

ORNITO-SOCIOCOSMOLOGÍA QOM O LAS AVES EN LA VIDA DE LOS TOBAS

CELESTE MEDRANO

*Instituto de Ciencias Antropológicas (CONICET). Necochea 3929, 3000 Santa Fe, Santa Fe, Argentina.
celestazo@hotmail.com*

RESUMEN.— En este trabajo se analiza la etno-ornitología de los indígenas qom (tobas) del Gran Chaco argentino con el objetivo de iluminar ciertos aspectos del particular entramado de relaciones que los unen con las aves. Se realizó trabajo etnográfico de campo en comunidades de la provincia de Formosa, Argentina, combinado con la identificación de aves *in situ* y *ex situ* en colecciones de museos y con guías de aves. Los resultados se organizaron partiendo de considerar las continuidades que existen entre los humanos y las aves con el fin de discutir la forma en que las mismas se intersecan y definen un universo en el que el límite entre lo humano y lo animal se diluye. Posteriormente se examinó cómo estas continuidades modifican las prácticas indígenas, retomando un análisis clásico sobre los “usos de las aves”. Finalmente, se emplearon los resultados de estas observaciones para delinear lo que se denomina la ornito-sociocosmología qom. Este concepto, fundado en la noción indígena de fauna, conlleva impactos significativos en los potenciales proyectos de uso, manejo y conservación de aves.

PALABRAS CLAVE: *etno-ornitología, Gran Chaco, ontología, qom, tobas, uso de las aves.*

ABSTRACT. QOM’S ORNITHO-SOCIOCOSMOLOGY OR THE BIRDS IN THE LIFE OF THE TOBAS.— In this paper we analyze the ethno-ornithology of the qom (tobas) of the Argentine Gran Chaco in order to illuminate certain aspects of the particular network of relations that unite them with birds. We carried out ethnographic field work in communities of Formosa Province, Argentina, combined with the *in situ* and *ex situ* identification of birds in museum collections and with bird guides. We organized the results considering the continuities that exist between humans and birds in order to discuss the way in which they intersect and define a universe in which the boundaries between humans and animals is diluted. Subsequently, we examined how these continuities modify indigenous practices, returning to a classic analysis on the “uses of birds”. Finally, we used the results of these observations to delineate what we called the quom’s ornito-sociocosmology. This concept, based on the indigenous notion of fauna, entails significant impacts on the potential projects for the use, management and conservation of birds.

KEY WORDS: *ethno-ornithology, Gran Chaco, ontology, qom, tobas, use of birds.*

Recibido 10 mayo 2016, aceptado 28 agosto 2017

En las últimas décadas las zoologías indígenas fueron redefinidas a la luz de las formulaciones de antropólogos que desplegaron estudios en la región amazónica (Descola 1986, Arhem 1993, Viveiros de Castro 1996, Surrallés 2009). Especialmente influyente fue la propuesta de Descola, quién observó que los achuar ecuatorianos se vinculaban con las especies con las mismas reglas sociales con las que ellos mismos se organizaban. Este autor describió, por ejemplo, que la mayor parte de las plantas y los animales tienen un “alma” similar a la del ser humano, facultad que los alinea entre las “personas” en tanto que les confiere emociones y les permite intercambiar

mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies (Descola 1986). De esta forma, las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado de socialidad y no de naturaleza; todos los seres comparten una misma “cultura” (concebida entonces como lo dado) sobre la que configuran su “naturaleza” (i.e., lo construido).

La propuesta de Descola incluye cuatro ontologías definidas en función de las continuidades o discontinuidades entre lo que el autor denominó como “fiscalidad” e “interioridad” adscriptas a humanos y no humanos. La fiscalidad es “el conjunto de las experiencias visibles y tangibles que adoptan las dis-

posiciones propias de una entidad cualquiera cuando se las considera resultantes de las características morfológicas y fisiológicas intrínsecas de esa entidad" (Descola 2012). La interioridad es determinada 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). Esta última característica sería, para los achuar y otras sociedades indígenas como los qom (Medrano 2012a), compartida por humanos, animales y plantas, quedando así establecido el principio básico de la ontología animista redefinida por Descola.

Este trabajo se sitúa dentro de un bosquejo general de la zoología qom (toba) formulada en diálogo con la propuesta resumida arriba. Se concluirá aquí que la etnozootología de estos indígenas debe ser entendida como una "zoo-sociocosmología"; es decir, una forma de relacionarse y conceptualizar a los animales que no puede despegarse del trasfondo de dimensiones sociocosmológicas mediante las cuales los humanos organizan sus prácticas y su universo simbólico (Medrano 2012a, 2014a). Uno de los aspectos más relevantes de este estudio se vincula con la existencia de continuidades entre los humanos y los animales. Se identifica una continuidad respecto a la anatomía y a la fisiología en la medida en que los qom adjudican al cuerpo animal aptitudes y atributos similares a los que reconocen para sus cuerpos (Medrano 2014a). No obstante, la analogía más significativa se vincula con la semejanza que los indígenas, los animales y otros seres no humanos ostentan respecto a la posesión de un *lqui'i* ("alma", en sentido general). En este contexto, surge la pregunta acerca de cómo se vinculan los qom con las aves en una trama sociocosmológica en la que existen tales continuidades.

El objetivo del estudio es analizar la etno-ornitología qom, iluminando el entramado de relaciones que une a estos indígenas con las aves. En primera instancia se analizan las continuidades (e.g., fisiológicas, intelectuales, emocionales) 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 las aves. En segundo lugar, inte-

resa entender cómo estas continuidades modifican la praxis indígena, retomando un análisis clásico sobre los "usos de las aves" aunque pensándolo a través de un prisma acorde a la perspectiva qom.

LOS ANTECEDENTES DE LA ETNO-ORNITOLOGÍA QOM

Los qom o tobas (a lo largo del texto se usan indistintamente ambas denominaciones porque es el modo empleado por los propios hablantes) representaban una sociedad indígena cazadora-recolectora que, en el pasado, desarrollaba una vida nómada en el Gran Chaco, una región que ocupa más de un millón de km² en Argentina, Paraguay, Bolivia y Brasil (Morello et al. 2009). Luego de los procesos de conquista y colonización muchos de los grupos tobas, 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 en las provincias de Formosa y Chaco, mientras que otros migraron en los años sucesivos a la periferia de las grandes ciudades de Argentina (Buenos Aires, Rosario y Santa Fe). 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.

Respecto de la relación entre los qom y la fauna, hay datos históricos que, atomizados en diversas fuentes y etnografías sobre el área, permiten acercarse particularmente al mundo de la cacería, aunque es recién a partir de la década de 1980 que surgen las primeras monografías específicas sobre la problemática. Concretamente, Vuoto (1981a) y 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 (1981a) concluyó que no puede establecerse "una frontera precisa que separe a la naturaleza humana de la animal".

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 Martínez Crovetto (1995)

sobre la zoonimia de los tobas, el de Cúneo y Porta (2009) sobre el vocabulario de peces y aves, el de Porta y Di Iorio (2010) sobre los nombres de artrópodos, el de Medrano et al. (2011) sobre los saberes relacionados a mamíferos y los análisis generales sobre la zoología qom de Medrano (2012a, 2014a). Particularmente importante resulta el libro de Arenas y Porini (2009) sobre los saberes relacionados a las aves, estudio en el que está inspirado el título de esta contribución y al que se pretende aportar de manera especial.

MÉTODOS

El trabajo de campo etnográfico fue realizado en la provincia de Formosa, Argentina, entre 2008–2014 por un total de 11 meses. Ese tiempo fue dedicado a aprender la zoología indígena sin focalizarse en un taxón en particular, realizando observación participante, entrevistas abiertas y extensas, mapeo colectivo del territorio y acompañamiento de actividades de caza y pesca. Los datos que aquí se reseñan se encuentran dispersos en un sinnúmero de registros que fueron sistematizados en una base de datos. Se presentan

observaciones y relatos obtenidos en las comunidades de Riacho de Oro ($25^{\circ}35'S$, $60^{\circ}03'O$), San Carlos ($25^{\circ}36'S$, $59^{\circ}53'O$) y Kilómetro 503 ($25^{\circ}23'S$, $60^{\circ}13'O$) del departamento Patiño, y en El Desaguadero ($26^{\circ}19'S$, $59^{\circ}18'O$), El Naranjito ($26^{\circ}13'S$, $58^{\circ}40'O$), los barrios tobas Nlaxayec (La Paz) ($26^{\circ}18'S$, $59^{\circ}21'O$) y 12 de octubre ($26^{\circ}19'S$, $59^{\circ}21'O$), ubicados dentro del ejido urbano de la ciudad de El Colorado, del departamento Pirané, así como en el barrio periurbano Namqom ($26^{\circ}07'S$, $58^{\circ}13'O$), ubicado a 11 km de la ciudad de Formosa (Fig. 1).

También se emplearon técnicas propias de los enfoques biológicos, tales como la determinación científica de aves y su identificación junto a los qom en museos y colecciones científicas, conformándose así el abordaje etnoornitológico (Costa-Neto et al. 2009, Medrano 2012b). Para esto se confeccionó un álbum de fotos con un elenco representativo de la avifauna del área inspirado en la lista de Di Giacomo (2005). Durante caminatas con los qom al amanecer y al atardecer, se complementó esta técnica con observaciones directas de aves (con el auxilio de binoculares y guía de aves). Finalmente, se integró y revisó la ornitología qom en dos visitas al Museo de Ciencias Natu-

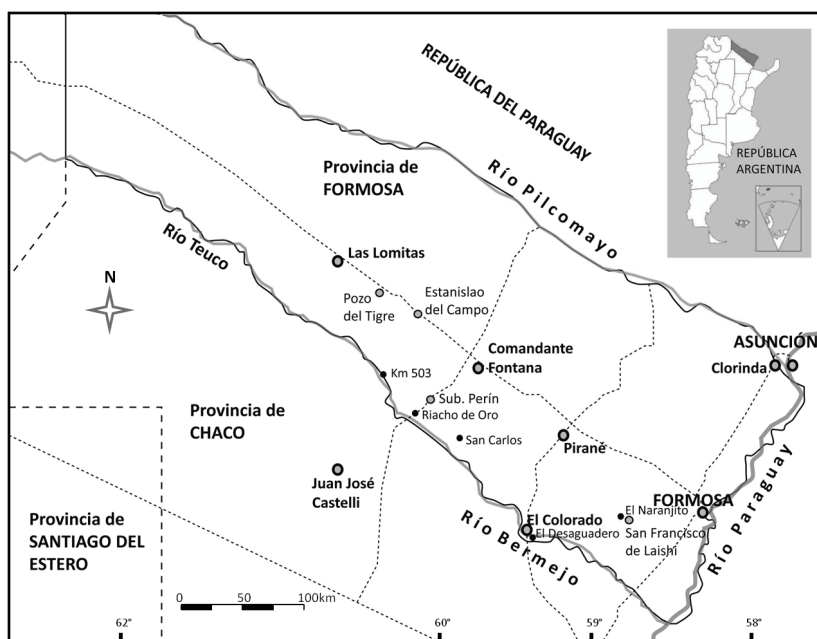


Figura 1. Mapa del área de estudio en la provincia de Formosa, Argentina, con la localización de las comunidades qom con las cuales se realizó el trabajo de campo.

rales "Florentino Ameghino" junto a Valentín Suárez, un maestro bilingüe, líder político comunitario y dibujante indígena.

LAS CONTINUIDADES ENTRE LOS HUMANOS Y LAS AVES

La continuidad de la fisiología

Analizando saberes qom relacionados a la fauna se encuentran evidencias vinculadas a la semejanza entre la fisiología humana y la animal. Al respecto, cada vez que se iniciaba una conversación sobre si podían o no consumir determinada ave, surgía información sobre lo que ésta consumía. Esto alertó sobre la existencia de un aspecto relevante que remite a las conexiones en la alimentación. Por ejemplo, Félix Suárez comentó: "huacolec [*Ardea cocoi*], éste también se come, se come el huevo también, porque [la Garza] come mojarrita, después come cascarudo [un pez de la familia Callichthyidae], por eso se come eso". Los animales que se pueden comer son aquellos considerados "limpios" y esto significa que no se alimenten de víboras, ratas, excrementos o de animales en descomposición (incluyendo cadáveres humanos). La misma regla se aplica para lo que comen los animales, como explicó el mismo interlocutor: "yareguenalo' [*Vultur gryphus*], así se dice el Cóndor cuando llevan [al pichón] algunos terneros gordos o ovejas gordas, come tan solamente lo que no tiene mancha [son de pelaje uniforme], [porque] son sanos". Esto indica que esta ave alimenta a sus crías solo con animales sin manchas, los cuales se consideran en buen estado sanitario. Los qom explicaron, por ejemplo, que no comen qañaxaye (*Carcara plancus*) porque es un animal que come carroña.

Tola (2005, 2012) sugiere la existencia de múltiples conexiones que, tejidas entre los cuerpos, los definen como cuerpos en relación. Así, las aves que pueden o no ser consumidas se ubican en una u otra categoría de acuerdo a lo que consumen, según una teoría nativa que indica que las fisiologías se ubicarían en un continuo establecido entre la presa y su predador. Por ejemplo, un sauaxaic (*Puma concolor*) que come palomas (Columbidae), entendidas como un alimento "limpio", se torna un alimento apto para ser consumido por un humano, estableciéndose así una "red trófica" por la cual circulan fluidos, pero también

potencialidades (la posibilidad de desarrollar una facultad humano-animal, como se mostrará más adelante).

La etnografía muestra que no existe una ruptura necesaria entre el mundo animal y el mundo humano. Tola (2012) documenta, para expresar aspectos de esta conexión fisiológica que se propone, que: "Al carnear a un animal los cazadores [qom] 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, (...) produce una identidad en los procesos metabólicos". Finalmente, Timoteo Francia, un pensador qom, 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 tanto fisiológica como corporal, emocional e intelectual que se establece no solo entre humanos sino también con los animales y con otros no humanos.

Al respecto, Viveiros de Castro (1996) señala que los amerindios reconocen una uniformidad básica de todos los cuerpos respecto a la fisiología. Los cuerpos de los animales, expresa, 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". Entonces, lo que diferencia a humanos y animales no es la anatomía ni la fisiología sino su régimen de corporalidad que, semejándose a una "ropa" (Rivière 1994), es exhibido por los existentes como una suerte de etiqueta para relacionarse socialmente. En tal situación: ¿la otredad queda delimitada por la interioridad de los seres? Este aspecto será examinado a continuación.

La continuidad interior

De acuerdo a la redefinición que realizó Descola (2012) de la ontología animista, para distintas sociedades indígenas la interioridad sería compartida por humanos, animales y plantas. Esta ontología o forma de organizar las relaciones entre los existentes se caracteriza por humanizar a las plantas pero, sobre todo, a los animales, porque "el alma de la que se los dota les permite no solo comportarse con arreglo a las normas sociales y los preceptos

éticos de los humanos, sino también establecer con estos y entre ellos relaciones de comunicación” (Descola 2012).

En otros trabajos se describen aspectos de la zoología qom que permiten delinear los alcances de una interioridad compartida por humanos y animales (Medrano 2012a, 2013, 2014a). Particularmente entre las aves se encuentran algunos ejemplos que señalan cómo lo mencionado perfila modos de relación. El mañic (*Rhea americana*), por ejemplo, se comunica con el piyo’ (*Rupornis magnirostris*), que le advierte de la presencia de los cazadores. Resumiendo, los datos de campo señalan que, de acuerdo a la manera en la que los qom componen el mundo, los humanos intercambian información con las aves y éstas lo hacen entre sí, debido a que todos estos existentes (animales, humanos, no humanos) comparten la posesión de un lqui’i (alma) semejante.

Cuando se sistematizan los saberes qom sobre animales, se hace evidente la existencia de una serie de rasgos sobre la forma de verlos y concebirlos que se puede categorizar como inherente a su “personalidad”. Por ejemplo, los antiguos qom narraban que el quiyoc (el tigre o jaguar, *Panthera onca*) es similar a los humanos por su forma de observar y de pensar. Mauricio Maidana y Evaristo Alegre, dos antiguos cazadores qom, 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. Esta misma relación se da entre el huoqo’ (*Asio clamator*) y el tigre: quien mira primero al otro es el que finalmente vence. “Es una carrera de velocidad”, declara Evaristo comparando al humano con el ave y el felino.

LOS USOS DE LAS AVES

Cuando se abordan las zoologías de otros grupos, especialmente de indígenas, los primeros aspectos que suelen explorarse son los que remiten a los usos de las especies. Si bien en el campo se realizó un extenso registro del empleo de las aves en diversos escenarios, se discutirán los que involucran saberes concernientes a la alimentación, la medicina, la comunicación (entendida como la socialización de anuncios), el empleo de mascotas y el comercio de aves, porque parecen los más productivos para exponer la línea argumental que se desea desarrollar.

La alimentación

Del total del ensamble de aves incluidas en este estudio, el 26.3% fue mencionado como un ítem alimentario por los interlocutores. Este resultado debe ser entendido considerando paralelamente a las especies de gran importancia cultural. Entre ellas se encuentra el Ñandú (*Rhea americana*) (Medrano y Rosso 2016, Rosso y Medrano 2016). Esta ave es invariablemente mencionada cada vez que los tobas se disponen a narrar las cacerías que efectuaban antes de la degradación de la sabana chaqueña y la sedentarización a la que los restringió el Estado. Estos indígenas mencionan que “nosotros sin el ñandú no somos gente” (Medrano y Rosso 2016). De ella los qom consumen la carne, el cuero, la grasa (que también acopian), los huevos y los embriones. Actualmente, otra de las especies frecuentemente cazada es *Ortalis canicollis*, una presa abundante y de fácil captura de acuerdo a los qom. Los datos de campo reflejan que se consume la carne del total de las aves mencionadas como alimento, los huevos del 70% y los embriones del 30%. Estos últimos involucran principalmente a la familia Ardeidae, pero también se registró como significativo el consumo de embriones de *Myiopsitta monachus*, información que puede leerse también en la narración sobre nsoxoe (“la mujer insaciable”) en Métraux (1946) y Terán (2005): “cuando llegaron allá al monte ese hombre vio un nido de cotorra, ellos tienen mucha hambre y quieren sacar las cotorritas hervir así y comer” (Mauricio Maidana), lo que da cuenta de lo usual que resulta la práctica.

Entre las razones por las que no son consumidas algunas aves se encuentra el mal sabor o el olor de su carne. Así, no son elegidas las que tienen sabor agrio, amargo o aroma desagradable, como lo muestran los siguientes ejemplos: “tetaña [un threskiornítido] dice que ese bicho tiene la carne muy agria, no se puede comer” y “el quiyasan [*Zonotrichia capensis*] es un pajarito que no se come, muy hedionda la carnecita” (Félix Suárez). Tampoco son perseguidas como presas las aves de pequeño tamaño por poseer poca masa muscular y son poco apreciadas las especies magras (por razones que se explicarán más adelante).

Además del mal sabor y olor, existen dos causas relevantes que involucran a las aves en

restricciones dietarias. La primera se asocia con lo que come el animal, en relación a la conexión fisiológica entre la presa y el predador ya discutida. La segunda, estrechamente vinculada con la primera y explicable mediante los mismos principios, remite al “contagio” indeseado de características que se produce entre el alimento y quien lo come. Numerosos etnógrafos (Karsten 1932, Balducci 1982, Métraux 1996 [1946], Tola 2005) mencionan que los indígenas chaqueños consideran que las propiedades que posee un animal son transmitidas a quienes consumen su carne. Los qom definen este fenómeno como nauoga. Balducci (1982) 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 lapsos se vinculan con el período menstrual femenino y el embarazo, los primeros años de vida de un niño o la defunción de un familiar.

El fenómeno del contagio se asocia principalmente a afecciones no deseadas por los humanos, como lo muestran los siguientes ejemplos: “la mujer joven si quiere tener varios hijos no puede comer este pajarito [*Hymenops perspicillatus*] porque si no va a tener uno solo” (Paulino Rojas; citado en Balducci 1982) y “shimixai’chi, el picaflor [*Trochilidae*], éste no se mata tampoco, la historia dice que no se mata éste porque cuando uno le mata a éste le agarra mal de vista” (Félix Suárez). Sin embargo, cuando alguien desea adquirir características deseables de determinadas aves, también puede consumirlas: “cuando la pareja quiere tener solamente dos hijos, entonces comen los huevitos de éste [*Columbina* sp.], porque éstos siempre andan dos juntitos... pero no les va a pasar nada porque vos copias la costumbre linda del animalito” (Paulino Rojas; citado en Balducci 1982). Como se observa, lo que se produce es un contagio de las propiedades deseables del ave.

Tola (2008) define al contagio como “el proceso de transmisión de las características formales o de comportamiento” entre los Iqui’i (almas) de humanos y no humanas. Retomando esta idea, se señala que, en el proceso de devenir cuerpo, las fronteras entre los humanos y los animales se desdibujarían si éstos pueden compartir propiedades, moldeándose unos a los otros a través de combinaciones (parciales, totales, circunstanciales,

permanentes) de los Iqui’i. El comer deja así de ser un proceso meramente biológico mediante el que se incorporan sustancias, para ser también un proceso social a través del cual se deviene persona-cuerpo en interrelación con otros, entre los cuales se incluyen a las aves.

Como ya fue mencionado, durante el trabajo de campo se encontraron evidencias que indican que solo son apreciados positivamente o bien conceptuados como alimento las aves que tienen grasa y que los tobas no cazan animales cuando éstos no tienen reserva de sebo. Arenas (2003) 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”. Perusset y 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 (2012), citando al jesuita Florian Paucke, menciona 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 los individuos valientes y con grasas corporales abundantes”. Los qom reconocen que la sustancia condensa gran parte de las propiedades de los animales (como se verá en el siguiente apartado), de manera que al ingerirla se optimiza la adquisición de cualidades del otro (en este caso, un ave), reforzando estos devenires que amalgaman a humanos y animales.

La medicina

En el contexto sociocosmológico qom, las personas no humanas (e.g., dueños de animales y fenómenos atmosféricos, alma de los muertos) pueden cooperar con los humanos así como perjudicarlos, arrebatándoles algunos de sus componentes vitales como el Iqui’i, el aliento o la sombra, provocando así la enfermedad o el deceso (Susnik 1973, Salamanca y Tola 2002). En tal situación, el padecimiento y la muerte son pocas veces pensados como hechos biológicos; éstos se relacionan preponderantemente con la intervención de chamanes y seres no humanos. Martínez (2007, 2010) sostiene que si bien el chamanismo ocupa un lugar protagónico, no dejan de tener impor-

tancia “la medicina casera, especialmente mediante el empleo de plantas, las curaciones religiosas, en el marco de los cultos pentecostales y la biomedicina” en la búsqueda de la salud. El tema abre un abanico de posibilidades analíticas, ya que se combinan los discursos indígenas con las nuevas prácticas surgidas del contacto con los doqshe (no indígenas). La intención en este trabajo no es desarrollar extensamente esta materia, sino discutir algunos de sus aspectos que ayuden a delinear la ornitología qom a la luz de los datos de campo.

Cuando se organiza el corpus relativo a saberes qom sobre aves, se alinea parte de la información bajo la categoría de especies involucradas en la medicina. No obstante, al intentar avanzar en el proceso de aprendizaje del sistema salud-enfermedad toba aparecen resultados que problematizan los datos. Al respecto, Mauricio relata:

“(…) 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”.

Sumado a esto, se documentó cómo un reconocido chamán, a raíz de la enfermedad que padecía su caballo, había “pensado, hasta que probó con la grasa de gallina [*Gallus gallus*]” y, a raíz de que su animal sanó, el remedio comenzó a formar parte de la farmacopea que luego otros también emplearon. Estos hechos conducen a pensar que si bien la recopilación de la casuística ayuda a construir teoría, no es posible concentrarse exclusivamente en reunir datos sobre patologías y sus tratamientos: los esfuerzos deben encaminarse en pos de identificar el sistema médico que en el contexto sociocosmológico qom le otorga sentido a los saberes y a las prácticas terapéuticas.

Una de las principales formas de entender la enfermedad para los qom es a través del fenómeno del contagio (nauoga), ya descrito más arriba. Esto determina que sean frecuentes los momentos “en los que se ve amenazada la propia humanidad qom, por el riesgo de

metamorfosis en un no-humano o la posibilidad de que se transfieran (...) ciertas propiedades de los animales o plantas al enfermo (*Rhea americana*, *Dasypus*, entre otros)” (Martínez 2010). Félix Suárez relataba:

“A mi hijo le entró, cuando era bebé, el espíritu del picaflor [Trochilidae]. Era chiquitito y buscaba siempre la florcita, lloraba y lloraba y mi señora lo tenía en brazos pero él 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”.

Como se observa, durante la enfermedad el “espíritu” del picaflor entró en el niño y determinó que éste cambiara su comportamiento. Como lo hace el pájaro, el niño “buscaba la florcita” y “no tomaba la teta”: estaba enfermo. Lo que produce la transformación es la combinación de los lqui'i del humano y del animal, hecho que el chamán pudo revertir desligando ambas interioridades para que cada uno continuara su curso exteriorizando el comportamiento que su fisicalidad presupone. Martínez (2010), en su análisis sobre el concepto qom de enfermedad, reflexiona respecto del vínculo entre los humanos y los no humanos quienes “por compartir una misma naturaleza poseen la posibilidad existencial de transferir los rasgos de un ser a otro y aún más, de operar una metamorfosis”.

Si bien la literatura da cuenta que los procesos de nauoga envuelven un perjuicio que la persona no desea (Vuoto 1981a, Balducci 1982, Tola 2005, 2008, Medrano 2012c) y los qom lo traducen como “daño”, se entiende que el uso no solo de grasa sino también de plumas, picos y otros fragmentos de aves opera bajo la misma lógica del contagio cuando las personas desean adquirir premeditadamente un determinado atributo de una especie y logran su anhelo mediante la ingestión o contacto con partes de la misma. Ya fue mencionado que la mayor potencia terapéutica de los animales se aloja en la grasa. Este hecho explica que represente la sustancia con mayor número de menciones de uso. Por ejemplo, Clemente Tolli relató que “la grasa del ñandú [*Rhea americana*] [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 del ave es “contagiarse” de su particularidad de no enfermarse.

El empleo de *lqana'* (agujas) de aves, descritos en la literatura etnográfica como “escarificadores”, puede explicarse invocando la misma lógica qom. Vuoto (1981a) y Balducci (1982) sostienen que éste es el ejemplo más claro sobre la transmisión de cualidades y Balducci (1982) 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”. Los registros obtenidos en este trabajo ilustran el uso de *lqana'* de mañic (el tibiotarso de *Rhea americana*), principalmente vinculado a la caza y pesca, para adquirir características de caminadores incansables: “mañic *lqana'* se usa (...) vos sacás y ponés puntudo para hincar las canillas y cuando uno sale a caminar camina ligero y no se cansa, camina rápido, al kilómetro pero no cansa, nunca siente cansancio, y ese sirve ese” (Félix Suárez). Canuto Ramírez (citado en Balducci 1982) explica que no se puede hacer *lqana'* de un gavilán (Accipitridae) porque “con este no sirve para hacer kana porque primero dispara bien pero después se queda... así hace el kojol o' [un gavilán no identificado], dispara [arremete y ataca] y se queda y vuelve a disparar y se queda mirando”, en alusión al comportamiento de caza al vuelo de esta ave.

El uso de *iyaxaic* (amuletos para la suerte amorosa, cinegética y lúdica) es otro de los empleos que pueden explicarse a través del contagio de propiedades de las aves a los humanos. Arenas y Braunstein (1981) han relevado “atados” (amuletos) destinados “a la magia amorosa —incluyendo la finalidad de conseguir una mujer o separarse de ella y acciones correspondientes por parte de las mujeres—, a la magia cinegética, bélica, para tener fortuna en los viajes, para la simpatía personal y para los juegos de azar”. Según Tola (2012), estos artefactos consistirían en “paquetes fabricados por los chamanes que tienen como fin generar acciones positivas para su portador y que son elaborados con raíces de plantas, flores, plumas y partes de pájaros”. Según la información relevada en este trabajo, los *iyaxaic* pueden ser también confeccionados por personas no chamanes y causan la misma efectividad. Balducci (1982) describe que para fines amorosos se emplean los ojos,

el pico, el corazón y algunas plumas pertenecientes a distintas aves; los órganos son diseccionados y al conjunto se le agregan otros componentes con la creencia de que las partes agregadas al *iyaxaic* afectan a los órganos homólogos del ser amado. Francisco Segundo del barrio La Paz explicó:

“Canta tonolec [*Glaucidium brasilianum*] y viene el bichito, diferentes pajaritos, diferentes pero él no larga al propósito [no ataca], sino mira, eligiendo, allá los ojitos y canta [simula distracción]. Por eso cuando vos tenés la plumita de caburé [*Glaucidium brasilianum*], vos controlás. ‘Aquel es lindo’, vos estás eligiendo nomás. ¿Por qué? Te enseñó [mostró] la plumita. Porque por el poder de la plumita empezaste a elegir cuál es lo bueno. Porque así es el trabajo [comportamiento] del caburé. Canta, canta, canta, viene el pajarito, viene uno un poquito gordo y viene uno flaquito pero no agarra a cualquiera. Y cuando quiere comer uno, elige a la más gordita. Agarra [atrapa al ave], ahí ya come”.

Lo que se persigue con el uso del *iyaxaic* es, como se observa, contagiarse de los atributos del tonolec y, al igual que éste, agudizar la observación para “agarrar” potenciales amantes o cónyuges. Arenas y Braunstein (1981), quienes describieron la fabricación de estos amuletos, presentan un testimonio en el cual su interlocutor aclara que ata una planta a un pañuelito y “se contagia ya [la mujer] y ya piensa en mí”. Dicha información aporta un ejemplo para validar la propuesta que radica en entender el accionar de estos atados mágicos en el marco del contagio.

Finalmente, parece acorde conceptualizar el uso de grasas, escarificadores y otras partes de las aves en el marco general del cuerpo y la persona qom. En este sentido, se retoma a Tola (2012) 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”. Dentro de este conjunto, que incluye a los parientes, a los miembros del grupo local y a los no humanos, se puede agregar la participación de agencias (potencias de acción, capacidad para modificar el entorno voluntariamente) animales.

Vinculado a esto último, cuando conversaba sobre los “remedios” animales que se utiliza-

ban en diferentes etapas de la vida, Valentín Suárez comentó que los 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 contagian de propiedades de la fauna 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 de 2010, al visitar a Maura en su casa en la comunidad Riacho de Oro, ésta comentaba lo siguiente: “sabía que ibas a venir, me avisó el chiviro [*Cyclarhis gujanensis*]; él cantó mashe tegueuo, mashe tegueuo [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 (2012), “despojar al hombre de la exclusividad de ese precioso patrimonio”, el de la comunicación. Gracias a éste y a otros relatos, se advierte 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 intercambia. En este apartado se describe 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 ver Medrano (2014b) y para una lectura sobre las aves y sus augurios en la región Noreste de Brasil ver Marques (1998) y Galvagne-Loss et al. (2013).

Los datos obtenidos durante este trabajo y los de la mayoría de los autores coinciden en que son las aves las que predominantemente actúan en la transmisión de mensajes (Vuoto 1981a, Balducci 1982, Arenas y Porini 2009), en relación al resto de los animales. En la tabla 1 se muestra la participación relativa de las mismas de acuerdo a los “mensajes” que comunican. Los tópicos de los mensajes pueden informar sobre la muerte o la enfermedad de un miembro de la familia o de la familia entera, sobre cambios en el clima (e.g., la llegada de

Tabla 1. Porcentaje relativo de aves que anuncian distintos tipos de tópicos en las comunidades qom estudiadas en la provincia de Formosa, Argentina.

Tópico	Porcentaje
Cambios en el clima	36
Muerte o enfermedad	27
Visita	10
Horas de la jornada	9
Presencia de presas	9
Peligros en el monte	9

la lluvia, el advenimiento de la temporada de calor), funcionan como relojes (al anunciar la salida del sol, el mediodía o el atardecer), comunican la presencia de presas abundantes (fundamentalmente peces), indican la presencia de peligros en el monte, como la de jaguares, víboras o doqshe (no indígenas) y anuncian la llegada de visitas. Resulta claro que aunque algunos mensajes podrían resultar anodinos, otros revisten gran importancia no solo para el individuo sino para el conjunto de la familia, por lo que prestarles atención significa a veces optar por la vida o la muerte.

Vinculado a esto, durante una visita a El Desaguadero, donde ya no se marisca y el bosque desapareció hace varias décadas, se observó una noche a uno de los anfitriones arrojar palos a un ave que sobrevolaba. Al día siguiente, cuando se le preguntó por lo ocurrido, contestó que ese pájaro, chishit (*Athene cunicularia*), “anuncia el mal” y que por eso había que espantarlo. Más tarde, en la misma comunidad, en ocasión de compartir unos mates en familia, una qomlashe (mujer toba) hizo callar a todos los presentes e indicó apagar la radio. Luego de permanecer unos segundos en silencio exclamó: “escuché que cantaba la chuña [*Cariamidae*], ésa es importante escuchar, anuncia”. Ambas escenas enseñan que, a pesar de que las relaciones mediadas por las prácticas de subsistencia se hayan desmantelado hace tiempo, la matriz simbólica que une a los qom con los animales persiste como poderosa evidencia de una sociocosmología que subyace y funda los vínculos entre los existentes.

En este contexto, un ave, de acuerdo al ambiente en el que se encuentre, puede comunicar distintos mensajes. Por ejemplo, Félix Suárez describió que: “ése es tucán, coto’ Itá’a

[*Ramphastos* spp.]. 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 Molina y Alejandro "Chopa" Molina también reflexionaron acerca de la vez que llegó un Ñandú a la colonia: "anuncia el mal cuando llega cerca de la colonia [comunidad indígena]". Como se observa, si ciertas aves merodean un espacio diferente al monte, si rondan por el ambiente típicamente humano, su presencia presagia desgracia.

Por último, Nora Molina transmitió: "vijen [*Euphonia chlorotica*], ése anuncia algo malo, es pajarito, por eso yo le corro o le mato". La presencia no premeditada de aves del monte en el espacio peridoméstico es un signo de la ocurrencia de infortunios y estos infelices contactos terminan cuando los qom las ahuyentan o las matan, aspecto que se vincula con una forma de relacionarse con la avifauna que habilita la violencia como modo de queja o sanción. Y si bien hombres y animales comparten rasgos de interioridad definiendo una ontología en la cual la frontera entre ambos parece 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.

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

"Este chiquiriquic [*Bubo virginianus*], 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...".

Al mismo tiempo, interesa resaltar que la lista de las aves que "anuncian" y sus tópicos de injerencia no conforman un inventario clausurado, así como tampoco está cerrado el censo de aves que curan. Éstas son listas que se reactualizan a través del contacto entre los qom y la avifauna del entorno y continúan siendo enriquecidas, discutidas, transmitidas conforme devienen las generaciones.

Las mascotas

Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2001) traducen el término nlo' como "animal doméstico", en tanto los qom mencionaron 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 los 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 una relación. Como expresa Félix: "este elé [*Myiopsitta monachus*] sirve también para mantener la casa el pichoncito como nlo', éste al correr el tiempo se puede hablar, sabe pronunciar todo en la idioma [qom]".

Sin embargo, según el punto de vista toba, el proceso de "mascotización" no respondería a la pretensión de antropomorfizar a un animal, como propone Ingold (2000) 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, éstos no son unidireccionales. Por ejemplo, se documentó que las mujeres embarazadas no deben acariciar ni castigar a los animales silvestres que son nlo' porque su bebé podría adquirir sus características. 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.

Para los qom, los animales que son tenidos en cuidado no se despojan de sus particulari-

dades 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 relata Vilo Viejo explicando el nombre de un topónimo: “esa anécdota queda siempre. Otra vez, cuando la gente de acá se fue a la cosecha del algodón, Palmira dejó un pájaro pero cuando llegaron, el pajarito volvió a la casita, como que extrañaba a su dueña. Por eso le pusieron así, no'onqa qoyo [lugar lindo para los pájaros]”.

En no'onqa qoyo Vilo Viejo también narró que “vivía un anciano que cuando los chicos matan a los pajaritos lloraba por esos pajaritos. Hasta que los chicos entendieron” y Carlos López agregó que “ahí también había tolderías y en las tolderías los qom criaban diferentes clases de aves como reinamora [*Cyanoloxia brissonii*], zorzal [*Turdus rufiventris*] y loro [*Myiopsitta monachus*]. Se hallaban ahí los pájaros, por eso no'onqa [lugar lindo]”. Como se observa, los vínculos que se entablaban con las especies de pájaros también pueden ubicarse en la esfera de la emocionalidad. Incluso los qom de Kilómetro 503 reclaman las tierras donde se emplazaba no'onqa qoyo argumentando la pérdida de este enclave de relacionamiento con los qoyo (pájaros) que desaparecieron cuando un criollo (Sabino Merele), hacia finales de la década de 1980, alambró el sitio y taló los algarrobos (*Prosopis* spp.) despojando a los indígenas no sólo de su territorio sino también de una parte de sus lazos con las aves.

El comercio

Luego de la conquista de las tierras americanas, las sociedades indígenas buscaron obtener un excedente de determinados bienes que les permitieran participar de intercambios no solo con los otros grupos étnicos sino también con los nuevos actores que poco a poco se iban apoderando de porciones del territorio. Estos “recién llegados” introdujeron ciertos materiales que empezaron a figurar dentro de las novedosas lógicas comerciales. Entre los productos codiciados por la sociedad hispano-criolla figuraban las plumas de aves de distintas especies como el Ñandú y las garzas (Ardeidae). El tema se encuentra extensamente desarrollado en Medrano y Rosso (2012) y Medrano (2014a) para el siglo XVIII. No obstante, se analizará a continuación cierta

información de campo que, contextualizada entre 1960 y 1970, informa sobre las relaciones que se desplegaban a través del comercio de aves.

El que sigue es un relato de Félix Suárez de la comunidad Riacho de Oro, quien transmitió esta información en el marco de una conversación sobre los lugares a los que acudían los qom en busca de diversos productos del entorno que les permitieran establecer intercambios económicos con los recién llegados habitantes dogshe de la región:

“Cuando se compraba el coyo lairaxai [*Gnorimopsar chopi*], la gente siempre se iba ahí a [ese palmar] buscar ese pajarito porque los troncos de las palmeras estaban llenos de nidos. La gente trepaba y agarraba los pichones que luego vendía. Nosotros fuimos a mariscar ahí cuando vivía mi hermano Babi Segundo, yo tenía como nueve años, era chiquito, liviano, entonces era el encargado de subir a revisar las cuevas o los huecos del chaic [*Copernicia alba*]. No importa si los pichoncitos estaban peladitos, igual los juntábamos. Mi mamá también iba (...) a juntar pajaritos. Ella los criaba alimentándolos con los pichones de lechiguana [*Brachygastra lecheguana*], de cabichuí [*Polybia occidentalis*] hasta que se ponían grandes. Después estos pajaritos se vendían, porque al gringo parece que le gustaba mucho tener pájaros de distinta clase; algunos compraban loritos, calandrias o cardenales. Cuando Ojalito, el tío de mi mamá, se iba a vender le avisaba a la gente [de la comunidad] para que prepare todo, entonces él salía caminando, se iba mariscando hasta Sáenz Peña donde cambiaba los pajaritos por ropa, pantalón, según lo que la gente le había encargado, y alguna platita para el pasaje de vuelta. Era un rebusque”.

El despliegue de la actividad implica saberes sobre el comportamiento del ave. *Gnorimopsar chopi* es un ave gregaria frugívora e insectívora que nidifica en pequeñas colonias en palmares de caranday (*Copernicia alba*) o en forma solitaria en sitios abiertos y expuestos (Di Giacomo 2005). Estos datos no solo se encuentran en las ornitologías académicas sino también entre los saberes qom. Inclusive, otro nombre que se le da a esta ave es coyo lairaxai chaic lashí (Cúneo y Porta 2009), literalmente “el pájaro negro propio de la palma”. Además, los indígenas tienen saberes sobre la alimentación de las aves que les permiten mantener-

las hasta la venta. El relato también da cuenta de prácticas de socialización de la marisca, reflejando cómo los pequeños qom participan de actividades que les permiten obtener mercancías del entorno al tiempo que aprenden sobre el mismo junto a los mayores. También se observa cómo los tobas se ajustaban a las exigencias de los intercambios recolectando aquellos productos que “los gringos” aprecian. Este período de aprovechamiento de fauna con fines comerciales finalizó aproximadamente a mediados de la década de 1970 cuando se fomentó la fuerte participación de los indígenas en actividades agrícolas como parte de las políticas que pretendían terminar de sedentarizarlos.

REFLEXIONES FINALES: HACIA UNA ORNITO-SOCIOCOSMOLOGÍA

Para el análisis de la ornitología qom hay que adentrarse en una sociocosmología en la que existe una continuidad entre los humanos y las aves respecto de sus anatomías en la medida en que los qom adjudican al cuerpo de las mismas aptitudes y atributos similares a los que reconocen para sus cuerpos. La fisiología humana y la de las aves manifiestan semejanzas y continuidades que se constataron al analizar la utilización de las aves. El acto de la alimentación implica, de hecho, un continuo entre el consumido y el consumidor. El uso terapéutico de las aves sugiere un traspaso de propiedades que da cuenta de la adquisición de atributos animales por parte de los humanos. Inclusive, la enfermedad es considerada como la incorporación no deseada de comportamientos animales. Todas estas continuidades indican que los atributos que caracterizan a las aves no son interpretados por los qom como “salvajes” (i.e., propios de una naturaleza que requiere de la acción humana para ser domesticada). Tanto los humanos como las aves, otros animales y seres no humanos definen sus regímenes corporales eligiendo de un fondo común de aptitudes y comportamientos, aquellos que los identifican como un colectivo diferenciado (al menos por momentos) y les permiten relacionarse con otros. Ahora bien, estos atributos y comportamientos no pueden ser definidos como típicamente humanos ni como típicamente animales en la medida en que todos los existentes pueden coincidir en su posesión. Por ejemplo, si bien

las aves no disponen de lenguaje oral, poseen la capacidad de transmitir y recibir mensajes.

La analogía respecto de la interioridad no solo implica que los humanos y las aves son semejantes en lo relativo a sus lqui'i, sino también que lo que los vincula no son meramente procesos biológicos. 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 humano en interrelación con otros no humanos (entre los que se incluye a los representantes de la avifauna).

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

La conclusión es que si para entender a la ornitología qom hay que remitirse continuamente a la sociocosmología, ésta puede ser interpretada como una “ornito-sociocosmología”; en síntesis, una forma de ver, relacionarse, comprender, conceptualizar a las aves que no puede despegarse del trasfondo de dimensiones institucionales e ideológicas mediante las cuales los humanos organizan sus prácticas y su universo simbólico.

La ornito-sociocosmología qom supone seres que existen-en-devenir y en relación con otros existentes. Así, humanos y aves construyen en comunión los procesos transformacionales que les permiten conformarse como tales. Entonces puede preguntarse: ¿qué ocurrirá con esta ornito-sociocosmología en los nuevos contextos ambientales de degradación de los ecosistemas chaqueños? Se puede aventurar que los qom, cuando se enfrentan a la dilapidación de lo que occidente denomina como “naturaleza”, sufren un doble despojo: pierden a las aves como recurso (y al conjunto de los otros taxa) pero también pierden las relaciones sociales con ellas. Aves y humanos se enfrentan en definitiva a la posibilidad de

dejar de devenir tales y es, en este contexto, donde la conservación del entorno cobra una urgencia renovada.

Finalmente, la propuesta ornito-sociocosmológica pretende instaurar un prisma conceptual a través del cual puedan ser observadas las relaciones aves-humanos en otros pueblos indígenas e, inclusive, puedan reconsiderarse los presupuestos de la ornitología ejercida en el contexto de la ciencia moderna (en especial aquellos aspectos vinculados a la conservación y al manejo de entornos donde conviven más de una manera de concebir a la “naturaleza”, más de una ontología). Así, uno de los desafíos que este trabajo encara es el de reconciliar los estudios etnozoológicos con los de corte ontológico. El estudio de las ontologías, integrado en el llamado “giro ontológico” (Pedersen 2012, Viveiros de Castro 2015), ha renovado el campo etnográfico y etnológico en los últimos años.

En semejante marco y tal como proponen otros autores dedicados a reflexionar sobre abordajes etnobotánicos (Daly et al. 2016), discutidos a la luz de naturalezas plurales emergiendo y objetando el privilegio epistemológico de la ciencia moderna, no puede más que cuestionarse el accionar científico y redefinirse sus categorías. Retomando el tema que convoca este trabajo, si la etno-ornitología es el estudio de cómo otros pueblos se vinculan práctica y simbólicamente con las aves y si el entendimiento de esos “otros pueblos” ha girado drásticamente, es menester entonces que el científico gire. Así, la ornito-sociocosmología o la ornito-ontología (como resulte más práctico llamarla) debe permitir explorar relaciones con las aves en universos plurales y debe permitir dialogar con otras epistemologías construyendo puestos de entendimientos.

AGRADECIMIENTOS

Al CONICET por financiar esta investigación a través de una beca de posgrado y el posterior ingreso a la carrera de investigadora científica. A los qom, quienes me enseñaron con paciencia su ornitología y me albergaron en sus viviendas y en sus corazones. A Florencia Tola por guiar generosamente mis derroteros zoo-sociocosmológicos por el Gran Chaco. A Julio Medrano, David Jiménez-Escobar y Fernando Zamudio por leer con inteligencia cariñosa versiones previas del manuscrito. A Raúl Carman por inspirar la pasión por descubrir con bondad de hombre sabio.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARENAS P (2003) *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichi-Lhuku´tas del Chaco Central*. Edición del autor, Buenos Aires
- ARENAS P Y BRAUNSTEIN J (1981) Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de magia amorosa entre los toba taksik. *Parodiana* 1:149-169
- ARENAS P Y PORINI G (2009) *Las aves en la vida de los tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina)*. Tiempo de historia, Asunción
- ÁRHEM K (1993) Ecosofía makuna. Pp. 109-126 en: CORREA F (ed) *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá
- BALDUCCI MI (1982) *Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik*. Tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires
- BUCKWALTER A Y LITWILLER DE BUCKWALTER L (2001) *Vocabulario toba*. Mennonite Board of Missions, Elkhart
- COSTA-NETO EM, VARGAS CLAVIJO M Y SANTOS FITA D (2009) Introducción. Pp. 15-20 en: COSTA-NETO EM, VARGAS CLAVIJO M Y SANTOS-FITA D (2009) *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*. Tundra Ediciones, Valencia
- CÚNEO P Y PORTA A (2009) Vocabulario toba sobre peces y aves. Pp. 237-252 en: BRAUNSTEIN J Y MEESINEA C (eds) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VIII*. Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, Buenos Aires
- DALY L, FRENCH K, MILLER T Y NIC EOIN L (2016) Integrating ontology into ethnobotanical research. *Journal of Ethnobiology* 36:1-9
- DESCOLA P (1986) *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París
- DESCOLA P (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu, Buenos Aires
- DI GIACOMO AG (2005) Aves de la Reserva El Bagual. Pp. 201-465 en: DI GIACOMO AG Y KRAPOVICKAS SF (eds) *Historia natural y paisaje de la Reserva El Bagual, Formosa, Argentina*. Aves Argentinas/Asociación Ornitológica del Plata, Buenos Aires
- FRANCIA TY TOLA F (2011) *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom*. Rumbo Sur, Buenos Aires
- GALVAGNE-LOSS AT, COSTA-NETO EM Y FLORES FM (2013) Ornitoáugure no povoado de Pedra Branca, Santa Teresinha, estado da Bahia, Nordeste do Brasil. *Etnobiología* 11:45-53
- INGOLD T (2000) *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge, Nueva York
- KARSTEN R (1932) *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Societas Scientiarum Fennica, Helsinki

- MARQUES JGW (1998) "Do canto bonito ao berro do bode": percepção do comportamento de vocalização em aves entre os camponeses alagoanos. *Revista de Etologia* Número Especial:71–85
- MARTÍNEZ G (2007) La farmacopea natural en la salud materno-infantil de los Tobas del Río Bermejito. *Kurtziana* 33:39–63
- MARTÍNEZ G (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* 5:189–221
- MARTÍNEZ CROVETTO R (1995) *Zoonimia y etnozoología de los pilagá, toba, mocoví, mataco y vilela*. Instituto de Lingüística, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires
- MEDRANO C (2012a) *Zoo-sociología qom: de cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires
- MEDRANO C (2012b) Etnozoología: usos y abusos de los cuestionarios. *Papeles de Trabajo* 23:59–81
- MEDRANO C (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* 41:123–146
- MEDRANO C (2013) Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom. Pp. 77–101 en: TOLA F, MEDRANO C Y CARDIN L (eds) *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Rumbo Sur, Buenos Aires
- MEDRANO C (2014a) Zoo-sociocosmología qom: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Société des Américanistes* 100:225–257
- MEDRANO C (2014b) Los "bichos" del chamán. Chamanismo y metamorfosis de insectos en la zoo-sociocosmología qom. Pp. 309–341 en: COSTA-NETO EM (ed) *Entomología cultural: ecos do I Simpósio Brasileiro de Entomologia Cultural – 2013*. Universidad Estatal de Feira de Santana Editora, Feira de Santana
- MEDRANO C, MAIDANA M Y GÓMEZ C (2011) *Zoología Qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Ediciones Biológica, Santa Fe
- MEDRANO C Y ROSSO CN (2012) Tigres, ñandúes y otras mercancías. Aprovechamiento de fauna entre grupos guaicurúes en el Gran Chaco argentino durante el siglo XVIII. *Bicentenario* 11:1–25
- MEDRANO C Y ROSSO C (2016) El ñandú común (*Rhea americana*): ¿una especie etnobiológica clave para los qom del Gran Chaco argentino? *Revista Chilena de Ornitología* 22:51–63
- MÉTRAUX A (1946) *Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco*. American Folklore Society, Filadelfia
- MÉTRAUX A (1996 [1946]) *Etnografía del Chaco*. El Lector, Asunción
- MORELLO J, RODRÍGUEZ A Y SILVA M (2009) Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecoregiones del Chaco Húmedo y Seco. Pp. 53–91 en: MORELLO J Y RODRÍGUEZ A (eds) *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*. Orientación Gráfica, Buenos Aires
- PEDERSEN MA (2012) Common nonsense: a review of certain recent reviews of the "Ontological turn". *Anthropology of this Century* 5:art3
- PERUSSET M Y ROSSO C (2009) Guerra, canibalismo y venganza: una aproximación a los casos mocoví y guaraní colonial. *Memoria Americana* 17:61–81
- PORTA A Y DI IORIO O (2010) Los nombres para artrópodos en toba. Pp. 1057–1064 en: CASTEL VM Y CUBO DE SEVERINO L (eds) *La renovación de la palabra en el bicentenario de la Argentina. Los colores de la mirada lingüística*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza
- RIVIÈRE P (1994) Wysinwyg in Amazonia. *Jaso* 25:255–262
- ROSSO C (2012) Los "hechiceros" guaycurúes en el Gran Chaco durante el siglo XVIII. *Maguaré* 26:161–194
- ROSSO C Y MEDRANO C (2016) El ñandú (*Rhea americana*) y los guaycurúes en el siglo XVIII: un abordaje etnobiológico histórico en el Gran Chaco argentino. *Revista Chilena de Ornitología* 22:19–29
- SALAMANCA C Y TOLA F (2002) La brujería como discurso político en el Chaco argentino. *Desacatos* 9:96–116
- SURRALLÉS A (2009) *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. IPWGIA, Lima
- SUSNIK B (1973) L'homme et le surnaturel (Gran Chaco). *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 37:35–47
- TERÁN B (2005) *Lo que cuentan los tobas*. Ediciones del Sol, Buenos Aires
- TOLA F (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* 41:107–134
- TOLA F (2008) Constitución de la persona sexuada entre los tobas, qom, del Chaco argentino. *Pueblos y Fronteras* 2(4):art12
- TOLA F (2012) *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Biblos, Argentina
- VIVEIROS DE CASTRO E (1996) Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2:115–144
- VIVEIROS DE CASTRO E (2015) Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. *Cambridge Journal of Anthropology* 33:2–16
- VUOTO DL (1981a) *Aspectos de la interrelación entre la fauna y la cultura Toba-Taksek*, Tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires
- VUOTO DL (1981b) La fauna de los Toba-Taksek. *Entregas del Instituto de Tilcara* 10:77–138