la temática no dudan en reconocer la participación de otros grupos animales. Abocándonos a profundizar el conocimiento sobre mamíferos, encontramos que éstos se encuentran fuertemente involucrados en la actividad de comunicación. La Figura 3 muestra en cifras relativas, la participación de ambos grupos mencionados.

Si bien las aves resultan preponderantes en la transmisión de mensajes, el grupo de mamíferos se encuentra altamente representado²¹. En el gráfico también se aprecian los distintos tópicos en los que fueron segregados los mensajes que los animales comunican. Los mismos pueden informar sobre la muerte o la enfermedad de un miembro de la familia o de la familia entera, sobre cambios

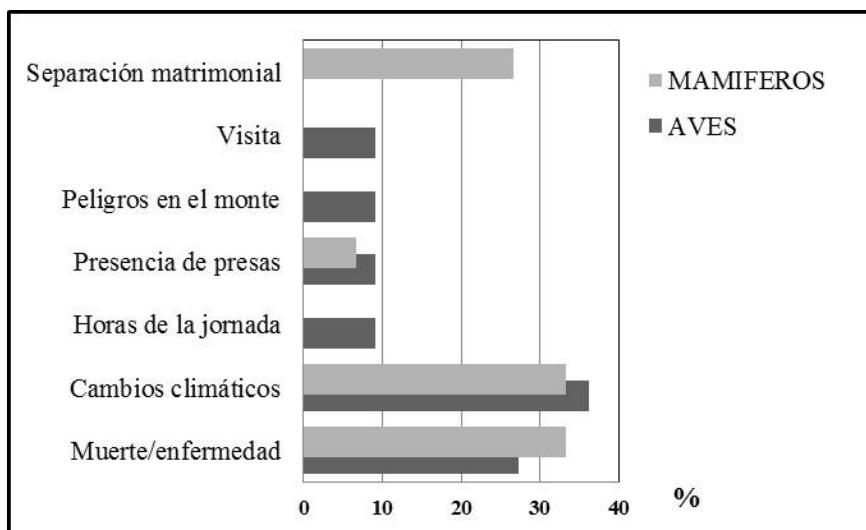


FIG. 3 – Porcentaje de menciones de aves y mamíferos anunciantes.

climáticos que implican la llegada de la lluvia o el advenimiento de la temporada de calor (entre otros fenómenos). Asimismo, funcionan como relojes al anunciar la salida del sol, el medio día o el atardecer, comunican la presencia de presas abundantes (fundamentalmente peces), indican la presencia de peligros en el monte como la de tigres, víboras o *doqshe*; anuncian la llegada de visitas y, por último, comunican una pronta separación del matrimonio que habita en un hogar con la consecuente disagregación de la familia y el posible alejamiento del grupo. Resulta claro que, si bien algunos mensajes pueden resultar anodinos, otros revisten gran importancia no sólo para el individuo sino para el conjunto de la familia, por lo cual prestarles atención significa a veces decidir entre la vida y la muerte.

Vinculado a esto, cuando realizaba mis primeros trabajos de campo en El Desaguadero, donde ya no se marisca y el monte desapareció varias décadas atrás, me desperté por la noche y advertí que uno de mis anfitriones arrojaba palos a un ave que sobrevolaba. Al día siguiente, pregunté por lo ocurrido y me contestaron que ese pájaro²² « anuncia el mal » y que por eso había que espantararlo. Más tarde, en la misma comunidad, mientras tomaba distendidamente mate²³ con una familia, una *qomlashé* me hizo callar, silenció a toda su familia e hizo apagar la radio; y luego de permanecer unos segundos en silencio exclamó: « escuché que cantaba la chuña [Cariamidae], ésa es importante escuchar, anuncia ». Ambas escenas me enseñaron que, a pesar de que las relaciones mediadas por las prácticas subsistenciales se hayan desmantelado hace

tiempo, el sistema simbólico que une a los qom con los animales persiste como poderosa evidencia de una sociocosmología que subyace y funda los vínculos entre los existentes.

No nos dedicaremos a describir qué tipo de mensaje comunica cada especie animal ya que esto se encuentra extensamente documentado por Vuoto (1981a) y Balducci (1982) para los tobas del este; guardando los datos de estos autores estrechas coincidencias con los nuestros. Sin embargo, nos interesa resaltar un aspecto de la comunicación que comulga con lo que estamos planteando y se relaciona con que la lista de animales que « anuncian » y sus tópicos de injerencia no conforman un inventario clausurado. Al respecto, analizaremos el siguiente ejemplo vinculado con el zorro. A este animal raras veces se lo escucha gritando cerca del área de residencia; según Cirilo « es posible oírlo en un campo lejano cuando uno se encuentra mariscando y no hay gente en los alrededores, sólo animales ». Por eso, los ancianos cuentan que cuando empieza a gritar por los caminos, deambula cerca de las viviendas o entra en una casa, anuncia que alguna familia partirá, que el lugar quedará abandonado, y avisa también la separación del matrimonio o la muerte de alguien. Por otro lado, Mauricio cuenta que si se lo encuentra sentado a la orilla de una laguna anuncia suerte ya que « *huaxayaxa* tiene éxito con los peces ». Este animal se sienta y sin hacer ruido en el agua espera que salga algún pez. « Pareciera que atrae a los peces que, al salir, son devorados por él. Por eso algunas familias dicen: *huaxayaxa* de la suerte », relata el mariscador. Como vemos, un mismo animal, de acuerdo al ambiente en el que se encuentre, puede comunicar distintos mensajes. Si el zorro está en la orilla del agua significa éxito en la captura de peces, pero si merodea un espacio diferente, si ronda por el ambiente típicamente humano, su presencia presagia desgracia. Esto último no es propiedad exclusiva del *huaxayaxa*, ya que en reiteradas oportunidades recogimos relatos que documentan la presencia de animales del monte en el espacio peridoméstico como signos claros de la ocurrencia de infortunios.

Otro ejemplo es el que me narró Félix, quién describió: « ése es tucán [*Ramphastos* spp., Ramphastidae], *coto' lta'a*. Éste, cuando aparece en una comunidad vuela o cruza o queda en algunos árboles... anuncia algo, peste grande, como que abarca toda la gente, viene peste de toda la comunidad. [...] Pero cuando vos encontrás en la costa del Salado o el río, ahí no hace nada porque vos encontrás nomás ». Anastasia y Chopa también reflexionaron acerca de la vez que llegó un ñandú a la colonia: « anuncia el mal cuando llega cerca de la colonia y otra vez también apareció un carpincho pero eso también anuncia el mal cuando se acerca ». Por último, Nora me trasmitió: « *Vi-ÿen* [*Euphonia chlorotica*], ese anuncia algo malo, es pajarito, por eso yo le corro o le mato ». Todas las historias relativas al acercamiento de un animal de « mal agüero » al espacio comunitario termina cuando los qom lo corren, lo matan o lo queman con tizones, aspecto que se vincula con una forma de relacionarse con la fauna,

que tiene sus reglas de etiqueta y habilita la violencia como modo de queja o sanción.

Si bien hombres y animales comparten rasgos de interioridad definiendo una ontología donde la frontera entre ambos parecería difusa, los ámbitos donde estos desarrollan su vida difieren claramente. Tanto la incursión de los animales en los espacios típicamente humanos como la incursión de los hombres en los espacios típicamente animales significan relaciones – a veces peligrosas –, mediadas por el intercambio de información y por el respeto de normas sociales y preceptos éticos que vulneran la normal dicotomía establecida entre lo naturalmente dado y lo culturalmente construido – aspecto que funda una interesante línea para futuras indagaciones.

Finalmente, para participar de estos escenarios de vínculos es necesario estar informado. Los qom con los que trabajé resaltan la importancia no sólo de conocer las distintas especies sino también de aprender sus distintos comportamientos o sus diferentes cantos, cargados de mensajes. Como narra Félix en relación a la necesidad de adquirir saberes, y los procesos, a veces traumáticos, mediante los que éstos se obtienen:

Este *chiquiríquic* (*Bubo virginianus*, Strigidae), unas cuantas noches me llegó. La primera noche me llegó, gritaba, pero no dice el canto [normal] de ése sino otra forma del canto, ese cuando canta dice *qui, qui* y cuando anuncia algo dice *vie:::, vie::::,* toda la noche, hasta el amanecer. Yo no sabía ese momento, entonces llegué en casa y mi hermano se enfermó y al otro mes ya falleció. Estaba anunciando, pero otro canto [estaba emitiendo] nomás, había sido que estaba anunciando muy feo. Ahí me di cuenta que ese me llegaba toda la noche, [...] Por eso yo cuando escucho que canta, otro canto no pasa nada pero cuando canta otra forma del canto, ya... [me alerto]

Las mascotas

Cuando nos acercamos al conocimiento que los qom poseen de los animales, llama la atención que muchos de los mismos fueron adquiridos en situaciones de mascottismo. Hasta las especies consideradas más peligrosas se introducen en el ambiente doméstico y los móviles de esta acción parecerían ser, por lo menos en una primera instancia, aquirir conocimientos sobre ese « otro » animal. Así, en el barrio toba La Paz, Félix narró que en una oportunidad, mientras se encontraba mariscando curiyú (Boidae), encontró en el campo las crías de esta víbora y resolvió llevarlas a su casa para tenerlas « como sus guachitos [entenados] ». Mauricio relató que en reiteradas oportunidades habían tenido al yacaré como *nlo'* (mascota) y que « por eso sabemos muy bien la costumbre de ese animal, la forma de comer, también anuncia la lluvia y se da cuenta cuando viene persona que no es de esa familia ».

Respecto del término *nlo'*, Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2001) lo traducen como « animal doméstico », mientras que los qom mencionan que se

puede interpretar tanto como animal doméstico o como mascota. De esta manera, un perro, un gato, las gallinas, los chivos son *nlo'*, pero también lo son todos aquellos animales que, traídos del monte, desarrollan su vida en el ámbito de la comunidad. Antes que aludir a una categoría animal, el término refiere, a nuestro entender, a una relación. Según el punto de vista toba, el proceso de «mascotización» no respondería a la pretensión de antropomorfizar a un animal, como propone Tim Ingold (2000, p. 91) que ocurre en las sociedades occidentales, sino a un deseo de conocimiento del «otro» para crear un vínculo. Si bien esta relación puede desencadenar procesos de transformación o adopción de nuevas conductas, los mismos no son unidireccionales. Por ejemplo, documentamos que las mujeres embarazadas no deben acariciar ni castigar a los animales silvestres que son mascotas porque su bebé podría adquirir las características del mismo. En el ambiente doméstico, estos animales permanecen cargados de la agencia que los hace «otros». Justamente, a pesar de los peligros y desórdenes que implican, se los incorpora como manera de informarse y negociar con la alteridad.

Según documenta Descola, los achuar toman a las crías de animales de la selva como sus hijos adoptivos y, al adquirir algunas de las características de quienes los amasan, «los animales pierden sus propiedades distintivas iniciales y terminan por asemejarse a ellos [...]. Esta naturalización por adopción no suprime por completo la dependencia de los animales con respecto a los amos de los animales de caza, que a distancia siguen ocupándose de su protección» (2012, p. 548). Para los qom, los animales que son tenidos en cuidado no se despojan de sus particularidades esenciales, pero, sí, se involucran en un nuevo colectivo social. Alejados de su familia de origen, comienzan a formar parte de una familia qom, reconociéndola como tal, como lo prueban los siguientes ejemplos: «el *hualliquiaxai* se lo puede tener de mascota ya que es muy manso, pero, cuando aparecen personas desconocidas, se torna malo» (Cirilo) o «el *cos* conoce a todos los que componen la familia, desde los más grandes a los bebés, pero cuando se enfrenta a un desconocido, comienza a levantar el pelo, se pone malo y puede atacar» (Mauricio). Finalmente, el móvil para aceptar el cuidado de determinadas especies podría relacionarse con el hecho de no desamparar a las crías que no pueden valerse por sí mismas. Abandonarlos podría provocar la ira de su «dueño» –o amo en términos de Descola–, lo que se ilustra mediante el siguiente relato:

El humo entró hasta donde estaba el nido del lorito y, de repente, aparecieron los *micai* [murciélagos]. Había un montón, de distintos tamaños, chiquitos, grandes; todos se tiraron al suelo, no podían volar. Entonces pensamos que se trataba de pichones, se movían torpemente en el piso, parecía que no veían nada. Otro mariscador dijo: “Voy a llevarlos para criárlos” Y cargó su *yica* [bolsa de fibras vegetales] con diez de estos animalitos. A la tardecita de ese día, este hombre dijo: “Voy a darle algo de comer a mis mascotas” Abrió la *yica* y salieron todos volando. Ahí comprendimos que no se trataba de pichones, es que el *micai* no puede volar de día, sólo de noche (Mauricio).

Los qom no abandonan la cría de ningún animal en el monte, por más que las mismas no sean comestibles, no se sepa cómo criárlas y no se las conozca (como en el caso de los murciélagos) cuando corroboran que han matado a sus padres o que han provocado un daño que las coloca en situación de vulnerabilidad²⁴. Por último, si bien la cría de animales del monte puede implicar vínculos emocionales, esto no suprime las lógicas de relacionamiento que implican « contagios », tensiones sociales y malestares éticos.

REFLEXIONES FINALES: HACIA UNA ZOO-SOCIOCOSMOLOGÍA QOM

El análisis de la zoología qom nos permitió adentrarnos en una socio-cosmología en la que existe una continuidad entre humanos y animales, respecto de sus anatomías en la medida en que los qom adjudican al cuerpo animal aptitudes y atributos similares a los que reconocen para sus cuerpos. La menstruación de ciertos animales, por ejemplo, es la causa de que éstos respeten las mismas reglas que las mujeres tobas.

La fisiología humana y animal también manifiesta ciertas semejanzas y continuidades que constatamos al analizar la utilización de las especies de fauna. El acto de la alimentación implica, de hecho, un *continuum* entre quien es consumido y quien se alimenta. El uso terapéutico de ciertos animales sugiere un traspaso de propiedades que da cuenta de la adquisición por parte de los humanos de caracteres animales. Inclusive, la enfermedad es considerada como la incorporación no deseada de comportamientos animales. Todas estas continuidades indican que los atributos que definen a los animales no son interpretados por los qom como « salvajes » – es decir, propios de una naturaleza, que requieren de la acción humana para ser domesticados. Tanto humanos como animales y otros seres no-humanos definen sus regímenes corporales eligiendo de un fondo común de aptitudes y comportamientos aquellos que los identificarán como un colectivo diferenciado – al menos por momentos – y les permitirán relacionarse con otros. Ahora bien, estas aptitudes y comportamientos no podrían ser definidos ni como típicamente humanos ni como típicamente animales, en la medida en que estos pueden coincidir en la posesión de atributos y comportamientos. Además, si bien los animales no disponen de lenguaje oral, ellos poseen la capacidad de trasmitir y recibir mensajes. Asimismo, los animales poseen personalidad, inteligencia, pueden desarrollar actitudes de amistad, de cuidado, tareas de enseñanza; se organizan de acuerdo a normas sociales, algunos poseen líderes, emprenden juntos actividades de caza y despliegan comensalidad.

La analogía respecto de la interioridad no sólo implica que humanos, animales y otros seres no-humanos sean semejantes en lo relativo a sus *lqui'i*, sino también que lo que los vincula no sean meramente procesos biológicos

mediante los cuales se incorporarían sustancias, se produciría la enfermedad o sobrevendría la cura. Procesos de orden social están implicados en la semejanza de interioridad en la medida en que es a través de múltiples conexiones corporales, emocionales e intelectuales que se deviene persona-cuerpo en interrelación con otros.

Ahora bien, a pesar de que humanos y animales comparten rasgos de interioridad a raíz de la existencia de fronteras difusas entre ambos colectivos, los ámbitos en los que todos ellos desarrollan sus vidas difieren claramente. Tanto la incursión de los animales en los espacios humanos como la incursión de los hombres en los espacios animales significan relaciones – a veces peligrosas – mediadas por el intercambio de información y por el respeto de normas sociales y preceptos éticos que vulneran la dicotomía establecida entre lo naturalmente dado y lo culturalmente construido.

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

* Manuscrit reçu en avril 2013, accepté pour publication en mai 2014.

NOTAS

Agradecimientos: Al CONICET por financiar esta investigación. A Florencia Tola por guiar generosamente mis derroteros «zoo-sociocosmológicos» por el Gran Chaco. A Paola Cúneo por asistirme en los áridos campos de la lingüística. A Valentín y Félix Suárez por su amistad y por asistirme en el campo con cariño y paciencia. A los qom que me enseñaron su zoología.

1. Entre las personas con las que trabajé algunos usan este etnónimo para identificarse mientras que otros prefieren reconocerse con el término qom. Usamos indistintamente ambas denominaciones porque es el modo empleado por los propios indígenas.

2. El Gran Chaco es el tercer gran territorio biogeográfico y morfoestructural de América Latina después del Amazonas y el Sistema Sabánico Sudamericano que incluye el Campo Cerrado Brasílico y las Sabanas colombo-venezolanas; el segundo en superficie cubierta por bosques después de las selvas pluviales tropicales del Amazonas y del Pacífico colombo-ecuatorianas y el primero en fisionomías forestales de madera dura y muy dura; ocupa más de 1.000.000 km² extendiéndose por cuatro países, siendo el área desplegada en Argentina la más extensa con aproximadamente 600.000 km² (Morello, Rodríguez y Silva 2009). En la actualidad, la región cuenta con diecinueve etnias que hoy se agrupan por afinidad lingüística en cinco familias de idiomas de las que las cuatro primeras corresponden a «cazadores-recolectores»: Zamuco; Guaycurú (que incluye a los toba); Lengua-Maskoi y Matako-Maká; mientras que la familia Tupí-Guananí reúne a los «agricultores» (Maldonado y Höhne 2006).

3. Los estudios sobre la organización social de los tobas sugieren que, antes del siglo XIX, estos indígenas se movilizaban como familias extensas que, aglutinadas en «bandas», se constituían como unidades locales, las que se congregaban en «tribus». Se trataba de unidades políticas agrupadas en torno a una misma variante dialectal que se desarrollaban estableciendo alianzas mediante las relaciones de parentesco a través del intercambio matrimonial (Braunstein 1983).

4. El término también refiere al plumaje de las aves, a la corteza de los árboles, a la cáscara de los frutos y a las nubes.

5. Mariscar es un término empleado en la zona para referirse a las actividades de caza y pesca.

6. Mauricio utiliza la palabra « viborón » para referirse a *'araxanaglate'e* (lit. « la madre de las víboras »). Este ser no-humano es entendido como la dueña de las víboras y constituye uno de los ayudantes chamánicos conceptualizado como de excepcional poder. Tiene la capacidad de transformarse en mujer para dialogar con los humanos (Medrano 2013a). Así lo describe Valentín de Riacho de Oro: «*'araxanaqlate'e* también aparece como una persona, como una mujer elegante [...] y, bueno, empieza a hablarle al que le quiere dar el poder. Pero una vez que le aceptaron el poder se vuelve al agua, o al monte de donde provino ese animal, y de ahí emite el poder a la persona que lo recibió ». Para ampliar relatos sobre este no-humano cf. Wright (2003); sobre el lugar cosmológico de estas entidades cf. Cordeu (1969-1970), Terán (2000), Wright (2008) y Tola (2012a).

7. Nótese que en *qom'l'aqtaqa* (lengua toba) se emplea el mismo término para referirse al hijo de un humano (*shiaxahua llalec*) que al de un puma (*sauxaic llalec*) u otra especie, por lo que aquí también encontramos un paralelismo que diluye diferencias entre hombres y animales.

8. Idoyaga Molina (1992, 1995), analizando los modos de clasificación pilagá, describió la presencia de dos sistemas que actúan simultáneamente: uno involucra la potencia o poder de los seres y el otro es empírico y « responde al modelo de lo que habitualmente se denomina etnotaxonomía » (1995, p. 17). El primer sistema incluye las nociones de *loGót-lamasék* (dueño-dependiente). La autora señala que « no existe prácticamente realidad posible que no sea clasificada en términos de *loGót-lamasék*, seres y objetos son correlacionados en función de un universo jerárquico de potencia » (*ibid.*, p. 42) que se expresa de acuerdo a este par de descriptores. Según este estudio, cada ámbito cosmológico está regido por un *loGót* (dueño) que vela por la vida de los animales a su cargo e interfiere ante la caza excesiva castigando a los que violan esta disposición. Por ejemplo el dueño de los pecaríes cuida a sus *lamasék* (los pecaríes) y con el *loGót* los chamanes tienen que negociar las presas de caza y el castigo a los humanos que violan reglas cinegéticas. Este esquema establece un orden jerárquico ubicando a todos los seres en una comunidad « a la vez que se expresan la potencia y el nivel que posee cada individuo dentro de su comunidad » (*ibid.*, p. 260). Por otro lado la clasificación les permite saber a todos los existentes cómo comunicarse con el resto, qué esperar de ellos, cómo pedir su auxilio, enfrentarse, neutralizarlos o complacerlos. Si bien nosotros (cf. Medrano *et al.* 2011; Medrano 2012a) identificamos la presencia de dueños de las especies animales y otros no-humanos dominando diversos ambientes como el monte, el agua o el campo – tema ya ampliamente trabajado en la literatura chaqueña –, no encontramos entre los qom del este de Formosa al complejo *loGót-lamasék* definido por Idoyaga Molina. Finalmente nuestro objetivo es concentrarnos en los animales por lo que, al hablar de la presencia de liderazgos, nos referimos a aquellos desarrollados hacia el interior de grupos de fauna y no a los experimentados por los dueños de estas especies.

9. Sobre comensalidad humana entre los qom cf. Coconier (2012).

10. Para ampliar la información y el análisis sobre el resto de los tópicos que incluyen saberes etiquetados como « comercio », « objetos y artesanías », « alimentación », « medicina », « anuncio », « plagas », « mascotas » y « otros », cf. Medrano *et al.* (2011) y Medrano (2012a).

11. Aclaramos que no se trabajó con la totalidad de las aves citadas para el Chaco sino con una muestra de 38 especies que estimamos representativa para adelantar algunas conclusiones parciales en relación al grupo zoológico.

12. Cf. Arenas (2003) y Coconier (2012).

13. Según Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2001) la traducción del término *nauoga* seria: « le daña ». Sobre *nauoga*, cf. Karsten (1932, p. 74), Métraux (1996 [1946], p. 103), Balducci (1982, pp. 72-88), Tola (2005, 2007-2008).

14. Arenas expresa que: « La grasa representa un gran atractivo para el consumo de determinadas presas. Una carne magra es mal conceptuada y hasta es descartada si se caza o se pesca un animal con estas características » (2003, p. 158).

15. Salamanca y Tola (2002, p. 99) indican que la enfermedad y la muerte son entendidas, la mayoría de las veces, como consecuencias de acciones brujeriles. No pueden dejar de consultarse los trabajos de Idoyaga Molina (2005) y Arenas (2000) respecto al tema salud y enfermedad en grupos indígenas chaqueños.

16. Susnik (1973) indica que, para estos grupos, la idea de enfermedad sólo es aplicable a los males que pueden provocar eventualmente la « fuga del alma humana ». Esto último se interpreta actualmente como el *lqui'i*. Salamanca y Tola expresan que: « En términos generales las personas no-humanas están dotadas por naturaleza de un poder superior al de los humanos, poder que les confiere la capacidad de ayudarlos salvándoles de la enfermedad mediante la acción terapéutica de los shamanes (soplo, canto, oración, uso de la Biblia, succión), como también eliminarlos quitándoles alguno de sus componentes vitales (*la'at* o aliento, *lki'i* o alma-imagen y *lapaqual* o sombra) » (2002, p. 110).

17. Entre los tobas el concepto de poder ha sido ampliamente trabajado (*cf.* Miller 1977, 1979 ; Wright 2008). Miller refiere que « el término “poder” no alude fundamentalmente a procesos políticos que implican toma de decisiones y ejercicio de autoridad, sino a relaciones humanas con el universo fenoménico, en términos del control de las fuerzas que permiten preservar la salud, armonía y bienestar » (1977, p. 306). Este poder es el que emplean los no-humanos para circular por los diversos niveles del cosmos qom así como la fuente de energía que utilizan los chamanes para producir la enfermedad, la muerte o vincularse con los dueños de especies y fenómenos climáticos. Si bien en este trabajo no problematizamos la noción de poder es claro que está involucrada en los procesos de enfermedad y cura. Al respecto, existe mayor concentración de potencia en los niveles celestes y en las profundidades acuáticas por lo que los seres que habitan estos ámbitos producen tanto enfermedades como curas más vigorosas. No obstante, esto no se verifica para los peces (*cf.* más adelante en este trabajo) por lo que en trabajos futuros resultaría fecundo problematizar estos presupuestos a la luz de las actuales contribuciones a la etnozoología qom.

18. Según nuestros datos de campo los escarificadores de mamíferos se realizarían con el peroné, los de aves con el peroné o el tibio tarso y el de raya con la espina caudal de los respectivos animales.

19. Valva de molusco bivalvo (*Etheriidae, Anodontites trapezialis susanae*) que se emplea como cuchara.

20 En este apartado nos dedicaremos a describir el tipo de comunicación que los qom no chamanes establecen con las especies animales. Para un análisis sobre la comunicación entre las distintas especies y los chamanes *cf.* Medrano (2013b).

21. Por no tenerlos aún completamente identificados, no hemos incluido a reptiles, anfibios e invertebrados vinculados a actividades de comunicación aunque mencionamos que su participación es significativa.

22. Nos referimos a *chishit*, la lechucita de las vizcacheras (Strigidae, *Athene cunicularia*).

23. Bebida elaborada en base a yerba mate (*Ilex paraguayensis*) y agua caliente que se consume preferentemente en grupo.

24. Cabe aclarar que también documentamos la captura de crías de mamíferos y pichones de aves con fines comerciales y utilitarios. Por ejemplo en la comunidad Km 503 se capturaron dos crías de coati porque « éstas se comen las vinchucas ».

REFERENCIAS CITADAS

ÅRHEM Kaj

- 1993 « Ecosofía makuna », in Francois Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN/Fondo editorial CEREC, Bogotá, pp. 109-126.

ARENAS Pastor

- 2000 « Farmacopea y curación de enfermedades entre algunas etnias del Gran Chaco », in Aníbal G. Amat (ed.), *Farmacobotánica y farmacognosia en Argentina (1980-1998)*, Ediciones Científicas Argentinas, La Plata, pp. 87-118.
- 2003 *Etnografía y alimentación entre los toba-ñachilamoleek y wichi-lhukut'as del Chaco Central (Argentina)*, Edición del autor [PARENAS@darwin.edu.ar], Buenos Aires.

ARENAS Pastor y Gustavo PORINI

- 2009 *Las aves en la vida de los tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina)*, Editorial Tiempo de Historia, Asunción.

BALDUCCI María Isabel

- 1982 *Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

BERLIN Brent

- 1992 *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton University Press, Princeton.

BIGOT Margot y Héctor VÁZQUEZ

- 2007 « Sincretismo mágico-religioso entre los qom (tobas) », *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 21, pp. 21-25.

BRAUNSTEIN José

- 1983 « Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco », *Trabajos de Etnología*, 2, Buenos Aires.

BROWN Robert

- 1868 « On the vegetable products, used by the Northwest American Indians as food and medicine, in the arts, and in superstitions rites », *Transactions of the Botanical Society of Edinburgh*, 9, pp. 378-396.

BUCKWALTER Alberto S. y Lois LITWILLER DE BUCKWALTER

- 2001 *Vocabulario toba*, Mennonite Board of Missions, Elkhart.

CASTETTER Edward

- 1935 « Ethnobiological studies in the American Southwest, I. Uncultivated native plants used as sources of food », *University of New Mexico Bulletin*, 4, pp. 1-44.

CLÉMENT Daniel

- 1998 « The historical fundations of ethnobiology (1860-1899) », *Journal of Ethnobiology*, 18 (2), pp. 161-187.

COCONIER Gala

- 2012 *Comer con otros y comer entre nosotros: comensalidades entre los qom de Mala'lapel (Formosa)*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

CORDEU Edgardo

- 1969-1970 « Aproximación al horizonte mítico de los tobas », *Runa*, 12 (1-2), pp. 67-176.

CORDEU Edgardo y Alejandra SIFFREDI

- 1971 *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Juárez Editor, Buenos Aires.

COSTA NETO Eraldo Medeiros, Mauricio VARGAS CLAVIJO y Dídac SANTOS FITA

- 2009 « Introducción », in Eraldo Medeiros Costa Neto, Dídac Santos Fitas y Mauricio Vargas Clavijo (eds.), *Manual de Etnozoología*, Tundra ediciones, Valencia, pp. 15-20.

CÚNEO Paola

- 2012 « Clasificación nominal y formación de palabras en toba (familia guaycurú), con especial referencia al léxico etnobiológico », tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

CÚNEO Paola, Mauricio MAIDANA y Andrés PORTA

- 2008 « Nomenclatura y clasificación de las aves en toba. Aspectos lingüísticos y culturales », ponencia presentada en la *XIIa Reunión argentina de ornitología (RAO)*, San Martín de los Andes.

CÚNEO Paola y Andrés PORTA

- 2007 « Hacia una taxonomía toba de los peces en toba: aportes metodológicos y lingüísticos », ponencia presentada en la *IIIrd Conference on Indigenous Languages of Latin America, Center for Indigenous Languages of Latin America (CILLA)*, University of Texas, Austin.
- 2009 « Vocabulario toba sobre peces y aves », in José Braunstein y Cristina Messineo (eds.), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VIII*, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, Buenos Aires/Las Lomitas, pp. 237-252.

DIEGUES Carlos

- 2000 « Etnoconservação da Natureza: enfoques alternativos », in Antonio Carlos Diegues (ed.), *Etnoconservacao: novos rumos para a protecao da natureza nos trópicos*, Editora Hucitec, São Paulo, pp. 1-46.

DESCOLA Philippe

- 1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- 2004 « Las cosmologías indígenas de la Amazonía », in Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Copenhague, pp. 25-35.
- 2012 *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.

DOUGLAS Mary

- 1994 « The pangolin revisited: a new approach to animal symbolism », in Roy Willis (ed.), *Signifying animals: Human meaning in the natural world*, Routledge, Londres/Nueva York pp. 23-33.

- 2007 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabu*, Nueva Visión, Buenos Aires [1966].
- ELLEN Roy Frank**
- 2000 *The cultural relations of classification. An analysis of Nuaulu animal categories from Central Seram*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ESCOBAR Arturo**
- 1998 « Whose knowledge, whose nature? Biodiversity conservation and social movements political ecology », *Journal of Political Ecology*, 5, pp. 53-82.
- FRANCIA Timoteo y Florencia TOLA**
- 2011 *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom*, Asociación Civil Rumbo Sur y Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Buenos Aires.
- HARRIS Marvin**
- 1980 *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Editorial Alianza, México.
- HENDERSON Junius and John Peabody HARRINGTON**
- 1914 « Ethnozoology of the Tewa Indians », *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 56, pp. 1-76.
- HÉRITIER Françoise et Margarita XANTHAKOU**
- 2004 *Corps et affects*, Odile Jacob, Paris.
- HUNN Eugene**
- 2007 « Ethnobiology in four phases », *Journal of Ethnobiology*, 27 (1), pp. 339-367.
- IDOYAGA MOLINA Anatilde**
- 1992 « Taxonomía y cosmología en la etnozoología pilagá », *Revista de Filología y Lingüística*, 18, pp. 57-62.
- 1995 *Modos de clasificación de la cultura pilagá*, CEA, Buenos Aires.
- 2005 « Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual », *Scripta Ethnologica*, 27, pp. 111-147.
- INGOLD Tim**
- 1988 « Introduction », in Tim Ingold (ed.), *What is an Animal?*, Unwin Hyman, Londres, pp. 1-16.
- 2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Londres/Nueva York.
- KARSTEN Rafael**
- 1932 *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, Societas Scientiarum Fennica, Helsingfors.
- MALDONADO Patricia y Evelin HÖHNE**
- 2006 *Atlas del Gran Chaco sudamericano*, Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ), Buenos Aires.
- MARTÍNEZ Crovetto Raúl**
- 1995 *Zoonimia y etnozoología de los pilagá, toba, mocoví, mataco y vilela*, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Instituto de Lingüística, Archivo de Lenguas Indoamericanas, Buenos Aires.

MARTÍNEZ Gustavo

- 2007 « La farmacopea natural en la salud materno-infantil de los tobas del Río Bermejito », *Kurtziana*, 33, pp. 39-63.
- 2008 *La farmacopea natural en la etnomedicina de los Tobas del Río Bermejito (Chaco, Argentina)*, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Agropecuarias/Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- 2010 « Enfermedad y entidades anímicas del entorno natural. Etiologías religioso-rituales y espacios ambientales entre los tobas del Chaco Central, Argentina », *Revista de Antropología Iberoamericana*, 5 (2), pp. 189-221.

MASON Otis Tufton

- 1889 « Aboriginal American zootechny », *American Anthropologist*, 1 (1), pp. 45-81.

MEDRANO Celeste

- 2012a *Zoo-sociología qom: de cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Buenos Aires.
- 2012b « Los cuestionarios como herramientas en los trabajos etnozoológicos: su uso y abuso », *Papeles de trabajo*, 23, pp. 59-81.
- 2012c « Cazando a la cazadora: cuestiones sobre la posición de la mujer toba en los ámbitos políticos y públicos, domésticos y privados », *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 41 (1), pp. 123-146.
- 2013a « Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom », in Florencia Tola, Celeste Medrano y Lorena Cardín (eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*, Rumbo Sur, Buenos Aires, pp. 77-101.
- 2013b « Los “bichos” del chamán. Chamanismo y metamorfosis de insectos en la zoo-sociocosmología qom », ponencia presentada en el *I Simpósio Brasileiro de entomología cultural*, Feira de Santana, Bahía, Brasil.

MEDRANO Celeste, Mauricio MAIDANA y Cirilo GÓMEZ

- 2011 *Zoología qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal*, Ediciones Biológica, coll. « Naturaleza, Conservación y Sociedad » 3, Santa Fe.

MESSINEO Cristina

- 2003 *Lengua toba (guaycurú): aspectos gramaticales y discursivos*, Lincom Europa, coll. « Studies in Native American Linguistics », 48, Múnich.

MÉTRAUX Alfred

- 1996 *Etnografía del Chaco*, El Lector, Paraguay [1946].

MILLER Elmer

- 1977 « Simbolismo, conceptos de poder y cambios cultural de los tobas del Chaco argentino », in Esther Hermite y Leopoldo Bartolomé (eds.), *Procesos de articulación social*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 305-338.
- 1979 *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*, Siglo xxi, México.

MORELLO Jorge, Andrea RODRÍGUEZ y Mariana SILVA

- 2009 « Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones del Chaco húmedo y seco », in Jorge Morello y Andrea Rodríguez (eds.), *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*, Orientación Gráfica, Buenos Aires, pp. 53-91.

PALAVECINO Enrique

- 1961 « Algo sobre el pensamiento cosmológico de los indígenas chaquenses », *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*, 2, pp. 93-95.

PALMER Edward

- 1878 « Plants used by the Indians of the United States », *The American Naturalist*, 12 (9), pp. 593-606.

PÁLSSON Gíslí

- 1994 « The idea of fish: land and sea in the Icelandic world-view », in Roy Willis (ed.), *Signifying animals: Human meaning in the natural word*, Routledge, Londre/Nueva York, pp. 114-127.

PERUSSET Macarena y Cintia Rosso

- 2009 « Guerra, canibalismo y venganza: una aproximación a los casos mocoví y guaraní colonial », *Memoria Americana*, 17 (1), pp. 61-81.

POSEY Darrell

- 1984 « Os Kayapó e a natureza », *Ciencia Hoje*, 2, pp. 35-41.

ROBBINS Wilfred William, John Peabody HARRINGTON y Barbara Withchurch FREIRE-MARRECO

- 1916 « Ethnobotany of the Tewa Indians », *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 55, pp. 1-118.

Rosso Cintia

- 2012 « Los “hechiceros” guaycurúes en el Gran Chaco durante el siglo XVIII », *Maguaré*, 26 (1), pp. 161-194.

SALAMANCA Carlos y Florencia TOLA

- 2002 « La brujería como discurso político en el Chaco argentino », *Desacatos*, 9, pp. 96-116.

SANTOS FITA Dídac, Eraldo Medeiros COSTA NETO y Eréndira Juanita CANO-CONTRERAS

- 2009 « El quehacer de la etnozoología », in Eraldo Medeiro Costa Neto, Dídac Santos Fitas y Mauricio Vargas Clavijo (eds.), *Manual de Etnozoología*, Tundra ediciones, Valencia, pp. 23-44.

SEEGER Anthony, Roberto DA MATTIA y Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

- 1979 « A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras », *Boletim do Museu Nacional*, 32, Rio de Janeiro, pp. 2-19.

SURALLÉS Alexandre

- 2009 *En el corazón del sentido, Percepción, afectividad, acción en los candombe, Alta Amazonía*, Instituto francés de estudios andinos, Lima/ IWGIA, Copenhague [2003].

SUSNIK Branislava

- 1973 « L'homme et le surnaturel (Gran Chaco) », *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 37, pp. 35-47.

TERÁN Buenaventura

- 1998 « La división tripartita del cosmos entre los tobas orientales », *Revista de la Escuela de Antropología*, 6, pp. 49-60.
- 2000 « Investigación etnográfica: pesca y tabú », *Casa Tomada*, 6, pp. 1-6.

TOLA Florencia

- 2005 « Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (*qom*) del Chaco argentino », *Revista Colombiana de Antropología*, 41, pp. 107-134.
- 2007-2008 « Constitución de la persona sexuada entre los tobas, *qom*, del Chaco argentino », *Revista Pueblos y Fronteras digital*, 4, pp. 1-22.
- 2009 *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens Toba du Gran Chaco sudaméricain*, L'Harmattan, Paris.
- 2012a *Yo no estoy solo en mi cuerpo*, Biblos, Argentina.
- 2012b « El cuerpo múltiple *qom* en un universo superpoblado », *Indiana*, 29, pp. 303-328.

TOLEDO Victor

- 1992 « What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline », *Etnoecológica*, 1, pp. 5-21.

ULLOA Astrid

- 2002 « Introducción: ¿ser humano? ¿ser animal? », in Astrid Ulloa (ed.), *Rostros culturales de la fauna: las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*, ICANH/Fundación Natura, Bogotá, pp. 9-29.

VILAÇA Aparecida

- 2005 « Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, pp. 445-464.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1996 « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, 2 (2), pp. 115-144.
- 2002 *A inconstância da alma selvagem*, Cosac & Naify, São Paulo.
- 2013 *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, Tinta limón, Buenos Aires.

VUOTO Diego Luis

- 1981a *Aspectos de la interrelación entre la fauna y la cultura Toba-Taksek*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
- 1981b « La fauna de los toba-taksek », *Entregas del Instituto de Tilcara*, 10, pp. 77-138.

WRIGHT Pablo

- 2003 « Textos orales sobre encuentros con “dueños de especies” en Colonia Aborigen chaco », in Edgardo Cordeu et al., *Memorias etnohistóricas del Gran Chaco*, Edición de los autores, Buenos Aires, pp. 555-556.
- 2008 *Ser-en-el-sueño. Crónica de historia y vida toba*, Biblos, Buenos Aires.

