

De Tigres, Zorros y Posiciones Taxonómico-Relacionales en la Zoología de los Indígenas *qom* Del Gran Chaco

About Tigers, Foxes and Taxonomic-Relational Positions in the Zoology of the Gran Chaco's *qom* People

De Tigres, Raposas e Posições Taxonômico-Relacionais na Zoologia dos Indígenas *qom* do Gran Chaco

Celeste Medrano¹

Resumen

En el contexto de los colectivos sociales modernos, colocar a los animales en el ámbito de la naturaleza y a los humanos en el de la cultura parece moneda corriente. Sin embargo, otros colectivos claman por la incorporación de los no-humanos al devenir social diluyendo a su paso toda forma posible de naturaleza y es precisamente en un escenario así, en el que nos situaremos. Particularmente nos concentraremos en aspectos de la zoología de los indígenas *qom* (o tobas) del Gran Chaco argentino; un grupo de las llamadas 'tierras bajas' que antiguamente se dedicaba a la caza, la pesca y la recolección como forma de subsistencia. Sustentándonos en trabajo etnográfico, nos centraremos en analizar un libro sobre animales que, producido en conjunto con los indígenas, suscitó innumerables equívocos e interrogantes. Así, el objetivo de esta contribución es analizar dos casos particulares –el de la personalidad de los animales y el de su orden taxonómico– y las reflexiones reversas acerca de éstos mismos. El fin último es mostrar que "otra zoología", habitante de otro mundo, desea dialogar con la académica multiplicando su espacio epistémico, su posibilidad teórica.

Palabras claves: Animalidad. Indígenas. Taxonomía relacional. Género. Ontología.

Abstract

In the context of modern social collectives, placing animals in the field of nature and humans in that of culture seems to be common currency. However, other groups cry out for the incorporation of non-humans into the social becoming, diluting in their path every possible form of nature and it is precisely in such scenario, in which we will situate ourselves. Particularly we will concentrate on aspects of the zoology of the indigenous *qom* (or tobas) of the Argentine Gran Chaco; a group of so-called "lowlands" that formerly engaged in hunting, fishing and gathering as a form of subsistence. Based on ethnographic work, we will focus on analyzing a book about animals that, produced in conjunction with the natives, raised innumerable equivocations and questions. Thus, the objective of this contribution is to analyze two particular cases –that of the personality of the animals and that of their taxonomic order– and the reverse reflections on them. The ultimate goal is to show that "another zoology", inhabitant of another world, wishes to dialogue with the academic multiplying its epistemic space, its theoretical possibility.

Keywords: Animality. Indigenous. Relational taxonomy. Gender. Ontology.

¹ Doutora em Antropologia pela Universidad de Buenos Aires. Pesquisadora do Instituto de Ciências Antropológicas da Universidad de Buenos Aires e do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica. E-mail: celestazo@hotmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1475-9806>.

Resumo

No contexto dos coletivos sociais modernos, colocar os animais no campo da natureza e dos humanos na cultura parece ser uma moeda comum. No entanto, outros grupos clamam pela incorporação de não-humanos ao devir social, diluindo em seu caminho todas as formas possíveis da natureza e é precisamente nesse cenário, no qual nos situaremos. Particularmente nos concentraremos em aspectos da zoologia dos índios *qom* (ou *tobas*) do Gran Chaco argentino; um grupo das chamadas “terras baixas” que anteriormente se dedicava à caça, pesca e coleta como forma de subsistência. Com base no trabalho etnográfico, vamos nos concentrar em analisar um livro sobre animais que, produzido em conjunto com os nativos, eliciu inúmeras equívocos e questionamentos. Assim, o objetivo desta contribuição é analisar dois casos particulares –o da personalidade dos animais e de sua ordem taxonômica– e as reflexões reversas sobre eles. O objetivo final é mostrar que “outra zoologia”, habitante de outro mundo, deseja dialogar com a acadêmica multiplicando seu espaço epistêmico, sua possibilidade teórica.

Palavras-chave: Animalidade. Índios. Taxonomia relacional. Gênero. Ontologia.

Escenas Introdutorias Sobre Naturaleza y Cultura, Humanos y Animales

En el contexto de los colectivos sociales modernos – y, a pesar de múltiples acciones militantes que se transforman en académicas, filosóficas y artistas y así por delante –, colocar a los animales en el ámbito de la naturaleza y a los humanos en el de la cultura parece moneda corriente. No obstante, estos esquemas contemporáneos de reminiscencias aristotélicas no están exentos de fisuras por las que se fueron colando poco a poco otras formas de hacer y pensar. Por citar un primer ejemplo, Descola (2012), en su trabajo sobre los achuar de la Amazonía ecuatoriana, encontró evidencia que lo condujo a deconstruir el paradigma dualista con el que se analizaban hasta ese momento los datos empíricos vinculados al significado de la naturaleza. Lo que el autor observó fue que los achuar se relacionaban con las especies respetando las mismas reglas sociales con las que ellos mismos se organizaban. Para estos indígenas:

[...] 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 (DESCOLA, 1996, p. 32).

Más adelante el autor, concluyó que esta cosmología sostenida por los achuar suponía que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza; en definitiva, todos comparten una misma “cultura”, lo dado, sobre la que deben configurar su “naturaleza”, lo construido. La selva es escenario de una sociabilidad sutil en la que, día tras día, se van conciliando unos seres que únicamente la diversidad de su aspecto y la falta de lenguaje hacen distintos de los humanos (DESCOLA, 2004).

Esta forma de relacionamiento entre humanos y no-humanos ha sido descripta para más de un grupo indígena de la Amazonía. Un interesante ejemplo lo brindan los *makuna* de la amazonia colombiana, para quienes las distintas clases de seres son “gente” vestidas con distintas “pieles” (ÅRHEM, 1993). Para Århem (1993, p. 125) en la cosmología de los *makuna*: “la disyunción radical –tan característica del pensamiento occidental– entre naturaleza y cultura, hombres y animales, se disuelve”.

Esta muy breve síntesis persigue dos propósitos. Por un lado, evidenciar el carácter ‘construido’ que tiene la naturaleza – y su contracara, la cultura –, y nuestras formas de vincularnos con las mismas. Como el mismo Descola nos recuerda:

[...] se supone que los humanos solos tienen una identidad significativa, ya sea individual (mente, capacidad de simbolismo) o colectiva (*Volksgeist*, culturas). En contraste, claramente desde Descartes, y más claramente incluso desde Darwin, los humanos y los no humanos están vinculados por su físico compartido: pertenecen a un continuo donde se aplican las mismas leyes de la física, la biología y la química” (DESCOLA, 2010, p. 338, traducción nuestra).

En segundo lugar, estas continuidades y discontinuidades que el autor subraya y caracterizan al mundo moderno y al pensamiento occidental, no son un modo generalizado de construcción de mundo. Otros colectivos claman por la incorporación de los no-humanos al devenir social diluyendo a su paso toda forma posible de naturaleza y es precisamente en un escenario así –el de los *qom*–, en el que están a punto de sumergirse.

Los indígenas *qom* (o tobas) son los históricos habitantes del Gran Chaco sudamericano el que constituye una vasta llanura semi-árida que se extiende sobre parte del norte de Argentina, del este de Bolivia, del oeste de Paraguay y del centro-oeste de Brasil, a lo largo de un millón de kilómetros cuadrados. Esta región se halla delimitada por los ríos Paraná y Paraguay hacia el este, por la pre-cordillera de los Andes hacia el oeste, por los llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso hacia el norte y por la cuenca del río Salado hacia el sur, representando una transición hacia la Pampa argentina. Comprende un mosaico de ecosistemas donde predomina el bosque subtropical seco (en el oeste) y sub-húmedo (en el este), adaptado a una marcada estacionalidad en las precipitaciones (MORELLO; RODRIGUEZ; SILVA, 2009). En esta bioregión a su vez, se despliegan veinticuatro pueblos indígenas que hablan lenguas agrupadas en seis familias lingüísticas: Guaycurú (toba/*qom*, pilagá, toba-pilagá, mocoví y caduveo/*eyiguayegui*)², Mataco-mataguaya (mataco/*wichí*, chulupi/*nivaklé*, chorote/*manjui* y *maká*), Tupi-guaraní (chiriguano/*avá*, guaraní ñandeva/*tapiete*, chané, isoseño/*guaraní* y guaraní occidental), Enlhet-enlhet (enxet/*lengua sur*, enlhet/*lengua norte*, angaité, sanapaná, guaná y toba-maskoy/*enlhet*)³, Lule-vilela (vilela/*chunupí*) y Zamuco (chamacoco/*ishir ebidoso*, chamacoco/*ishir tomaraho* y ayoreo).

Dentro de este esquema, los *qom* conforman un colectivo de grupos familiares que antiguamente se dedicaba a la caza, la pesca y la recolección como modo de subsistencia. En la actualidad residen en comunidades rurales en el noreste de Argentina o en barrios ubicados en los márgenes de grandes urbes (Buenos Aires, Santa Fe, Rosario, Resistencia, Formosa, entre otras). Los que aún moran en regiones de su antiguo territorio no viven exclusivamente del monte y sus recursos ya que la expoliación territorial, la sedentarización y la colonización condicionaron el acceso a los antiguos lugares de aprovisionamiento. Actualmente los *qom* constituyen la sociedad indígena más populosa del Gran Chaco.

Este texto se sustenta en trabajo de campo etnográfico realizado en comunidades *qom* en la provincia de Formosa y Chaco (Argentina) entre 2008 y 2018⁴. Empero confieso que, antes de sumergirme completamente en ‘el campo’, intenté adquirir algunas destrezas en *qom l’aqtaqa* (lengua *qom*) para lo que me dispuse a tomar clases particulares con Mauricio Maidana, antiguo cazador y pescador *qom* quién por aquellos años moraba en el barrio indígena de Presidente Derqui (Partido de Pilar, Buenos Aires) y se dedicaba a vender artesanías y a dictar clases de su lengua en la Universidad de Buenos Aires y en casas particulares. Así, ‘el maestro’ y yo nos reuníamos por las mañanas en mi casa del centro porteño a repasar verbos, deícticos, artículos, pero invariablemente terminábamos conversando sobre ‘bichos’ tema que a mí y a él – mariscador⁵ por los montes chaqueños –, nos cautivaba especialmente. Un día, luego de una charla totalmente apasionada sobre animales Mauricio me dijo: “tenemos que hacer un libro”. Comenzamos a construir el libro con un álbum de fotos de mamíferos del Gran Chaco y fuimos compilando información para ubicarla en los ítems de una zoología universitaria con el ánimo de poner ambas – la indígena y la académica – en diálogo.

² Según Censabella (1999, p. 61), la lengua mbayá de la familia lingüística guaycurú es una lengua extinta. La autora refiere que los caduveo que hablan en la actualidad el caduveo del estado de Mato Grosso do Sul (Brasil) serían sus descendientes.

³ Sobre esta familia, cf. Unruh y Kalish (2003).

⁴ En este texto presentaremos observaciones y relatos obtenidos mediante una metodología etnográfica de inmersión total en 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, en la provincia de Formosa; y relatos obtenidos en el paraje El Chorro, el que integra un sector de las 140.000 ha propias de la *Meguesoxoche* en la provincia de Chaco.

⁵ La marisca es la forma local como los indígenas se refieren a la acción de ir a cazar, pescar o recolectar en el monte, río o laguna. Un mariscador o mariscadora es quién marisca.

Si bien autores como Balducci (1982), Vuoto (1981) y Martínez Crovetto (1995), Terán (1984a, 1984b, 1984c, 1985), Arenas y Porini (2009) trabajando con estos indígenas, habían tratado el tema de la fauna en particular y otros habían documentado la importancia que desempeñan los animales en la vida cotidiana y en la socialidad toba en general (IDOYAGA MOLINA, 1995; MÉTRAUX, 1996; TOLA, 2012; WRIGHT, 2008, entre otros) no lo habían explorado desde las especies mismas, no habían aportado descripciones en sí del elenco faunístico que presentaban sino de las relaciones que se establecían con los humanos. El enfoque de la obra se plateaba como diferente a estos trabajos y, por lo tanto, se esperaban distintos resultados. Sin embargo, conforme avanzábamos en la construcción del manuscrito, innumerables equívocos iban surgiendo y con cada tropiezo yo aprendía un poco más de la zoología indígena. Lo que van a leer a continuación es la historia de dos de los resbalones (hay más) y mis reflexiones reversas acerca de los mismos compartidas con el ánimo de mostrar que ‘otra zoología’ – la que compone ‘otro animal’ – es posible.

La ‘Personalidad’ Animal o Historia Del Primer Equívoco

Cuando comencé a organizar la información sobre animales que habíamos compilado junto a Mauricio lo hice desde mi espacio, desde mi mundo, donde los animales tienen una entidad fija, determinada y nosotros los conocemos a través de aquellos libros y manuales que aportan síntesis de los conocimientos que compartimos sobre el tema como sociedad y que generalmente discurren por tópicos conocidos como alimentación, reproducción, estado poblacional, etc. El objetivo parecía claro y conciso; extraer de aquel “armario” de los conocimientos de otra sociedad, la *qom*, el “cajón” que bajo la etiqueta ‘animales’, contenía información factible de ser leída y releída hasta alcanzar algún tipo de saber. Este último, construido mediante la comparación de lo que dos colectivos humanos, el que yo representaba y el de los *qom*, conocíamos sobre fauna.

Así, comencé a organizar el libro en fichas. En las mismas, a continuación del nombre *qom*, anoté el o los nombres locales con los que se nombra en castellano al animal y finalmente, la familia y el o los nombres científicos⁶. La segunda parte de las fichas comenzaba casualmente con un ítem denominado “especiación” donde se describía la cantidad de variedades que los indígenas reconocen y atribuyen a cada especie científica. Esta parte de la ficha estaba dedicada a aquellos aspectos fisiológicos, anatómicos, comportamentales y ecológicos que los *qom* atribuyen a las distintas especies. No obstante, a estas ansias de occidentalizada disección se le opuso otra realidad.

Los *qom*, que –como da cuenta el libro– poseen un profundo conocimiento de la biología de las especies producto de la observación y de la socialización de historias, les atribuyen a las especies aspectos de humanidad que, innegablemente, no encuadran en ninguno de los tópicos propuestos por las zoologías ‘oficiales’. Fue necesario ‘pensar dos veces’ –o más– hasta que, finalmente, incluimos en las descripciones de los animales un ítem denominado “personalidad” para contener aquellos aspectos cognitivos, emocionales, intencionales, comunicativos que son reconocidos para cada uno de los animales.

Por ejemplo, los *qom* narraban que el *quiyoc* (jaguar o yaguareté, *Panthera onca*) es similar a los humanos por su forma de observar y de pensar. Mauricio y Evaristo, dos antiguos cazadores *qom*, saben que cuando el animal mira a una persona es para atacarlo (MEDRANO; MAIDANA; GÓMEZ, 2011, p. 25). 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.

⁶ Si bien la mayor cantidad de casos muestra que un nombre *qom* se corresponde con un nombre científico en relación de uno a uno, existen ocasiones en las que a un nombre indígena le corresponde más de una especie como así también casos en los que a una especie científica le corresponden más de un nombre *qom* (MEDRANO; MAIDANA; GÓMEZ, 2011).

Los mariscadores⁷ me comentaron reiteradas veces que el *huaxaŷaxa* (zorro, *Cerdocyon thous*) es pícaro, curioso e inteligente (MEDRANO; MAIDANA; GÓMEZ, 2011, p. 27), y que los *cos* (pecarí, *Tayassu pecarí*) son animales “inteligentes y porfiados” (Cirilo, de San Carlos) porque cuando el cazador deja a un *cos* mal herido, llegan sus compañeros y ubican 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* (carpincho, *Hydrochaeris hydrochaeris*) y el viborón⁸. 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. 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” (MEDRANO; MAIDANA; GÓMEZ, 2011, p. 40), porque el viborón lo está cuidando, finaliza 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 (puma, Puma concolor) es muy dañino cuando tiene pichones 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 cien individuos y un jefe. Cuando el jefe grita, la majada se detiene y presta atención, todos levantan sus hocicos (MEDRANO; MAIDANA; GÓMEZ, 2011, p. 45). 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 desempeña como líder.

Los animales también se organizan socialmente para cazar presas. Por ejemplo, el *lonoc* (hurón, *Galictis cuja*) conoce las zonas donde vive el *soxona* (cuis, *Cavia aperea*), 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 se define como una comensalidad animal⁹.

En resumen, los animales que pueden ser inteligentes, traicioneros, dañinos, pícaros, curiosos o porfiados se vinculan con otros animales, con los no-animales (como el viborón), con los humanos y con los no-humanos¹⁰ (como los dueños o jefes de las especies y los ‘guardianes’

⁷ En el área de estudio se usa la palabra ‘mariscar’ y sus conjugaciones (soy mariscador, marisco, salgo a mariscar) para referirse a las actividades de caza, pesca y recolección. Quién sale a mariscar va principalmente en busca de alimento, desplegando todas o algunas de estas estrategias.

⁸ Mauricio utiliza la palabra viborón para referirse a ‘*araxanaqlate’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, 2013). 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 cosmológicos de estas entidades cf. Cordeu (1970), Terán (2000), Wright (2008) y Tola (2012).

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

¹⁰ En un trabajo anterior (MEDRANO, 2016a), exploré la insuficiencia de los términos humanos/no-humanos para describir escenarios de interacciones con los animales. Propuse entonces reconfigurar dichas narrativas empleando las categorías de humanos, no-humanos, animales y no-animales. La propuesta, si

del monte o el río) a través de relaciones que van desde la peligrosidad y la agresión hasta el compañerismo, la amistad y el cuidado. Dichas particularidades pueden ser examinadas como eventos de antropomorfización de los animales, es decir, como una lectura del comportamiento animal a la luz de características y cualidades humanas. No obstante, de acuerdo al punto de vista indígena, tanto los humanos como los no-humanos pueden desplegar dichos comportamientos, o regímenes corporales como ampliaré más adelante, debido a poseer *nqui'i*.

El *nqui'i* –una noción que ha sido históricamente traducida como alma/imagen (MÉTRAUX, 1996; TOLA, 2012; WRIGHT, 2008)– les permite a todos los existentes en la sociocosmología *qom* tener aptitudes para significar, comunicar, reflexividad, capacidad de acción y decisión. Por lo dicho, supera lo que normalmente identificamos como ‘alma’ en el mundo moderno occidental y se acerca a lo que Descola menciona como *interioridad* expresada 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 (DESCOLA, 2012, p. 182).

Sumado a esto, en estudios previos sobre la zoología *qom* (MEDRANO, 2014, 2016b, 2017, 2018a, 2019), identifiqué semejanzas respecto de la fisioanatomía en la medida en que los *qom* adjudican a los cuerpos de todos los existentes las mismas aptitudes y atributos similares a los que reconocen para sus propios cuerpos. Finalmente, ante la presencia de tales analogías: ¿hay algo que diferencie a los humanos de los animales? y por ende: ¿alguna cosa me permite hablar de la existencia de algo llamado ‘animal’ en dicha sociedad indígena?

Efectivamente, las indiscutibles continuidades entre humanos y animales respecto a sus interioridades y fisioanatomías necesitan echar mano de algún esquema que ordene el devenir sociocosmológico. En este marco entonces, la diferencia entre humanos y animales, que parecería conformar un diacrítico social, está determinada por el régimen corporal que cada entidad adopta, manifiesto en los comportamientos sexuales/reproductivos, alimenticios, habitacionales y en la forma corporal externa. A su vez, dichas diferencias en los regímenes corporales se codifican por intermedio de etiquetas lingüísticas que componen una suerte de macro-taxonomía *qom*.

Antes, es menester mencionar que no existe un término *qom* que signifique estrictamente “animal” equivalente al español y a otras lenguas occidentales. La misma situación se encuentra en diversos pueblos indígenas ameríndios. Descola, por ejemplo, ilustra:

[...] la ausencia de categorías supragenéricas nombradas que permiten designar al conjunto formado por las plantas o al conjunto formado por los animales, ya que el pueblo de los seres de la naturaleza forma conceptualmente un todo, cuyas partes son homólogas por sus propiedades (DESCOLA, 1996, p. 132).

Viveiros de Castro expresa que en el pensamiento *yawalapíti*, “no existe un concepto correspondiente a la noción de ‘animal (no-humano)’; es imposible, por lo tanto, hacer que la Naturaleza corresponda a una idea general de animalidad” (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p. 45-46, traducción nuestra) y Surrallés constata que “no existe un término específico para designar al reino animal” en el léxico de los candoshi (SURRELLÉS, 2009, p. 77). Vanzolini (2015, p. 125) describe la misma situación trabajando con los *aweti* del Alto Xingú.

No obstante la ausencia de una categoría que englobe al conjunto de los animales, me encontré –durante mi aprendizaje sobre la zoología indígena–, con ciertas etiquetas que delimitaban conjuntos de existentes en el contexto de la sociocosmología *qom*. Las primeras son, las de *shiyaxaua*, que comprende todo lo que tenga una forma aproximadamente humana, y *shiguiyjac*, su contraparte con forma animal. A primera vista, dentro del grupo de los *shiguiyjac* se

bien es perfectible, nació del aprendizaje en el propio campo.

encuentran animales cuadrúpedos como los mamíferos. Las siguientes categorías son las de *maïjo*, donde se ubican todas las grandes aves; *coïjo* donde se hallan pequeños pajaritos que también pueden ser clasificados como *maïjo*. Gran parte de los animales silvestres pueden ser incorporados como mascotas al ambiente domésticos pasando a formar parte del grupo de los *nlo'* dentro del cual se encuentran además, los perros y gatos, gallinas, chivos, ovejas, vacas, caballos, etc. Los *huallectapigui'* están representados por todas aquellas especies que se arrastran por el piso como, por ejemplo, las víboras, las iguanas. El grupo de los *nïyaq* engloba la totalidad de los peces. A su vez, todos los humanos y animales tienen la potencialidad de transformarse total o parcialmente, permanente o circunstancialmente en clases alternativas de humanos o animales (MEDRANO, 2013, 2016a).

Estos rótulos lingüísticos serían lo que Viveiros de Castro (2006, p. 326) llama “dispositivos de imaginación”; son “menos una cosa que una imagen, menos una especie que una experiencia, menos un término que una relación, menos un objeto que un evento” (Viveiros de Castro, 2006, p. 326, traducción nuestra) para usar las palabras que el mismo autor empleó para describir a los espíritus *xapiripë* que conviven con los yanomamis, un grupo indígena amazónico. Para los *qom*, dichos dispositivos, no cosifican la plétora de existentes; su única función es la de organizar relaciones; como ellos expresan, son la forma como “se presenta” una entidad para que los lazos devengan amistad, comunicación, predación, sinergia, etc. Son eventos de singularización que, entre tanta continuidad, organizan espacios de intercambio; “la identidad es consecuencia de la interacción” podríamos agregar citando a Strathern (2006, p. 199, traducción nuestra).

En tal entorno relacional puedo entonces volver a leer los ejemplos desarrollados arriba; el tigre mira al humano, el zorro se queda observando. Y este juego cruzado de miradas permite tomarse un segundo para definir quién es el otro en ese momento y actuar. Se conforma así un espacio/tiempo de análisis reverso de comportamiento o, lo que es lo mismo, son instantes para que el animal mire una composición humana que mira a una composición animal y viceversa. Dicha ontología relacional por ende, no es textual, no soporta el *a prima vista*, no es una ontología de vista gorda, implica mirarse para –en reversibilidad– decidir acciones y emociones con el otro.

Taxonomía Relacional *Qom* o Historia Del Segundo Equívoco

Este segundo desliz se vincula con el orden que le estaba imprimiendo a las diversas fichas sobre animales que compondrían la ‘Zoología *qom*’. El mismo era el que sugería la taxonomía académica¹¹. Así, se ubicaban primero los didélfidos –ese grupo integrado por las comadreja, las comadrejas y los colicortos–, luego el grupo integrado por los osos –hormiguero y melero–, los armadillos, y así sucesivamente hasta los rodentios, el grupo donde se encuentran el carpincho, la nutria pero también todas las ratas y ratones (CANEVARI; VACCARO, 2007). Sin embargo, una mañana, mientras editaba la información que contendría el libro, sospeché que dicho ordenamiento de animales en Familias zoológicas, no respondía al punto de vista indígena. Entonces, mediante un ejercicio que consistió en recortar la lista y rearmarla junto a los co-autores *qom* del libro, obtuve una secuencia de animales decididamente diferente. En esta nueva disposición, el *quiyoc* (tigre) se ubicó primero seguido del *huaxaïyaxa* (zorro).

Confieso que demoré muchos años en comprender el porqué de dicho ordenamiento. Finalmente creo poder aseverar que, si bien todos los humanos, no-humanos, animales y no-animales tienen *nqui'i* y por ende la potencialidad de ser ‘personas’, dichas interioridades semejantes están ubicadas en un esquema de jerarquías instrumentado en base a distintos grados de intencionalidad. Dicho de otra forma, el tigre y el zorro pueden ser más potencialmente

¹¹ La taxonomía académica propone un patrón mundialmente idéntico –y jerárquico– de ordenamiento de las especies. Dicha descripción comienza indefectiblemente ubicando a una especie en un Reino, luego una Clase, un Orden, una Familia, un Género y una Especie. Así por ejemplo el tigre o jaguar se describiría como: Animalia, Mammalia, Carnivora, Felidae, *Panthera onca*. A su vez, existe una propuesta universal para ordenar jerárquicamente a los Órdenes y las Familias. En toda Latinoamérica, por ejemplo, las zoologías comienzan por el Orden *Dedelphimorfia* y la Familia *Didelphidae* (que incluye a todas las comadreas, entre otros similares) y terminan por el Orden *Rodentia* que incluye a los roedores.

personas –pueden influir de manera mucho más categórica en el devenir sociocosmológico *qom*– que, por ejemplo, las ratas y los murciélagos. Entonces, me dedicaré a explayarme sobre algunos aspectos de la vida de los tigres y los zorros que los toman tan preponderantes en la cosmología *qom* y los arrastra a la cima de la zoología indígena que vengo narrando.

El Tigre y Una Reflexión Sobre Género

Cuando indagué por qué había que ubicar primero al tigre en el libro ‘Zoología *qom*’ me respondieron: el “*quiyoc* [tigre, *Panthera onca*] es el que tiene más comunicación”. Como relata Mauricio Maidana el tigre es “casi igual que el hombre, o sea cuando observa una cosa [...], parece que sabe pensar el tigre”. Y Félix Suarez expresó: “yo historiaba todo. Porque el tigre no se va así, el tigre son una persona más sabio que todo”. Entonces, luego de publicar la obra y para aprender un poco más sobre dicha zoología, me dediqué a ordenar la información etnográfica que había recolectado en diversas estadias que había desplegado desde el 2008 hasta el 2018 en distintas comunidades *qom*. Mi objetivo era saber algo más sobre el tigre. Entonces, percibí que este existente me permitía discutir cuestiones que superan los debates zoológicos. Particularmente, este animal nos despertó interrogantes en tres escenarios que son los del género, los de la historia y los de la conservación de la fauna. Los mismos tienen en común que convocan no sólo a los *qom* y a los animales con los cuales éstos se vinculan sino también a los no-indígenas quienes integran un conjunto heterogéneo de actores que van desde los más a los menos locales. Por razones de espacio, en este apartado sólo me explayaré sobre las cuestiones vinculadas al género¹².

Para comenzar, es menester recordar que el tigre, una especie abundante en Argentina hasta mediados o fines del siglo XIX, hoy se encuentra severamente amenazado (CANEVARI; VACCARO, 2007; CHEBEZ; NIGRO; LODEIRO OCAMPO, 2008). Algunos *qom* mencionan que la desaparición local del *quiyoc* se debe a que, producto de la alta tasa de modificación del entorno y la intromisión y violencia de los criollos, estos animales se han retirado a vivir en las profundidades de la tierra. Los biólogos y conservacionistas, para quienes la declinación de la especie reviste una acentuada gravedad, le endilgan su pérdida a la alteración de los ambientes donde habita, a la persecución de la que es objeto desde tiempos virreinales debido al valor de su piel y a su fama de animal peligroso para el hombre pero fundamentalmente para el ganado (CHEBEZ; NIGRO; LODEIRO OCAMPO, 2008). Sumado a esto, tanto indígenas como conservacionistas¹³ tienen al tigre como una de las especies emblemáticas. En este contexto, mis indagaciones fueron inicialmente motivadas por la campaña que una organización conservacionista¹⁴ llevó adelante en pos de proteger al yaguareté (tigre).

Particularmente, esta organización usó la imagen del tigre como insignia para promocionar actividades de conservación. Rezaban su consigna “Macho, joven, soltero busca departamento de muchos m². Doná hoy una hectárea para el bosque del yaguareté”. Entonces me pregunté: ¿Por qué hace más prestigiosa a la campaña el comportamiento del tigre que el de la tigre? ¿Por qué para conservar a este animal se privilegia la juventud y la soltería? Desde mi punto de vista esto traslucía sobrevaloración de la condición masculina y ratificaciones patriarcales, pero: ¿Qué dicen entonces las zoologías académicas? ¿Validan esto o la campaña conservacionista fue instrumentada sólo en base a sesgos binarios de género de sentido común? Y finalmente: ¿Qué dicen las zoologías indígenas al respecto? Entonces, me dediqué a explorar un poco.

¹² Pueden leer el resto en Medrano (2018b).

¹³ Al respecto pueden consultarse diversas fuentes periodísticas. Aquí introducimos el texto de una titulada “El yaguareté, emblema de la recuperación de los bosques en el norte del país” publicada el 11 de abril del 2017 que, citando textualmente las palabras del titular de la campaña de conservación, menciona: “elegimos a este animal [el yaguareté] como bandera [...] porque es una especie ‘paraguas’ porque si esta especie está en el bosque estamos protegiendo a las que están por debajo en la cadena trófica” (publicado en <http://www.telam.com.ar/notas/201704/185404-yaguarete-bosques-selva-ecologia.html>).

¹⁴ Por respeto los datos vinculados a esta organización permanecerán anónimos.

Específicamente en la “Guía de mamíferos del Sur de América del Sur” se menciona – en este orden– que, “el territorio del [tigre] macho siempre es 3 a 4 veces más grande que el de la hembra y generalmente incluye el área de acción de una o más hembras” (CANEVARI; VACCARO, 2007, p. 102); y una vez que la hembra entra en celo nacen los cachorros que son amantados por 5 a 6 meses y “permanecen junto a su madre hasta los 2 años” (CANEVARI; VACCARO, 2007.). Invariablemente en la bibliografía biológica que consulté se describe que los tigres o yaguaretés son animales solitarios y territoriales, siendo los machos los que poseen territorios más extensos que las hembras (CRAWSHAW; QUIGLEY, 1991; ASTETE; OLLMANN; SILVEIRA, 2008; CHEBEZ et al., 2008) lo que refleja el sistema de reproducción polígamo de la especie (ASTETE; OLLMANN; SILVEIRA, 2008, p. 11). Así, mencionan los científicos, que mientras que “el tamaño del rango habitacional para las hembras está determinado por las demandas metabólicas de ella y su descendencia, los rangos del macho están determinados por la distribución de las hembras” (ASTETE; OLLMANN; SILVEIRA, 2008, p. 11.). Estos relatos que comienzan subrayando los comportamientos masculinos son curiosos máxime si los leemos en el contexto de la biología de la conservación donde se emplean “análisis de viabilidad de poblaciones” basados en hembras (AKÇAKAYA; MCCARTHY; PEARCE, 1995; POSSINGHAM; DAVIES, 1995)¹⁵.

En definitiva, quienes producen ciencia biológica parecen no ‘tomar partido’ respecto a las variables de género que influyen en sus investigaciones a pesar de tener datos que les permitirían problematizarlas. Así, colocar al tigre macho como emblema del horizonte conservacionista me remite a lo que Haraway expresó cuando observó a la manada de elefantes en el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York. El gran macho dominante era seguido de las hembras –más pequeñas– y los bebés. “Cada grupo [en el Salón Africano del museo] forma una comunidad estructurada por una división *natural* de sus funciones” (HARAWAY, 2015, p. 43, el énfasis es nuestro), menciona la autora para dar cuenta de ese proyecto colonialista, racista y sexista que en ciencia determina que naturalicemos la preponderancia masculina; que imaginemos a la inocente “naturaleza” sin percibir en ella su carácter artefactual, construido como una “tecnología a través de la praxis social” (HARAWAY, 2015, p. 134). Stengers (2000, p. 17, traducción nuestra), agregaría al respecto que la ciencia sintetiza ese “‘producto social sexuado’ resultante de una sociedad dominada por los hombres”.

Volviendo al trabajo de campo que realicé en Formosa, los *qom* mencionan que la tigre, cuando tiene cachorros, sale diariamente a mariscar para ellos y tiene mayores exigencias que el macho ya que los alimenta sola. Tal como me refirió Félix, un antiguo cazador *qom* de Riacho de Oro:

A la noche ella siempre sale, porque ponele si encuentra un tatú chiquitito, y los pichones son dos, porque son dos siempre, entonces un pichoncito come nomás. Entonces la tigre no come lo que caza, aguanta todo, entonces le lleva a donde está el pichón, porque sabía los pichones que tiene hambre [...]. Pero cuando encuentra un guazuncho también lleva a donde están los pichones pero ahí los pichones comen junto con la mamá.

En cambio, el “tigre sólo” como lo llaman los *qom*, no sale todos los días a buscar alimento sino sólo cuando tiene hambre. El tigre y la tigre no suelen andar juntos, “no se juntan así nomás, a veces en cuando¹⁶ se juntan. Pero cuando grita dice que grita más fuerte,

¹⁵ Dichos análisis, que consisten básicamente en la construcción de modelos matemáticos que evalúan los factores que pueden tener influencia sobre el declive y extinción de una determinada población o especie, emplean variables como la tasa reproductiva neta que es el número medio de descendientes hembras producidas por una hembra durante toda su vida o el tiempo generacional que es la edad media a la que las hembras producen sus descendientes hembras (cf. MORRIS; DOAK, 2002; MILLS, 2007).

¹⁶ Utilizamos esta notación para indicar alargamiento vocálico. Messineo (2003, p. 56) propone que: “el alargamiento de las vocales es utilizado frecuentemente con propósitos expresivos, para indicar énfasis, exhortación, sorpresa, exclamación, interrogación u otra característica del contexto comunicativo”.

porque cuando grita escucha la esposa, adonde está” (Félix Suarez) se encuentran brevemente y luego se vuelven a separar para volver a sus andanzas solitarias. Y, si bien esto que me enseñaron los *qom* no quebranta necesariamente la supremacía masculina, subraya especialmente el rol de la hembra en el cuidado de la descendencia y resalta aquellos comportamientos convivenciales claves del devenir social humano y animal.

Finalmente, cuando sistematizaba información para escribir este texto, me llamó la atención una noticia de mayo del 2018 que provenía del *newsletter* de la “Comunidad Punta Querandí”¹⁷; integrada por guaraníes, kollas y *qom*, entre otros pueblos que comparten un territorio ubicado en el Partido de Tigre (Buenos Aires). La noticia, titulada “El felino más grande del continente ‘resurge’ en Punta Querandí”, anunciaba la pronta inauguración en la comunidad del ‘Monumento al Yaguareté’. Uno de “los espíritus más poderosos del continente y de nuestra región, protector de la naturaleza y guardián de los ancestros”, rezaba la noticia y seguía: “A las 12 horas se realizará una ceremonia y luego presentaremos la estatua de una yaguareté preñada, obra creada y donada por un grupo de ‘paleoartistas’ de Tigre”.

Así, en esta comunidad indígena, el tigre también fue elegido como el más poderoso de los representantes cosmológicos. Sin embargo, se había seleccionado a una hembra gestante para simbolizar la lucha por un territorio en recuperación, en contraste con la campaña publicitaria de la organización conservacionista. Tanto los unos como los otros abogaban por la recuperación de un territorio; los conservacionistas para proteger a una naturaleza que, integrada por animales (y vegetales), es considerada benefactora del accionar humano, los indígenas para continuar entramando a una cultura integrada por humanos, animales, no-humanos, ancestros y espíritus. Los primeros habían elegido a un macho, joven y soltero, los segundos a una hembra embarazada. En los intersticios, los biólogos parecían contar “historias que casan bien con sus tiempos, sus lugares, sus géneros, sus razas, sus clases y sus animales” (HARAWAY, 1995, p. 138) sin preguntarse demasiado cómo esta práctica científica impacta en la producción de significados públicos (HARAWAY, 1995, p. 137)¹⁸.

Finalmente, lo que ofrecí en este apartado compone solamente un incipiente bosquejo, la invitación a un tema que merece la pena profundizar. A su vez, este ejercicio deja sin responder lo que me pregunté al inicio aunque nos permite vislumbrar ciertas huellas. En principio, a todos los escenarios parece asistir el mismo contrastante: machos solteros y polígamos preocupados por ‘cazar’ para ellos hembras *versus* hembras maternas y sufridas preocupadas por ‘cazar’ para la descendencia. No obstante, cuando determinados representantes de las sociedades modernas humanizan al tigre, máximo predador de los ecosistemas que habita, lo encarnan en la opulenta figura de un macho, los trazos de la

¹⁷ Según puede leerse en la página web de esta comunidad: “Punta Querandí es un territorio comunitario, sagrado y educativo de una hectárea que conserva restos arqueológicos indígenas de mil años de antigüedad, ubicado en una zona de enterratorios ancestrales que está siendo destruida por la construcción de megaemprendimientos de barrios privados. Desde hace más de una década, este lugar es protegido por las familias de pueblos originarios que allí desarrollan su espiritualidad y sus culturas a través de talleres de enseñanza abiertos a toda la sociedad” (cf. <https://puntaquerandi.com/presentacion/>). Y la noticias sobre la inauguración del monumento puede consultarse en: <https://puntaquerandi.com/2018/05/23/el-felino-mas-grande-del-continente-resurge-en-punta-querandi/>

¹⁸ Y, cómo si los materiales presentados hasta el momento no fueran lo suficientemente eclécticos, me voy a atrever a compartir un fragmento de un texto literario que, hallado como por casualidad, en medio de profundos devaneos sobre género, tigres y ciencia, reconfortó mi disconformidad. Dicho fragmento reza: “Ante la contemplación de escudos heráldicos es usual la confusión de creer que los leones frecuentemente representados son ejemplares del *Panthera onca* ordinario. Poco tienen que ver las costumbres del león común con los valores que intentan representarse en los escudos: bravura, afán de conquista, ambición. Es bien sabido que el león es un animal sedentario, cuya única tarea consiste en la reproducción y en breves y esporádicas peleas con otros machos. También se sabe que la mayor parte de las responsabilidades de defensa, alimentación y conquista recae sobre las hembras de la manada. Esto quiere decir que difícilmente un animal de estas características podría representar un valor para los escudos de las familias nobles europeas” (en ‘Animalia extinta’ de SEIMANDI; HORITA; BAZTERRICA, 2010, p. 63).

historia indígena reclaman otros devenires donde se subraya la participación femenina¹⁹. Sólo pretendí, con este texto, convidarlos a ampliar los límites de las zoologías académicas, a relativizar las mismas en vista de las experiencias de otras zoologías y por ende otras maneras de pensar el comportamiento –animal y humano, humano y animal– de hembras y machos y su versión no binaria.

El Zorro y Una Reflexión Con Humor Fisiológico

Aunque de ‘preocupación menor’ respecto a su estado de conservación según la UICN (LUCHERINI, 2015), el zorro –con su correspondiente ficha compilando información–, ocupa el segundo lugar en el libro ‘Zoología qom’. Este predador oportunista, nocturno y crepuscular de acuerdo a las zoologías académicas (CANEVARI; VACCARO, 2007, p. 83) es introducido en la indígena como el máximo exponente de la astucia y la sagacidad. Tal como narra Cirilo: el zorro, en cierta época de año, “cambia el pelo aunque jamás cambia su maña” para introducir una anécdota de marisca relacionada con la astucia del animal. “Yo estaba con mi tío”, comienza el relato de este antiguo mariscador y sigue narrando que habían huelleado al *huaxaŷaxa* y decidieron quedarse en un campo, en un carril de vaca, una plazuela donde, según sus conocimientos, podía haber zorros. Cuenta que prepararon carnada, habían matado charatas (*Ortalis canicollis*) y les habían sacado las tripas. Luego, en uno de los caminitos de vaca enterraron las trampas, colocaron la carnada para que, cuando se presentase *huaxaŷaxa*, encontrara la presa. Una vez que dispusieron todo, se retiraron al campamento y estuvieron tomando mate mientras aguardaban la noche:

Hyaxaŷaxa lachigui’ es el rey de los *huaxaŷaxa* y se puede transformar como persona (...). Bueno, dice que el *huaxaŷaxa lachigui’* encontró un tigre, *quiyoc*. El *huaxaŷaxa lachigui’* dice que tiene *Iteguete* [la maraca]. Y bueno, tiene, bien overito, y bueno se iba, encontró un *quiyoc* dice en el medio del monte dice que encontró, ahí encontró y dice que se hablaron, y le dijo “hola que tal che”, “hola que tal”, “¿todo bien?”, “todo”. Entonces le dijo el *huaxaŷaxa lachigui’*, “mirá compinche, tengo una cosa linda para cantar, ¿vos no tenés?”, “pero que lindo, que lindo” dijo el tigre, “¿adónde conseguiste?”. “Y bueno chamigo vos sabés que ese es mi corazón, es mi corazón”, “¿y cómo vos sacaste?”, “y no, yo me meto mi mano en mi culo y le arranqué mi corazón, con ese, por eso es lindo, si vos querés tener vamos a hacer así con vos también, yo voy a sacar tu corazón para hacer” [risas]. Entonces le dice el tigre “no, no puede ser”, “¡sí! Si vos querés este vamos a hacer así”. Y bueno *huaxaŷaxa lachigui’* se pone serio, no se reía, entonces el tigre dice “bueno, si vos querés sacar sacá, metete nomás en mi culo y arrancá”, “y bueno, voy a sacar, si, no hay problema”. Y bueno le agarró dice, y cuando le agarró el corazón del *quiyoc* le tiró y el *quiyoc* dice que se saltó y ahí murió el *quiyoc* [risas]. Ahí ganó *huaxaŷaxa lachigui’* [risas]. Y el *huaxaŷaxa* dice que se reía (TERÁN, 1984a, p. 167).

La anécdota citada es evocada como testimonio de la sagacidad del zorro, de su picardía e inteligencia y es la forma como la zoología *qom* va siendo enseñada a quiénes se inician en los recorridos por el monte, es el estilo mediante el cual se comparten los saberes sobre comportamientos animales en un entorno donde todos los existentes tienen interioridades equivalentes y sus diversas intencionalidades. Y vale resaltar aquí, revisando las zoologías académicas, no encontré indicios de información semejante.

No obstante, esta información introducida sobre el comportamiento del zorro, este animal participa de una saga de narraciones que, transmitidas de forma oral, integran una categoría del arte verbal *qom* conocida como *nayaquiaxacpi* o relatos de humor (MESSINEO, 2014). Dentro de estos relatos de humor, uno de los principales protagonistas es *huaxaŷaxa*

¹⁹ Haraway menciona al respecto que la biología comparativa se ha dedicado a construir jerarquías raciales basando sus ejercicios en “premisas de complejidad y perfección crecientes en la evolución, con modelos teleológicos implícitos y explícitos de organización social burguesa, profesional, masculina y blanca” (HARAWAY, 1995, p. 144).

lachigui' –el ‘zorro sagaz’, ‘astuto’ o ‘gracioso’–, el burlador-burlado o *trickster*. Tal como relata Mauricio Maidana en la ‘Zoología qom’, “el zorro de los chistes es sólo un personaje de cuentos. Antiguamente era una persona (*shiñaxaua*) muy chistosa e imitadora y no un zorro” (MEDRANO; MAIDANA; GÓMEZ, 2011, p. 27). Según Mauricio, se lo nombra así porque los tobas dicen que el zorro es muy chistoso, a veces se tira, corre, va dando vueltas y se mete en cualquier lugar. Así, *huaxaŷaxa lachigui'*, va representando un sinnúmero de relatos (cf. WILBERT; SIMONEAU, 1982; 1989) que envuelven trampas, trucos, siempre alguna víscera y rematan con acentuado humor. Entre estos relatos de ‘humor fisiológico’ se encuentran algunos que vinculan al tigre y al zorro como, por ejemplo, el que transcribo a continuación:

Dicen que el zorro es sonso, pero no es sonso, se hace el sonso, nomás. Dicen que estaban trabajando el tigre y el zorro. El tigre había matado a un buey, pero no le quería dar de comer al zorro. Cuereó el buey y le dio muy poquito al zorro. Luego el kiyok se echó a dormir la siesta. Entonces, el zorro agarró la vejiga del buey y la fue llenando de moscas, hizo como una bola, entraba una mosca y entraba otra. Cuando ya la bolsa estaba llena y zumbaba, la ató a la cola del tigre. Entonces gritó fuerte: “Cuidado, que vienen un montón de chancos gargantilla a matarlo, amigo, dispárate pronto.” El kiyok les tiene miedo a los chancos gargantilla. Y huyó el kiyok, salió corriendo; vaya uno a saber los kilómetros que corrió. Cuando paró y se dio cuenta de que el ruido no era de los gargantillos, sino de la bolsa esa, ya estaba lejos por demás. Y el zorro ya se había llevado toda la carne del buey. (KOCHOK CHICO apud TERÁN, 2005, p. 87).

Tal cómo se lee, el zorro logra burlarse del ‘gran predador’ sin usar la fuerza sino la maña. Terán, quién menciona que dentro de la ‘visión’ del tigre en la narrativa *qom* hay dos niveles de carácter antagónico, explica que hay: “Uno en el cual el kiyok produce el máximo de los respetos y una especie de admiración temerosa a nivel de lo mítico. El otro nivel es el cuentístico, donde el Tigre generalmente es burlado y se convierte en motivo de risa” (TERÁN, 1984a, p. 167). Cómo puede leerse en este otro relato que me transmitió Félix Suarez una tarde en la comunidad Riacho de Oro:

Hyaxaŷaxa lachigui' es el rey de los huaxaŷaxa y se puede transformar como persona (...). Bueno, dice que el huaxaŷaxa lachigui' encontró un tigre, quiyoc. El huaxaŷaxa lachigui' dice que tiene lteguete [la maraca]. Y bueno, tiene, bien overito, y bueno se iba, encontró un quiyoc dice en el medio del monte dice que encontró, ahí encontró y dice que se hablaron, y le dijo “hola que tal che”, “hola que tal”, “¿todo bien?”, “todo”. Entonces le dijo el huaxaŷaxa lachigui', “mirá compinche, tengo una cosa linda para cantar, ¿vos no tenés?”, “pero que lindo, que lindo” dijo el tigre, “¿adónde conseguiste?”. “Y bueno chamigo vos sabés que ese es mi corazón, es mi corazón”, “¿y cómo vos sacaste?”, “y no, yo me meto mi mano en mi culo y le arranqué mi corazón, con ese, por eso es lindo, si vos querés tener vamos a hacer así con vos también, yo voy a sacar tu corazón para hacer” [risas]. Entonces le dice el tigre “no, no puede ser”, “¡sí! Si vos querés este vamos a hacer así”. Y bueno huaxaŷaxa lachigui' se pone serio, no se reía, entonces el tigre dice “bueno, si vos querés sacar sacá, metete nomás en mi culo y arrancá”, “y bueno, voy a sacar, si, no hay problema”. Y bueno le agarró dice, y cuando le agarró el corazón del quiyoc le tiró y el quiyoc dice que se saltó y ahí murió el quiyoc [risas]. Ahí ganó huaxaŷaxa lachigui' [risas]. Y el huaxaŷaxa dice que se reía. (TERÁN, 1984a, p. 167).

La situación, en la que aprendí este último relato que acaban de leer, desbordaba de mates y risas. El zorro, con su astucia, había logrado meterse en las mismísimas entrañas del tigre hasta matarlo y tanto Félix como yo aplaudíamos el gesto con carcajadas. Tal cómo reflexionan Tola y Cúneo (2016), en los estudios sobre las sociedades indígenas chaqueñas, el tema del humor no ha sido estudiado ni en profusión ni a conciencia. Después de leer las andanzas de *huaxaŷaxa lachigui'* y *quiyoc* sugiero, al menos en este escenario de relacionamiento, que es una reversibilidad –un error– en el punto de vista lo que motiva la risotada. El tigre, el gran predador, el más inteligente, el más ‘casi humano’ por antonomasia, cae en una tonta trampa y es ‘predado’ por otro animal de menor rango. Algo

que en la 'vida real' no podría ocurrir nunca, se desenlaza en el cuento como testigo de la posibilidad transformacional de los puntos de vista. Así, el zorro, concurre como un existente esencial en una cosmología donde preda y alterar el punto de vista son la clave, donde son menester las fisuras que, con visible humor, muestren el revés del mundo que fluye sobre su anverso.

La metáfora de la cinta de moebius podría ayudar al lector a visualizar mejor lo expresado arriba. Por una superficie corren tigres que predan, son feroces, están en la cima de la zoología indígena. Por la otra trotan zorros que revierten dicho escenario y se colocan en la cúspide mediante tretas y engaños. Ambos lados son posibles y no pueden ser sin el otro. Entre dichas complejidades navegan mis entendimientos sobre la zoología *qom* que, lejos de ser traslúcida, puede abismarnos –tanto como las espinosas estadísticas y los números infinitesimales de la zoología académica–, a otro mundo poblado de sentido.

Reflexiones Finales... Hacia Zoologías Ampliadas

Luego de este recorrido la pregunta, que nos hicimos al inicio, sobre la existencia de algo dentro del conocimiento indígena llamado 'animal', lejos de contestarse se complejiza. Si, cuando los *qom* 'leen el libro' de los animales, los animales leen el de los humanos, si lo dicho se despliega en un escenario de interacción en el que los existentes se encuentren inmersos y son moldeados en perspectiva: podemos decir que los regímenes corporales son más que exteriorización de etiquetas taxonómicas. Son premeditación e intensión, reglas de comportamiento y pautas de diplomacia ente humanos, no-humanos, animales y no-animales.

Pero tal vez este texto tenga sabor a poco, a irresuelto, cuando lo que intenté delinear es todo un sistema zoológico –o zoocosmológico– y sus cavernosidades. Entonces, tal como sugiere Haraway (2016), propongo “quedarnos con el problema”:

Problema es una palabra interesante. Deriva de un verbo francés del siglo XIII que significa “agitar”, “nublar”, “perturbar”. [...] Quedarse con el problema no requiere una relación con tiempos llamados el futuro. De hecho, quedarse con los problemas requiere aprender a estar verdaderamente presente, no como un eje de desaparición entre pasados horribles o edénicos y futuros apocalípticos o salvíficos, sino como criaturas mortales entrelazadas en innumerables configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, asuntos y significados (HARAWAY, 2016, p. 1, traducción nuestra).

Prefiero entonces no relegar la zoología *qom* al terreno del mito o la narrativa romántica, no exotizarla ni exorcizarla. Prefiero saberla compleja, poco traslúcida, como motor para más profundas indagaciones, como clave de las curiosidades. Y, claro, como texto a partir del cual se pueda releer nuestro texto zoológico académico; ponerlo en crisis con ánimos de superar las asimetrías –ente los mundos indígenas y no-indígenas–, al menos en materia animal.

Una pista tal vez sea comenzar a 'aprender en clave generosa'; algo que me enseñaron durante mi trabajo de campo. Generosidad que se hizo presente primero cuando los *qom* me permitieron coordinar la publicación del libro sobre su zoología; segundo mediante la generosa forma como me la fueron –y me la siguen– enseñando, a través de tropiezos; tercero, por todas las veces que ríen ante mis ingenuidades y me invitan a seguir quedándome con el problema.

Finalmente, no puedo evitar una reflexión topológica. Para la misma voy a invocar a Alicia, la del país de las maravillas, quién al caer en un pozo oscuro encontró la luz. Como esta niña entonces, permítanse caer como forma de multiplicarse a otros mundos, debajo del agujero –en su anverso–, hay saberes que nos pueden habitar, hay 'otras zoologías' con voluntad de dialogar, hay deseos plurales que –entre tanto antropoceno–, siguen haciendo mundos.

Agradecimientos

Agradezco a Valentín y Félix Suárez, mis dos colegas y amigos de Riacho de Oro, que nunca dejan de enseñarme acerca de la zoología *qom* y las buenas compañías. Agradezco a Mauricio Maidana, mi primer maestro por ayudarme a correr tras los animales en otros mundos. A Andrea Previtali y Maximiliano Cristaldi quiénes me iluminaron sobre la existencia de los Análisis de viabilidad poblacional y su potencial anti-machista.

Referencias

- AKÇAKAYA, R.; MCCARTHY, M.; PEARCE, J. Linking landscape data with population viability analysis: management options for the Helmeted honeyeater *Lichenostomus melanops cassidix*. *Biological Conservation*, Essex, n. 73, p. 169-176, 1995.
- ARENAS, P.; PORINI, G. *Las aves en la vida de los tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina)*. Asunción: Editorial Tiempo de Historia, 2009.
- ÁRHEM, K. Ecosofía makuna. In: CORREA, F. (ed.). *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto colombiano de antropología: Fondo FEN: Fondo editorial CEREC, 1993. p. 109-126.
- ASTETE, S.; SOLLMANN, R.; SILVEIRA, L. Comparative ecology of jaguars in Brazil. *Cat News*, Florida, n. 4, p. 9-14, 2008.
- BALDUCCI, M. I. *Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik*. 1982. Tesis (Ciencias Antropológicas) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1982.
- CANEVARI, M.; VACCARO, O. *Guía de mamíferos del Sur de América del Sur*. Argentina: L.O.L.A. (Literature of Latin America), 2007.
- CASTRO, E. V. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14-15, p. 319-338, 2006.
- CASTRO, E. V. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CENSABELLA, M. *Las lenguas indígenas de la Argentina: una mirada actual*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- CHEBEZ, J. C.; NIGRO, N.; LODEIRO OCAMPO, Ns. Yaguareté. In: CHEBEZ, J. C. (ed.). *Los que se van: fauna argentina amenazada Tomo 3*. Buenos Aires: Albatros, 2008. p. 116-136.
- COCONIER, G. *Comer con otros y comer entre nosotros: comensalidades entre los qom de Mala' lapel (Formosa)*. 2012. Tesis (Licenciatura Antropología) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2012.
- CORDEU, E. Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa*, Buenos Aires, v. 12, n. 1-2, p. 67-176, 1970.
- CRAWSHAW, P.; QUIGLEY, H. Jaguar spacing, activity and habitat use in a seasonally flooded environment in Brazil. *Journal of Zoology*, Londres, n. 223, p. 357-370, 1991.
- DESCOLA, P. Cognition, perception and worlding. *Interdisciplinary Science Reviews*, Dinamarca, v. 35, n. 3-4, p. 334-340, 2010.
- DESCOLA, P. *La selva culta, simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Ecuador: Abya-Yala, 1996.
- DESCOLA, P. Las cosmologías indígenas de la Amazonía. In: SURRALLÉS, Alexandre; GARCÍA HIERRO, Pedro (ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, 2004. p. 25-35.
- DESCOLA, P. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- HARAWAY, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia e Instituto de la Mujer, 1995.
- HARAWAY, D. *El patriarcado el osito Teddy: taxidermia en el jardín del Edén*. Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones, 2015.
- HARAWAY, D. *Staying with the trouble: making kin in the chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- IDOYAGA MOLINA, A. *Modos de clasificación en la cultura Pilagá*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, 1995.

- LUCHERINI, M. *Cerdocyon thous*. The IUCN red list of threatened species 2015: e.T4248A81266293. DOI: <http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2015-4.RLTS.T4248A81266293.en>.
- MARTÍNEZ CROVETTO, R. *Zoonimia y etnozoología de los pilagá, toba, mocoví, mataco y vilela*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1995. (Colección Nuestra América).
- MEDRANO, C. Así en el agua, como en la tierra y en el cielo. El tigre entre los *qom* del Gran Chaco argentino. In: MEDRANO, C.; VELDEN, F. V (ed.). *¿Qué es un animal?* Buenos Aires: IWGIA/Rumbo Sur, 2018b. (en prensa).
- MEDRANO, C. Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los *qom*. In: TOLA, F.; MEDRANO, C.; CARDIN, L. (ed.). *Gran Chaco: ontología, poder, afectividad*. Buenos Aires: IWGIA/Rumbo Sur, 2013. p. 77-101.
- MEDRANO, C. Hacer a un perro: relaciones entre los *qom* del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza. *Anthropos*, Los Toques, v. 111, p. 113-125, 2016b.
- MEDRANO, C. Los no-animales y la categoría "animal". Definiendo la zoo-sociocosmología entre los toba (*qom*) del Chaco argentino. *Mana*, Rotorua, v. 22, n. 2, p. 369-402, 2016a.
- MEDRANO, C. Ornito-sociocosmología *qom* o las aves en la vida de los tobas. *Hornero*, Buenos Aires, v. 32, n. 1, p. 165-178, 2017.
- MEDRANO, C. Quando macacos e humanos compõem mundos: relações entre o carayá (bugio-preto) e os Qom no Gran Chaco. *R@U*, Americana, v. 10, n. 2, p. 141-163, 2018a.
- MEDRANO, C. Taxonomías relaciones o de que se valen los *qom* y los animales para clasificarse. *Tabula Rasa*, [S. l.], v. 31, p. 161-183, 2019.
- MEDRANO, C. Zoo-sociocosmología *qom*: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 100, n. 1, p. 225-257, 2014.
- MEDRANO, C.; MAIDANA, M.; GÓMEZ, C. *Zoología qom. conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Santa Fe: Ediciones Biológica, 2011.
- MESSINEO, C. *Arte verbal qom: consejos, rogativas y relatos de El Espinillo, Chaco*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, 2014.
- MESSINEO, Cristina. *Lengua Toba (guaycurú). Aspectos gramaticales y discursivos*. Muenchen: Lincom Europa Studies in Native American Linguistics, 48, 2003.
- MÉTRAUX, A. *Etnografía del chaco*. Paraguay: El Lector, 1996.
- MILLS, S. *Conservation of wildlife populations: demography, genetics, and management*. Oxford: Blackwell, 2007.
- MORELLO, J.; RODRÍGUEZ, A.; SILVA, M. Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones Del Chaco húmedo y seco. In: MORELLO, J.; RODRÍGUEZ, A. (ed.). *En el chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*. Buenos Aires: Orientación Gráfica, 2009. p. 53-91.
- MORRIS, W.; DOAK, D. *Quantitative conservation biology. theory and practice of population viability analysis*. Sunderland: Sinauer Associates: Oxford University Press, 2002.
- POSSINGHAM, H.; DAVIES, I. ALEX: a model for the viability analysis of spatially structured populations. *Biological Conservation*, Essex, v. 73, p. 143-150, 1995.
- SEIMANDI, E.; HORITA, H.; BAZTERRICA, J. C. *Animalia extinta: breve compendio de fauna extinguida terrestre, aérea y acuática del Viejo y el Nuevo Mundo*. Buenos Aires: Ediciones Tres en Línea, 2010.
- ROCA, A.; DELLACASA, M. A. Tecno redención de cuerpos transexuales: apropiación tecnológica y autogestión de identidades inconclusas. *Mediações*, v. 20, n. 1, p. 239-259, 2015.
- STENGERS, I. *As políticas da razão: dimensão social e autonomia da ciência*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas con as mulheres e problemas con a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- SURRALLÉS, A. *En el corazón del sentido, percepción, afectividad, acción en los candoshi, alta Amazonía*. Perú: Instituto Francés Estudios Andinos: IWGIA, 2009.
- TERÁN, B. De la primatología a la etnozoología: el carayá. *Identidad*, Rosario, v. 12, 1985.
- TERÁN, B. El dueño de los carpinchos. *Vida Silvestre*, Buenos Aires, v. 13, 1984c.

- TERÁN, B. Investigación etnográfica: pesca y tabú. *Casa Tomada*, Rosario, v. 6, p. 1-6, 2000.
- TERÁN, B. Kalak y los tobas. *Vida Silvestre*, Buenos Aires, v. 11, 1984b.
- TERÁN, B. La visión del kiyok en el mundo toba. *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. 19, n. 2, p. 167-208, 1984a.
- TERÁN, B. *Lo que cuentan los tobas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2005.
- TOLA, F. *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Argentina: Biblos, 2012.
- TOLA, F.; CÚNEO, P. Jeter ses filets et manipuler les coeurs. Érotisme et humour sexual chez les Toba (Gran Chaco). *L'Homme*, París, v. 216, p. 61-75, 2016.
- UNRUH, E.; KALISCH, H. Enlhet-enenlhet: una familia lingüística chaqueña. *Thule: rivista italiana di studi americanistici*, Italia, v. 14-15, p. 207-231, 2003.
- VANZOLINI, M. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro nome, 2015.
- VUOTO, D. L. *Aspectos de la interrelación entre la fauna y la cultura Toba-Taksek*. 1981. Tesis (Licenciatura Antropología) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1981.
- WILBERT, J.; SIMONEAU, K. (ed.). *Folk literature of the toba indians I*. Los Angeles: UCLA Latin American Studies, 1982.
- WILBERT, J.; SIMONEAU, K. (eds.). *Folk literature of the toba indians II*. Los Angeles: UCLA Latin American Studies, 1989.
- WRIGHT, P. *Ser-en-el-sueño: crónica de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- WRIGHT, P. Textos orales sobre encuentros con 'dueños de especies' en Colonia Aborigen chaco. In: CORDEU, E.; FERNÁNDEZ, A.; MESSINEO, C.; WRIGHT, P. (comp.). *Memorias etnohistóricas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Edición de los autores, 2003. p. 555-556.