

Etno-ornitología y ecocosmología: las aves tronadoras entre los nivaclé¹

Alejandra SIFFREDI

CONICET

asiffred@conicet.gov.ar

Recibido: 17 de octubre de 2008

Aceptado: 7 de abril de 2009

RESUMEN

Desde la premisa de que la inexistencia de una discontinuidad radical entre el mundo humano y el no humano exige la precaución analítica de considerar también los potenciales elementos neutros o las posibles rupturas, nos proponemos analizar los conocimientos incorporados a través del canto-espíritu de las aves tronadoras (*Fanjás*), morfológicamente identificadas con las acuáticas en la ecocosmología nivaclé, conocimiento particularmente relevante no sólo en la experiencia de la vida cotidiana sino también en los contextos míticos y rituales. Se reconstruye la clasificación nivaclé de las aves acuáticas con el objeto de rastrear los vínculos entre los Humanos y los *Fanjás* en tanto operadores de los cambios climáticos y los fenómenos atmosféricos. Desde el punto de vista del nativo, se pretende mostrar que por medio de sus poseedores humanos, los cantos-espíritus de los *Fanjás* implementan una forma de control simbólico de factores fundamentales en un entorno frágil.

Palabras clave: Nivaclé, Gran Chaco, etno-ornitología, ecocosmología, aves tronadoras.

Ethno-Ornithology and Ecocosmology: The Thunderbirds among the Nivaclé

ABSTRACT

The nonexistence of a fundamental discontinuity between Human and Non Human worlds leads to analytical awareness of possible neutral elements and potential ruptures between them. Nivaclé eco-cosmology morphologically identifies Thunderbirds with aquatic birds. Knowledge incorporated through Thunderbirds (*Fanjás*) Spirit-chants is therefore analyzed. In a random and malleable environment this knowledge becomes particularly important not only in daily life experience but also in mythical and ritual contexts. Nivaclé classification of aquatic birds is thus reconstructed in order to track links between Humans and *Fanjás* as environmental change operators and atmospheric phenomena. From the native point of view, *Fanjás* Spirit-chants manage a form of symbolic control of fundamental features of a fragile environment.

Key words: Nivaclé, Chaco, Ethno-Ornithology, Ecocosmology, Thunderbirds.

Sumario: 1. Introducción 2. Materiales y métodos 3. Clasificación de las aves acuáticas y atributos de sus prototipos o *Fanjás* 4. Análisis de la clasificación. 5. Conclusiones. 6. Referencias Bibliográficas.

1. Introducción

Buena parte de los pueblos nativos chaqueños (toba, nivaclé, chorote, maká, enlhet), análogamente a la mayoría de los amazónicos (Descola 2001; Viveiros de Castro 2006), entiende la vida social de los humanos como un resquicio entre variadas esferas, las cuales, desde el punto de vista humano constituyen auténticos sistemas sociales. Los animales, las plantas, los espíritus, no se conciben como entidades naturales y los nichos ecológicos, ya terrestres ya situados en otros planos, distan de percibirse como

¹ El término ecocosmología procede de Arhem (1996: 214), quien, a partir de la contigüidad entre «naturaleza» y «sociedad» observable en múltiples pueblos amerindios, adopta el concepto «para designar esos modelos integrales de conectividad entre los humanos y la naturaleza».

dominios neutros, en el sentido de netos proveedores de recursos donde residen poblaciones visibles para todos los humanos. A cargo de la protección de su progenie, quienes tutelan estos dominios son los «dueños/as», «padres/madres» y prototipos de las condiciones atmosféricas y climáticas, de las especies animales, vegetales, de la miel. Los seres humanos adquieren conocimientos sobre las características sociales y etnobiológicas de estos dominios y sus moradores a partir de relatos mitológicos e históricos, la rememoración de experiencias rituales, los sueños, los encuentros insólitos o los viajes shamánicos.

Por ende, se parte de la premisa de que el pensamiento indígena descarta la idea de una discontinuidad radical entre el mundo humano y el no humano, imponiéndose la precaución metodológica de estar alerta ante los potenciales elementos neutros u ocasionales rupturas. Por caso, la mutación de *nivaclé* (humano y persona) en *Tsamtaj*, espíritu paradigmático del canibalismo, se diferencia por su irreversibilidad de las metamorfosis contingentes en otras entidades no humanas, presumiendo una deshumanización de subjetividades y cuerpos (Siffredi 2005: 198-203).

A fin de determinar la delimitación temática del trabajo se ha considerado pertinente remitirla a dos ámbitos de la antropología íntimamente interrelacionados. El primer ámbito se ha denominado «antropología del clima» y el segundo «esquemas clasificatorios o etnotaxonomías». En un sentido amplio, como sostuvieron Goloubinoff et al. (1997: 14), la antropología del clima se ocupa de la interacción entre los factores climáticos y las culturas humanas. A su vez definen clima como una sucesiva «serie de estados de la atmósfera situada sobre un lugar dado». En un sentido restringido a los conocimientos nativos, se investigan prácticas y representaciones indígenas sobre las transformaciones climáticas (Goloubinoff et al. 1997).

Específicamente referido a las aves tronadoras, un antecedente inexcusable² es el esbozo comparativo de alcance sudamericano propuesto por Alfred Métraux (1944: 132-135) en el contexto epocal de la indagación acerca de las coincidencias entre rasgos socioculturales norte y sudamericanos. Si bien en su época el conocimiento sobre las tronadoras sudamericanas era exiguo, merece destacarse a los efectos de este trabajo la visibilidad que el suizo otorga a esas aves entre los nivaclé (Métraux 1944: 132). Poseedoras originarias del fuego, las tronadoras del mito achacan a los humanos el robo de supreciado bien, motivo por el cual la ira hacia ellos se manifiesta bajo forma de truenos y relámpagos producidos por sus alaridos y aleteos, así como los temidos rayos arrojados sobre hombres y árboles, responsabilizándoselos también de las lluvias e inundaciones incontrolables. Interesa asimismo la sugerencia inspirada por Lehmann-Nitsche acerca de la probabilidad que «las tronadoras sudamericanas se relacionen con grupos de estrellas que aparecen en el cielo con anterioridad a la estación lluviosa» (Métraux 1944: 134).

En materia de «climatología religiosa», el aporte de mayor relevancia corresponde a Johannes Wilbert (1996), resultado de su intensa experiencia con los warao del Delta del Orinoco. En la contextualización de la problemática, importa acentuar el examen comparativo de los conocimientos sobre el tema en Sudamérica, conocimientos a menudo descuidados y por eso mismo dispersos en una extensa bibliografía (Wilbert

² Se agradece a Diego Villar el rastreo del trabajo citado.

1996: 161-224). En tal sentido, un logro destacable de Wilbert es haber situado la temática en un contexto continental que inscribe el arraigo de componentes autóctonos en una matriz de creencias tradicionales del Nuevo Mundo³. No por eso deja de lado las innovaciones post-contacto procurando explicarlas a partir de la distribución de transformaciones de los conocimientos climáticos en otros continentes, en especial en escenarios de vida de frontera como es el caso warao (Wilbert 1996: 225-248). Un presupuesto teórico de relevancia consiste en la construcción de un paradigma unificador de la etnoclimatología, articulando en una totalidad lógica las conexiones entre peculiaridades de los conocimientos amerindios.

Otro antecedente registrado es el artículo de Priscila Faulhaber (2004: 379-426), cuyo nudo radica en la significación de los fenómenos atmosféricos y astronómicos en los mitos y el rito puberal ticuna, preocupándose asimismo por la importancia que revisten las representaciones sobre esos fenómenos en las prácticas sociales. La identificación de los cuerpos celestes, presentes en la iconografía de los artefactos utilizados en ese rito, remite a aspectos de la cosmología ticuna plasmados en cantos, relatos rituales y expectativas sobre el movimiento anual de esos cuerpos, así como en el flujo de las estaciones lluviosa y seca en las actividades de subsistencia.

En lo que atañe a la segunda demarcación temática, la de los esquemas clasificatorios, las categorías examinadas con mayor frecuencia en la investigación antropológica corresponden a tres dominios: primero, el llamado «mundo natural» se hace cargo de las plantas, animales, ríos; segundo, el dominio de los términos cromáticos; y, tercero, el dominio de los sistemas de parentesco y de los nombres personales, topónimos y etnónimos (Maddalon 2003: 23). En el análisis de las etnoclasificaciones se considera que la relación con la «naturaleza» y los cambios climáticos requieren la interacción con fuerzas y espíritus inaccesibles a la gente común y, consiguientemente, la mediación de especialistas –shamanes, sabios, cantores– que poseen los conocimientos y técnicas adquiridos por experiencia directa o bien transmitida de generación en generación. Esos conocimientos y técnicas configuran patrones de pensamiento y reflexión sobre el mundo que confieren especificidad a la cosmología de una sociedad dada.

2. Materiales y métodos

El presente trabajo se concentra en la clasificación nivaclé de las aves acuáticas y los fenómenos atmosféricos y climáticos que se coligan con sus prototipos, los *Fanjás* (sing. *Fanaaj*). En la fase heurística se han considerado medulares, aunque no exclusivos, dos cuerpos de documentación. Por un lado, las etnotaxonomías de aves recabadas en 1987 de interlocutoras e interlocutores nivaclé septentrionales en la misión católica multiétnica Santa Teresita (Chaco boreal), complementadas por materiales originales y publicaciones personales previas y posteriores a esa fecha. Por el otro, el monumental estudio de etnografía nivaclé, legado por Miguel Chase-Sardi (2003),

³ En relación con la temática que se aborda, vale la pena anticipar que la percepción nivaclé de los fenómenos climáticos y de los espíritus asociados coincide con la de muchos grupos sudamericanos según lo constatado transculturalmente por Wilbert (1996: 161): «Más que meras condiciones atmosféricas, los fenómenos climáticos se perciben como seres sensibles con necesidades y emociones similares a las que experimentan los seres humanos».

estudio que, pese a discordancias conceptuales y de sistematización de datos, merece el debido aprecio habida cuenta que la escritura fue realizada en estado de enfermedad terminal del autor. Consecuentemente, se ha procurado emprender una lectura crítica –a la vez tenaz y sutil– del mencionado estudio.

Los trabajos de campo se realizaron en la parte semiárida del Chaco paraguayo, con precipitaciones de 500 a 600 mm. anuales. El clima es marcadamente estacional, con un período de lluvias que va de diciembre a abril, y uno seco durante el resto del año. La fauna y la flora se caracterizan por su adaptación a estos rigores climáticos. Es comprensible entonces que los habitantes estén pendientes de los vaivenes del clima y que todas las expresiones naturales, como las migraciones e hibernaciones de fauna, crecientes, lluvias, inundaciones, sean motivo de inquietud y expectativa.

La información reunida abarcó los trabajos de campo (1980, 1983, 1987 y 1990) con los nivaclés septentrionales⁴, completándola con el material recabado en 1991 entre nivaclés meridionales residentes en Asunción y los relocalizados en la Colonia Mennonita Neuland⁵. El núcleo de la pesquisa consiste en una clasificación heterodoxa de las aves acuáticas, propuesta por interlocutoras e interlocutores nivaclés septentrionales (*jotoy lhavós nivaclés* y *yitac lhavós nivaclés* o gente de la selva).

Para obtener la información se elaboraron listados preliminares a partir de fuentes escritas (Navas y Bo 1977; Seelwische 1980) y materiales originales procedentes de campañas anteriores, incluyendo las identificaciones obtenidas en dos visitas guiadas por una pareja de interlocutores nivaclés meridionales al Museo de Historia Natural del Jardín Botánico de Asunción del Paraguay (1980). En campo, se propuso el reconocimiento de láminas e ilustraciones de dos guías de aves de Olrog (1959, 1968) y se hicieron avistamientos asistidos por nivaclés y guarayos (guaraníes occidentales), a fin de facilitar la identificación de las aves mediante la obtención de los nombres guaraníes. No se hicieron colecciones de pieles ni otras tareas propias del ornitólogo; en lo que concierne al etnólogo, no se ha podido identificar con certeza la relación de las tronadoras con determinados cuerpos celestes.

En la etapa analítica, se ha tomado la precaución de realizar un cotejo final con la clasificación y datos relacionados proporcionados por Chase-Sardi (2003-II: 464-516), en gran medida relativos a los nivaclés meridionales. Asimismo, a efectos de corroborar o bien rectificar identificaciones y comportamientos del corpus de aves revisado, se consultaron los dos tomos de la *Nueva Guía de Aves Argentinas* de Marcelo Canevari *et al.* (1991). Ha sido esencial la revisión crítica de este trabajo y las consiguientes sugerencias efectuadas por Pastor Arenas, como asimismo el aporte de su obra *Etnografía y Alimentación...* (2003).

Se ha elegido la temática en razón de la centralidad de las asociaciones entre aves acuáticas, cambios climáticos y fenómenos atmosféricos en la construcción y traspaso de saberes específicos que afectan a la vida social. Se trata, pues, de un tópico particularmente sensible y que aún en la actualidad se activa en la experiencia cotidiana, así como también en la ritual y la mítica.

⁴ Existen dos grandes grupos, el septentrional con vértice en Mariscal Estigarribia y parte de las Colonias Mennonitas y el meridional con base en el Pilcomayo medio, entre Esteros y Pedro P. Peña.

⁵ Estas cinco campañas insumieron un promedio de tres semanas de estadía en campo cada una y han sido enteramente financiadas por el CONICET

Desde una perspectiva teórica acorde con la premisa de este artículo, se asumen los problemas que arrastran las dicotomías naturaleza vs. cultura o fenómeno natural vs. artefacto, reconociendo que las contribuciones de los amazonistas brasileños y franceses (Descola 2001; Viveiros de Castro 2006) han hecho reflexionar –no sólo a los antropólogos– sobre la porosidad o más aún la inoperancia en culturas nativas de demarcaciones dualistas enraizadas en la epistemología occidental, resultando éstas a menudo artificiosas para otros estilos de pensar.

Diversos especialistas en la región chaqueña han insistido en la homogeneidad de las categorías básicas río (cañadas) y lagunas-campo-monte en la construcción etno-taxonomía tanto de agregados humanos como animales, aves, plantas y espíritus (Braunstein 1983: 34; Siffredi 1973: 72; Sterpin 1993: 56). Por ende, se postula que esta forma de concebir como agrupamientos sociales a los formados por entidades no humanas, retoma el esquema ecocosmológico general de los seres animados que, además de los cuerpos celestes y los fenómenos atmosféricos, abarca también a los artefactos como es el caso ayoreo. En tal sentido y en términos generales los nivaclé suscriben este esquema, el cual, lejos de conformar un conjunto cerrado, se despliega con mayor o menor minucia –según la paciencia y los conocimientos de los interlocutores indios y de los etnógrafos– hacia nichos ecológicos múltiples. A su vez, la práctica disciplinar, específicamente mediante el desarrollo del proyecto plurianual de CONICET titulado «Circulación y transformaciones de los saberes medio-ambientales y etno-históricos indígenas y criollos en el Chaco central» ha mostrado que el «saber tradicional» es más un flujo continuo de intercambios dentro de una red de relaciones intra e intergrupales que un sistema autorregulado que se perpetúa dentro de límites culturales fuertemente establecidos y aislados en el espacio y el tiempo (Siffredi y Spadafora 2004: 108). Concretamente en el caso nivaclé, las taxonomías no son fósiles sino proclives a modificar e incorporar elementos de un entorno intercultural, provengan éstos de los criollos paraguayos o argentinos, de los misioneros o bien de etnias vecinas.

Donde el pensar nivaclé no claudica es ante la relación de continuidad que establece entre el ámbito de lo humano y lo no humano, vínculo que con diversa intensidad afecta aún hoy los sentimientos, las experiencias y las conductas. Esta forma de organizar y concebir una sociedad cósmica compartida por seres humanos y no humanos, dotados de ámbito de pertenencia, conocimiento y agentividad, tiene un correlato lingüístico en el lexema *lhavó* que, precedido por el asignado a un determinado nicho ecológico, adquiere el sentido de «habitante de» o «perteneciente a». Consecuentemente, *lhavó* se utiliza para referirse a todos los seres animados sin distinguir, en términos de ámbito de pertenencia entre humanos, plantas, animales o espíritus. Es por eso que la expresión *jotoy lhavó* o habitante de la sabana no se acota a un referente específico, pudiendo entenderse de muchas maneras: un nivaclé, un animal, una planta o un espíritu (Siffredi y Spadafora 2004: 113).

Desde el punto de vista del nativo, interesa profundizar en los vínculos que éste entreteje con las aves acuáticas y sus prototipos o «espíritus» incorporados en el interior de la persona como componentes de la misma. A fin de establecer un vínculo comunicativo y de mediación con esos espíritus se valen del soporte sonoro de los cantos. El canto es su vez inseparable del espíritu y una maximización de la función

protectora *vis-á-vis* del poseedor llevó a que fuera concebido como *espíritu tutelar* (Chase Sardi 2003, II: 325 y ss.) o *espíritu guardián* (Siffredi 1998: 220 y ss.). Teniendo en cuenta atribuciones de otra naturaleza (venganza, castigo) parece ahora más acertado limitarse a la idea de espíritu personal (sugerida por Sterpin 1991: 298 y ss.) o más fielmente «canto-espíritu»⁶. Los cantos modulan sonidos que reproducen, sin articular palabras, las voces de las aves. Se utilizan para favorecer las actividades estacionales tradicionalmente asignadas a cada género, asociando la categoría aves acuáticas-*Fanjás* con las lluvias y otros fenómenos atmosféricos que permiten las variaciones climáticas mediante la alternancia de períodos secos y húmedos.

En las etnotaxonomías de las aves, el criterio de proximidad/distancia con respecto al habitat humano se mostró además de basado en una visión antropocéntrica (Douglas 1998: 152-154), tan débilmente operante en el estilo de pensar nivaclé que apenas discrimina dos subcategorías con base a ese criterio: los «pájaros de las aldeas» (Chase Sardi 2003-II: 490) y los «pájaros de la vivienda». La mayor cercanía física no se plasma necesariamente en una relación más estrecha entre estas aves y los moradores humanos con respecto a otras categorías.

La clasificación nivaclé septentrional de los pájaros distingue cinco categorías basadas en criterios ecocosmológicos: *vishiní lhavós ajaclas* (aves afincadas en lagunas y cañadas), *jotoy lhavós ajaclas* (aves afincadas en la estepa), *yita lhavós ajaclas* (aves afincadas en la selva), *chishamné lhavós ajaclas* (aves afincadas aguas arriba⁷ que coinciden con las migratorias) y *tovoc lhavós ajaclas* (aves afincadas en el río Pilcomayo que los nivaclé septentrionales consideran ajenas a su habitat). No siempre explícitos, estos criterios agrupan a las aves según el nicho que frecuentan con mayor asiduidad y en el que anidan. Entonces, a diferencia de la etnotaxonomía de Chase-Sardi (2003) que incluye dentro de categorías similares a las enunciadas a pájaros que alternan nichos, haciendo la salvedad correspondiente, nuestros interlocutores septentrionales proceden con cierta precisión no exenta de heterodoxia introduciendo la categoría *ataijanjas ajaclas* en alusión a las aves que concurren a nichos variables. El par *ataijanaj*: *tsitenaj* se refiere, respectivamente, a la condición de nómada o errante y a la de residente o afincado, obviamente robustecida por el proceso de sedentarización forzada. Ese par constituye un patrón sociológico que engloba junto a las aves, a personas, animales y algunos espíritus. Desde ya, para los ancianos, *ataijanaj* constituye contextualmente un calificativo desdeñoso, por ejemplo, cuando sugiere imprevisibilidad o desajuste conductual, cuyo exceso ilustran refiriéndose a la práctica de la prostitución femenina con los paraguayos.

Ajacla es un lexema genérico que comprende no sólo a las aves sino a los murciélagos y también a las abejas y avispas melíferas, pero aún no se tiene respuesta al interrogante de porqué excluye al resto de los insectos que también vuelan. Ahora bien, dado que se afirma que –salvo para los shamanes– todo lo visible, en especial los seres animados, tienen su alma-espíritu-doble invisible o *sa'c'acilit*, cuando, por ejemplo, una iniciada se refiere a su *ajacla*, apunta implícitamente a uno de sus cantos-espíritus

⁶ Se considera que el concepto de espíritu personal no es del todo adecuado porque pueden ser varios los sujetos que posean un mismo canto-espíritu, de donde se deriva la categoría de «coro».

⁷ Aguas arriba se refiere a la dirección noroeste del Chaco Boreal.

incorporado en el rito puberal. La expresión *lhca lhutsjá javó*⁸ indica, pues, el conocimiento o la herramienta de la púber, cuya conformación reúne en un conjunto al espíritu del ave junto al canto y al palo-sonajero, en tanto agentes de comunicación recíproca que también incluyen a la transmisora del canto. Entre ésta, en calidad de formadora de la púber y la receptora, se establece una sólida relación social y afectiva de «compañeras de canto».

Un lexema sintético para ese conjunto es *t'aclach* o canto, cuyo verdadero alcance ha sido comprendido por Miguel Chase-Sardi (2003-II: 331) cuando alega: «Los Nivaclé no hablan de espíritus, sino de canciones». Sin embargo, a la acepción de *t'aclach* como espíritu tutelar —introducida por ese autor— se prefiere dejarla en suspenso hasta constatar algunas de las atribuciones concretas de las entidades en estudio. Por el momento, entonces, se hablará de canto-espíritu. Diversos etnógrafos han coincidido en la insolubilidad del canto con la entidad a la cual corresponda, debiendo sumarse a los ya citados a Adriana Sterpin (1993: 50-51) y Juan Alfredo Tomasini (1997: 47).

Esta centralidad del canto-espíritu se inserta en un conjunto de concepciones más amplio, relativo a la noción de persona o *nivaclé* y, más cerca de las inquietudes personales actuales, a las relaciones que los nivaclé entablan con los seres existentes que les rodean. Se insiste, el canto-espíritu es uno de los componentes de la persona y una herramienta privilegiada de comunicación, conocimiento y control de las aves, animales, vegetales, fenómenos climáticos, y espíritus que habitan su cosmos. El aprendizaje y transmisión del canto, aunados a la incorporación del *sa'c'acilit* de la entidad correspondiente, conllevan para el receptor el mandato de ciertas restricciones. Además promueven la formación de grupos especializados, desde ceramistas hasta meteorólogos. Estos cantores cooperan con los shamanes en prácticas de curación y mediaciones atmosféricas y, aunque cada vez menos asiduamente, presiden ceremonias de iniciación, duelo y equipos de caza y recolección.

3. Clasificación de las aves acuáticas y atributos de sus prototipos o *Fanjás*

La expresión *Yinaat lhavoquei* o «habitantes del agua» puede referirse tanto a las aves como a las mujeres primigenias provenientes de ese medio, de ahí el uso preferencial del género femenino *lhavoquei* (masc. *lhavós*) en alusión a las aves acuáticas, aún discriminando el dimorfismo sexual. Por su ambigüedad, los nivaclé septentrionales consideran la expresión *Yinaat lhavoquei* un tanto imprecisa, prefiriendo emplear *Vishini lhavoquei* porque delimita el nicho ecológico de las aguadas cuasi-permanentes de su antiguo habitat al oeste de Mariscal Estigarribia o en las actuales Colonias Mennonitas, diferenciándolo del ribereño que corresponde a los nivaclé meridionales, ubicados en el sistema del Pilcomayo.

Desde un plano mitológico, el origen de las aves en general y las acuáticas y Tronadoras en particular, se remite a una competencia de arquería que, al igual que otros

⁸ De *lhca* = art. fem. sing. (deíptico) para entes desaparecidos o invisibles; *lhutsjá* = muchacha; *-javó* = sufijo formativo de sustantivos que son medio o instrumento para algo (Stell 1988). De ahí que la expresión admita entenderse como «el poder o el instrumento de la joven», conformado por cantos-espíritus de los *Fanjás*.

deportes en equipo, exhibía impetuosidad y encarnizamiento en las apuestas de los espectadores y entre los contendientes⁹. Exhaustos por la deshidratación, esos hombres primigenios hicieron llegar a sus mujeres el pedido urgente de agua. La demora intencional produjo la furia de sus maridos que se vengaron abandonándolas, transformados por medio del fuego en las distintas clases de aves, entre ellas las acuáticas (Wilbert y Simoneau 1987: R. 90). A la mayoría de las que se consignan en la Tabla I se les señalan prototipos llamados *Fanjás*, denominación específica de lo que se ha dado en llamar Aves-tronadoras. Su canto-espíritu es apetecido por hombres y mujeres, en cuanto proveedoras de lluvias y de los truenos que las anuncian, por lo cual se las responsabiliza de los cambios climáticos oportunos. Estos atributos se condensan en la condición de *Fanjás já* o genuinos, es decir, favorables a la gente. En contrapartida, los encargados de rayos y relámpagos son para algunos nivaclé los *Fanjás ni is á*, o dañinos. *Ni is á* define, por la negativa de *is* (hermoso, benigno, genuino), el comportamiento agresivo y vengativo de estos espíritus. En la literatura etnográfica, ambas clases se mencionan indistintamente como «aves tronadoras». En vista de la heterogeneidad de las versiones e interpretaciones nativas, se impone un cierto cuidado en la comprensión de los alcances de esta díada. En primer término, la variabilidad de la cosmología shamánica nivaclé es conocida (Chase-Sardi 1972) y a ella pueden remitirse los parámetros simbólicos asociados a la díada por nuestros interlocutores shamanes. Parámetros contrapuestos en el plano climático, de las orientaciones cardinales, las actitudes y las consecuencias sobre la vida animal, vegetal y humana. Así, según lo expuesto en un antiguo trabajo (Siffredi 1984: 201-204), los *Fanjás ni is á* se relacionan con la aridez y los incendios desencadenados por su arma emblemática, el rayo; se las ubica hacia el norte y el este (las orientaciones vinculadas con los vientos cálidos y las penurias de la estación seca). A su vez, los *Fanjás isis* se relacionan con los cambios climáticos que permiten el paso de la sequía a la humedad mediante el envío de lluvias reconstituyentes. Su habitat se sitúa hacia el sur y el oeste, direcciones que se ponderan afines con el vigor físico y la humedad.

En segundo término, cuando se aborda la clasificación de las aves acuáticas, la dicotomía *Fanjás isis : F. ni is á* va perdiendo peso aún cuando la enuncie un mismo interlocutor, como es el caso del gran shamán *Asetí*, el cual suscribió una versión del primer tipo en 1983 y una del segundo en 1987. Desde la perspectiva clasificatoria importa dejar constancia que la polarización de los *Fanjás* según comportamiento malévolo o bienintencionado resulta irrelevante para varios interlocutores. Unos argumentarán que es producto de la evangelización, llegando a remitirla al Génesis, otros que un mismo prototipo de ave acuática podrá asumir conductas compasivas aportando lluvias refrescantes o bien conductas vengativas, concretadas en truenos, rayos e inundaciones, dependiendo de la observancia de las restricciones de actividades y alimenticias impuestas de por vida a los poseedores de su canto-espíritu.

Haciendo balance, cualquiera de estas versiones posee validez siempre que se tome la precaución de remitirla al contexto de enunciación y a quien la enuncie. Obviamente el contexto de los parámetros simbólicos de una cosmovisión, enunciados por shama-

⁹ Actitudes reiteradamente observadas en los partidos de football entre locales y visitantes, obviamente, no sólo entre los indios.

nes, difiere cualitativa y expresivamente del contexto de entrevistas prediseñadas y por ende más sistemáticas a las que se acudió para reconstruir etnotaxonomías de animales, plantas y espíritus vinculados.

Se pide un poco más de paciencia con los nombres asignados a los prototipos acuáticos. *Fanjás*, en coincidencia con Chase-Sardi (2003) es el nombre propio de los mismos, pero sería poco serio dejar de lado las perífrasis utilizadas para eludir ese lexema porque en la comunicación interpersonal las locuciones indirectas constituyen el canon aceptable. En presencia de la autora, las mujeres especialmente, se han abstenido de pronunciar el lexema *Fanaaj* y mucho menos el/los nombres del/los propio/s: «El nombre de los pájaros es secreto, no se puede decir». Entre estas perífrasis, *Ajacla'clai* o pájaro primordial¹⁰ se refiere a los hombres que en los orígenes se transformaron en distintas clases de aves introduciéndose en una fogata, siendo los *Fanjás* aquellos que se hicieron cargo de los fenómenos atmosféricos y climáticos. Se sabe por los shamanes y los cuerpos atmosféricos que habitan la tierra vieja¹¹, encima de las nubes donde los *Fanjás* establecieron su aldea en un medio húmedo por la persistente llovizna y nubosidad. Ese plano cósmico se dice que está surcado por ríos, lagunas, cauces y esteros (Chase-Sardi 2003-II: 219). Por último, el apelativo *Ajaclai'chac*, es entendible a partir del sufijo *-chac* con el sentido de «parecido a» (Sterpin 1991: 49); interviene en la construcción de lexemas para designar auxiliares shamánicos, prototipos míticos, espíritus, etc. Por ende, la expresión *Ajaclai'chac* podría identificarse con «aves-espíritus» o simplemente «similares a los pájaros, sin ser tales». Se les vincula con la producción de relámpagos y vientos huracanados. Sin embargo, como ya dijimos, no hay unanimidad, ni entre los nivaclé septentrionales ni entre los meridionales acerca del status ontológico de los responsables del Rayo y el Relámpago. Algunos los califican como *Fanjás ni is á*, identificándolos únicamente con la garcita azulada (Chase-Sardi 2003-II: 368) cuyo estridente grito se sostiene que provoca los relámpagos y rayos. En cambio los truenos, que anticipan las lluvias y estas últimas, se consideran prerrogativas de todos los *Fanjás*. En la tierra vieja o primer cielo, durante la estación seca, convergen hacia el centro del cielo donde sostienen duros enfrentamientos para desalojar a *Tsaamtaj* (prototipo de la sequía y la deshidratación, además del canibalismo) de su nido candente y así beneficiar la tierra con lluvias refrescantes. Cuentan los shamanes que para eso los *Fanjás* se sumergen en las lagunas que abundan en su habitat, colman sus alas de agua y se precipitan hacia abajo, provocando un creciente retumbar de truenos por la boca a medida que se acercan a la tierra, donde aletean impetuosamente para descargar la lluvia (Chase-Sardi 2003-II: 364).

Un aspecto clave de toda clasificación es si los seres humanos y los no humanos se organizan según un esquema relacional que remite a categorías jerárquicas o bien simétricas. En cuanto vínculo social, la expresión recíproca *yi-ts'á taj*, mi gran amigo (*ts'a*, compañero, partidario; *taj*, aumentativo) se utiliza indistintamente para el canto-espíritu, el transmisor/a y el receptor/a. La forma adjetivada *ts'a taj* o «recto» califica el porte de

¹⁰ Según Stell 1988: 205, *-clai* es un enfático que da la idea de muy antiguo.

¹¹ Alusión al mito que da cuenta del intercambio consensuado de posiciones entre los personajes tierra y cielo porque la primera estaba fastidiada con los excrementos y los restos de sangre menstrual que le echaban encima. De ahí que «tierra vieja» deba entenderse como primer plano superpuesto, habitado por los seres primigenios y sus detritos que perciben en el firmamento como constelaciones y otras formaciones celestes o bien atmosféricas.

un tronco o un camino sin curvas y, por extensión connotativa, alude a la condición moral de «íntegro» esperable de un formador, un iniciado, un cantor o un prototipo no humano. Este ideal de vínculo simétrico se contradice con la asimetría que acentúa el concepto de Espíritu tutelar. Cabe advertir que el actuar del prototipo resulta a veces imprevisible pudiendo incluso asumir un comportamiento dañino hacia su «partidario» humano. Por lo argumentado resulta algo ambigua y restringida la definición de *yi-ts'á taj* vertida por Chase-Sardi (2003-II: 350): «es el hombre que posee el poder sobre algún padre o dueño de una especie determinada. Domina o tiene relaciones de amistad e intercambio». A su vez, la traducción del par *yi-ts'á taj/cavó* por Dueño y Peón, respectivamente, aunque aplicable a un dominio intraespecífico (Sterpin 1991: 311) no se adecua al vínculo social y afectivo que expresa la noción de amigo y mucho menos al profundo compromiso emocional que se ha observado, especialmente en las mujeres, para con sus compañeras de canto, cantos-espíritus e incluso las especies visibles¹².

En definitiva, un balance equitativo del esquema relacional tronadoras –sujetos, muestra una innegable jerarquización, en la medida en que el primer término despliega un vínculo de supremacía sobre el otro, vínculo que menos intensamente reproduce el binomio formadora-anciana/inicianda joven. Este esquema se patentiza en el clímax de la iniciación puberal femenina, cuando la novicia incorpora los cantos-espíritus de los *Fanjás*. Gesto ritual inmerso en la atmósfera de lo sagrado, como lo refrenda la experiencia rememorada por Judith, coincidente con la de otras ancianas iniciadas. Según su testimonio, su entonces formadora le comunicó el canto de un *Fanaaj* –cuyo nombre silencia deliberadamente– al «despertarse» del desmayo por agotamiento imputado a la participación prescriptiva en la carrera con los enmascarados que debía realizarse a pleno mediodía (Siffredi 1998: 222-224). Sumergida en ese estado de semiconsciencia, sostuvo haber percibido a su alrededor una multiplicidad de voces, aunque la emisora de esos cantos fuese únicamente su formadora. Comparó la escucha de expresiones sonoras envolventes con un efecto amplificado de eco, una metáfora de las voces *en off* que traduce una «experiencia otra» como es la de lo sagrado: «es como si la anciana [formadora] dejara el eco de su voz en las cuatro direcciones y una lo escuchara desde todas partes». Posibilitado por este contacto con lo sagrado, el destino personal de Judith era el de convertirse en reguladora de la lluvia y las tormentas, pero su conversión al cristianismo le ha generado compromisos ambivalentes ante distintas nociones de lo sacro. Se sospecha que por esa razón, en una charla sucesiva se desdijo argumentando que rechazó a ese *Fanaaj* porque quiso evitar las consecuencias de su extrema peligrosidad, adjudicadas al riesgo de padecer graves enfermedades e incluso la muerte: «Las ancianas que lo recibieron en su juventud son las que hoy se enferman».

4. Análisis de la clasificación

Tomando una muestra de 29 aves conceptuadas como acuáticas (Cuadro 1) sobre un total de 51 registradas, con la salvedad de que los nivaclé agrupan bajo un mismo

¹² No obstante, se advierte la necesidad de aportar nuevas evidencias a través del análisis en curso de taxonomías de animales y plantas antes de emitir un pronunciamiento taxativo acerca de la simetría o bien jerarquía de las relaciones entre humanos y los prototipos no humanos.

nombre a distintas especies, 3 no se consideran *Fanjás*, 24 se califican *Fanjás*, uno *Fanjas lhas* (hijo de F.) y uno *Fanjas lhase* (hija de F.), en razón de considerarlos descendientes de un prototipo similar. Incluyendo a estos últimos, el total de poseedores masculinos y femeninos es de 17, el de poseedores varones es 5 y, el de poseedoras mujeres, 2. Se seleccionan a continuación algunos ejemplos representativos de cada categoría, según el criterio de género.

4.1. *Fanjás accesibles a ambos géneros*

En forma individual o bien grupal de coros, con acompañamiento de maraca y palosonajero (insignias de masculinidad y feminidad, respectivamente) se convoca a los *Fanjás* para implorarles que traigan la lluvia, siempre que se considere necesaria. Los cantores tienen además la posibilidad de convocar a algunos como guía que les facilite la caza de los especímenes terrestres comestibles. Cuando se trata de aves con bastante carne, pueden entregárselas a su familia o vecinos para el consumo, pero los matadores deben abstenerse de hacerlo, so pena de enfermedad, metamorfosis o muerte. Recuérdese que el canto-espíritu constituye uno de los componentes de la persona y que el quebranto del tabú alimentario podría equipararse a una suerte de autocanibalismo aniquilador de la condición de persona. Por ejemplo, el *Fanaaj* Yabirú o Yulo (*patsej*, nº 14), considerado uno de los más poderosos entre otras razones por su gran envergadura en relación con otras ciconiidae y, por ende, el caudal de agua que pueden transportar sus alas; se considera accesible a varones y mujeres, al tiempo que se aprecia la carne de los especímenes terrestres; pero si la consume quien posea el canto-espíritu, la venganza se hará sentir bajo forma de enfermedad personal. Además, otras calamidades pueden extenderse al grupo, como la caída de granizo sobre los cultivos. Según algunos, el granizo se encuentra en el interior del *Fanaaj* Yulo como un indicador de poder equiparable en un plano mítico a su condición de líder de los hombres que se transformaron en aves acuáticas (Wilbert y Simoneau 1987: R. 95).

En cuanto a la obtención contemporánea de los cantos-espíritus, sucede mediante el traspaso de un shamán/a o, más frecuentemente, cuando el pájaro aparece de improviso, unido a la repetición del canto hasta lograr su incorporación, secundada por el ayuno y la vigilia, conducentes a estados de semi-conciencia. Anteriormente, la transmisión se actualizaba en los ritos puberales masculinos y femeninos, estando a cargo de los iniciados/as que se desempeñaban como formadores. A su vez, la circulación entre hombres se ampliaba a otros grupos (por ej. entre nivaclés del monte y de la estepa o entre los primeros y los chorote-manjuy) en ocasión de las fiestas de la bebida, habitualmente restringidas a los varones.

4.2. *Fanjás accesibles a los varones con alguna excepción*

Se incluyen dos especies de patos (*Jocjajey* y *Jocjayetaj*, nº 5 y 6), cuyos pichones fueron traídos desde el río Pilcomayo y criados en la laguna de Santa Teresita. Ambos géneros consideran que las mujeres no desean incorporar a los correspondientes *Fan-*

Cuadro 1: *Vishini lhavoquei ajaclas* (aves acuáticas)

Nombre nivacle	Nombre común	Nombre científico	Familia	Prototipo celeste	Fenómenos atmosféricos	Comportamiento
1 <i>anó</i>	Cisne coscoroba	<i>Coscoroba coscoroba</i>	Anatidae	<i>Fanaaj is</i> para ambos géneros	Lluvia, truenos	Protector
2 <i>ayá yi</i>	Gallito de agua	<i>Jacana jacana</i>	Jacaniidae	<i>Fanaaj is</i> para mujeres	Ídem	Ídem
3 <i>caslheechee</i>	Carau	<i>Aramus guarauna</i>	Aramidae	<i>Fanaaj is</i> para ambos géneros	Ídem	Ídem
4 <i>iyusinaja</i>	Pato silbón...	<i>Dendrocygna viudata</i>	Anatidae	Ídem	Ídem	Ídem
5 <i>jocjajej</i>	Pato real Ype guasu	<i>Cairina moschata</i>	Anatidae	<i>Fanaaj sui</i> para varones	Relámpagos, rayos	Combativo
6 <i>jocjayetaj</i>	Pato semi-amansado	No identificado	Anatidae	<i>Fanaaj sui</i> para varones	Relámpagos, rayos	Combativo
7 <i>jocjayetaj</i>	Cisne de cuello negro	<i>Cygnus melancoryphus</i>	Anatidae	<i>Fanaaj is</i> para ambos géneros	Lluvia, truenos	Protector
8 <i>jooiyoitaj</i>	Macá grande Muaka guasu	<i>Pociceps major</i>	Podicipitidae	No se considera <i>Fanaaj</i>	-----	-----
9 <i>josenajataj</i>	Mbigua	<i>Phalacrocorax brasilianus</i>	Phalacrocoracidae	Ídem	Ídem	Ídem
10 <i>jaye' nivá</i>	Patillo	No identificado	Anatidae	Ídem	Ídem	Ídem
11 <i>jayetaj</i>	Ma. de jayeniva	<i>Anas sp.</i>	Anatidae	Ídem	Ídem	Ídem
12 <i>nijatsop</i>	Garza mora	<i>Ardea cocoi</i>	Ardeidae	<i>Fanaaj is</i> para ambos géneros	Lluvia, truenos	Protector
13 <i>poitaa</i>	Chirikote	<i>Aramides cajanea</i>	Rallidae	<i>Fanaaj</i> para mujeres	Ídem	Indeterminado
14 <i>patsej</i>	Yabirú	<i>Jabiru mycteria</i>	Ciconiidae	<i>Fanaaj</i> para ambos géneros	Lluvias y truenos fuertes	Indeterminado
15 <i>sayij</i>	3 esp. de pato silvestre	<i>Anas sp.</i>	Anatidae	<i>Fanaaj</i> para ambos géneros	Lluvia, truenos	Protector
16 <i>shintinuc lhafiq.is</i>	Garcita azulada	<i>Butorides striata</i>	Ardeidae	<i>Fanaaj ni is a</i> generalmente para varones	Rayos, relámpagos, inundaciones	Vengativo, violento

(continúa)

Cuadro 1 (continuación)

17 <i>ta.á</i>	Chajá	<i>Chauna torquata</i>	Anhimidae	<i>Fanaaj is</i> para ambos géneros	Lluvia, truenos	Protector
18 <i>tsatsetaj, tatsitaj</i>	Gallineta overa	<i>Rallus maculatus</i>	Rallidae	<i>Fanaaj lhase</i> para ambos géneros	Lluvias y truenos débiles	Flojo
19 <i>tsintsej</i>	Espátula rosada	<i>Platalea ajaja</i>	Threskiornithidae	<i>Fanaaj is</i> para ambos géneros	Lluvia, truenos	Protector
20 <i>tsjot.á</i>	Martín pescador mediano	<i>Chloroceryle amazona</i>	Alcedinidae	Ídem	Lluvia, truenos	Protector
21 <i>tsjot.á taj</i>	Martín pescador chico	<i>Chloroceryle americana</i>	Alcedinidae	Ídem	Lluvia, truenos	Protector
22 <i>tsiyajanaj</i>	Tuyuyú	<i>Mycteria americana</i>	Ciconiidae	Ídem	Lluvia, truenos	Protector
23 <i>tusus</i>	3 especies de chorlitos	<i>Tringa sp.</i>	Scolopacidae	<i>Fanjás</i> para ambos géneros	Lluvia, truenos	Protector
24 <i>tusus taj</i>	Garcita blanca	<i>Egretta thula</i>	Ardeidae	<i>Fanaaj lhas</i> para ambos géneros	Lluvia y truenos débiles	Flojo
25 <i>vacac</i>	Karaukáu Bandurria	<i>Harpiprion caerulescens</i>	Threskiornithidae	<i>Fanaaj ni is a sui</i> para varones,	Rayos, relámpagos	Vengativo y bravo
26 <i>vacaquetaj</i>	Karawi Gallito de agua	<i>Plegadis chihi</i>	Threskiornithidae	Ídem	Ídem	Ídem
27 <i>vosjás</i>	Garza blanca	<i>Ardea alba</i>	Ardeidae	<i>Fanaaj is</i> para ambos géneros	Lluvias, truenos	Protector
28 <i>votajajetaj</i>	Ypaka'a	<i>Aramides ypecaha</i>	Rallidae	No se considera <i>Fanaaj</i>	-----	-----
29 <i>c'utsja-claai</i>	Gavilán caracolero	<i>Rostrhamus sociabilis</i>	Accipitridae	No se considera <i>Fanaaj</i>	-----	-----

jás debido al comportamiento agresivo (*sui*) que les caracteriza, añadiendo que en caso de transgredir los tabúes femeninos de incompatibilidad entre el agua y la sangre menstrual, las mujeres estarían impedidas de manejar sus manifestaciones de cólera. En efecto, se responsabiliza a estos *Fanjás-patos* de provocar lluvias torrenciales y violencia hacia las mujeres que incumplan el tabú del contacto con el agua durante los períodos menstruales. Las mujeres tampoco acceden a los cantos-espíritus de una clase de bandurria (*vacac*, nº 25) y del cuervillo de cañada (*vacaquetaj*, nº 26). Estas aves se estiman flojas por carecer de fuerza física (*nin tun in*) y, como afirman los ancianos en alusión implícita al antiguo ideal de adulto beligerante: «Esos pájaros no

tienen tanto poder ni defensa como otros *Fanjás*, a veces los encontramos muertos junto al agua. Por eso pueden tenerlos sólo los hombres, las mujeres no porque no se defienden tanto y son capaces de matarlas».

Por su parte, la garcita azulada (*shintinuc lhafiq'is*, nº 16) se concibe como un ser amenazador o *sui* (bravo); como tal se califica *Fanaaj ni is á*, otorgándosele la facultad de instigar a «los que traen la lluvia» para que despedacen árboles y personas mediante su arma emblemática, el rayo. Por esa conducta inmanejable e incitadora, se sostiene que son pocas las mujeres versadas en este canto-espíritu. En una fiesta celebrada para el Día Internacional del Indio (1987) en la casa nivaclé, ante un auditorio local y foráneo, cinco ancianas ejecutaron la danza-canto en rueda, dedicada a los *Fanjás* en los ritos puberales. Se departió luego con una de las bailarinas que al comienzo equivocó su participación en la danza. Se trataba de una prestigiosa y poderosa anciana, cualidades remitidas a su condición de shamana y cantora de la lluvia. Tras beber dos vasos de vino, hizo saber la autora que esa bebida le estaba prohibida por su *ajacla* y por eso le estaba produciendo una sensación de asco concomitante con fuertes náuseas¹³. Horas más tarde, una lluvia que persistió durante tres días, produjo una inundación de cierta magnitud. Transcurrido un tiempo, ella y otros ancianos alegaron que la calamidad había sido provocada por la ira de su *Ajacla*—identificada por unos como garcita azulada y por otros como chiricote (nº 13)— debido a la ruptura de las obligaciones contraídas, concretamente la interdicción de beber vino.

4.3. *Fanjás accesibles a las mujeres*

Aya'yi o Ya'yi, el gallito de agua, nº 2, descuella por la combinación de colores valorados: el amarillo, el rojo y el negro. En tanto *Fanaaj*, su canto-espíritu se otorga preferentemente a las mujeres para que tengan el poder de requerirle la lluvia, debiendo abstenerse de alimentos picantes. Se excluye a los especímenes terrestres porque tienen poca carne y sólo sirven como sustento de las aves de presa.

Un *Fanaaj* de exclusiva pertenencia femenina es *poitaa*, el chiricote nº 13, que por su aspecto terrenal y andar inquieto comparan con la gallina. Difícil de observar por su comportamiento solitario y la tendencia a ocultarse en la vegetación que rodea los cuerpos de agua, se percibe por su fuerte grito. Reparar que prefiere caminar o nadar antes que volar. En tanto *Fanaaj* se materializa en el *lha-c'ú* («su escudo»), el palosonajero emblemático de las iniciadas y por extensión, insignia de la condición femenina. El canto-espíritu y el instrumento se hallan a tal punto consustanciados que varias ancianas emplearon el lexema *lha-c'ú* para indicar en forma implícita que disponían

¹³ La anciana impactó por su peculiar perfil: iniciada a los ocho años junto a los varones en el rito puberal masculino y, sucesivamente, hasta casi completar la serie que abarca el ciclo vital, hacía alarde de los poderes y saberes de su canto-espíritu al que se abstuvo de identificar, salvo como *ajacla*. Tanto insistía en que era secreto, que el pájaro se podía enojar si escuchaba su canto en público: «No entonces el canto de la divinidad en vano» parecía sugerir. Al mismo tiempo se ufanaba de su condición de conversa con una fé firme en el Dios cristiano, avalada por una regular concurrencia a los actos litúrgicos. Esta doble identidad religiosa no debe llamar la atención, se ha percibido en varios shamanes y ancianos sin que les provocara grandes conflictos, a condición de mantener esas identidades por separado, quizá como si del desempeño de distintos roles se tratara.

del *Fanaaj poitaa* y, por tanto, de los conocimientos que les permitían convocar las lluvias y los vientos. Resulta interesante la analogía que establecen entre lo incansable del pájaro y las ancianas que suelen trajinar de día y de noche bastándoles con dormir poco y en forma discontinua.

Estas señales de vigilia y prevención se resaltan en las danzas-canto de las iniciadas dispuestas en rueda, en ocasión de los rituales puberales. La coreografía a dos tiempos, marcados por un salto hacia delante y otro hacia atrás, ritmados por la sacudida del palo-sonajero para convocar al *Fanaaj*, se dice que reproducen el canto bisilábico del pájaro, *poi-tá*.

No todo es favorable en este *Fanaaj*, ya que si el ave raramente visible se le presenta inesperadamente a una mujer para cederle su canto-espíritu y ella lo rechaza, ese rechazo puede significarle la muerte, viabilizada por el pedido a otros *Fanjás* (*ni is á*) de que la parta un rayo. Entre la situación desencadenante y su efectivización se interpone la dolencia que hemos llamado des-centramiento. Cuando se atribuye a la «predación del alma» vinculada con el actuar «justificadamente» vengativo de las Tronadoras, los síntomas de des-centramiento se corresponden con un estado temporal de catatonía y mutismo (Siffredi 2005: 191-195). La superación del cuadro aparece ligada al reconocimiento shamánico –asistido por los cantores– del o los imputables, cuyo canto *ad hoc* provoca la reacción de la enferma, primero bajo forma de llanto y luego sumándose a los cantores. Se afirma que el mismo tipo de padecimiento y curación pueden involucrar a las conocedoras de *Poitaa* toda vez que infrinjan las restricciones correspondientes.

4.4. Aptitudes físicas definitorias de los Fanjás

Arraigadas en la óptica del nativo, se opta por dos cuestiones básicas. La primera, hace al aforismo «no todas las aves acuáticas se consideran *Fanjás*»; la segunda, respecto a que se incluyen en las acuáticas, aves que desde nuestra óptica no lo son. La primera cuestión apunta a que no todas las *vishini lhavoquei* tienen un prototipo que sea considerado *Fanaaj*, aunque todas ellas al igual que las restantes categorías de aves disponen de un prototipo, padre/madre, que legan a los humanos conocimientos específicos mediante la agregación a la persona de sus cantos-espíritus, a cambio del cumplimiento de las ya aludidas restricciones de actividades y alimenticias. Entonces, se intentará vislumbrar qué criterios sostienen esa lógica de exclusión. Por ejemplo, al respecto de *jooijoitaj*, el macá grande, n° 8 –el cual, poseyendo alas cortas está obligado a correr antes de levantar vuelo– algunos nivaclé sostienen que no se caza ni se come porque le tienen compasión; textualmente: «Este pájaro no sabe nada. ¿Para qué lo vamos a matar?». No lo consideran *Fanaaj* porque carece del alcance de vuelo estimado necesario a los efectos de transportar las lluvias. Otros opinan que está por convertirse en *Fanaaj* dado que las patas nadadoras largas del pájaro favorecen su creciente permanencia en el agua.

Por otro lado, *votajajetaj*, el ypacá n° 28, aseguran que nada tiene que ver con los *Fanjás* porque deambula por ambientes próximos al agua sin sumergirse, además de volar poco y mal, tal como se ha constatado para la familia Rallidae (Olrog 1968:

171). En efecto, el autor aclara que las especies de dicha familia generalmente son acuáticas, aunque no todas. Los nivaclé comen el ypacá exceptuando, como es regla, al que posea su canto-espíritu.

Se constata así que los criterios físicos determinantes para revistar entre los *Fanjás* son la capacidad de vuelo, la de inmersión y la de permanencia en el agua. Carecen de estas aptitudes el macá grande y el ypacá (n° 8 y 28) y por tanto se excluyen de la categoría *Fanjás*.

La segunda cuestión, relativa a que se clasifican como acuáticas aves que desde nuestra perspectiva no lo son, nos conduce a un ave que los ornitólogos agrupan en la familia accipitridae, integrada por las rapaces diurnas. Por su régimen alimenticio y coloración pareciera identificable como gavilán caracolero (n° 29). Los nivaclé septentrionales lo llaman *c'utsjáclaa* o viejísimo, nombre que se le da por la lentitud de vuelo, equiparándola al andar de los ancianos. Se alimenta de caracoles blancos con cáscara muy filosa (*clap'e*), cuya carne blanca se considera comida limpia a diferencia de las carnes rojas que consumen otras rapaces. Debido al habitat, es para ellos un pájaro acuático, pues nidifica en el agua, pero no un *Fanaaj* por su vuelo dificultoso, porque no nada ni se zambulle y por su voz áspera y silbona que les resulta excesivamente delatora.

5. Conclusiones

En el control del cosmos nivaclé, los cantos-espíritus establecen mediaciones comunicativas que han favorecido el desarrollo de conocimientos específicos sobre las condiciones climáticas del entorno frágil propio del Gran Chaco, aparte de una fina percepción de los comportamientos de las aves. Asimismo los nivaclés han elaborado esquemas relacionales prevalentemente jerárquicos respecto de los Prototipos de las aves acuáticas o *Fanjás*, proyectándolos hacia las prácticas climáticas y alimenticias, las circunstancias de uso de determinados nichos ecológicos y sus recursos.

Complementariamente, en sintonía con lo sostenido por Adriana Sterpin (1991: 317-318), la transmisión intergeneracional de los cantos-espíritus torna perceptible la continuidad cultural. Se añade que a la par de otros intercambios, la circulación interétnica de los mismos ha contribuido a la ampliación de la sociabilidad a las etnias contiguas, especialmente chorote, maká y enlhet.

Por supuesto, los intereses actuales de los jóvenes han virado hacia otros géneros melódicos, al tiempo que los intercambios de cantos-espíritus tienen en los shamanes –cuya propensión a la interculturalidad es conocida– a sus principales animadores. En menor medida ocurre algo similar con los cantores coetáneos iniciados –hoy mayoritariamente ancianos– tanto de la misma filiación étnica como de otras. Esto no significa que los jóvenes descarten la anexión de los conocimientos y prácticas tocantes a los *Fanjás*. En tal sentido, tiene vigencia lo observado por Irma Ruiz (1978/79: 169), esto es, que la incorporación de los cantos-espíritus obedece a los deseos del sujeto.

En consecuencia, el origen y las condiciones de vitalidad o declinación del conjunto de conocimientos examinados dependen simultáneamente de la agregación de los cantos-espíritus a modo de componentes de la persona, lo cual antes de la viabilidad de

la transmisión compromete la disposición del sujeto a indagar las fuentes del conocimiento y los poderes de los ancianos.

Adicionalmente, la incorporación de los cantos-espíritus constituye una muestra más de esa tendencia a metabolizar identidades y alteridades que, pese al riesgo de alteración de los componentes esenciales de la persona, caracteriza, en términos de Descola (2001), una filosofía social canibal, doctrina en la cual el estilo de pensar nivaclé inscribe apropiada cabida.

6. Referencias bibliográficas

ARENAS, Pastor

2003 *Etnografía y alimentación entre los toba-ñachilamole#ek y wichi-lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: Edición del autor.

ARHEM, Kaj

2001 «La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de Amazonía», en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Philippe Descola y Gísli Pálsson, coords., pp. 214-236. México: Siglo Veintiuno.

BRAUNSTEIN, José

1983 *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas.

CANEVARI, Marcelo, P. Canevari, G.R. Carrizo, G. Harris, J. Rodríguez Mata y R. J. Straneck

1991 *Nueva Guía de las Aves Argentinas*, 2 tomos. Buenos Aires: Fundación Acindar.

CHASE-SARDI, Miguel

1972 «La Concepción Nivaclé del Mundo». *Suplemento Antropológico* 7 (1-2): 121-131.

2003 *¡Palavai nuu! Etnografía Nivaclé*, 2 tomos. Asunción: CEADUC.

DESCOLA, Philippe

2001 «Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social», en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Philippe Descola y Gísli Pálsson, coords., pp. 101-122. México: Siglo Veintiuno.

DOUGLAS, Mary

1998 *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.

FAULHABER, Priscila

2004 «As estrelas eran terrenas...». *Revista de Antropologia* 47 (2): 379-426. São Paulo.

GOLOUBINOFF, M., E. KATZ y A. LAMMEL (eds.)

1997 *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito: Abya-Yala.

MADDALON, Marta

2003 «Recognition and Classification of Natural Kinds», en *Nature Knowledge: Ethnoscience, Cognition and Utility*, Glauco Sanga y Gherardo Ortalli, eds., pp. 23-37. Oxford: Berghahn Books.

MÉTRAUX, Alfred

1944 «South American Thunderbirds». *The Journal of American Folklore* 57 (224): 132-135.

NAVAS, Jorge y Nelly BO

- 1977 «Ensayo de tipificación de nombres comunes de las aves argentinas». *Revista del Museo Argentino de Ciencias Naturales Bernardino Rivadavia* 12 (7): 69-111.

OLROG, Claes

- 1959 *Las aves argentinas. Una guía de campo*. Tucumán: Instituto M. Lillo.
1968 *Las aves sudamericanas. Una guía de campo*. Tucumán: Instituto M. Lillo.

RUIZ, Irma

- 1978/79 «Aproximación a la relación canto-poder en el contexto de los procesos iniciáticos de las culturas indígenas del Chaco Central». *Scripta Ethnologica* 5 (2).

SEELWISCHE, José

- 1980 *Diccionario Nivaclé-Castellano*. Chaco: Mariscal Estigarribia.

SIFFREDI, Alejandra

- 1973 «La autoconciencia de las relaciones sociales entre los Yojwaha-Chorote». *Scripta Ethnologica* 1: 71-103.
1984 «Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaclé». *RUNA Archivo para las Ciencias del Hombre* 14 (1-2): 187-219.
1998 «La iniciación femenina entre los nivaclé septentrionales. Un contrapunto a dos voces», en *Actas IIº Congreso Argentino de Americanistas*, tomo 1, pp. 199-225. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas.
2005 «Cuando la persona se deshumaniza: des-centramiento y jaguarización en la sociedad nivaclé». *Journal de la Société des Américanistes* 91(1): 185-210.

SIFFREDI, Alejandra y Ana María SPADAFORA

- 2004 «Las taxonomías nativas ante las ciencias del hombre y de la vida. El caso de los nivaclé del Chaco boreal paraguayo», en *Paraíso abierto jardines cerrados. Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*, Óscar Calavia Sáez, Marc Lenaerts y Ana María Spadafora, eds., pp. 103-125. Quito: Abya Yala.

STELL, Nélica

- 1988 *Gramática descriptiva de la lengua niwakle (Chulupi)*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Buenos Aires.

STERPIN, Adriana

- 1991 *La chasse aux scalps chez les nivacle du Gran Chaco*. Tesis de Maestría inédita. Université de Paris X – Nanterre.
1993 «La chasse aux scalps chez les nivacle du Gran Chaco ». *Journal de la Société des Américanistes* 79: 33-66.

TOMASINI, Alfredo

- 1997 *El shamanismo de los Nivaklé del Gran Chaco*. Buenos Aires: CAEA.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2006 *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. San Pablo: Cosac-Naify.

WILBERT, Johannes

- 1996 *Mindful of Famine. Religious Climatology of the Warao Indians*. Cambridge: Harvard University.

WILBERT, Johannes y Karin SIMONEAU

- 1987 *Folk Literature of the Nivaklé Indians*. Los Angeles: University of California.