

EDICIÓN ESPECIAL: ETNO-ORNITOLOGÍA

EL ÑANDÚ COMÚN (*RHEA AMERICANA*): ¿UNA ESPECIE ETNOBIOLÓGICA CLAVE PARA LOS QOM DEL GRAN CHACO ARGENTINO?

The greater rhea (*Rhea americana*): an ethnobiological keystone species for the Qom of the Argentine Gran Chaco?

CELESTE MEDRANO¹ & CINTIA ROSSO²

¹Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina. Becaria posdoctoral CONICET.

²Centro de estudios Farmacobotánicos. Becaria posdoctoral CONICET, Argentina.

Correspondencia: celestazo@hotmail.com.

RESUMEN.— En nuestros estudios sobre la etnozoología de los qom (tobas), un grupo indígena del Gran Chaco argentino, concluimos que la disciplina conforma una “zoo–sociocosmología”. Esto es, una forma de relacionarse y conceptualizar a los animales que se interpreta a la luz de una sociocosmología idéntica a la que emplean los humanos para pensarse. Uno de los aspectos más relevantes de esta sociocosmología se vincula con la existencia de continuidades (anatómicas, fisiológicas y de interioridad) entre los humanos y la fauna, lo que torna difuso el límite entre ambas. En el presente ensayo describimos particularmente el significado del ñandú común (*Rhea americana*) para los qom y utilizamos la categoría de “especie etnobiológica clave” con el fin de contextualizar los resultados. El ñandú se encuentra actualmente en la categoría de especie amenazada y sus poblaciones continúan reduciéndose producto de la cacería y de la pérdida de su hábitat. Nos preguntamos entonces cómo se definiría una especie etnobiológica clave considerando la “perspectiva nativa”. Para responder a esta pregunta, caracterizamos la caza del ñandú y algunos de los dominios de uso en los que el ave aparece representada en la cotidianidad qom (e.g., alimentación, medicina, comunicación). Concluimos que frente a las amenazas de conservación que enfrenta *R. americana*, si la especie se extingue localmente, no sólo se suprimen sus usos o las expresiones culturales asociadas a la misma sino también, desde la perspectiva nativa, se eliminan las relaciones sociales entre los qom y el ave constitutivas del devenir socio–histórico indígena. **PALABRAS CLAVE.**— Etno–ornitología, etnozoología, especie etnobiológica clave, *Rhea americana*, qom (toba).

ABSTRACT.— From our studies of the ethnozoology of the Qom (Toba), an indigenous group from the Gran Chaco of Argentina, we concluded that the discipline itself constitutes a “zoo–sociocosmology”: a way to relate to and conceptualize animals and humans, interpreted through the light of an identical sociocosmology. One of the most relevant aspects of this sociocosmology is linked to the existence of continuities (anatomical, physiological, and internal) between humans and fauna, which blur the boundaries between both. In this essay we describe the meaning that the Greater rhea (*Rhea americana*) has for the Qom, using the category “ethnobiological keystone species” to contextualize the results. The Greater rhea is currently categorized as a threatened species and its population continues to decline as a result of hunting and loss of habitat. Therefore, we ask how would an ethnobiological keystone species be defined, taking into consideration the “natives’ perspective”. To answer this question, we characterize the hunting of the rhea and some domains in which the bird is used in the daily life of the Qom (e.g., food, medicine, communication). Given the conservation threats faced by the Greater rhea, we conclude that if the species becomes locally extinct, not only will its uses and cultural expressions associated with it be suppressed, but the social relations between the Qom and the bird, which constitutes indigenous socio–historical evolution from the native perspective, will be eliminated. **KEYWORDS.**— Ethno–ornitology, ethnozoology, ethnobiological keystone species, *Rhea americana*, Qom (Tobas).

Manuscrito recibido el 28 de enero de 2015, aceptado el 22 de mayo de 2015.

INTRODUCCIÓN

El quehacer de los estudios etnozoológicos implica el uso de categorizaciones como forma de aproximarse a la realidad de los interlocutores que, a primera vista, se presenta borrosa, incomprensible y caótica. Gary Martin, un reconocido etnoecólogo norteamericano, recomienda en su manual de métodos etnocientíficos que “es preferible obtener datos [etnobiológicos] mediante la utilización de categorías *emic*, las cuales provienen de la forma misma en la que las personas perciben las cosas por sus propios ojos y clasifican los objetos en su propia lengua” (Martin 2001:10). Contrariamente, las categorizaciones *etic* se vinculan con la forma en la cual el investigador percibe y clasifica al mundo, las que no necesariamente encuentran su correlato en los sistemas de clasificación de los sujetos de estudio (Martin 2001). En esta contribución ensayamos la utilización de una categoría *etic*, la de “especie etnobiológica clave”, para describir una realidad que observamos en el devenir de nuestro trabajo de campo etnozoológico. El propósito de este acto deliberado radica en iluminar el significado que el ñandú (*Rhea americana*) tiene entre los qom o tobas.

El concepto de “especie clave” fue acuñado por Paine (1966), quien trabajó en el efecto de la estrella de mar *Pisaster ochraceus* sobre la red trófica de ecosistemas intermareales. De acuerdo al zoólogo, dicha especie era la piedra angular de la estructura comunitaria. En este caso en particular, la persistencia y estabilidad de la comunidad estaban determinadas por la actividad depredadora y la abundancia de la estrella de mar (Paine 1969). Este concepto ecológico resonó en el contexto de los estudios etnobotánicos. En 1994, Nabhan & Carr publicaron un libro dedicado al estudio del “palo-fierro” (*Olneya tesota*) como especie “ecológica y cultural clave” en el desierto de Sonora, México. En 2004, Garibaldi & Turner discutieron el concepto de “relevancia cultural” (*cultural saliency*) empleado en etnobotánica y propusieron llamar a las especies así calificadas como “especies culturales clave”, en pos de un paralelismo metafórico con la propuesta de Paine (Garibaldi & Turner 2004a). Las especies culturales claves influyen significativamente en la estructura y el funcionamiento de una cultura para un contexto social específico (Garibaldi & Turner 2004b). Cristancho & Vining (2004) sugirieron, además, que los animales o plantas culturales claves deben cumplir papeles preponderantes en la mitología de origen de la sociedad, la transmisión del conocimiento, los rituales, la espiritualidad y la religión, deben cubrir necesidades básicas y deben estar presentes físicamente en el territorio. Finalmente, estas especies deben ser definidas como importantes por el mismo grupo humano con el que se vinculan (Cristancho & Vining 2004).

El concepto de especie cultural clave fue comple-

jizándose y tornándose cada vez más difícil de verificar empíricamente. Ellen (2006) reconoció lo difícil de definir el concepto y medir sus atributos pero sostuvo que tiene el valor de referirse a los organismos que en virtud de su utilidad pueden llegar a ser ecológicamente cruciales para el mantenimiento de ambientes antropogénicos, sistemas de subsistencia y formas de vida. Estas especies de plantas o animales tienen a menudo un papel simbólico importante por lo que podrían ser consideradas como “especies etnobiológicas claves” (Ellen 2006).

El debate presentado arriba sobre las especies etnobiológicas claves aún permanece abierto y carece de conclusiones potentes. Nuestra intención con la presente contribución es sumar un ejemplo etno-oritológico a la lista de aquellos que puedan desatar futuras argumentaciones. Analizando la relación que una sociedad indígena del Gran Chaco argentino tiene con el ñandú común (*Rhea americana*), aspiramos a aportar elementos de base empírica que estimulen tales discusiones.

El ñandú común o moro, es un ave no voladora exclusiva de Sudamérica y una de las de mayor tamaño del continente (130 a 150 cm de altura; Canevari *et al.* 1991). En Argentina, esta especie se distribuye desde el noreste del país hasta el centro-este. El hábitat típico del ave son los pastizales, áreas arbustivas abiertas y sabanas ecotonales; utiliza también pasturas artificiales, campos de pastoreo con pastos cortos y terrenos arados o con cultivos (Canevari *et al.* 1991). La subespecie argentina *R. americana albescens* fue incluida a partir de junio de 1992 en el Apéndice II de la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Flora y Fauna Silvestre (CITES; Fraga 1997). Actualmente, las poblaciones de ñandú común (de ahora en adelante ñandú) continúan reduciéndose dramáticamente producto de la cacería ilegal y de la pérdida y fragmentación de sus hábitats por la agricultura (Martella & Navarro 2006, López-Lanús *et al.* 2009).

La zoo-sociocosmología qom

Los qom conforman una sociedad indígena cazadora-recolectora que luego de los procesos de conquista y colonización se asentó en territorios concedidos por el Estado argentino. Actualmente, los qom son agricultores en sus propias tierras (denominadas “comunidades”) o cosecheros en las propiedades de los criollos. Debido al confinamiento territorial en el que se encuentran, practican mínimamente la caza, pesca y recolección de las especies de flora y fauna. La lengua qom, que se halla muy activa, se combina con el uso del castellano en los contextos interculturales.

La etnozoolología de los qom recién empezó a explorarse a partir de 1980. Vuoto (1981) y Balducci (1982) observaron que estos indígenas les otorgaban a los animales ciertas características humanas que tornaban imprecisa

la separación entre los humanos y la fauna. Desde esa fecha, las contadas contribuciones en este campo comprenden investigaciones sobre zoonimia (Martínez Crovetto 1995), taxonomía y cosmología (Idoyaga Molina 1995), vocabulario sobre nombres de peces y aves (Cúneo *et al.* 2008, Cúneo & Porta 2009), saberes relacionados a aves (Arenas & Porini 2009), mamíferos (Medrano *et al.* 2011) y sobre las relaciones sociocosmológicas¹ entre los indígenas y la fauna (Medrano 2012a).

La presente contribución se enmarca dentro de un estudio más reciente y general sobre la etnozootología qom. En el contexto del mismo se propuso que ésta debe ser entendida como una “zoo–sociocosmología”. En definitiva, la zoo–sociocosmología qom sería una forma de relacionarse con y conceptualizar a los animales, integrada indisolublemente a la organización social y a la ontología mediante las que los humanos organizan sus prácticas y su universo simbólico (Medrano 2012a). Uno de los aspectos más relevantes de este estudio se vincula con la existencia de continuidades entre los qom y los animales. Por un lado, Medrano (2014a: 248) identificó una continuidad respecto a la anatomía y fisiología, en la medida en que los qom adjudican al cuerpo animal aptitudes y atributos similares a los que reconocen en sus cuerpos. Por otro lado, la analogía respecto de la interioridad, en el sentido que Descola (2012) le da al término², no sólo implica que humanos, animales y otros seres no–humanos sean semejantes en lo relativo a sus *lqui'i* (alma en sentido general), sino también que los atributos que los vinculan no sean meramente procesos biológicos mediante los cuales se incorporan sustancias, se produce la enfermedad o la cura; también están implicados procesos de orden social en la semejanza de interioridad.

Nuestros objetivos específicos son, en primer lugar, evaluar cuán pertinente es considerar al ñandú como una especie etnobiológica clave para los qom del Gran Chaco argentino. Para esto, caracterizamos algunos de los dominios en los que el ave aparece representada en la cotidianeidad indígena. En segundo lugar, nos preguntamos cómo se re–significa el concepto de especie etnobiológica clave en un contexto donde la existencia de una continuidad, respecto a la interioridad, entre humanos y animales determina que el límite que los diferencia sea difuso. Dicho de otro modo, cuáles son los atributos que, de acuerdo a la perspectiva qom, delimitarían la importancia de una especie animal.

MÉTODOS

Contexto etnográfico y área de estudio

La región del Gran Chaco, ubicada en el centro–sur de Sudamérica, se caracteriza por amplias zonas boscosas dominadas por quebrachos y palmares, algarrobales, simbrolares, espartillares y pastizales. Esta región se

localiza desde los 16° 55' latitud Sur, en la región tropical, hasta los 33° 52' latitud Sur en la región templada y desde los 67° 50' de longitud Oeste al pie de los Andes, hasta los 57° 52' de longitud Oeste. El Gran Chaco es la segunda región boscosa más extensa de América del Sur después de la selva Amazónica. El 59 % de esta región está en la Argentina (Maldonado & Höhne 2006) donde se encuentran los territorios qom³.

¹ En nuestro estudio usamos la noción de ontología siguiendo el sentido que Descola (2012) le da al término. La misma representa un sistema de distribución de propiedades entre los “existentes” ya sean estos humanos, plantas o animales (ver nota 2). A su vez, la sociocosmología representa un sistema social cuyas dimensiones institucionales (parentesco, organización social) e ideológicas (sistemas de clasificación) se derivan de esa distribución de propiedades que supone la ontología, determinando los modos de relación que se van a desarrollar entre los “existentes” y organizando sus prácticas.

² Luego de su trabajo etnográfico con los achuar de la amazonía ecuatoriana y de una exhaustiva revisión de las etnografías no sólo amerindias, Philippe Descola definió cuatro ontologías en función de las continuidades o discontinuidades entre lo que denominó “fiscalidad” e “interioridad”. La fiscalidad sería “el conjunto de las experiencias visibles y tangibles que adoptan las disposiciones propias de una entidad cualquiera cuando se las considera resultantes de las características morfológicas y fisiológicas intrínsecas de esa entidad” (Descola 2012: 183). La interioridad es definida como “aquella gama de propiedades que solemos reconocer como ‘espíritu’, ‘alma’ o ‘conciencia’ y que se describen a través de la intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar, pudiendo incluir principios inmateriales causantes de la animación como el aliento o la energía vital” (Descola 2012: 182). Esta última característica sería, para los achuar y otras sociedades indígenas como los qom (Medrano 2012a), compartida por humanos, animales y plantas quedando así definido el principio básico de lo que Descola nombró como ontología animista.

³ En la región del Gran Chaco existen indígenas que hoy se agrupan por afinidad lingüística en cinco familias de idiomas de los que los cuatro primeros corresponden a los “cazadores–recolectores”: Zamuco (ayoreo y chamacoco); Guaycurú (kaduveo, yoba o qom, pilagá y mocoví); Lengua–Maskoi (enxet, angaité, sanapaná, guaná y yoba–maskoi) y Matakó–Maká (wichí, chorote, niwaqlé y maká); mientras que el quinto corresponde a los “agricultores”: Tupí–guaraní (guaraní occidentales, izoceños, guarayo y tapiete) (Maldonado y Höhne 2006).

La organización del mundo qom previa a la llegada del cristianismo se estructuraba sobre la base de un esquema jerárquico integrado por dueños de animales cuyo dominio se extendía sobre las especies de flora y fauna. Este esquema estaba estrechamente vinculado con los principios culturales de clasificación del espacio, con las regulaciones de caza y práctica chamánica (Cordeu & Siffredi 1971). A partir de la década de 1940 comenzó a difundirse el pentecostalismo dando origen al movimiento de iglesias indígenas conocido actualmente como “evangelio”. No obstante este proceso, las prácticas chamánicas qom aún siguen vigentes, como una forma de relacionarse con las entidades no-humanas (dueños de animales, espíritus guardianes, almas de los muertos) que pueblan el universo qom.

Nuestra investigación partió de un trabajo de campo etnográfico extenso (11 meses de duración, en solitario y conviviendo con distintas familias qom) llevado a cabo en la provincia de Formosa (Argentina) entre 2008 y 2012 en las comunidades de Riacho de Oro, San Carlos, Kilómetro 503, El Desaguadero, El Naranjito, junto con el barrio qom *Nlaxayec* (La Paz) y 12 de octubre (ubicados dentro del ejido de la ciudad de El Colorado). También trabajamos en el barrio *Namqom* ubicado a 11 km de la ciudad de Formosa (Fig. 1). En una primera instancia, documentamos los saberes relativos a la zoología qom en general empleando entrevistas amplias, extensas y recurrentes (Arenas 2003), en español. También empleamos terminología específica en lengua qom y grabamos entrevistas en qom que fueron traducidas con el auxilio de Valentín Suárez, quien participó como asistente indígena. Si bien nos focalizamos en conversar con cazadores abarcando una amplia franja etaria (entre

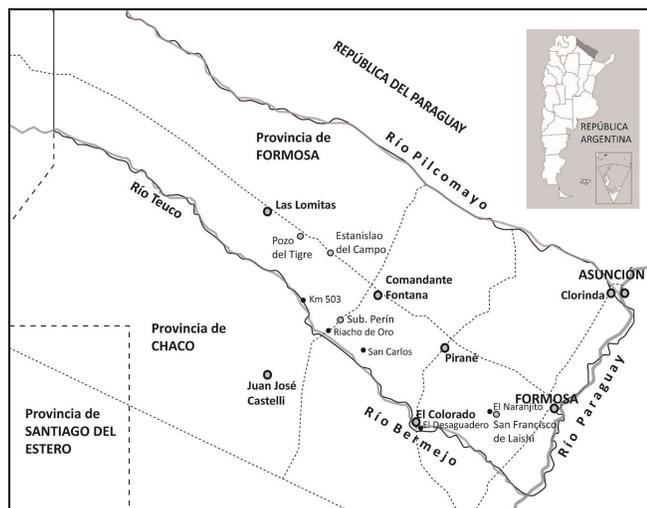


Figura 1. Provincia argentina de Formosa donde se localizan las comunidades qom en las que realizamos trabajo de campo.

los 16 y los 95 años), también conversamos con mujeres y niños sobre el tema de la fauna.

En una segunda instancia trabajamos con encuestas elaboradas sobre el tema específico de la utilización de animales y la fisiología y anatomía comparada animal, en base a lo propuesto por Medrano (2012b), con personas identificadas como conocedoras de fauna y con chamanes. También se participó en otros eventos sociales trascendentes (e.g. cultos evangélicos, reuniones políticas comunitarias, fiestas y reuniones recreativas) y el desarrollo de observación participante en jornadas de caza y pesca. Durante las jornadas de caza acompañamos a los indígenas hasta un sitio prudente y esperamos su regreso con las presas. Ayudamos en el acondicionamiento de las piezas obtenidas para el traslado al hogar y, en este contexto, aprovechamos la oportunidad para desplegar indagaciones etnozoológicas. También pescamos junto a los qom aprendiendo las técnicas de captura de peces. En la fase final de nuestra investigación, desarrollamos técnicas propias de los enfoques participativos que les permitieron a los hablantes qom realizar aportes a la definición de su etnozoolología a través de mapas, esquemas y dibujos.

A partir de los métodos dirigidos a describir la zoología qom en general, delineamos la etno-ornitología usando otras técnicas. Particularmente, confeccionamos un álbum con fotos de aves del Gran Chaco y zonas aledañas sobre la base de la lista de aves propuesta por Canevari *et al.* (1991). Usando este álbum realizamos entrevistas informales para explorar los conocimientos de los qom sobre aves chaqueñas. Nuestro instrumento solo fue útil para reconocer, junto a nuestros interlocutores, aves conspicuas como el ñandú, pero no para identificar a los pájaros pequeños. Por esta razón, viajamos con dos interlocutores claves al Museo de Ciencias Naturales “Florentino Ameghino” (Santa Fe), donde identificamos las aves de la colección. Además, organizamos caminatas con cazadores, varones jóvenes y mujeres para identificar aves y conversar sobre las mismas. Acompañamos específicamente a los niños en las jornadas de caza de pájaros con honda.

Durante nuestro trabajo de campo, a pesar de que los relatos sobre el ñandú, *mañic* en lengua indígena⁴, resultaron los más conspicuos, no pudimos observar la captura de ningún ejemplar porque la especie se encuentra muy retraída en la zona y su caza está penalizada. Por esto último, esta contribución se basa en la memoria histórica de caza de los qom. Sin embargo, también fuimos con los indígenas a observar grupos de ñandú en campos de

⁴ Los qom traducen el vocablo *mañic* como: suri, ñandú o avestruz. En todos los casos se refieren a *Rhea americana*, única especie de rheido presente en el área.

cultivo donde percibimos la nostalgia sobre la captura del mismo en los relatos que nos eran transmitidos.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Cuando comenzamos a organizar nuestro análisis sobre el ñandú como especie etnobiológica clave divisamos la necesidad de abarcar un amplio eje temporal. Por razones de espacio, aquí nos concentraremos en los datos que fueron obtenidos mediante un trabajo etnozoológico actual. En otra contribución publicada en esta misma Edición Especial analizamos los datos que resultan de emplear métodos propios de la etnozoolología histórica (Rosso & Medrano 2015), los que conforman un complemento obligado a los resultados presentados aquí. A su vez, mencionamos que aún quedan un sinnúmero de escenarios de vínculos sin describir. Este estudio carece, por ejemplo, de un análisis de la mitología qom. Por las mismas razones de espacio, tampoco pudimos describir juegos y canciones asociadas al ñandú ni la rica narrativa que ilustra saberes sobre el mañic. También quedó sin detallar la posición taxonómica del ave para los qom. Hecha esta advertencia nos dedicaremos ahora a describir diversos escenarios de uso y relacionamiento entre los qom y el ñandú que, no obstante, resultaron suficientes para dilucidar la importancia del ave para los indígenas.

El ñandú en la vida de los qom

Gabina, una mujer qom, narra que “*el ñandú es la base de la cadena, no se desperdicia nada, incluso la pluma y el cuero se venden*”. De la misma forma, Arenas & Porini (2009: 137) formularon que “sin lugar a dudas [el ñandú] es el ave más importante para los qom, ya sea por su interés para el sustento como por sus connotaciones en diversos aspectos de su vida social”. “*Los tobos sin el ñandú no somos gente*”, le revelaron estos indígenas a un versado etnógrafo chaqueño (Pablo Wright, comunicación personal). Estas expresiones se sustentan en el hecho de que el ñandú es el ave con mayor número de usos entre los qom (Fig. 2).

En base a nuestros datos de campo y a una revisión de lo reportado por otros autores, las distintas partes del cuerpo del ñandú han recibido diferentes usos por varias sociedades del Gran Chaco. Estos usos se incluyen dentro de categorías como alimento, medicina, comunicación, comercio, mascotismo y otros empleos en la cultura material (Tabla 1).

Alimento. Para los wichí, un grupo indígena matakó del chaco salteño, el ñandú es una de las especies más estimadas como alimento (Barbarán 2000). Estos indígenas aprovechan la carne pero también se alimentan de sus huevos. Los qom del oeste formoseño consumen

la carne asada o hervida, los huevos y la grasa del ave es particularmente apreciada (Arenas & Porini 2009). Estos últimos, al igual que los qom del este, consumen los embriones del ñandú. Como relataba un “mariscador” (vocablo local empleado para nombrar a las actividades de caza y pesca): “*cuando era chiquito [el pichón dentro del huevo] le sacás porque ese se come, cuando es chiquitito puede, cuando ya es grande ya no. Entonces se le puede traer unos cuatro, según la persona si quiere comer el pichón de mañic*”. En la comunidad Riacho de Oro narraron: “*Éste [ñandú] se come la carne, se vende el cuero o se lo come el cuero, las patas, todo completo se come eso... y el huevo también se come, más rico*”, dando cuenta de un aprovechamiento integral del animal.

Cuando las plumas de los ñandúes tenían valor comercial, se los cazaba en cantidad. La carne se acopiaba en grandes volúmenes y se hacía charqui. La práctica consistía en cortar la carne en lonjas finas y secarla al sol, aunque a menudo se empleaba sal como deshidratante. Esta forma de preparación también se utilizaba cuando la estadía en los campamentos de caza era prolongada y se debían conservar los productos obtenidos.

Los qom aprecian y consideran alimento a aquellas presas que tienen grasa, por lo que ellos no cazan animales cuando éstos no tienen reserva de sebo. En efecto, los qom reconocen que es principalmente en la grasa donde se condensan las particularidades de los animales (Arenas 2003, Perusset & Rosso 2009, Rosso 2012), de manera que al ingerirla se pueden adquirir las propiedades del otro –en este caso un animal. Sin embargo, el con-

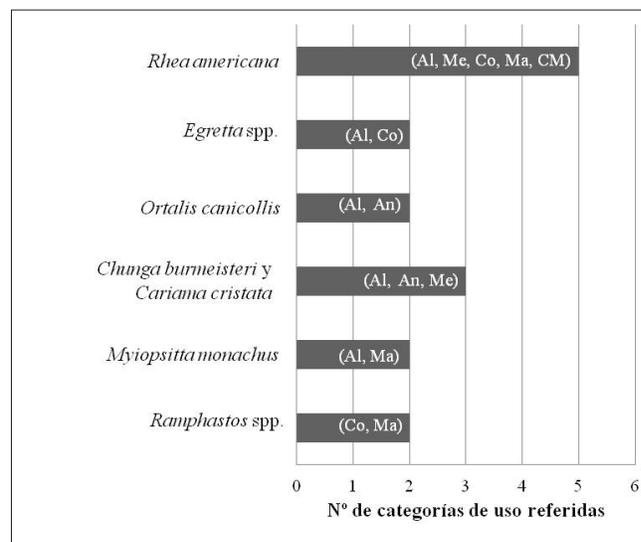


Figura 2. Especies de aves incluidas en más de dos categorías de uso para los qom del este de Formosa, Argentina. Se consideraron las siguientes categorías de uso: alimento (Al), medicina (Me), anunciante (An), comercio (Co), mascotismo (Ma) y cultura material (CM).

Tabla 1. Usos del ñandú por distintas sociedades indígenas del noreste argentino donde el ñandú se encuentra distribuido.

Fuente		Trabajo etnozoológico 2008 a 2012	Arenas & Porini 2009	Barbarán 2000
Sociedad		Qom del este de Formosa	Qom del oeste de Formosa	Wichí de Salta
Categoría de uso				
Alimento	Carne	x	x	x
	Grasa	x	x	
	Huevos	x	x	x
	Pichones	x	x	
Medicina	Remedio	x	x	
	Contagio	x	x	
Anunciante			x	
Comercio	Plumas	x	x	x
	Huevos			x
	Cuero	x		
Mascotismo		x	x	
Cultura material	Huesos	x	x	
	Plumas	x	x	
	Piel	x	x	
	Uña		x	

sumo de carne de ñandú tiene ciertas restricciones, quedando prohibido a las madres que recién dieron a luz y a los padres de los recién nacidos (Arenas & Porini 2009). Nosotras documentamos la prohibición de la ingesta de grasa de ñandú durante ciertas etapas del ciclo biológico como la menarca, la menstruación y el embarazo de las mujeres qom. Durante esta última etapa, el consumo de grasa puede ocasionar el “contagio” de las características del animal al bebé. Métraux (1996: 103) sugiere que la mayoría de los indígenas chaqueños consideran que las propiedades que posee un animal son transmitidas a quienes se alimentan de su carne. Esta relación entre el consumo del ñandú y el contagio de propiedades animales es una de las primeras evidencias sobre la existencia de una frontera tenue entre humanos y animales –peculiar de las ontologías animistas– si los atributos de unos y otros pueden intercambiarse, estando este principio íntimamente ligado a su medicina.

Medicina. Para los indígenas chaqueños, la enfermedad y la muerte por lo general no son hechos pensados como biológicos sino que se relacionan con la intervención de chamanes y seres no-humanos entre los que figuran los animales. Para los qom “la enfermedad –entendida antes que nada como peligro de deshumanización– se encuentra profundamente ligada con lo social y con el orden cos-

mológico” (Martínez 2010: 218). Asimismo “son recurrentes los motivos culturales 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 metafóricamente ciertas propiedades de los animales o plantas al enfermo (*Rhea americana*, *Dasyppus* spp., entre otros)” (Martínez 2010: 218). Los qom definen este fenómeno de difusión de propiedades como nauoga. Florencia Tola (2007: 9) expresa que la enfermedad se trata de un “proceso de transmisión de las características formales o de comportamiento entre los *nqui'i* (espíritus) de entidades humanas y no-humanas en momentos específicos del ciclo vital”. Lo expuesto nos conduce a sostener que, en el proceso de devenir cuerpo, las fronteras entre los humanos y los animales se desdibujan si éstos pueden compartir propiedades, a través de combinaciones –parciales, totales, circunstanciales, permanentes– de los *nqui'i* (Medrano 2014b).

Martínez (2013) menciona que el ñandú es la especie animal con mayor número de aplicaciones medicinales para los qom, entre las que se cuentan más de veinte usos curativos. El fenómeno del contagio, además de explicar la enfermedad, también nos permite comprender algunos de estos usos terapéuticos de los animales en general y del ñandú en particular. Clemente, un cazador qom de El Naranjito, relató que “la grasa del ñandú [sir-

ve] 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, Clemente da cuenta de que lo que se busca al aplicar la grasa de ñandú es “contagiarse” de la particularidad del ave de no enfermarse. Félix, otro interlocutor qom, narra que “la grasa [del ñandú] sirve para sarampión, remedio. El buche también remedio para diarrea, y la cáscara del huevo dice que es un remedio para una mujer embarazada que tome entonces salen bien los bebés. Hay que hervirla y tomar, toman las mujeres y cuando nace el bebecito no hay necesidad de la partera sino ella misma sale”.

Otro de los usos medicinales que se le asignan al ñandú tiene que ver con la utilización del tibiotarso del ave (*mañic lqana*: lit. aguja de ñandú) como escarificador. Este instrumento se vincula principalmente a la marisca – para adquirir características de caminadores incansables– y a las actividades deportivas como el fútbol. Vuoto (1981) y Balducci (1982) sostienen que éste es el ejemplo más claro sobre la transmisión de cualidades. Por su parte, Balducci (1982: 68) 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”. Félix expresa que: “*mañic lqana* vos sacás y pones 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”.

Diversos autores (Vuoto 1981, Balducci 1982, Tola 2005, 2007–2008, Medrano 2014b), expresan que los procesos de *nauoga* (contagio) envuelven un perjuicio que la persona no desea. Los qom también traducen el concepto de *nauoga* como “daño”. Sin embargo, ciertos usos medicinales del ñandú operan bajo la misma lógica de contagio que produce dolencias. Los animales pueden enfermar a las personas pero, también, cuando éstas desean adquirir atributos de la especie, logran su anhelo mediante la ingestión o contacto con partes del animal contagiándose premeditadamente. Así, el cuerpo–persona qom se va transformando al estar imbricado con el ñandú según una ontología animista que no parece establecer límites entre los humanos y el ave.

Comunicación. Arenas & Porini (2009:139) documentaron que el grito del ñandú le indica a los qom el inicio de la época de carestías que comienza en agosto. Según Anastasia y Chopa, dos pobladores de El Desaguadero, el *mañic* “cuando se acerca a la colonia anuncia el mal cuando llega cerca de la colonia”. Esta descripción demuestra que el acercamiento de un animal al espacio comunitario debe ser leído como un mensaje. No es lo mismo encontrar un ñandú en medio de un pastizal que hallarlo merodeando

las viviendas. Por esto, si bien hombres y animales comparten rasgos de interioridad definiendo una ontología donde la frontera entre ambos parecería difusa, los ámbitos donde 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 pautas éticas.

Mascotismo. Durante el transcurso de nuestro trabajo de campo pudimos observar cómo los pichones de ñandú eran criados en el ámbito doméstico (Fig. 3). Arenas & Porini (2009: 139) mencionan el uso de estas aves como mascota “para disponer de ellos en momentos de necesidad; en estos casos suelen ser sacrificados para el consumo”. Nosotros no encontramos tal evidencia de consumo pero, sumando el caso del ñandú al de otros animales silvestres que fueron introducidos al ambiente doméstico, delineamos una idea de la relación entre los qom y sus mascotas. De acuerdo al punto de vista indígena, los animales que son traídos del monte, o en este caso del pastizal, no se despojan de sus particularidades esenciales y pueden, por ejemplo, contagiar a los integrantes de la familia. A pesar de esto, los mismos son incorporados al núcleo familiar e inclusive reconocen a sus miembros quienes les brindan afecto. Así, el proceso de “mascotización” puede implicar peligros y significar tensiones, pero es desarrollado como un deseo de conocimiento del *otro* animal en pos de futuros vínculos. “Saber sobre animales” es la piedra angular para negociar con aquel colectivo integrado por la fauna que conforma –o conformaba en un pasado cercano– el punto esencial de la subsistencia.



Figura 3. Niña qom con un pichón de *mañic* en San Carlos, Formosa (Foto: Celeste Medrano).

Cultura material. En el plano de la “cultura material” vinculada al ñandú encontramos el aprovechamiento del cuero del ave; con éste se confeccionan bolsas o productos de marroquinería. Arenas & Porini (2009) mencionan, además, el empleo del cuero para fabricar faldas, tabaqueras y colocar como parche en la abertura del tambor. Ellos señalan también el uso de las falanges del *mañic* para preparar muñecas para las niñas y el de las uñas como sonajeros. Nosotros registramos el uso de la quilla con la que se fabrican ollas para calentar cebo.

Los datos presentados nos permiten reafirmar que el ñandú es un ave con alto número de usos del elenco ornitológico chaqueño con el que se vinculan los qom. Encontramos reflejos de este enunciado en otras sociedades indígenas no argentinas. Para los izoceños bolivianos, por ejemplo, el ñandú es el ave con mayor número de categorías de uso dentro de los que se incluyen alimento, medicina, comercio y artesanía. Estos indígenas, además, venden esta ave como mascota por lo que se capturan ejemplares vivos. Más del 60 % de las enfermedades de este grupo humano son tratadas con grasas de animales, incluyendo la del ñandú del cual usan además las plumas, el pico y la cáscara del huevo (Cuéllar 2000).

El ñandú y las actividades cinegéticas

En abril del 2012, durante un viaje a la comunidad Riacho de Oro, le solicitamos ilustraciones sobre “las actividades de los qom” a uno de nuestros colaboradores indígenas. Al tiempo nos llegó un sobre que contenía cinco dibujos. En dos de los dibujos, Félix Suárez dibujó técnicas de pesca (con lanza y con arco y flecha) mientras que en otros dos mostró distintas técnicas para sacar miel (con palo y con hacha). En la quinta ilustración, se dibujaron dos ejemplares de ñandú (Fig. 4). Interpretamos que nuestro colaborador incluyó a los ñandúes para mostrarnos la importancia que la caza de los mismos tenía para los qom.

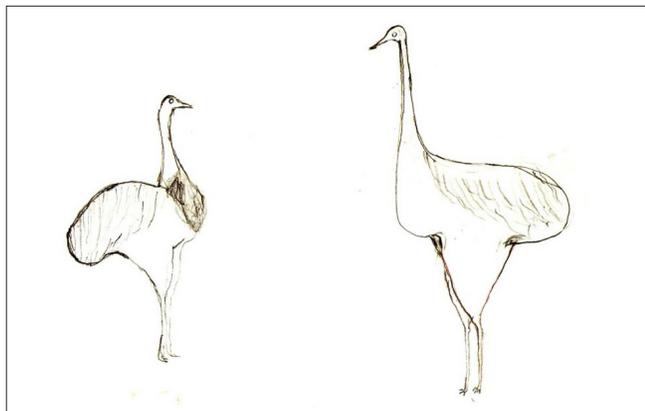


Figura 4. Ñandúes dibujados por Félix Suárez para ilustrar la caza del ave que se concibe como una de las actividades propias de los qom.

El ñandú es una de las presas preferida por los qom. Hoy en día, estas personas ubican su caza dentro de las actividades propias de “los antiguos” y abandonadas en lo cotidiano debido a la retracción de la especie. Los cazadores de *mañic* desarrollan destrezas especiales. En primer lugar, deben observar dónde los inteligentes ñandúes se hallan comiendo o reposando. Esta habilidad se adquiere con la experiencia y es enseñada a los novatos por los cazadores ancianos o más experimentados. Hay que ejercitar, además, el control corporal y la paciencia para acercarse de a poco donde se encuentra el grupo de aves, como lo ilustra el siguiente relato: “*me fui acercando, me fui acercando [al ñandú] hasta que está cerquita. Entonces ahí, antes que levante [la cabeza] ya estoy sentado. Así mira por allá [el ñandú], siendo que estoy cerquita yo. Ahí cerquita le tiré uno por atrás nomás. Y ahí le agarré*” (Clemente, El Naranjito). Dentro de las técnicas que se mencionan para mariscarlo están: la caza con arco y flecha, junto con la captura con boleadoras.

La técnica qom de caza con arco y flecha, hoy en desuso, incluía un sistema de camuflaje llamado *ana npayec* que significa “su camuflaje” o “su disfraz” (Buckwalter & Litwiller de Buckwalter 2001). Este artefacto se confecciona con la vegetación circundante a la zona de caza. Otros qom refirieron a este artilugio como *lapo'*, que puede traducirse como “su poncho”. Los cazadores procedían a juntar ramas y pastos propios del ambiente donde se encuentra el ave y, atándolas en un extremo, crean una estructura cónica dentro de la cual se introduce la persona que, por un resquicio, saca el arco y la flecha para apuntar a la presa (Fig. 5).



Figura 5. Qom camuflado para la caza del ñandú (Fuente: Palavecino 1936).

La caza con boleadoras conforma otro método en desuso. Carman (1983) ilustra esta práctica en la provincia de Buenos Aires, límite sur de la distribución del ave, donde los indígenas pampeanos y los gauchos realizaban “corridas” de ñandúes con caballos y boleadoras. Arenas & Porini (2009) describen la caza ecuestre de ñandú con boleadoras entre los qom del oeste de la provincia de Formosa. Nuestra información refleja que esta técnica no era la más difundida entre los qom del este. Sólo un mariscador de Riacho de Oro hizo referencia al método señalando que se trataba de una actividad que desplegaba Rachiyi, su abuelo, cuando “*aún todo era campo y se podía bolear mañic*”. En esa época los pastizales todavía no habían sido invadido por leñosas, modificación que comenzó en el Chaco a partir de inicios del siglo XVIII (Morello *et al.* 2005)⁵. Finalmente, cuando los contactos con el “blanco” se hicieron más frecuentes, se incorporaron rifles y escopetas para la caza del ñandú.

Mariscadores y barraqueros. Los qom identifican claramente dos períodos dentro de su propia historia como cazadores. Por un lado, identifican aquel protagonizado por “los antiguos” y, por otro, el de “los nuevos”. Una de las grandes diferencias establecidas entre estos dos períodos tiene que ver con los objetivos que movilizaban las partidas de caza. Los primeros cazaban para alimentar a su familia, mientras que los segundos para responder a un mercado de plumas, cueros y pieles que les garantizaba un ingreso con el cual adquirir “mercadería” y ropa. Así, durante las primeras décadas del siglo XX, momento en el que se producían las últimas campañas militares argentinas y los grupos indígenas chaqueños estaban siendo sedentarizados, los qom intensificaron las actividades de persecución de especies que tenían valor comercial (Gordillo & Porini 2001). Los qom se focalizaron en conseguir productos que les exigían quienes se ubicaban en el escalón inmediatamente superior de la cadena de comercialización: los barraqueros. De esta manera, los indígenas recorrían el campo en busca de aquellos “bienes” que

les proporcionaran un rédito posterior. Entre estos bienes se ubicaban, en primer lugar, las plumas del ñandú. Giai (1977) describe que, en agosto de 1920, en el riacho Pilagá (Formosa) “los indios llevaban atados de plumas de ñandú para vender, las que posteriormente serían remitidas a Buenos Aires para convertir las en plumeros”. El cuero del ave también tenía un valor comercial pero estaba ampliamente superado por el de las plumas. Igualmente nos han mencionado que se vendía “la panza” (buche) de ñandú, con el cual “los paraguayos fabricaban un remedio”; sin embargo, enfatizamos que estos productos tenían un precio inferior al de las plumas y eran circunstancialmente vendidos o intercambiados.

En este contexto, la caza de ñandúes se intensificó y los indígenas se dispusieron al acopio de plumas. Debido a que es más pesado transportar el animal entero que solamente sus plumas, una vez que se capturaban a los individuos se procedía a desplumarlos y a armar los “macitos”. Estos últimos, elaborados mediante una técnica especial, optimizaban la partida de caza. Si el mazo era correcta y cuidadosamente confeccionado, la cantidad de estos productos que se podían acumular era mayor y, por ende, mayor el dinero o “las mercaderías” que se iban a conseguir después. Muchos mariscadores nos han relatado la técnica para armar el macito. Como ejemplo introducimos las recomendaciones de Félix Suárez:

“...entonces el hombre cuando saca la pluma entonces hace un rollito, así como paja. Se hace un mazo, un macito pero así chiquitito nomás, chiquitito de la pluma de suri [ñandú] para que no se desparrama, porque cuando se hace mucho se desparrama y mucho trabajo. Entonces cuando ya tiene unos cuantos macitos, entonces tenés que atarle cuatro mazos, o cinco macitos, y entonces queda así el mazo, se pone grande. Pero cuando se desata no se desparrama porque tiene macitos”.

Las narraciones de los mariscadores qom indican que la persecución de las aves estaba directamente relacionada con las exigencias de los comerciantes. Así, los qom expresan: “yo no alcancé a juntar [plumas de ñandú] porque ya no valía” (Rubén, San Carlos). Esto último indica la estrecha dependencia que vinculaba a los vendedores con los compradores, estando los primeros respondiendo a una contingencia histórica más que desarrollando una estrategia de aprovechamiento de fauna que les permitiera participar de una lógica de negocio planificada. Ante las exigencias mercantiles, los qom adquirieron armas de fuego con las que aumentaron los volúmenes de acopio. La escopeta o el rifle permitían alcanzar al *mañic* desde mayores distancias y sin el uso del camuflaje.

A pesar de todo el fervor que la actividad comercial generó, los qom debían ajustarse al ciclo de las distintas especies. En invierno el ñandú produce más kilos de

⁵ Esta modificación se inició en el Chaco argentino en el siglo XVIII con la creación de fortines y reducciones jesuíticas y tomó vigor con la fundación de estancias y la incorporación de ganado vacuno. Si bien el tipo de cobertura vegetal siguió siendo el pastizal, se produjo la primera extinción masiva del “simbolar” (poblaciones de *Pennisetum frutescens*) lo que impactó en las poblaciones nativas del ciervo de los pantanos (*Ozotocerus bezoarticus*), el guazuncho (*Mazama sp.*), el guanaco (*Lama guanicoe*) y el ñandú (*Rhea americana*), que empezaron a desmantelarse (Morello *et al.* 2005).

plumas que en verano. Esto muestra que la actividad de venta del producto no generaba un ingreso constante y las familias combinaban las actividades de caza con la participación en los ingenios azucareros y obrajes madereros y una agricultura que estaba comenzando a promoverse desde el Estado.

Este período de aprovechamiento de fauna con fines comerciales finalizó aproximadamente en la década de 1970 cuando, como parte de las políticas que pretendían terminar de sedentarizar al indígena, se fomentó su fuerte participación en las actividades agrícolas. En el año 1981 se promulgó la Ley Nacional N° 22.421 de “protección y conservación de la fauna silvestre”. Esta última condujo a la regularización y sanción del comercio de plumas determinando que las mismas ya no tuvieran precio de venta, por lo que los qom dejaron de acopiarlas.

Lo que los qom saben sobre el ñandú

Los qom atesoran conocimientos sobre la historia natural de las especies animales con las que se relacionan. Este saber permite conocer a ese otro con el que van a establecer relaciones cinegéticas o con el que son factibles vínculos de contagio, ya sea porque se presenta la enfermedad o porque se busca deliberadamente poseer determinados atributos del animal. Los qom saben, por ejemplo, la cantidad de huevos que puede tener un nido de *mañic*—que varía entre 46 y 60 según la cantidad de individuos que conforman el grupo familiar— y el reparto de roles con fines reproductivos entre machos y hembras. Como explicaba Félix: “*en el mes de septiembre, huevean los mañic. Con ese mismo mes, un mes nomás, a partir de junio, julio hasta agosto [pone huevos] entonces en septiembre ya tiene [nace]. Porque ese bicho son inteligente, conoce el tiempo del frío entonces apenas ya está grandecito el pichoncito entonces ya viene la helada y ya tiene pluma el pichoncito*”. Los qom saben que es la hembra la que pone los huevos y los vigila solo hasta el momento en el que llega el macho, quien es el responsable de empollarlos y del cuidado parental.

Los indígenas distinguen también al macho de la hembra de acuerdo a detalles en el plumaje y la conformación de las aves. Un cazador qom aclara que “*el macho siempre negro, un poco negro adelante el pecho y la hembra, se queda amarillo el cogote, por eso se conoce. El macho se conoce porque es bien negro en el pecho y más grande*”. Este conocimiento indígena, sobre la reproducción y morfología de la especie, coincide con el de la biología académica. La observación de las fases reproductivas, por otro lado, determina una caza diferencial ya que los qom no matan al macho en el momento en el que se encuentra en una etapa previa o durante el empollado, o cuando cuida a las crías.

En lo concerniente a los atributos de interioridad que se le asignan al ave, Mártire, un mariscador de El Desaguadero, declara que “*el ñandú cuando es letrado [ilustrado] no podés agarrar así fácil*”. Félix, de Riacho de Oro, y Clemente, de El Naranjito, sostienen que “*el suri [ñandú] es entendido*” y conoce cuando alguien se aproxima para batirlo. Los adjetivos de “letrado” y “entendido” otorgados al ñandú demuestran que los qom le atribuyen al *mañic* distintas capacidades ligadas a su inteligencia y evidencian la semejanza que en la sociocosmología qom existe entre la interioridad humana y la animal. Tanto los indígenas como los ñandúes poseen inteligencia; saberes que son puestos en juego en los escenarios del cazador y la presa. Encontramos a los qom y los ñandúes compartiendo la capacidad de entender mensajes de otras aves para avisarse mutuamente de su presencia. Este rasgo determina que el que tenga más astucia es el que sacará provecho en la relación predador–presa. De acuerdo a esto, los mariscadores expresan que “*hay que controlar todo*”, indicando que es importante escuchar el canto de los pájaros que avisan la existencia de presas pero también saber pasar desapercibidos ante estos mismos, quienes le avisan al ñandú la presencia de los humanos.

Si bien hemos encontrado varias aves cumpliendo esta función de informantes, parece ser que el *pi'io* (verdón: *Embernagra platensis*) desempeña este papel por excelencia, tal como lo relata Félix: “*Pi'io, 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, cuando canta, entonces el suri se levanta, parece que [se] entendía con ese [pájaro], el suri se levanta la cabeza, ahí mira, ése es el anuncio de eso. Por eso, el mariscador de suri tiene que esconderlo bien, tapar la hoja de cualquier rama [camuflarse] (...), tiene que andar por el monte despacito hasta llegar a la pampa entonces ahí tenés que mirar arriba*”.

El ñandú y los no-humanos

Diversos autores han analizado, durante las últimas décadas, las ontologías chaqueñas en las que los seres humanos y diversos seres no-humanos interactúan incessantemente (e.g. Cordeu 1969–70, Idoyaga Molina 1995, Wright 2008, Tola 2012, Tola *et al.* 2013). Para los qom, el cosmos se encuentra poblado por humanos, no-humanos y animales. Los no-humanos (padres y madres de las especies y los espacios geográficos, muertos, espíritus de los bebés) son concebidos por los indígenas como “verdaderas personas” dotadas de capacidad de acción, habla, emocionalidad, conciencia reflexiva, intencionalidad y vida social (Tola 2010, 2012). La relación que los dueños de las especies tienen con los humanos se caracteriza por

el respeto y la discreción. Sólo un comportamiento sumiso puede despertar la compasión de los dueños de las especies, lo que permitirá a los mariscadores cazarlas.

El padre de los ñandúes. Martín, de El Desaguadero, antes de enumerar detalles sobre la caza del ñandú, señaló que “*los mañic tienen un guía, ese es difícil matarlo, ese no se come, vigila todo el tiempo, es más grande*”. Ernesto, un mariscador que vive actualmente en Riacho de Oro, relató “*mañic lta’a [el padre de los ñandú]*⁶ *es más grande y no muere, cuando le disparan no sale la bala y si le tirás abre las alas. Por eso, cuando vos te vas, no tenés que decir nada porque ese te va a escuchar y entonces todo el día vas a estar buscando [ñandú] y no vas a encontrar nada*”. A su vez, Félix agrega: “*Lta’a de mañic, (...) Es conocido. (...) Y ese no se le mata, lleva peligro si mata ese porque ese tiene poder, por eso no pega las municiones, no se le mata, vos le apuntás pero no le pega las municiones. Ese es el rey de eso. Ese vive adonde se halla el suri [ñandú], ahí vive, vive con los otros. Mi hermano mayor que falleció una vuelta está apuntando y una sola vez tiró el tiro y no le pegó y mi hermano como tirador de escopeta conocía que no es eso. No es suri nomás sino que es el rey entonces no volvió otra vez a pegarle, a matar o a tirar no, porque él conoce que ese es un rey. Porque es conecedor porque es mariscador*”.

Estos ejemplos ilustran la existencia de un “dueño de los ñandúes” al que los indígenas tienen que respetar por ser éste el líder de un grupo de aves importantes para la subsistencia de los qom. Los mariscadores, a la luz de esto, practican rogativas cada vez que se disponen a conseguir *mañic* y cuidan muy bien las vísceras, plumas y cuero del animal cazado (enterrándolas y tapándolas con ramas y hojarasca) si no van a transportar estos elementos al espacio doméstico.

Sumado a esto, el dueño del ñandú puede actuar como auxiliar chamánico: “*mañic lta’a se forma como una persona [adquiere forma humana] cuando le quiere dar poder [a un chamán], este se forma como hombre, entonces se forma como hombre y se habla. Habla y entienden entre ellos*”. Como se observa, el dueño de los ñandúes puede presentarse ante los indígenas bajo diferentes regímenes corporales (forma humana, forma animal) en función del contexto de interacción y las intenciones (Medrano 2012a, Tola 2012).

Estos escenarios de vínculos descriptos arriba

evidencian las múltiples relaciones sociales que se tejen entre el ñandú y los indígenas dando cuenta de una sociocosmología que los engloba; donde la diferencia entre ser un ñandú o ser un qom implica la observación diferencial de reglas de etiqueta y preceptos sociales que deben ser respetados.

CONCLUSIONES

Los hallazgos de este estudio nos permiten sostener que el ñandú es una especie etnobiológica clave ya que es el ave incluida en la mayor cantidad de categorías de uso de la avifauna con la que se relacionan los qom. Sin embargo, estos indígenas superan las relaciones meramente utilitarias y se vinculan con el ave de otras maneras. Por un lado, al existir una continuidad entre humanos y animales, los qom despliegan vínculos de contagio. Esto significa que para devenir cuerpo–persona se busca premeditadamente adquirir propiedades del *mañic*. Por otro lado, también existe la posibilidad que tienen todos los seres (humanos, no-humanos y animales) en la sociocosmología qom de participar de escenarios de comunicación, tener inteligencia, reflexividad, emocionalidad, habilita el despliegue de relaciones sociales entre los indígenas y el ave.

Garibaldi & Turner (2004b) mencionan que la definición de una especie cultural clave depende de su relevancia social y significación y que su eliminación altera la estructura de una comunidad al igual que la eliminación de una especie biológica clave modificaría su hábitat asociado. Ibarra *et al.* en su trabajo sobre el cóndor andino (*Vultur gryphus*) concluyen que, desde un punto de vista biocultural, “la extinción local del cóndor conllevaría también la pérdida de expresiones socio–culturales únicas que emergen continua e históricamente asociadas a una especie bioculturalmente clave en Sudamérica” (2012: 13). El ñandú sería, para el Gran Chaco, lo que el cóndor es para los Andes. No obstante, desde el punto de vista qom y persiguiendo una definición *emic* de especie etnobiológica clave: si el ñandú se extingue, no sólo se suprimen sus usos o las expresiones socio–culturales asociadas a la especie, sino también se elimina la posibilidad del devenir cuerpo–persona y se suprimen relaciones sociales constitutivas del devenir socio–histórico de los qom como grupo indígena chaqueño.

Al utilizar una categoría *etic*, la de especie etnobiológica clave, nuestra llana intención fue trazar un puente entre la zoología qom y la que aprendimos en los claustros universitarios que nos permita mantener diálogos en pos de la valorización de la diversidad social y biológica. Si bien encontramos evidencias mediante la que afirmamos que el ñandú es una especie etnobiológica clave para los qom, también nos tropezamos con certidumbres que nos ayudaron a construir la noción indígena del concep-

⁶ Es común el uso de la terminología de parentesco (*lta’a*: padre y *late’e*: madre) para nombrar a aquellos no-humanos que participan en la sociocosmología qom como dueños de las especies animales y vegetales.

to. Para estos indígenas, para los que la cultura conforma un dominio extendido a la fauna y es la naturaleza lo que distingue a los humanos de los animales, una especie etnobiológica clave es aquella con la que se establecen relaciones sociales más fluidas que con el resto del elenco zoológico. Tal como escuchamos: “*los toba sin el ñandú no son gente*”.

AGRADECIMIENTOS.— Nuestro primer agradecimiento es para los qom que nos enseñaron con afanosa paciencia su zoología y nos albergaron en el núcleo de sus familias. Agradecemos el apoyo del CONICET, institución que financió nuestro trabajo de campo y formación. A Florencia Tola y Gustavo Scarpa, nuestros directores, por su generosidad. A David Jiménez–Escobar, Mónica Martínez Mauri y quiénes revisaron anónimamente el manuscrito por sus meticulosas consideraciones. Agradecemos especialmente a Tomás Ibarra y Cristóbal Pizarro por el tesón y la sabiduría con la que editaron este número especial que comprende el conocimiento de tantos otros.

LITERATURA CITADA

- ARENAS, P. 2003. Etnografía y alimentación entre los Toba–Nachilamoleek y Wichí Lhuku'tas del Chaco Central. Edición del autor, Buenos Aires, Argentina. 562 pp.
- ARENAS, P. & G. PORINI. 2009. Las aves en la vida de los tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina). Editorial Tiempo de Historia, Asunción, Paraguay. 300 pp.
- BALDUCCI, M. I. 1982. Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba Taksik. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 122 pp.
- BARBARÁN, F. R. 2000. Recursos alimenticios derivados de la caza, pesca y recolección de los wichi del río Pilcomayo (Provincia de Salta, Argentina). Pp. 507–426 en Cabrera, E., C. Mercolli & R. Resquin (eds.) Manejo de fauna silvestre en Amazonía y Latinoamérica. CITES Paraguay, Fundación Moises Bertoni, University of Florida, Asunción, Paraguay.
- BUCKWALTER, A. & L. LITWILLER DE BUCKWALTER. 2001. Vocabulario toba (Edición revisada). Equipo Menonita, Elkhart, Indiana, USA. 317 pp.
- CANEVARI, M., P. CANEVARI, G. R. CARRIZO, G. HARRIS, J. RODRÍGUEZ MATA & R. STRANECK. 1991. Nueva guía de las aves argentinas. Fundación Acindar, Buenos Aires. 479 pp.
- CARMAN, R. L. 1983. El Ñandú (*Rhea americana*) y su extinción en libertad en la provincia de Buenos Aires. El Hornero 12, n° extraordinario: 306–313.
- CORDEU, E. 1969–1979. Aproximación al horizonte mítico de los tobas. Runa 12: 67–176.
- CORDEU, E. & A. SIFFREDI. 1971. De la Algarroba al Algodón: Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino. Juárez Editor, Buenos Aires. 173 pp.
- CRISTANCHO, S. & J. VINING. 2004. Culturally defined keystone species. Human Ecology Review 11: 153–164.
- CUÉLLAR, S. L. 2000. Uso de los animales silvestres por pobladores Izoceños. Pp. 471–484 en Cabrera, E., C. Mercolli & R. Resquin (eds.) Manejo de fauna silvestre en Amazonía y Latinoamérica. CITES Paraguay, Fundación Moises Bertoni, University of Florida, Asunción, Paraguay.
- CÚNEO, P. & A. PORTA. 2009. Vocabulario toba sobre peces y aves. Pp. 237–252 en Braunstein, J. & C. Messineo (eds.) Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VIII. Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, Las Lomitas, Buenos Aires.
- CÚNEO, P., M. MAIDANA & A. PORTA. 2008. Nomenclatura y clasificación de las aves en toba. Aspectos lingüísticos y culturales. San Martín de los Andes, XII Reunión Argentina de Ornitología (RAO).
- DESCOLA, P. 2012. Más allá de naturaleza y cultura. Amorrortu, Buenos Aires. 624 pp.
- ELLEN, R. F. 2006. Local knowledge and management of Sago Palm (*Metroxylon sago* Rottboell) diversity in South Central Seram, Maluku, Eastern Indonesia. Journal of Ethnobiology 26: 258–298.
- FRAGA, R. 1997. La categorización de las aves argentinas. Pp. 155–219 en FUCEMA, SAREM y AOP (eds.) Libro Rojo de Mamíferos y Aves Amenazados de la Argentina. Administración de Parques Nacionales, Buenos Aires.
- GARIBALDI, A. & N. TURNER. 2004a. Cultural keystone species: Implications for ecological conservation and restoration. Ecology and Society 9. <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1>.
- GARIBALDI, A. & N. TURNER. 2004b. The nature of culture and keystones. Ecology and Society 9. <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/rep2>.
- GORDILLO, G. & G. PORINI. 2001. La declinación de caza comercial entre aborígenes del Chaco argentino: un análisis histórico–antropológico. Suplemento Antropológico 36: 325–354.
- GIAI, A. G. 1977. El Ñandú *Rhea americana* en el Chaco Boreal y Austral. El Hornero 11: 420–422.
- IBARRA, J. T., A. BARREAU, F. MASSARDO & R. ROZZI. 2012. El cóndor andino: una especie biocultural clave del paisaje sudamericano. Boletín Chileno de Ornitología 18: 1–22.
- IDOYAGA MOLINA, A. 1995. Modos de clasificación en la

- cultura Pilagá. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires. 338 pp.
- LÓPEZ-LANÚS, B., D. UNTERKOFLEDER, U. ORNSTEIN, V. DEL SASTRE, R. MOLLER JENSEN & P. HERRERA. 2009. Diversidad y estado de conservación de las aves de los Bajos Submeridionales (AICA SF03). Informe de Aves Argentinas/AOP para la Fundación Vida Silvestre Argentina. Buenos Aires, Argentina. Informe inédito. 56 pp.
- MALDONADO, P. & E. HÖHNE (cords.). 2006. Atlas del Gran Chaco Sudamericano. Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ), Buenos Aires. 92 pp.
- MARTELLA, M. B. & J. NAVARRO. 2006. Proyecto Ñandú. Manejo de *Rhea americana* y *R. pennata* en la Argentina. Pp. 39–50 en Bolkovic, M. L. & D. Ramadori (eds.) Manejo de Fauna Silvestre en la Argentina. Programas de uso sostenible, Dirección de Fauna Silvestre, Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable, Buenos Aires.
- MARTIN, G. 2001. Etnobotánica. Manual de métodos. Nordan, Uruguay. 240 pp.
- 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, G. 2013. Use of fauna in the traditional medicine of native Toba (qom) from the Argentine Gran Chaco region: an ethnozoological and conservationist approach. *Ethnobiology and Conservation* 2: 1–43.
- MARTÍNEZ CROVETTO, R. 1995. Zoonimia y etnozoología de los pilagá, toba, mocoví, mataco y vilela. *Archivo de Lenguas Indoamericanas, Colección Nuestra América*, Instituto de Lingüística. Buenos Aires, Argentina. 188 pp.
- MEDRANO, C. 2012a. Zoo–sociología qom: de cómo los hombres y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. 309 pp.
- MEDRANO, C. 2012b. Etnozoología, usos y abusos de los cuestionarios. *Papeles de Trabajo* 23: 59–81.
- MEDRANO, C. 2014a. Zoo–sociocosmología qom: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal of the Society of Americanists* 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, E. (org.) *Entomología Cultural: ecos do I Simpósio Brasileiro de Entomologia Cultural–2013*. UEFS Editora, Feira de Santana, Brasil.
- MEDRANO, C., M. MAIDANA & C. GÓMEZ. 2011. Zoolo-gía qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal. Ediciones Biológica, Santa Fe, Argentina. 108 pp.
- MÉTRAUX, A. 1996 [1946]. *Etnografía del Chaco*. El Lector, Paraguay. 271 pp.
- MORELLO, J., W. PENGUE & A. RODRÍGUEZ. 2005. Etapas de uso de los recursos y desmantelamiento de la biota del Chaco. Pp. 83–90 en Brown, A., U. Martínez Ortiz, M. Acerbi, M. & J. Corcuera (eds.) *La situación Ambiental Argentina 2005*. Fundación Vida Silvestre Argentina, Buenos Aires.
- NABHAN, G.P. & J. L. CARR (eds.) 1994. *Ironwood: an ecological and cultural keystone of the Sonoran Desert*. Conservation International Occasional Paper N° 1, Conservation International. Washington D.C., USA. 556 pp.
- PAINE, R. T. 1969. A note on trophic complexity and community stability. *American Naturalist* 103: 91–93.
- PAINE, R. T. 1966. Food Web Complexity and Species Diversity. *The American Naturalist* 100: 65–75.
- PALAVECINO, E. 1936. Las culturas aborígenes del Chaco. Pp. 429–472 en *De la Historia de la Nación Argentina*, vol. I. Junta de Historia y Numismática Americana, Imprenta de la Universidad, Buenos Aires, Argentina.
- PERUSSET, M. & C. ROSSO. 2009. Guerra, canibalismo y venganza: una aproximación a los casos mocoví y guaraní colonial. *Memória Americana* 17: 61–81.
- ROSSO, C. 2012. La etnobotánica de los grupos mocovíes de la reducción de San Javier en el Gran Chaco, durante el siglo XVIII. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 307 pp.
- 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. 2007–2008. Constitución de la persona sexual entre los tobas, qom, del Chaco argentino. *Revista Pueblos y Fronteras digital* 4: 1–22.
- TOLA, F. 2010. Maîtres, chamanes et amants. Quelques réflexions sur la conception toba de l’agentivité. *Ateliers du LESC*, 34. <http://ateliers.revues.org/8538>.
- TOLA, F. 2012. Yo no estoy solo en mi cuerpo. *Biblos*, Buenos Aires, Argentina. 245 pp.
- TOLA, F., C. MEDRANO & L. CARDÍN (eds.). 2013. *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*. IWGIA, Rumbo Sur, Buenos Aires. 416 pp.
- VUOTO, D. L. 1981. Aspectos de la interrelación entre la fauna y la cultura Toba–Taksek. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires. 130 pp.
- WRIGHT, P. 2008. *Ser–en–el–Sueño*. Crónicas de historia y vida toba. *Biblos*, Buenos Aires, Argentina. 270 pp.