

TAXONOMÍAS RELACIONALES O DE QUÉ SE VALEN LOS QOM Y LOS ANIMALES PARA CLASIFICARSE¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.07>

CELESTE MEDRANO²

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-1475-9806

Universidad de Buenos Aires³ / Conicet, Argentina.

celestazo@hotmail.com

Cómo citar este artículo: Medrano, Celeste (2019). Taxonomías relacionales o de qué se valen los qom y los animales para clasificarse. *Tabula Rasa*, 31, 161-183.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.07>

Recibido: 12 de noviembre de 2018

Aceptado: 14 de marzo de 2019

Resumen:

En este artículo, a partir de una primera escena mítica de encuentro entre los humano-animales y las mujeres de vaginas dentadas y de información etnográfica propia, se analizan algunas de las relaciones que vinculan a los existentes (particularmente, animales y humanos) en el mundo qom –compuesto por una sociedad indígena del Chaco argentino–, y el modo en que esto dispone posiciones categoriales. Fue la relación entre los humano-animales y las mujeres de vaginas dentadas del mito lo que impulsó necesidades taxonómicas; primero existieron estas relaciones y luego las etiquetas clasificatorias que posibilitan identificar a humanos, a no-humanos y a animales. Si bien la hipótesis es que resulta necesario organizar las relaciones entre los indígenas y la fauna para segregar colectivos –taxonomías relacionales–, que compongan la socialidad indígena, nuestra finalidad es argumentar que dichas etiquetas taxonómicas no segregan grupos existentes, sino que administran el devenir de sus lazos.

Palabras clave: animalidad, taxonomía relacional, indígenas, Gran Chaco.

Relational taxonomies or upon what Qom people and animals rely to classify themselves

Abstract:

In this paper, we will take as a starting point an early mythical encounter scene between human-animals and women with jagged vaginas, along with ethnographic data gathered by

¹ Este artículo es producto de la investigación financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (Buenos Aires, Argentina), en el marco de un PICT (2016, N° 2757) titulado: «Regímenes de Historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte andino y Pampa-Patagonia».

² Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

³ Investigadora Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.



Ortega
Leonardo Montenegro

ourselves to analyze some links relating (animal and human, particularly) beings in Qom world—an indigenous society in Argentine Chaco. At the same time, we will analyze the way in which these links display categorical scales. It was the mythical relationship between human-animals and women with jagged vaginas what drove the need for taxonomies. Firstly, such relationships came into existence, and the classifying labels followed, which make it possible to identify humans, non-humans, and animals. Despite our hypothesis that it is necessary to arrange relations between indigenous people and fauna, in order to segregate collectives—relational taxonomies—making up indigenous' sociality, we aim to argue that these taxonomic labels do not segregate groups of beings, but rather manage their ties becoming.

Keywords: animality, relational taxonomy, Qom people, Gran Chaco.

Taxonomias relacionais ou aquilo que usam os QOM e os animais para se classificar

Resumo:

Nesta contribuição, a partir de uma primeira cena mítica do encontro entre os humano-animais e as mulheres de vaginas dentadas, e de informação etnográfica própria, analisam-se algumas relações que vinculam os *existentes* (em particular, animais e humanos) no mundo *qom* – composto por uma sociedade indígena do Chaco argentino-, e a maneira pela qual isso fornece posições categoriais. Foi a relação entre os humanos-animais e as mulheres das vaginas dentadas do mito que suscitou necessidades taxonômicas; primeiramente, tinha-se essas relações e, em seguida, os rótulos classificatórios que possibilitaram a identificação de humanos, não-humanos e animais. Embora a hipótese de que é necessário organizar as relações entre os indígenas e a fauna para segregar conjuntos –taxonomias relacionais– que compõem a socialidade indígena, nosso objetivo é argumentar que tais rótulos taxonômicos não segregar grupos de *existentes*, mas gerenciam a evolução de seus laços.

Palavras-chave: animalidade, taxonomia relacional, indígenas, Gran Chaco.

Introducción^{1,2}

*Brotaron las personas, pero son de otra clase ahora;
por eso hasta ahora hay todos esos bichos*

(Cordeu, 1969-70, p. 131, *in memoriam*).

En un principio todos eran humanos en cuerpos animales, todos eran animales en cuerpos humanos. Estos animales-hombres vivían apaciblemente dedicados a la pesca mediante la que satisfacían sus necesidades alimenticias. Así, comienza el mito *qom* (toba) que explica el origen de las mujeres. Dicho relato inaugura también una serie de transformaciones que, al introducir discontinuidades, nos permite aproximarnos al régimen de alteridades indígenas.

Particularmente los *qom* conforman un grupo 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 expropiación territorial, la sedentarización y la colonización condicionaron el acceso a los antiguos lugares de aprovisionamiento. Los *qom* que junto a los pilagá y a los mocoví integran la familia lingüística Guaycurú, constituyen la sociedad indígena más populosa del Gran Chaco⁶.

Viveiros de Castro menciona que si la categoría «espíritu» no remite, entre los pueblos indígenas de la Amazonía, a una entidad taxonómica sino más bien a «relaciones, experiencias, movimientos y eventos, entonces no es imposible que nociones como las de “animal” y “humano” tampoco constituyan elementos de una tipología estática de géneros del ser o macro-formas categoriales de una clasificación “etnobiológica» (2006, p. 326, traducción nuestra); el autor propone entonces la noción de «dispositivos de imaginación» (2006, p. 326,

⁴ Una versión preliminar de este texto fue leída en el taller «¿Qué es una relación? Perspectivas etnográficas desde la Sudamérica indígena», desarrollado en Santiago de Chile, entre el 24 y el 26 de octubre de 2017. Dicho texto fue comentado por Marina Vanzolini y Marina Weinberg a quienes les agradezco por haberme motivado a profundizar lo que aquí reflexiono.

⁵ La investigación se realizó gracias al apoyo económico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica (Proyecto 2016 n° 2757).

⁶ El Gran Chaco es el tercer gran territorio biogeográfico y morfoestructural de América Latina y el segundo en superficie cubierta por bosques después de las selvas tropicales del Amazonas y del Pacífico colombo-ecuatorianas. Ocupa más de 1.000.000 km² y se extiende a lo largo de cuatro países (Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil) siendo el área desplegada en Argentina la más extensa (Morello *et al.*, 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*), Matakmataguaya (*mataco/wichi*, *chulupi/nivaklé*, *chorote/manjui* y *maká*), Tupi-guaraní (*chiriguano/avá*, *guaraní ñandeva/tapiete*, *chané*, *isoseño/guaraní* y *guaraní occidental*), Enlhet-enelhet (*enxet/lengua sur*, *enlhet/lengua norte*, *angaité*, *sanapaná*, *guaná* y *toba-maskoy/enelhet*), Lule-vilela (*vilela/chunupi*) y Zamuco (*chamacoco/ishir ebidoso*, *chamacoco/ishir tomarahoy* y *ayoreo*).

traducción nuestra) para designar a humanos, animales y espíritus e imaginar no es, justamente, clasificar, como menciona él mismo. Retomando esta noción, nosotros nos proponemos analizar algunas de las relaciones que vinculan a los humanos y no-humanos (particularmente animales) en el mundo *qom*, a partir de una primera escena de encuentro entre los humano-animales míticos y las mujeres y de información etnografía propia⁷ (Figura 1). Examinaremos concretamente el modo en que las relaciones actualizan estos dispositivos. Pretendemos argumentar que, si bien los mismos aparentan taxonomías, no cristalizan grupos de existentes, sino que permiten a los humanos y a los animales devenir relacionamente en virtud de diversos lazos.



Figura 1: Aprendiendo zoología qom junto a Félix Suarez en Riacho de Oro (Formosa, abril de 2012). Fotografía de la autora.

⁷ Esta contribución se sustenta en trabajo de campo etnográfico realizado en comunidades *qom* en la provincia de Formosa y Chaco (Argentina) entre 2008 y 2018. En este texto presentaremos observaciones y relatos obtenidos 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 de la *Meguesoxoche* -una antigua organización política indígena- en la provincia de Chaco.

Los animales-hombres y las mujeres

«Dicen que hace mucho tiempo había hombres, pero no mujeres. Todos eran varones: había Armadillo [Dasypodidae], Chunga [chuña, Cariamidae], Iguana [*Tupinambys* spp.] y otros. Había muchos» (traducción nuestra del relato recogido por Marcela Mendoza y publicado en Wilbert & Simoneau, 1989, p. 147). Un día, éstos comenzaron a observar que el alimento que almacenaban desaparecía cuando se alejaban y designaron a *elé'* (el loro, Psittacidae) para vigilar al campamento y denunciar al ladrón. El loro constató que cuando todos se alejaban, bajaban mujeres del cielo a través de una soga y consumían los víveres. Sin embargo, cuando quiso gritar para avisar del hurto a sus compañeros, las mujeres le llenaron de tierra la boca. Así *elé'*, no pudo emitir sonido y quedó con la lengua negra como la tiene hasta ahora. Al día siguiente fue *lerema* (tapetí o conejo de monte, *Sylvilagus brasiliensis*) quién tomó la posta de la vigilancia. Cuando los animales-hombres salieron en busca de alimento, *lerema* se posicionó en un palo en espera de las ladronas, pero, como es su costumbre, se quedó dormido y no pudo dar cuenta de lo ocurrido. Finalmente quedó como guardián el carancho (*Polyborus plancus*) que, mediante distintas astucias, logró cortar la soga, de manera que las mujeres quedaron en la tierra. Luego se dispuso a llamar a sus compañeros quienes acudieron con prisa dejando los pescados que habían capturado a la orilla del río. En medio del camino hacia el lugar donde estaba el carancho, se les atravesó una serpiente venenosa que pudieron sortear gracias a que el *tapinec* (mulita o tatú, *Dasybus* spp.) se interpuso y se dejó morder por la serpiente que, al golpear sus dientes contra el duro caparazón de este animal-hombre, los perdió y, con ellos, su peligrosidad. Cuando los animales-hombres llegaron al campamento, intentaron copular con las mujeres y se dieron cuenta de que poseían dientes en la vagina. Finalmente, aprovechando una piedra, lograron romper estos dientes para luego formar parejas con ellas. De estas uniones salieron hombres que ya eran hombres.

El relato que referimos fue modificado del narrado por Victoriano Arce, un *gom le'c* (hombre toba), a Buenaventura Terán (2005, pp. 24-25). A continuación, lo contrastaremos con otras versiones del mismo mito toba-pilagá que pueden leerse en: Lehmann Nitsche (1923, pp. 284-285), Karsten (1932, pp. 208-210), Métraux (1946, pp. 100-107), Cordeu (1969-70, pp. 143-146), Palavecino (1969-70, pp. 185-186), Miller (1977, pp. 323-325) y Tomasini (1978-79, pp. 66-67). Todas las variaciones reflejan que, antes de la llegada de las mujeres, «los hombres que ahí andaban eran todos animales, como tatú [*Dasybus* spp.] o el *quiyoc* [tigre, *Panthera onca*]» (Terán, 2005, p. 25); «el loro era persona como otros pájaros y animales» (Lehmann Nitsche, 1923, p. 284), «los hombres eran pájaros» (Palavecino, 1969-70, p. 185); en definitiva,

la identidad de los existentes coincidía y se caracterizaba por continuidades respecto a las disposiciones corporales y a la interioridad (cf. Descola, 2012, p. 183) como desglosaremos a continuación.

Los animales-hombre míticos, por ejemplo, manejaban ciertas tecnologías como la utilización del fuego mediante el que cocinaban sus alimentos. De acuerdo a algunas versiones, también lo utilizaban para que las mujeres «que antiguamente tenían delicadeza del frío», abrieran sus piernas en torno a un fogón que los animales-hombres habían encendido para que ellas se calentaran y así poder visualizar y romper los dientes vaginales (Lehmann Nitsche, 1923, p. 285). Estos animales-hombres también almacenaban alimentos en trojes, producían charqui de pescado, usaban palas y una suerte de camuflaje que «el águila», en la versión de Tomasini (1978-79, p. 67), emplea para ocultarse y cuidar el campamento⁸.

En todas las versiones, los animales-hombres se valen del lenguaje oral para comunicarse e incluso, en la versión de Métraux (1946, p. 101), los diálogos se extienden al mundo vegetal. El mismo etnógrafo menciona que a la noche estos seres, se disponían al lado del fuego a «hablar cosas» (1946, p. 100), acción que remite a escenas actuales donde los *gom* aprovechan dichas circunstancias nocturnas –o crepusculares– para transmitir historias, conocimientos y anécdotas relacionado a las actividades de marisca (caza y pesca) así como a diversos aspectos de la zoología animal. En síntesis, lo que los protagonistas del mito expresan son instancias de íntima convivialidad, escenas de relaciones e interacciones afectivas, ambientes laborales amenos, de diálogos informales y de edificación –ética y estética– de una «sociable socialidad» (Overing & Passes, 2000, p. XIV traducción nuestra).

Encontramos también, en las distintas versiones del mito, aspectos que remiten a la organización social mediante la que los animales-hombres se relacionaban. Tomasini refiere que, «antes de ir a buscar comida, dejaban a un guardián» (1978-79, p. 66), para dar cuenta de las actividades previas a las partidas de pesca. La figura del casero, aquel que queda en el lugar de residencia donde se ubican los trojes de comida, es ilustrativa además de la existencia de distintos roles que, sin ser estables, iban distribuyéndose de acuerdo a la contingencia diaria. El rol

⁸ Wright menciona que los «no-humanos» en las primeras narraciones míticas *gom* «se denominan *nanoiknagaik* (transformadores poderosos que pueden transformarse a voluntad), y esto se refiere a su capacidad para cambiar su morfología o demostrar de otro modo la magnitud de sus poderes. Su actividad está documentada en las “historias de los viejos” (...), cuando los seres humanos no poseían bienes culturales y cuando el mundo no tenía su conformación actual. La capacidad de transformar la forma a voluntad es un rasgo característico de esa era» (1994, p. 51, traducción nuestra). A partir de nuestra exposición discutimos la desposesión de bienes culturales, así como la capacidad de transformarse a voluntad como veremos más adelante.

social del líder también está presente. En la mayoría de las versiones es el águila⁹ quien desarrolla esta función. En la versión aportada por Métraux (1946, p. 100), fueron los jefes y los ancianos quienes tomaban las decisiones que condujeron a atrapar a las ladronas de comida y a cortar la sogá.

Así mismo encontramos referencias que muestran como los animales-hombres eran capaces de experimentar emociones. Hallamos a la iguana (*Tupinambys* spp.) exclamando: «ahora estamos bien, ahora tenemos señora» (Cordeu, 1969-70, p. 146); o al zorro expresando enojo cuando enuncia: «¡Qué carajo, me cortaron el pingo [pene]» (Cordeu, 1969-70, p. 146). Finalmente, en todos los relatos se lee cómo los animales-hombres le temían a una víbora que se les presentó en el camino, cuando acudieron a los gritos del carancho. Tal como describe Tola (2012, pp. 66-72), los relatos míticos dan cuenta del uso de la terminología de parentesco. El quirquincho (*Tolypeutes matacus*), por ejemplo, es tratado como abuelo y, en el relato de Cordeu (1969-70), este animal-hombre trata como «hermanos» al resto de los seres. Sin embargo, nadie contrae matrimonio durante este tiempo mítico y no hay relatos de descendencia filial.

Vinculado al régimen de alimentación de los animales-hombres del mito se acuerda en describir que estos primeros seres se dedicaban exclusivamente a pescar y consumir lo hallado. Los relatos que vinculan a los animales-hombres con actividades de caza, (Karsten, 1932; Métraux, 1946; Palavecino, 1969-70) ilustran que sólo se perseguían ejemplares de «ocultos»; animales del género *Ctenomys* sp. (*Ctenomyidae*)¹⁰. Esta última referencia llama la atención porque actualmente los gom no se alimentan de estos animales y mencionan que es casi imposible cazarlos debido a sus hábitos cavícolas. Resumiendo, salvo el consumo de esta última presa, en los mitos estudiados no encontramos ningún indicio de que los animales-hombres de alimentaran de otra cosa que no fuera pescado y relacionamos esto con una conducta anti caníbal: alimentarse de carpinchos (*Hydrochaeris hydrochaeris*) o guazunchos (*Mazama* spp.), por ejemplo, hubiese significado comerse a sus congéneres.

⁹ Sobre la identificación de esta ave no existe un acuerdo en las compilaciones míticas. Lehmann Nitsche (1923) documenta que quien era el líder del grupo era el carancho (Falconidae: *Polybous plancus*), cuyo nombre en gom *l'aqtaqa* (lengua gom) es *taingui*. Este último coincide con el del héroe cultural *toba ta'anqui*. Según nuestra investigación de campo algunos gom refieren que fue *ta'anqui* quien cortó la sogá que hizo que las mujeres cayeran en la tierra y otros sostienen que fue un ave-hombre, *taingui*. En campo también recogimos que se podría tratar de *huole*, el águila negra (Accipitridae: *Buteogallus urubitinga* o *Buteo albicaudatus*), lo que coincide con la versión que aporta Palavecino (1969-70), quien reporta que fue «Holé» quien cortó la sogá y menos exactamente con la del resto de los autores que sostienen que fue un águila sin precisar nombre científico ni en toba.

¹⁰ *Shiporo* es el nombre gom de este animal que, según relata Mauricio, un antiguo cazador gom, «vive bajo tierra en cuevas muy difíciles de ubicar. En las mismas el animal hace cinco o seis aberturas hacia la superficie, pero jamás se conoce la forma que tienen estas cuevas y, por lo tanto, nunca se puede encontrar al *shiporo*, animal que es casi imposible de mariscar [cazar]». Por otro lado, Cirilo, también cazador y chamán gom, narra que el animal en raras ocasiones asoma su cabeza sobre la superficie del suelo. Algunos gom, para observarlo bien y aprender, lo matan con la gomera (honda) pero resaltan que hay que ser muy experto y tener excelente puntería porque el *shiporo* se asoma por una escasa fracción de segundos para volver a esconderse bajo tierra inmediatamente.

Abrir agujeros para multiplicar gente

Cuando arribaron las mujeres, esta atmósfera de apacibles continuidades se embrolló. Las otras recién llegadas con una ostensible forma humana venían a introducir casualmente eso, otredad. Muy lejos estamos de hacer un análisis estructural del mito, pero, inspirados en ciertas pistas brindadas por Lévi-Strauss (1972), apuntamos que la discontinuidad surge en el escenario mítico con la aparición de un agujero cerrado –la vagina– que es menester abrir –despojar de dientes– pero: ¿En pos de qué?

Descola menciona que los mitos son, muchas veces, historias de especiación, «historias que enuncian las condiciones accidentales de un brusco cambio de estado» (2016, p. 134). Son historias que hacen que los cuerpos adquieran sus usos, reflexiona el autor, sin que por ello pierdan sus capacidades subjetivas. En la misma línea Viveiros de Castro señala que para las cosmologías amazónicas las especies son «fijas», «en el sentido de que las transformaciones globales pertinentes se hacen en general de una sola vez en el mundo pre-cosmológico del mito (los mitos son, en esencia, narrativas del proceso de especiación)» (en Fernández Bravo, 2013, traducción nuestra). En nuestro escenario mitológico chaqueño, lo que la apertura de la vagina viene a introducir –entre otras cosas– es discontinuidad que crea de una vez y para siempre la posibilidad del «otro» –varones y mujeres, armadillos (*Dasyrodidae*), águilas, loros, etc–. Dicha composición de existentes, no obstante, sigue vinculada por una interioridad que –manifiesta en el mito– permanece latente, como desarrollaremos más adelante.

Así, cuando los animales-hombres logran copular con las mujeres, nacen las personas que comienzan a establecer lazos parentales con sus semejantes. A su vez comer ñandúes (*Rhea americana*), carpinchos o armadillos deja de suponer un acto caníbal y se torna una forma de relación con aquellos «otros» que, igualmente despojados de la condición indiferenciada animal-hombre, han reservado para sí la forma de animales¹¹ y han comenzado a extender su parentela gracias a uniones sexuales con

¹¹ Viveiros de Castro menciona que «buena parte de la mitología amazónica trata de las causas y consecuencias de la especiación –la investidura en una corporalidad característica– de diversos personajes o actantes» (2006, p. 322, traducción nuestra).

otros animales. Tola sostiene que este tipo de representación de los orígenes «manifiesta la forma en que las diferentes singularidades emergen como tales a partir de procesos de transformación

operados principalmente en sus regímenes corporales» (2011, p. 183). Lo que se coagula a partir del episodio mítico son casualmente diversos regímenes corporales. Sin embargo, no podríamos aseverar que lo que luego los mantiene continuos, esa interioridad compartida, son rasgos humanos; no podemos afirmar que la humanidad *a priori* es el fondo común de la humanidad y de la animalidad así como aseveraría Viveiros de Castro (2013, p. 15). Por lo menos, a partir del mito de la vagina dentada, lo que conecta a los humanos y a los animales son potencias de acción animal-humano indiferenciadas.

Finalmente, si pensamos, en la ontología como una manera de percibir y conceptualizar continuidades y discontinuidades entre humanos y no-humanos de acuerdo a la propuesta de Decola (2016, p. 149); lo que signó la condensación de diversos colectivos de existentes como tales a partir del mito fue una *contrariedad ontológica*. Me refiero a la manifestación de dos discontinuidades en paralelo: primero entre quienes habitaban la tierra –los animales-hombres– y quienes moraban en el cielo –las mujeres con las vaginas dentadas– que vendrían a revolucionar el esquema de fisicalidades; segundo entre los animales y los humanos nacidos luego de la apertura de la vagina. Esta escena mítica de especiación, en el sentido expresado arriba, conformó el cimiento animista de acuerdo al que se compone la sociocosmología *qom*; es decir condensó la manifestación de continuidades respecto a la interioridad y discontinuidades respecto a los regímenes corporales de hombres y animales.

Detengámonos unos instantes en otro mito que puede completar nuestro desarrollo y se vincula específicamente con el origen de los animales. El mismo, narrado por un *qom*, Mariano Noel y registrado por Terán (2005, p. 27) cuenta que:

La tierra se quemaba y parecía el fin del mundo. Se quemó entera la tierra. Los animales murieron; también los hombres. Pero a una gente le avisaron que cavaran un hueco [¿que abrieran un agujero quizás?]. Hicieron una excavación grande. Porque había un aviso que decía: «Hagan un hueco porque viene el fuego». (...) Era un pájaro el que avisó. (...) Entraron. Muchos entraron. Se quemó la tierra. Hasta el mismo pajarito que avisó entró. Un buen tiempo se quedaron bajo tierra. Después dijo el pajarito que iba a avisar cuando terminase el fuego. Y vino el aviso: «Ahora salgan para la tierra». Dijo el enviado que salgan. Y dijo que cuando subieran no fueran a mirar para adelante, pues iban a ocurrirles un mal. Y esa gente no escuchó estos consejos. Cuando salieron, no hicieron así y se convirtieron en animales. Uno se hizo Koz, el chanco del monte [*Tayassu pecari*]. Otro se levantó y no escuchó lo que le dijo el cacique, miró y se convirtió en Manik, el ñandú [*Rhea americana*]. (...) Los otros ya no eran hombres kom, eran animales del monte, del campo. Se quedaron ahí.¹²

Titulado «El diluvio de fuego» o «Cataclismo ígneo»¹³, este relato ilustra cómo los animales fueron transformados a partir de una matriz humana. En definitiva, sobre la base de una interioridad que ostentaban los seres antes del incendio, se produjeron

¹² Para otras versiones del mismo cf. Karsten (1932, pp. 212-214), Métraux (1946, pp. 33-34), Cordeu (1969-70, pp. 131-132), Palavecino (1969-70, p. 183), Tomasini (1978-79, p. 67).

¹³ Tola escribe que: «varios *qom* señalaron que todo lo ocurrido antes del acontecimiento del segundo mito tuvo lugar en el tiempo del “primer mundo”, cuando nadie conocía las “razas” o tribus. El “segundo mundo”, en cambio, sería el que se inicia con el fin del segundo mito y corresponde con el momento de la emergencia de plantas, animales y hombres. En este mundo existían ya las diversas tribus de los actuales *qom*. Por último, el “tercer mundo” es el que empieza con el fin de un gran diluvio y se prolonga hasta la llegada del blanco al Chaco» (2012, pp. 69-70). Para ampliar el tema de los ciclos de transformaciones del mundo, diluvios e incendios cf. Cordeu (1969-70).

cuerpos con regímenes múltiples, se engendraron discontinuidades; un mito es «una historia del tiempo en que los hombres y los animales todavía no eran distintos» afirmaría Lévi-Strauss (Lévi-Strauss & Eribon 1990, p. 191). Así, los animales pasaron a vivir en el monte o el campo, adquiriendo formas de alimentarse, hábitats, maneras de desplazarse y comunicarse que los diferencian hasta hoy de los humanos.

Resumiendo, en el primer mito analizado fue la relación entre los humano-animales y las mujeres lo que impulsó las necesidades taxonómicas que dan sentido a los «dispositivos de imaginación»; primero existieron estas relaciones –sexuales al principio, maritales y parentales luego– que al fragmentar las continuidades barajaron discontinuidades, después los dispositivos que posibilitaron –y posibilitan en la actualidad– diferenciar a humanos de animales. No obstante, ambos mitos muestran un movimiento de lo continuo (un tiempo de sólo animales-hombres en el primer mito, o de sólo gente en el segundo) a lo discontinuo (el surgimiento de los humanos y los animales como tales). Éstos últimos, en torno a una misma matriz se sucedieron diferentes, aunque atesorando la posibilidad latente de devenir-otro, cómo ilustraremos más adelante a partir de ejemplos etnográficos.

Nuestra hipótesis derivada del análisis de estos dos mitos es que, si bien en el mundo *qom* la potencialidad de ser humano o animal sigue vigente, resulta necesario organizar los vínculos a través de taxonomías relacionales que, echando mano de los dispositivos de imaginación, segreguen alteridades en pos de componer la socialidad indígena. Para sostener esta propuesta nos dedicaremos, cómo venimos anunciando, a explorar aspectos de las relaciones que vinculan a los *qom* y a los animales a través de material etnográfico.

De las discontinuidades míticas a la taxonomía *qom*

En estudios previos sobre la zoología *qom* (Medrano, 2013, 2014, 2016a) nos dedicamos a demostrar la existencia de continuidades actuales entre los humanos y los animales. Por un lado, identificamos semejanzas respecto de la anatomía en la medida en que los *qom* adjudican al cuerpo animal aptitudes y atributos similares a los que reconocen para sus cuerpos. La fisiología humana y animal también manifiesta similitudes que constatamos al analizar la utilización de las especies de fauna (Medrano, 2013, 2014). Por otro lado, la analogía respecto de la interioridad (*sensu* Descola) implica que humanos, animales y otros seres no-humanos sean semejantes en lo relativo a sus *lqui'i* (alma en sentido general), condición que les permite a ambos colectivos tener aptitudes para significar, comunicar, reflexividad, capacidad de acción, intencionalidad, etc. Así, la diferencia entre humanos y animales estaría entonces 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*.

Las primeras etiquetas que encontramos son, al igual que en los tiempos del mito, las de *shiyaxaua*, que comprende todo lo que tenga una forma aproximadamente humana, y *shiguiyac*, su contraparte con forma animal. A primera vista, dentro del grupo de los *shiguiyac*¹⁴ se encuentran animales cuadrúpedos como los mamíferos. Las siguientes categorías son las de *maño*, donde se ubican todas las grandes aves;

¹⁴ No existe un término toba que signifique estrictamente «animal» equivalente al español y a otras lenguas occidentales. La misma situación se encuentra en diversos pueblos indígenas amerindios. 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» (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» (2002, pp. 45-46, traducción nuestra) y Surrallés constata que «no existe un término específico para designar al reino animal» en el léxico de los candoshi (2009, p. 77). Cf. también Vanzolini (2015, p. 125)

coño donde se hallan pequeños pajaritos que también pueden ser clasificados como *maño*. 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 *hualectapigui'* están representados por todas aquellas especies que se arrastran por el piso como, por ejemplo, las víboras, las iguanas. El grupo de los *nñaq* 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 (cf. Medrano, 2013).

Estos rótulos lingüísticos serían lo que Viveiros de Castro llama «dispositivos de imaginación» (2006, p. 326); sin embargo, nos queda la duda si este concepto no es más que un eufemismo para hablar de etiquetas clasificatorias que, funcionando claramente desvinculadas de cómo se «clasifica» en occidente, organizan los devenires humano/no-humanos; 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 amazónicos. Para los *qom*, las etiquetas mencionadas, 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. Intentaremos ejemplificarlo a continuación a través de algunas escenas de la cotidianeidad indígena.

'Araxanaq late'e, la mujer-víbora:

'Araxanaq late'e (lit. la madre de las víboras o de las boas; 'araxanaq=víbora y late'e=madre) cambia. A veces es *shiguiyac* (animal), a veces *shiyaxaua* (persona), *alo'* (mujer) pero nunca es varón y solamente la pueden ver aquellos a los que ella elige

para entregarles el poder. Valentín Suárez, un cazador, maestro y líder político en Riacho de oro describe: «(...) *'araxanaq late'e* también aparece como una persona, *aló'*, como una mujer elegante, no una mujer arruinada, sino que una mujer excelente, todo bien presentada, hermosa y bueno, empieza a hablarle al que le quiere dar el poder [quién lo usará en su condición de chamán]. Pero una vez que le aceptaron el poder se vuelve al agua, o al monte de dónde provino ese animal».

La razón por la cual *'araxanaq late'e* se presenta como una mujer elegante y linda es «para no asustar» a aquellos a los que quiere entregarles dones. Pero una vez que la persona acepta el trato, termina la conversación, *'araxanaq late'e* retorna al agua de la laguna, o al monte de dónde provino, lugar en el que construye sus cuevas. De ahí emite el poder a la persona que lo recibió quien «ya queda conectada; en comunicación con *'araxanaq late'e*».

Cómo puede leerse, lo que define la apariencia mediante la que se va a presentar la madre de las víboras –es decir los atributos que corresponden a determinado dispositivo de imaginación–, es la relación que entre los humanos y *'araxanaq late'e* se pretende desplegar. Esto nos remite al concepto de «ropa» mencionado por Peter Rivière (1994) para dar cuenta de la capacidad altamente transformacional que los indígenas le atribuyen al mundo en general en las tierras bajas amazónicas. Aunque de ninguna manera sostendríamos que las sociedades cazadoras del Gran Chaco son perspectivistas (*sensu* Viveiros de Castro); sí podría pensarse que la taxonomía *qom* es una suerte de ropero del que los existentes eligen sus apariencias externas en función de las relaciones que pretenden ser desplegadas. Si *'araxanaq late'e* elige vestirse de *shiyaxaua* es con el fin de vincularse afectuosamente con un humano en cambio, si elige vestirse de *shiguiyjac* –presentarse exhibiendo su forma monstruosa de víbora gigante– es para aleccionar a aquellos cazadores o pescadores quiénes, en el ambiente acuático, se han excedido.

El ñandú:

En 1936 Enrique Palavecino enunció que las especies más cazadas por los tobas eran el tapir (*Tapirus terrestris*), el pecarí (Tayassuidae), la corzuela (guazuncho, *Mazama* spp.), los ciervos (Cervidae) y el avestruz (ñandú, *Rhea americana*). Cuando nosotros nos propusimos sistematizar relatos sobre cacerías, los cazadores nos relataban que ellos iban en busca de *shiguiyjacpi* (animales), y hallamos que las especies más buscadas en la actualidad son el ñandú y el yacaré (*Caiman* spp.). A este grupo le siguen en orden de importancia los guazunchos, el carpincho y los dasipódidos (tatúes, mulitas). Este cuadro se ha modificado un poco debido al aprovechamiento comercial de ciertos animales, no obstante, el ñandú sigue encabezando la lista de preferencias. Fueron dichas escenas de cacería las que nos ayudaron a problematizar la categoría de *shiguiyjac*. Dos antiguos cazadores *qom*, me enseñaron al respecto:

O sea, para nosotros es *shiguiŷac* el ñandú, porque ese es el animal, pero tiene plumas, entonces está dentro de las aves, pero nosotros decimos *shiguiŷac* (...). Igual que las aves, un solo nombre *maŷo*, pero ahí están los más chiquititos, patos, garza blanca, tuyango [*Ciconia maguari*] (...). Y los peces *nŷaq*. Pero una sola palabra dos significados porque también significa sábalo [*Prochilodus lineatus*, entre otros] (Félix Suárez).

Todos son *shetpi* [animales], cualquier clase, así como los perros, caballos, ese que anda en la tierra. Los que arrastran en el suelo son *huaeŷtapiqui* pero *shetpi* es lo que camina, tiene patas porque no toca la panza en el suelo, no es como la víbora (...). [*Mañic*, el ñandú] ese anda, es *shetpi*, todo ese hasta *ŷolo* [chanco moro, *Pecari tayacu*]. (...) *Maŷo* es cualquiera pero no es *shetpi*. Es otro (Mauricio Maidana).

Finalmente nosotros concluimos que dentro del grupo de los *shiguiŷac* se encuentran los animales cuadrúpedos como los mamíferos, pero también se incluye a la iguana y al yacaré –dos reptiles– y al ñandú –un ave–; es un grupo que no puede definirse *a priori*, sino que se activa relacionamente en contextos de cacería. De tal forma el ñandú puede ser *shiguiŷac* cuando se encuentra sumergido en un contexto cinegético y es catalogado como *maŷo* en un contexto alternativo. Inclusive, *mañic* puede ser *shiŷaxaua* (humano):

Hay *ta'a* de *mañic* [dueño o padre del ñandú], pero ese [ave es] muy peticito (...). Ese es el rey de eso, y ha de haber un *gom lé'c* [hombre *gom*] que hable con eso (...). Porque *mañic ta'a* [lit. el padre del ñandú; mañic=ñandú y ta'a=padre] aparece el cuerpo [de ave] pero también puede aparecer como *lqui'i* [«alma» en sentido general], se forma, como una persona. Capaz que es igualito como *'araxanaq late'e*, que cuando quiere dar poder a un hombre se forma como una mujer linda (Félix Suárez).

Wright menciona, al referirse también al ñandú, que «la morfología de estos animales en la mayoría de los casos fluctúa entre animales y humanos o puede combinar rasgos de ambas categorías. Hay ciertas características que les indican a los Toba si es un animal “empírico” o un ser no humano» (1994, p. 53, traducción nuestra). En definitiva, el dueño del ñandú puede presentarse de diversas formas vistiendo la ropa adecuada para cada contexto comunicativo, expresando virtualmente aquella humano-animalidad latente que nos remite a los tiempos del mito; ratificando la composición de una matriz ontológica animista (*sensu* Descola) que cobra sentido en la práctica de las relaciones hiladas entre los humanos y los animales. Matriz ontológica que necesita continuidades para sostener la discontinuidad que sostenga las continuidades y así.

Rane Willerslev reflexiona que el animismo entre los yukaghirs, no es un sistema doctrinal explícitamente articulado para percibir el mundo; los objetos y los fenómenos naturales no están todo el tiempo ostentando su personalidad.

Aquella interioridad que torna continuos a humanos y no-humanos de hecho, sólo emerge en contextos particulares y exclusivamente prácticos, como durante la caza; fuera de dichos contextos particulares, «los Yukaghirs no ven necesariamente las cosas como personas más que nosotros» (Willerslev, 2007, p. 8). En síntesis, el animismo emerge en relación y son estas mismas relaciones puestas en juego las que necesitan echar mano de dispositivos de imaginación o etiquetas categoriales como las de humano y animal para ordenar el continuo y permitir que surjan las singularidades. Si los *gom* estarían observando todo el tiempo al ñandú como otro humano, si este animal no «suspendiera» durante los momentos de la cacería la expresión de su interioridad compartida, si no fuera en esos instantes sólo *shiguiñac*, probablemente ningún indígena cazaría ñandúes –ni guazunchos, ni carpinchos, ni iguanas, etc, etc–.

Según lo mencionado arriba, resulta claro que las relaciones de cacería se valen de etiquetas categoriales que permiten colocar en suspenso ciertas potencialidades cómo la conciencia reflexiva, la intencionalidad, etc. Sin embargo, dichas potencialidades subyacen transformando las escenas de caza en intrigas tejidas entre sujetos animales y sujetos humanos. Volviendo al caso del ñandú, los *gom* conocen la lucidez del ave. Mártire Molina, un mariscador de El Desaguadero relata que «el ñandú cuando es letrado [inteligente] no podés agarrar así fácil» y Clemente Tolli, de El Naranjito, agrega que el suri es «entendido» y conoce cuando alguien se aproxima para cazarlo; inclusive se vale de otras aves para poner en práctica sus estrategias evasivas:

Pi'io [un pajarito, Emberizidae], ése se hallaba a lo mejor en el árbol largo, tan arriba y cuando ese tiempo marisca la gente buscando suri [ñandú], este [pájaro] primero que vio la persona y el suri que no vio todavía la persona pero éste [*pi'io*], cuando canta, entonces el suri se levanta, parece que [se] entendía con ese [pájaro], el suri se levanta la cabeza, ahí mira [y huye] (Félix Suárez).

Por esta razón, para mariscar ñandú los *gom* deben desarrollar técnicas especiales. Si bien estas aves se visten de *shiguiñac* durante la interacción en contextos de caza, no abandona por eso sus capacidades intrínsecas tornando transitorias a las (necesarias) taxonomías relacionales. Pero también el ñandú puede ser *nlo'* (mascota); este último dispositivo de imaginación inaugura un escenario de relaciones de conocimiento empleado –muchas veces– para informar vínculos de caza. Veamos entonces el tercer y último ejemplo.

Nlo', todos son:

Buckwalter y Litwiler de Buckwalter traducen el término *nlo'* como «el animal doméstico» (2001, p. 135); los *gom* mencionaron que se puede traducir «como animal doméstico o como mascota». De esta manera, un perro, un gato, las

gallinas, los chivos son *nlo'* pero también lo son todos aquellos animales que, traídos del monte, desarrollan su vida en el ámbito de la comunidad (Figura 2). Félix Suárez nos aclara: «cualquier bicho [traído del monte] que se puede hacer, cualquier pichón se puede hacer *nlo'*, pero ya [si] es grande ya no se puede agarrar porque no se va a amansar nunca»¹⁵.



Figura 2: Cirilo Gómez y sus dos coshengo (coatí, Nasua nasua) nlo' en Colonia Km 503 (Formosa, diciembre de 2010). Fotografía de la autora.

Nuestro trabajo de campo nos permite sostener que los *gom* introducen en el ambiente doméstico hasta a las especies consideradas más peligrosas y los móviles de esta acción parecerían ser adquirir conocimientos sobre ese «otro» animal. Cómo relata Mauricio Maidana:

¹⁵ Existe un extenso debate sobre el amansamiento de especies salvajes en el cual no vamos a entrar porque excedería los objetivos de este trabajo. Al respecto pueden consultarse las obras de Erikson (2000), Taylor (2001) y Descola (2012) entre otras.

Conozco muy bien ese murciélago liso [el que no tiene pelo en las alas]. Una vez somos cazadores de pájaros (...) estábamos dando vueltas, porque estaba escuchando los pichones de loro que estaban allá arriba [del árbol], al otro día nos animamos así para voltear (...) Y después estábamos descansando, estábamos tomando algo fresco por ahí cerca del árbol, y escuchamos un ruido, un ruido como de un animal y dijo otro hermano: «bueno capaz que son ampalagua (*Boa constrictor*), parece. Si pude ser. Voy a hacer algo, a ver qué pasa». Y trajo un montón de pasto y metió adentro del árbol, y hizo un fuego así y entro el humo así, y allá donde estaba el nido el lorito sale el humo y después de a uno aparecieron los murciélagos, había sido que hay un montón de murciélagos ahí adentro del palo, un montón de murciélagos, más chiquititos, más grandes, distintos tamaños, y hasta que se van todos en el suelo, no pueden volar, y dijo un muchacho: «voy a llevar para criar!» Y cargó la *yica* [bolsa]. No vuelan, parece que no ve nada, y el muchacho llevó, como diez (...). Y después a la tardecita, dijo el muchacho: «voy a darle algo para comer a mi mascota». Y abrió la *yica* y salieron todos volando. El piensa que son pichones todavía, había sido que no son pichones, nada más que de día no vuelan, de noche si, y se le escaparon todos.

También, Félix Sosa del barrio La Paz, narró que, en una oportunidad, mientras se encontraba mariscando curiyú (*Eunectes notaeus*), encontró en el campo las crías de esta víbora y resolvió llevarlas a su casa para tenerlas «como sus guachitos [criados]». Mauricio Maidana relató que en reiteradas oportunidades habían tenido al yacaré (*Caiman* spp.) como *nlo'* (mascota) y que «por eso sabemos muy bien la costumbre de ese animal, la forma de comer, también anuncia la lluvia y se da cuenta cuando viene persona que no es de esa familia».

El término *nlo'* entonces, antes de delimitar un conjunto animal, refiere a una categoría relacional. En este marco, el proceso de mascotización –de devenir mascota– responde a la fabricación de un vínculo en pos de conocer a ese otro, y no siempre responde al deseo de: «“afinización-de” por el cual otros potencialmente peligrosos se convierten en (...) animales domésticos, es decir, personas a cargo» (Taylor, 2001, p. 53, traducción nuestra), tal como se ha sostiene que sucede extensamente en entre las sociedades indígenas de tierras bajas.

Un ejemplo paradigmático es el del perro (*cf.* Medrano, 2016b). Si bien tanto los animales traídos del monte como los domésticos son *nlo'*, sólo el perro es nombrado, ostenta cuidados especiales, es transformado para ser buen mariscador y posee una continuidad sustancial con el cazador y su familia. En este marco, su condición de mascota es cuestionable o por lo menos los *pioqpi* (perros) de los *gom* se encuentran en una situación ambigua entre los animales y los parientes que

comparten el ambiente doméstico¹⁶. Sin embargo, no todos los perros tobas son cuidados; existe otro conjunto –hoy numéricamente mayor– que vive famélico, pulgoso y es castigado duramente si se aproxima demasiado al lugar donde los humanos comparten su existencia. Esta última caterva canina tampoco vive en el monte autoabasteciéndose de sus recursos y formando una sociedad tal como lo hace el resto de los *shiguiñacpi*. El perro es el paradigma de la ambigüedad, pero también un excelente ejemplo de cómo, a través de procesos de transformación relacional, los seres que pueblan la sociocosmología *gom* pueden franquear los dispositivos de imaginación. Estos últimos finalmente no son etiquetas que ordenan el mundo cognitivo sino tarjetas de presentación que organizan relaciones en una sociedad igualmente protagonizada por humanos y animales.

Devenir es diferir

Así como los animales, los humanos también están involucrados en procesos de transformación. La etnografía *gom* está plagada de ejemplos que dan cuenta de devenires humano-animal conjuntos. Es claro que a la hora de (trans)formarse cuerpo los indígenas se agencian de un sinnúmero de potencias provenientes del mundo animal. A los bebés se les frotan las plantas de los pies con la uña del *pamalo* (tatú carreta, *Priodontes maximus*) para que puedan luego recorrer descalzos el monte; se usa la bosta del *hualliquiixai* (carpincho, *Hydrochaeris hydrochaeris*) en la cintura y las rodillas de los bebés *chonec*¹⁷ para que éstos aprendan a caminar. Así cómo, los adultos emplean potencias que ayudan a los niños a caminar, a tener buena dentadura, talones fuertes –componiendo el cuerpo–, también moldean aspectos de la personalidad, bridándoles partes de animales o plantas que los hacen menos vergonzosos, valientes, buenos observadores. El cuerpo-persona se va transformando al estar imbricado con la diversidad biológica; estas transformaciones no se circunscriben al momento de la niñez, sino que surcan el ciclo vital *gom*. Volviendo

¹⁶ Para Descola (1996) el perro entre los achuar tiene un status ambiguo. La posición del mismo no es reductible a su función instrumental en la cacería: «se opone a los animales de corral en que no es criado para ser comido y a los animales silvestres amansados porque su socialización es constitutiva de su esencia y no el producto de un accidente» (Descola, 1996, p. 315). Los inuit canadienses también ubican al perro en una posición intermedia según el estudio de Laugrand & Oosten (2002). Para estos indígenas los perros parecen estar siempre en y entre: los animales y los seres humanos, los espíritus y los seres humanos. Constituyen una «categoría transitoria y en términos rituales aparecen en todas partes donde los límites entre categorías distintas pueden colapsar» (Laugrand & Oosten, 2002, p. 96). Esta posición ambigua también fue documentada para el perro entre los nuaulu del este de Indonesia por Ellen. Para el autor: «dogs are universally ambiguous for human» (1999, p. 65) por lo que sería realizar una distinción entre el «perro» en general, aquel que no es socializado, al que no se le coloca nombre, no se lo alimenta, no se lo entrena para la caza y por ende es despreciado en el ambiente doméstico y los perros individualizados por los humanos, cuidados, nombrados, entrenados. Vander Velden (2009) menciona que los perros entre los Karitiana son una especie única y singular que presenta forma de relación diferente según las modalidades de relación que establecen con los humanos. Cf. también Medrano (2016b).

¹⁷ Hijos de madres que no respetaron la restricción sexual durante la lactancia y quedaron nuevamente embarazadas.

al ejemplo del ñandú (*Rhea americana*), Clemente, un cazador de El Naranjito me enseñó que «la grasa del *mañic* [ñandú, sirve] para cáncer de piel o para torcedura o granos que no se curan, porque el ñandú no se enferma nunca, directamente se pone viejo y se muere». Así, las personas se van contagiando animal desde el nacimiento hasta la muerte según una ontología que disipa la frontera entre los existentes.

Sin embargo, tanto la incursión de los animales en los espacios típicamente humanos como la incursión de los hombres en los espacios típicamente animales significan relaciones –no siempre amigables– mediadas por el intercambio de información y por el respeto de normas sociales y preceptos éticos (Medrano, 2014). Roberta, una *qomlashe* (mujer *qom*) que vive en *Namqom* subrayó, que muchos cazadores se cuidan de abusos cuando van a sacar la grasa del yacaré porque *dailoc lta'a* (literalmente el padre del yacaré; *dailoc*=yacaré, *Caiman* spp. y *lta'a*=padre) puede manifestar su enojo torciendo los dedos de estos hombres; por citar sólo un ejemplo de los cientos que podrían narrarse.

Resumiendo, humanos y animales se encuentran inmersos en un contexto de continuidades relacionales que les permiten devenir tales. En dicha situación, son necesarias las discontinuidades que, codificadas en etiquetas categoriales o dispositivos de imaginación, permitan componer este mundo indígena a partir de un sinnúmero de vínculos. Aparecida Vilaça (2006) documentó cómo, en el contexto de las relaciones, los wari' objetivan la alteridad en la forma de afines, extranjeros, animales y enemigos. Para la autora, «las llamadas categorías de la alteridad constituyen, ante todo, posiciones en un contexto relacional específico» (2006, p. 30, traducción nuestra). Para el desarrollo de estos roles fueron creados, desde los tiempos míticos, distintos regímenes corporales que definen una forma determinada de acercamiento a ese «otro» humano o animal. En la sociocosmología *qom* estos diversos regímenes corporales están codificados por categorías taxonómicas. Así los *shiyaxaua* (personas) se reproducen preferentemente con otros *shiyaxaua*, comen animales y viven en espacios domésticos; los animales a su vez (que incluyen a los *shiguiyac*, *coño*, *maño*, *huallectapigui'* y *nñaq*) se reproducen preferentemente con otros animales, comen animales y viven en el monte, la laguna o el río. No obstante, como venimos subrayando, dichas categorías no están dadas *a priori*, son estructuras de referencia que, operando en el cuerpo, emergen en contextos relacionales; así, «la identidad es consecuencia de la interacción» podríamos agregar citando a Strathern (2006, p. 199, traducción nuestra).

Taxonomías relacionales, relaciones taxonómicas

En esta contribución, a partir de una primera escena de encuentro entre los humano-animales míticos y las mujeres, analizamos algunas de las relaciones que vinculan a los animales y a los humanos en el mundo *qom* y el modo en que esto dispone posiciones categoriales. Argumentamos que las etiquetas taxonómicas no segregan grupos de existentes, sino que administran el devenir de sus lazos.

Finalmente, *shiyaxaua*, *shiguiyac*, *coyo*, *maño*, *huallectapigui* y *n̄yaq* son relaciones, no términos; no es la taxonomía la que presupone la relación sino todo lo contrario. En un contexto cosmológico de continuidades en la interioridad de los seres, si bien «el cuerpo es el diferenciador ontológico» (Descola, 2012, p. 204), este no está ahí para ser percibido, sino que se actualiza en escenarios particulares de vínculos con un otro y sobre la base de pautas de comportamiento supuestas de acuerdo a la taxonomía relacional *gom*. Esto puede compararse con lo que Strathern (2006) halló estudiando relaciones de género en pueblos melanésicos. La autora concluyó que varones y mujeres no son definidos por su carácter esencial, sino que discriminan puntos en un proceso; «el carácter masculino o femenino es un incidente, un evento, un momento histórico creado en el tiempo (...). Lo que diferencia a hombres y mujeres no es la masculinidad o la feminidad de sus órganos sexuales, sino más bien lo que estos hacen con ellos» (Strathern, 2006, p. 200, traducción nuestra). En este escenario, la diferencia de los géneros es construida relacionalmente; en nuestro ejemplo, los *gom* y los animales también se componen en momentos de condensación de corporalidades particulares que necesitan de las diferencias y asimetrías para alimentar los devenires-en-relación. A estas diferencias, que podrían permanecer tácitas, los *gom* eligen nombrarlas; tal vez para poder narrarlas como experiencias, comunicarlas como corpus empírico de relación con un posible «otro» o también, porque la palabra amerindia performatiza y, aprender una taxonomía relacional, significa penetrar en un juego de espejos –de relaciones relacionándose– que producen, como sumatoria de todas las imágenes en ese tiempo y ese espacio, la propia identidad.

Concluimos mencionando entonces que, las taxonomías relacionales o más bien las relaciones taxonómicas, que propusimos como dinamizadoras de la sociocosmología *gom*, devienen como la ropa que, en un mundo de latente continuidad, discontinúan la trama de los existentes para organizar la vida. Y devenir es una acción que humanos y animales despliegan en complicidad.

Referencias

- Buckwalter, A. & Litwiller de Buckwalter, L. (2001). *Vocabulario toba*. Elkhart, Indiana: Equipo Menonita.
- Cordeu, E. (1969-70). Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa*, 12(1-2), 67-176.
- Descola, P. (2016). *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, P. (1996). *La selva culta, simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.
- Ellen, R. (1999). Categories of Animality and Canine Abuse. Exploring Contradictions in Nuauulu Social Relationships with Dogs. *Anthropos*, 94, 57-68.
- Erikson, P. (2000). The social significance of pet-keeping among amazonian indians. En A. L. Podberscek, E. S. Paul, & J. A. Serpell (Eds.), *Companion Animals and Us*, (pp. 7-26). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández Bravo, Á. (2013). Eduardo Viveiros de Castro: Some Reflections on the Notion of Species in History and Anthropology. *E-misférica*, 10(1), Recuperado en: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-101/viveiros-de-castro>.
- Karsten, R. (1932). *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Laugrand, F. & Oosten, J. (2002). Canicide and Healing. The Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian. *Anthropos*, 97, 89-105.
- Lehmann Nitsche, R. (1923). La astronomía de los tobas. *Revista del Museo de La Plata*, 27, 267-285.
- Lévi-Strauss, C. & Eribon, D. (1990). *De cerca y de lejos*. Madrid: Alianza.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. D. F. México: Fondo de Cultura Económica.
- Medrano, C. (2016a). Los no-animales y la categoría «animal». Definiendo la zoo-sociocología entre los toba (*gom*) del Chaco argentino. *Mana*, 22(2), 369-402.
- Medrano, C. (2016b). Hacer a un perro. Relaciones entre los *gom* del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza. *Anthropos*, 111, 113-125.
- Medrano, C. (2014). Zoo-sociocología *gom*: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Société des Americanistes*, 100, 225-257.
- Medrano, C. (2013). Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los *gom*. En F. Tola, C. Medrano & L. Cardin (Eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*, (pp. 77-101). Buenos Aires: International Work Group for Indigenous Affairs/Rumbo Sur.
- Métraux, A. (1946). *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- Miller, E. S. (1977). Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los toba del Chaco argentino. En L. Bartolomé & E. Hermitte (Eds.), *Procesos de articulación social*, (pp. 305-338). Buenos Aires: Amorrortu.

- Morello, J., Rodríguez, A. & Silva, M. (2009). Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones del Chaco húmedo y seco. En J. H. Morello & A. F. Rodríguez (Eds.), *El Chaco sin bosques: la pampa o el desierto del futuro*, (pp. 53-91). Buenos Aires: Orientación Gráfica.
- Overing, J. & Passes, A. (2000). Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonia anthropology. En J. Overing & A. Passes (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*, (pp. 1-30). London: Routledge.
- Palavecino, E. (1936). Las culturas aborígenes del Chaco. En *De la Historia de la Nación Argentina*, vol. I (pp. 429-472). Buenos Aires: Junta de Historia y Numismática Americana, Imprenta de la Universidad.
- Palavecino, E. (1969-70). Mitos de los indios tobas. *Runa*, 12(1-2), 177-197.
- Rivière, P. (1994). Wysinwyg in Amazonia. *Jaso*, 25(3), 255-262.
- Strathern, M. (2006). *O gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Universidade Estadual de Campinas.
- Surrallés, A. (2009). *En el corazón del sentido, percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. Lima y Copenhague: Instituto Francés de Estudios Andinos/International Work Group for Indigenous Affairs.
- Taylor, A.C. (2001). Wives, Pets, and Affines: Marriage among the Jivaro. En L. Rival & N. Whitehead (Eds.), *Beyond the Visible and the Material*, (pp. 45-56). New York: Oxford University Press.
- Terán, B. (2005). *Lo que cuentan los tobas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Tola, F. (2011). «Todos los hombres nacieron en Jerusalém». Mito y Evangelio en las narraciones sobre los orígenes de los humanos entre los toba (*qom*) del Chaco argentino. *Anthropologica*, 29(29), 167-186.
- Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Buenos Aires: Biblos.
- Tomasini, J. A. (1969-70). Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque, en el cosmos mataco-mataguayo. *Runa*, 12(1-2), 427-443.
- Vander Velden, F. (2009). Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Kariatiana. *Avá*, 15, 125-143.
- Vanzolini, M. (2015). *A Flecha do Ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro nome.
- Vilaça, A. (2006). *Quem somos nos: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: UFRJ Editora.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo ameríndio*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Viveiros de Castro, E. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, 14/15, 319-338.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Wilbert, J. & Simoneau, K. (Eds.). (1989). *Toba Folk Literature Vol. II*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California Press.

Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Wright, P. (1994). A semantic analysis of the symbolism of Toba mythical animals. En R. Willis (Ed.), *Signifying animals, Human meaning in the natural world*, (pp. 51-58). London and New York: Routledge.