

Sobre cosmos y técnica en las transformaciones corporales entre los qom del Gran Chaco sudamericano

Emilio Robledo^{1 2}

Recibido: 6 de noviembre de 2022 / Aceptado: 16 de marzo de 2023

Resumen. En base a una etnografía producida entre 2012 y 2018, en comunidades qom localizadas en el curso medio del río Bermejo en el Gran Chaco sudamericano, exploro la noción de técnica que interviene en artificios mediante los cuales se incorporan cualidades del cosmos en el cuerpo humano. Parto de la idea de que las artes y sus efectos, antes de responder a gradientes evolutivos o a la variabilidad cultural, están vinculadas a articulaciones cosmopolíticas. En la mitología qom los atributos culturales y las artes provienen de un contexto extra social y son adquiridos por los humanos en situaciones contingentes gracias a la agencia de seres no humanos. Esa presunción de exterioridad de las fuentes de conocimiento y habilidades prácticas reaparece en las formas en que se describen las experiencias contemporáneas de adquisición de virtudes para la danza, el canto, la curación, la caza y la oratoria, entre otras. Como en otras zonas de las tierras bajas de Sudamérica, aquí la técnica emerge como un atributo no humano. Estas nociones se apartan de la historicidad contenida en la idea de la tecnología como diacrítico universal del proceso de hominización y del alejamiento de la humanidad del fondo natural. La experiencia de los qom lleva a pensar en la técnica y sus efectos productivos como un acontecimiento que permite describir, más que el modo de concreción de una cultura, la posibilidad de encuentros entre humanos y no humanos, y a través de ello reflexionar sobre las virtudes de los segundos y las carencias de los primeros.

Palabras clave: cosmos; diversidad técnica; cuerpo; poder; Gran Chaco.

[en] On Cosmos and Technique in Body Transformations among the Qom of the South American Gran Chaco

Abstract. Based on an ethnography produced between 2012 and 2018, in qom communities located in the middle course of the Bermejo River, in the South American Gran Chaco, I explore the notion of technique involved in artifices through which qualities of the cosmos are incorporated into the human body. I start from the idea that the arts and their effects, before responding to evolutionary gradients or cultural variability, are linked to cosmopolitical articulations. In qom mythology, cultural attributes and arts come from an extra-social context and are acquired by humans in contingent situations thanks to the agency of non-human beings. This assumption of the externality of the sources of knowledge and practical skills reappears in the ways in which contemporary experiences of acquiring virtues for dance, singing, healing, hunting, and oratory, among others, are described. As in other lowland areas of South America, here technique emerges as a non-human attribute. These notions depart from the historicity

¹ Universidad Nacional de Córdoba, Argentina/ Universidade de Brasília, Brasil. emiliorobledo10@gmail.com.

² Versiones preliminares de este trabajo fueron presentadas en el seminario de posgrado “Filosofía de la técnica y el cambio tecnológico” (Universidad Nacional de Córdoba) y en el grupo de trabajo “Ecologías biotécnicas: sistemas técnicos, manipulações e formas de vida emergentes” de la “Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia” (Universidade Federal de São Carlos, Brasil), durante 2021, y en el Núcleo de Etnografía Amerindia (Universidad de Buenos Aires), durante 2022, espacios que nutrieron las ideas de la versión que aquí se presenta. Los nombres personales usados para referirse a interlocutores en el campo no son los reales para preservar el anonimato de los protagonistas.

contained in the idea of technology as a universal diacritic of the process of hominization and the distancing of humankind from the natural background. The experience of the qom people leads us to think of technology and its productive effects as an event that makes it possible to describe, more than the mode of concretion of one culture, the possibility of encounters between humans and non-humans, and through this to reflect on the virtues of the latter and the shortcomings of the former.

Keywords: Cosmos; technical diversity; body; power; Gran Chaco.

Sumario. 1. Poder, cuerpo y técnica. 2. Cuerpos y artefactos en perspectiva mitológica. 3. Tradiciones e invenciones en torno al cuerpo. 4. Encuentros pragmáticos en el monte. 5. A manera de balance. 6. Referencias.

Cómo citar: Robledo, Emilio. 2023. “Sobre cosmos y técnica en las transformaciones corporales entre los qom del Gran Chaco sudamericano”. *Revista Española de Antropología Americana* 53 (2): 297-314.

1. Poder, cuerpo y técnica

Durante un paseo realizado en 2018 por el bosque que recorre la margen derecha del medio río Bermejo en el Chaco argentino, Rubén, líder qom y heredero del conocimiento familiar sobre las plantas de la región, se había mostrado particularmente interesado en enseñarme sobre las características especiales de una planta llamada en su lengua *nhuel l'o*³. “Te voy a dar una [planta] para que te proteja”, me dijo y agregó “tal vez si tenés problemas con tu jefe o con alguien que no te quiere, ella [la planta] te va a ayudar”. Nos habíamos conocido cinco años antes, cuando inicié mi trabajo de campo etnográfico en las comunidades del territorio qom situado en el interfluvio Bermejo (o Teuco) y Bermejito (Figura 1)⁴, en el marco de una investigación durante mi formación de posgrado (Robledo 2016, 2021). Atento a las particularidades y condiciones de mis tareas en cuanto etnógrafo, en aquel paseo, Rubén se mostraba preocupado por mi situación, entonces un estudiante en formación que se alejaba de su hogar para recorrer los difíciles caminos rurales del Chaco. Por ello procuraba ayudar del modo que él sabía, a partir de artificios que propician la bondad en quienes puedan disentir de los objetivos propios.

³ *Nhuel l'o* es un helecho que la literatura especializada ubica en un conjunto de plantas que en el Chaco indígena se consideran como amuletos (Martínez-Crovetto 1964; Martínez 2009) y se vinculan a la confección de unos artefactos llamados *iyaxaic* por los qom, conocidos por proporcionar a su usuario capacidades extraordinarias en la caza, los enfrentamientos con oponentes y el cortejo amoroso (Arnott 1935; Arenas y Braunstein 1981; Mendoza 1983; Wright 1990; Idoyaga 1995; Tola 2012). Para la transcripción de las palabras y expresiones en lengua qom empleo la notación propuesta por Buckwalter (1980), en ella se encuentran algunos símbolos fonéticos de consonantes que no forman parte del alfabeto castellano, ellos son: /sh/ (fricativa palatal sorda), /q/ (uvular oclusiva sorda), /x/ (uvular oclusiva sonora), /ʔ/ (glotal oclusiva sorda), /j/ (semiconsonante, palatal sonora).

⁴ Se trata de un territorio indígena demarcado de 150.000 hectáreas de pastizales, monte, madrejones y ríos, que se extiende entre el límite oriental del Parque Nacional El Impenetrable y la confluencia de los ríos Bermejo y Bermejito. En este lugar he realizado trabajo de campo etnográfico desde 2012, que consistió en estadias continuas de más de tres meses, donde desplegué un repertorio de entrevistas en profundidad y observación participante en salidas de pesca y búsqueda de variedades vegetales, eventos de la vida cotidiana familiar y en celebraciones comunales, e interacción con instituciones y autoridades públicas. Experiencia a partir de la cual produce un *corpus* documental compuesto por diarios de campo, registros audiovisuales y datos georeferenciados.

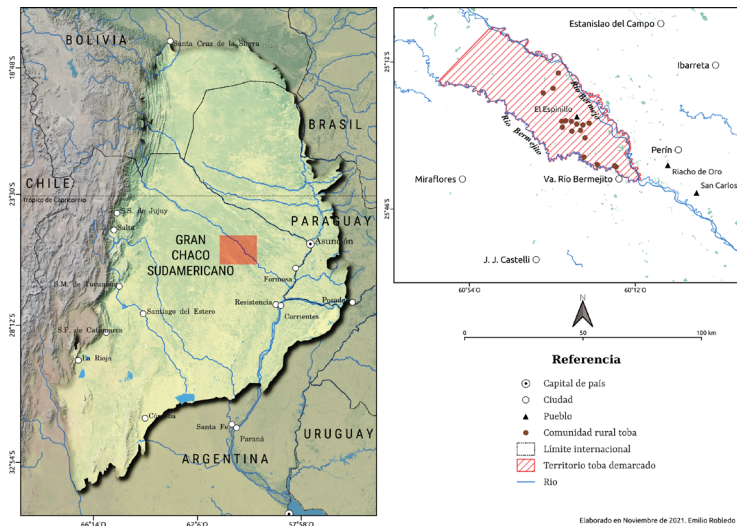


Figura 1. Área de trabajo de campo etnográfico.

Los qom constituyen un pueblo identificado por modos de vida, experiencias históricas y una lengua, con variantes dialectales regionales, de la familia guaycurú⁵. Antiguos ocupantes del espacio que se extiende entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, antes del contacto colonial basaron su vida en una alta movilidad espacial y en actividades de caza-pesca-recolección (Métraux 1944; Braunstein 1983). En la actualidad las comunidades de este pueblo se localizan en zonas rurales y urbanas del sureste boliviano, en las cercanías de Asunción del Paraguay y en Argentina desde el noreste, hasta el área metropolitana de Rosario, Buenos Aires y La Plata⁶. Los qom del área bajo estudio ocupan un territorio reconocido como patrimonio indígena, producto de su historia reciente⁷. La población qom de esta región asciende a unos dos mil ochocientos individuos, que viven en agrupaciones de caseríos rurales denominados “parajes”. Estos adquieren el estatus de comunidades locales, con líderes, identidades e historias particulares. La economía familiar se conforma de ingresos salariales de miembros que se desempeñan como educadores, agentes de salud o

⁵ Esta familia vincula por rasgos étnicos y lingüísticos semejantes a diversos pueblos con identidades propias, como los qom (tobas), eyiguayegüí (caduveos), mocovíes, pilagás y los desaparecidos mbayás, payaguás y abipones (Lafone 1893; Braunstein y Miller 1999). El modo de vida y forma de interacción con los otros indígenas y no indígenas, distinguen a estos pueblos de otros chaqueños, donde destaca la incorporación del arte ecuestre en un estilo de vida cazador y guerrero, en el pasado colonial (cf. Kersten 1968; Schindler 1985). A menudo la literatura historiográfica y etnográfica emplea el término “toba”, hetero-nominación de origen guaraní, para referirse a los qom. En adelante uso esta última nominación, salvo cuando la cita textual de una fuente emplee toba.

⁶ Sobre las transformaciones socioculturales y procesos de desplazamiento y asentamiento involuntario que alcanzaron a este pueblo cf. Niklison (1916), Miller (1979), Iñigo Carrera (1988), Trincherro *et al.* (1992), Córdoba *et al.* (2015).

⁷ Los procesos de cambio social de esta región estuvieron signados por la fundación de la Reserva indígena Teuco y el establecimiento en sus inmediaciones del proyecto de evangelización reformada de la Misión Emmanuel, a principios de siglo XX, así como por la demarcación y reconocimiento del área afectada por estas iniciativas como territorio del pueblo qom, el desarrollo de la producción indígena de algodón a gran escala y su inserción como mano de obra rural, desde mediados del siglo XX (Radovich y Balazote 2001; Balazote 2002; Robledo 2020).

albañiles, transferencias monetarias condicionadas de organismos públicos, venta de cestería y tejidos, cría de ganado menor y productos de la caza-pesca-recolección.

El ambiente que circunda la vida social en las aldeas rurales de este pueblo está compuesto, además de accidentes geográficos, por presencias vegetales, animales, fenómenos climáticos y seres no humanos que los custodian, conocidos como “dueños” —existentes con capacidad de comunicación y volición— (cf. Idoyaga 1990; Fausto 2008; Tola 2012). En el contexto de las interacciones de humanos y no humanos, propiedades de estos últimos se traducen en presas, artefactos, cantos, conocimientos y nombres transmitidos en sueños por los dueños, que inciden de modo manifiesto en las intenciones y capacidades humanas. Esta diversidad de formas de existencia y expresión de la vida no humana, inserta en los mundos indígenas, adquiere diferentes estatus y capacidad de influir positiva o negativamente la acción humana. Durante mucho tiempo, la situación arriba descrita me llevó a explorar el mundo de los artefactos que se consideran dotados de poder, denominados ‘*iyaxaic*’ por los qom y considerados como amuletos mágicos en la literatura clásica (Karsten 1932; Métraux 1944). Tanto en el pasado como en la actualidad, estos instrumentos se vinculan con el poder chamánico, experiencias oníricas de iniciación chamánica e interacción con el mundo de vegetales, animales y de sus seres protectores (Arenas y Braunstein 1981; Idoyaga 1990; Wright 1990; Tola 2012), pero también con el universo artefactual indígena (Mendoza 1983). No obstante, en esta ocasión quiero colocar esta escena en relación con otras del pensamiento y experiencia qom que también hablan de transformaciones corporales y de poder, y que se articulan a través del lenguaje de las habilidades o capacidad de hacer de la persona. Esto coloca en el análisis el poder como relación social, pero más allá de una noción antropocéntrica, ya que envuelve a transformaciones corporales, donde actúan artefactos, partes vegetales, animales y seres no humanos, en cuanto entidades con capacidad de generar o modificar vínculos significativos para la vida social.

Este abordaje dialoga con lo que se ha llamado enfoques orientados a la técnica (v.g. Mura y Sautchuk 2019), que ubican las prácticas y los objetos técnicos como relaciones que producen condiciones relevantes donde humanos y no humanos adquieren estatus y cualidades específicas. Esta forma de ver el universo técnico no se agota en subjetivar los objetos, sino que simetriza la capacidad de acción de humanos y no humanos (*sensu* Latour 2009), y permite comprender las prácticas y los contextos de interacción como hechos no reducidos a la agencia humana. Etnográficamente, en contextos indígenas (Miller 2007; Santos 2009; Fausto 2020) y no indígenas (Mura y Sautchuk 2019), el universo del arte, la técnica, los objetos técnicos y sus efectos sobre el cuerpo y el paisaje se plantea, no como objeto de análisis en sí, sino como acceso para entender cuestiones de poder, corporalidad y el lugar del cosmos en las relaciones humanas. Este es el camino de indagación que se propone aquí, pero antes de proseguir es necesario situar el derrotero de este enfoque en la Antropología Social.

Ya sea orientada a una dimensión instrumental nacida como respuesta a condiciones del entorno, o bien a una condición de soporte secundario del significado cultural, el dominio de los artefactos y la técnica ha sido valorado en los abordajes antropológicos en el seno de la dualidad naturaleza y cultura. En el proyecto académico de la Antropología anglosajona clásica —formulado en torno al estudio de la cultura material, organización social y Antropología Física— dicho dominio adquiere relevancia por el aspecto formal de las creaciones materiales en los abordajes

evolucionistas y difusionistas de las culturas humanas. Enfoques luego cuestionados por considerarse demasiado conjeturales, proclives a un análisis de los materiales aislados de los contextos socioculturales que les dieron lugar (v.g. Malinowski 1935). Según Pfaffenberger (1992), esta crítica que tendía a mostrar la importancia de entender la cultura como un todo, va en deterioro del interés por las producciones materiales, y actividades asociadas a ellas, en la formación de la especificidad de la Antropología Social. Esto ayuda a profundizar la imagen de los significados y de la cultura material como realidades escindidas y asociadas a ámbitos de interés académico diferenciados —Antropología Social y Arqueología—. Incluso el abordaje de la cultura material en sí misma acarrearía estas presunciones, Binford (1965), por ejemplo, entiende que todo artefacto tiene una dimensión primaria, relacionada con la función instrumental, y otra secundaria, relacionada con el significado y el simbolismo atribuido en la vida social. Replicándose así los dualismos sobre los que se funda una parte importante de las teorías y epistemología en las ciencias occidentales, esto es, cultura-naturaleza, mente-cuerpo, idea-materia, signo-cosa, entre otras.

Las implicaciones de esta forma de razonar en torno a la técnica y los objetos técnicos es lo que Pfaffenberger (1992: 493) llama “Visión Standard de la Tecnología”. Una concepción que trasciende las fronteras disciplinares y se arraiga con el sentido común en las sociedades industriales. Donde se asume que la necesidad es la madre de la invención, el significado de un artefacto es una cuestión de estilo, una superficie formal distinguida de la función técnica, y las transformaciones son una progresión acumulativa y lineal. Aquí la invención es una respuesta de subsistencia a una condición establecida por el ambiente, los aspectos culturales se vinculan de modo secundario con el hecho técnico y el decurso de las invenciones técnicas traza una línea creciente sobre la que se podría diferenciar entre una menor y una mayor complejidad.

Es cierto que no todos los enfoques científicos sobre la cuestión pueden ser incluidos en este derrotero. En trabajos como los de Mumford (1934), Mauss (1971), Leroi-Gourhan (1945), tenemos abordajes más relacionales y dinámicos, donde el problema va más allá de la dualidad instrumental-simbólico. Aquí, en palabras de Sigaut (1994: 421), queda de manifiesto que las técnicas (y sus repercusiones): si bien ocupan un lugar central en el proceso de hominización, parecen ser al mismo tiempo algo adquirido sin saber cómo lo fue (esto es, donde la tradición y la práctica son los principales dominios para el acceso a la técnica); son algo que los humanos poseen, pero que en mayor medida los posee a ellos; y que no son parte componente de las personas, pero sin lo cual estas no podrían ser quienes son. En estos planteos, las transformaciones de las técnicas a lo largo del tiempo no son consecuencia de la acción inventiva de un sujeto, sino de una convivencia humana con el mundo técnico (Mumford 1934). Si la técnica puede ser entendida como una acción eficaz y tradicional (Mauss 1971), la evolución lineal que separa tradición de modernidad, a partir de la complejidad técnica, aquí se desdibuja, por lo cual se rechaza un abordaje de la cuestión en áreas sesgadas por un criterio temporal que a su vez divide la realidad técnica entre simple y complejo (Mauss 2006). En efecto, se ubica la cualidad de la técnica como un hecho total que, si bien emerge como una capacidad específica de acción humana sobre el mundo, implica al mismo tiempo una modificación de las aptitudes corporales que permite a la persona ser incluida como tal en la vida social.

Durante gran parte del siglo XX fuera del foco de la Antropología Social, el mundo de los materiales, los objetos técnicos y las acciones ligadas a ellos encuentra a

fines del mismo siglo un renovado interés en diversos campos de las Humanidades que exceden la Arqueología (v.g. la Historia y Filosofía de la Técnica, los Estudios Sociales de la Ciencia y la Técnica y el giro ontológico en Antropología). Como, por ejemplo, en los trabajos de Appadurai (1986), Ingold (2000), Latour (2001), Henare *et al.* (2007) y Descola (2012). Dichos estudios se ven impulsados por el creciente interés en revisar el estatuto epistemológico de lo humano y de lo no humano, clásicamente caracterizado por una cualidad sujeto y de objeto, respectivamente. Las etnografías y revisiones críticas de fuentes históricas y arqueológicas en diversos contextos, así como la creciente convergencia de la tecnología en la sociedad y los cuerpos humanos, refutaron muchas de las ideas más acentuadas sobre la presunta singularidad del *anthropos*. En este sentido, las aproximaciones etnográficas se proponen como un marco privilegiado para examinar el alcance de estas propuestas, pero al mismo tiempo muestran limitaciones de muchos de los presupuestos epistemológicos occidentales que muchas veces perduran en las revisiones críticas (Mura y Sautchuk 2019). Por ejemplo, el cosmos como agente dotado de poder y capaz de transferir conocimientos técnicos permanece ausente de las ideas seminales de Mauss (1971), lo mismo que la noción de un cuerpo más allá de su estatuto de extensión biológica de la persona (*c.f.* Skafish 2020). Ambas ideas, cosmos como agente y cuerpo más allá de lo biológico, en cuanto *locus* de relaciones sociales, son nodales en la comprensión de los mundos amerindios, donde se han visto profundas reestructuraciones respecto de lo que la Antropología ha concebido clásicamente como la relación entre cultura y naturaleza (Descola 1986; Viveiros de Castro 1996). Otro tanto se podría plantear sobre la cuestión de las transformaciones que en el ámbito de las técnicas se llaman invenciones. Si, como propone Mauss (2006), el ámbito de la técnica nos permite ver que tradición no remite a un pasado regido por costumbres y opuesto a una situación de desarrollo más plena, se podría decir que “invención” no remite a un futuro de mayor complejidad, opuesto a una situación pretérita de carencia. Por ejemplo, la invención, puede ser vista no como una creación *ex nihilo* de una mente, sino como un producto de la relación que involucra a otro (Wagner 2012). Si, el producto de una operación como esta puede dar lugar a la cultura (*sensu* Wagner 2012), podemos trazar un paralelo con la complejidad de la noción de técnica como mediación entre mundos y que tiene por efecto la condición humana. Estas ideas serán las que se explorarán a partir de la etnografía qom, con el objetivo de evaluar cómo nociones de mundo no humano (cosmos) y técnica pueden ayudar a la comprensión de las transformaciones corporales que redundan en nuevas condiciones de posibilidad de la persona.

A continuación, indago en el papel del cosmos, el cuerpo y artefactos técnicos en la concepción qom que se expresa por medio de su mitología. Desarrollo el argumento indígena sobre el papel de la conexión con los antepasados en la elaboración de cualidades y capacidades corporales. Por fin, retomo el caso de plantas y aves en la transmisión de atributos no humanos con relevancia en la vida social humana.

2. Cuerpos y artefactos en perspectiva mitológica

Los qom a menudo se refieren a un mundo que en la lógica de las narrativas míticas es pretérito al que conocemos y vivimos a diario. Aquel se caracteriza por la falta de diferenciación entre humanos, animales, demiurgos y seres con poderes menores.

A pesar de que estos existentes ostentan particularidades en atributos, fisonomía y algunos hasta son capaces de mudar de apariencia, todos ellos se conducen como formando parte de un mismo grupo social. Viven bajo las mismas costumbres sociales, cazan y comen juntos, hacen sus casas de la misma manera, hablan una misma lengua, dominan las mismas artes y su vida no es alcanzada por la finitud. Asimismo, existen diversas narrativas que explican la transformación de este mundo hacia la forma que actualmente tiene, donde la vida de humanos, animales y seres con poderes extra-humanos se ha distanciado, las costumbres, lenguas y artes se han multiplicado, y la enfermedad y muerte acosa a los humanos. Una de estas es el mito conocido en la literatura del área como “El origen de las mujeres”. A continuación, resumo los momentos y personajes comunes de las versiones más conocidas de dicho mito, que resultan pertinentes para este trabajo.

Aquí se describe un mundo habitado por animales masculinos con costumbres culturales, conocen el fuego, viven de la caza y se reproducen eyaculando en cántaros o calabazas (Métraux 1946: 100; Tola 2012: 58), donde se fecunda la vida de los nuevos integrantes, pues desconocen la existencia de las mujeres. Luego de percatarse de varias situaciones de hurto de sus almacenes de comida, estos cazadores advierten que se trata de unas criaturas que descienden del cielo por una suerte de cuerda para robarles, aprovechando su ausencia en el campamento. En alguna de estas ocasiones, el águila, integrante de la sociedad masculina, entorpece los planes de estas criaturas, cortando la cuerda y provocando que muchas de ellas, que se encontraban en huida, caigan a la tierra sin posibilidad de retornar a su hogar. Al volver al campamento, los demás cazadores descubren que estos habitantes del cielo eran mujeres y al intentar hacerlas sus parejas sexuales advierten que sus genitales poseen dientes. El zorro, quien quiso aun así copular con una de ellas, pierde su pene en la primera tentativa. Muerto y resucitado, el zorro se cura con un hueso o tronco de palo santo (*Bulnesia sarmientoi*) y unas semillas redondas, reconstruyendo sus genitales. Una noche, el águila llama a todos alrededor del fuego y hace que las mujeres abran las piernas y pide a la piedra que quiebre los dientes vaginales. A partir de entonces los hombres-animales pueden copular y reproducirse con estas mujeres ahora abiertas. La descendencia de estas parejas son los actuales humanos, las diferentes especies animales y los seres no humanos protectores de animales, vegetales y fenómenos atmosféricos. Es de notar que el primer hombre-animal que logra procrear es la paloma, caracterizada por la velocidad para reproducirse y la fragilidad, a esto se debe que los humanos actuales descendientes de esta criatura mueren con facilidad (Lehmann-Nitsche 1923; Karsten 1932; Métraux 1946; Cordeu 1970; Tola 2012).

En base a un análisis de este mito, Tola advierte que

“la humanidad actual es creada de la diferenciación sexual entre hombres y mujeres a partir de una serie de mediaciones masculinas necesarias para superar la época en que la humanidad no poseía los mismos atributos que en la actualidad. El mito da cuenta del origen de la vida social qom, ya que la creación de los sujetos no es tan central como las modificaciones que debieron pasar para convertirse en singularidades y constituirse como cuerpo social” (Tola 2012: 58).

La condición humana es producto de la creación del cuerpo humano, que surge como consecuencia de hacer un cuerpo sexuado y finito —sometido a la enfermedad

y muerte—. Este hacer un cuerpo se realiza con ayuda de una conjunción de habilidades e instrumentos empleados primero para la elaboración de la persona sexuada de la mujer, quien luego produce los primeros cuerpos humanos. Así, estos son producto de un artificio, antes que de una biología.

Tola llama la atención de que con frecuencia se ha pasado por alto que el clásico mito se trata todavía de una lectura masculina de la humanidad y del poder, donde los atributos femeninos emergen bien como contraste secundario, bien como resistencia a la reproducción y emergencia del cuerpo sexuado, al sostener que “el relato sobre el origen de los qom corporizados legitima la construcción arbitraria del cuerpo sexuado femenino” (Tola 2012: 64). En este sentido, cabe destacar que en la escena donde el águila corta la cuerda por la que las mujeres celestes pretenden escapar, muchas versiones muestran que el hombre-animal lo hace con un objeto o piedra que logra atajar de los que las mujeres arrojaban hacia él para matarlo. No obstante, en la versión registrada por Cordeu en Miraflores se especifica que

“esa arma que le tiran al Águila no es un pedazo de astilla o un pedazo de leña; ésa es otra arma (...) por eso no se vive cuando esa le pega a uno, ahí se muere nomás; esa arma es de ellas, pero no es revólver, ni escopeta, ni machete; ésa es otra clase de arma; por eso requiere un hombre poderoso, vamos a decir, como un *pi'oxonaq* [especialista con cualidades chamánicas] (...). Esas son las cosas que tenían todas esas mujeres, armas poderosas” (Cordeu 1970: 145).

Las armas con la que los hombres-animales logran capturar a las mujeres, procede de estas y es desconocida por aquellos, se trata, antes que objetos comunes, de poderes más bien chamánicos. Poderes que tienen un papel y reconocimiento social destacados en la actualidad del pueblo qom⁸.

Es importante notar la relevancia del papel de la técnica y los artefactos en la composición de los órganos en el tiempo primordial, así como durante las transformaciones fundamentales que dan paso a la condición humana. En este sentido, se ha señalado acertadamente que “este mito establece tres asociaciones relativas a los órganos sexuales: órgano sexual masculino-palo santo, útero-cántaro, testículos- frutos con semillas” (Tola 2012: 64). Estas asociaciones conceptuales remiten a un vínculo directo y concreto entre artificio y artefactos, justamente, con aquellos atributos que a la postre definen el cuerpo sexuado, esto es, el cuerpo propio de lo humano como condición distinguida del cosmos y sus integrantes. Estas mediaciones técnicas separan a lo humano del fondo indiferenciado del cosmos, pero no son creaciones humanas, son constitutivas del arte de demiurgos, hombres-animales y mujeres celestes. Así, las habilidades que definen los atributos propiamente humanos parecen provenir de un afuera de la humanidad.

3. Tradiciones e invenciones en torno al cuerpo

Las concepciones qom sobre la formación del cuerpo como producto de la acción intencionada, tienen su correlato tanto a nivel lingüístico (Cúneo y Messineo 2021),

⁸ Esto no significa que todo poder chamánico se perciba como un poder femenino, aunque en las comunidades qom se hable frecuentemente de poderes que solo las mujeres conocen y dominan.

como de las percepciones indígenas de la gestación, nacimiento, crianza, salud y enfermedad en la vida cotidiana (Wright 2009; Tola 2012). Estas cuestiones se pusieron en juego en diversas instancias de mi trabajo de campo. En el año 2015, por ejemplo, asistí a una conversación en la cual un anciano exponía a su nieto y a mí lo que él entendía diferenciaba a los “antiguos” de los “nuevos” qom. Respectivamente, aquellos cuya vida transcurre con mayor y con menor autonomía de los efectos de la colonización. Se trata de un tema recurrente en las comunidades qom, que busca colocar en perspectiva la historia indígena en relación a la historia colonial.

El anciano había empezado diciendo que

“antes la gente [qom] tenía más resistencia que ahora, podía caminar horas y horas en el monte sin comer y tomaba agua del piso o de la palma [una planta xerófila que junta agua en su tallo]. Eso es porque solo comíamos cosas del monte [alimentos preparados en base a presas de caza], pescado y miel. Por eso la gente era más sana, no se moría así nomás. Así como yo, ya soy viejo y todavía puedo mirar lejos y caminar sin cansarme. Ahora, los nuevos ya no saben lo que es la comida del monte, compran todo, eso comen nomás. Por eso son jóvenes, pero no tienen fuerza y se enferman”.

Luego, agregó

“yo veo que antes la gente [qom] eran todos parejos, iguales. Todos eran altos y delgados. En cambio, ahora se ve que algunos son altos como yo y otros bajitos, hay algunos delgados y otros gordos, algunos tienen las orejas grandes como los mocovíes y otros no, y así⁹. Eso es porque antes la gente cuida más sus costumbres, se junta [casa] solo entre la gente de la misma raza. Ahora los nuevos se mezclan, se juntan con cualquiera, entonces por ahí el padre tiene una costumbre y la madre otra, entonces los hijos no son parejos. Yo me acuerdo, que antes, en la época de mis padres y mis tíos, a los bebés y a los niños los envuelven bien con una tela, bien firme envuelven los brazos, las piernas y todo alrededor, entonces los niños crecen firmes, derechitos y cuando son grandes son delgados y fuertes”.

La tesis de la herencia genética no se apoyaba en una suerte de herencia genética. Adviértase que “raza” aquí no alude a una distinción basada en un factor biológico-genético, sino cultural, *i.e.* en costumbres de vida que diferenciaban a una parcialidad qom de otra (*cf.* Tola 2010). Lo que el anciano llama “costumbre”¹⁰, y otros la “enseñanza de los antiguos”, incluye hábitos alimenticios, formas de crianza, cuidado corporal y

⁹ El tamaño desproporcionado de las orejas que el anciano considera ajeno a los qom es una cualidad que destaca desde los registros coloniales tempranos entre las prácticas de ciertas poblaciones chaqueñas que agrandaban las orejas de los jóvenes varones con el uso de platos de madera. Fontana (1881: 112-113) ubica esta práctica entre los qom que no tenían contacto con la población no indígena de Paraguay hacia fines del siglo XIX.

¹⁰ Como se desprende del uso que los qom hacen de este término castellano, se infiere que el mismo no refiere a una práctica repetitiva e irreflexiva de una convención que viene de un pasado remoto. Su contexto semántico local enfatiza hábitos que se transfieren entre generaciones y vínculos entre adultos y menores signado por la orientación y la protección, es por eso que algunos emplean “enseñanza” o “educación”, pero que en qom referirían como *napaxaguenaxac*. Cabe notar también el énfasis colocado en que dichas costumbres o enseñanzas tienen implicaciones a nivel corporal y no solo de la conciencia.

la preferencia matrimonial dentro de la misma parcialidad. De modo que la uniformidad y armonía corporal es hecha por prácticas cotidianas y colectivas. Cuando el anciano emplea “raza” se refiere a la parcialidad qom a la que pertenece su familia, que se llama *dapicoshec’pi* (la gente de las abejas)¹¹. En ocasiones anteriores a esta charla el anciano se había referido al casamiento dentro de la misma parcialidad como algo adecuado para la preservación de las costumbres familiares. Opinión que no debe generalizarse, pues muchos valoran el matrimonio con personas de comunidades o parcialidades diferentes a la de origen como una forma de incorporar nuevas alianzas, costumbres y conocimientos¹².

Una de las costumbres más notorias ligadas al cuerpo como ámbito central de las transformaciones de la apariencia y el estatus social es la pintura facial, practicada entre los qom hasta fines del siglo XIX y con resabios aislados hasta principios del siglo XX. Según Fontana, la apariencia característica de la mujer qom era notoria debido al “uso de tatuarse el rostro de un modo indeleble con tinta de colores azul y rojo, haciéndose dibujos simétricos formados por círculos, semicírculos, puntos y líneas rectas” (Fontana 1881: 115). Uno de mis interlocutores, que conoció las famosas pinturas en una abuela, explicaba que tal práctica daba identidad a las personas. Pero que dicha singularización procedía no de un aspecto meramente estético-visual, sino ligado a un poder único que las pinturas conferían a sus detentores. Poder que se expresaba, en el caso de aquella anciana, en la capacidad para repeler los ataques de las malas intenciones de oponentes.

El caminar, incluido por el consejo del anciano como un elemento distintivo entre antiguos y nuevos, también fue identificado por otros interlocutores como parte de la educación corporal de antepasados. Uno de ellos me relató los beneficios comprobables en tiempo y rendimiento de las enseñanzas sobre la locomoción en largas distancias sobre espacios abiertos, del siguiente modo:

“Mi abuelo me decía que tenía que caminar siempre por el medio del camino, sin desviarme hacia los costados, porque así mis pies van siempre parejos y no se cansan. Así, si yo salgo de Espinillo puedo llegar en Castelli en un día sin cansarme [ca. 60 kilómetros de distancia en línea recta]. Pero una vez que no le hice caso a mi abuelo y tuve que dormir en el camino para descansar y recién al día siguiente llegué en Castelli.”

Y, agregó que

“Lo que pasa es que a veces no es bueno pasar la noche en medio del monte, uno no sabe quién vive ahí y si esas personas, sean qom o gente del monte [no humanos] pueden hacerte algo. A veces pueden darte poder, pero también te pueden enfermar.”

La mención a formas más adecuadas de caminar, tanto en espacios abiertos, como cerrados por la vegetación, puede en principio atribuirse a un conocimiento derivado

¹¹ En la región también habitan familias de otras parcialidades qom que antiguamente ocupaban territorios diferentes. El contacto entre estas parcialidades, más bien esporádico y signado por alianzas cambiantes, con la colonización y sedentarización comenzó a ser permanente y determinado por las territorializaciones estatales.

¹² Como ha demostrado Tola (2006), a lo largo de generaciones se observa una alternancia entre la preferencia por la endogamia o exogamia (de banda, tribu, parcialidad o comunidad aldeana).

de una experiencia adaptativa de un pueblo de tradición cazadora-recolectora y alta movilidad espacial. Pero los fundamentos no deben buscarse solo en los beneficios utilitarios de las técnicas transmitidas, sino en lo que los qom insisten en llamar *naxaguenaxac* (enseñanzas). Esto es, estar en consonancia con las ideas y prácticas informadas por los conocimientos de los antiguos, que alcanzan en general modos apropiados de llevar adelante interacciones con el mundo no humano y sus fuerzas.

Se podrían conectar estas ideas con otras costumbres qom que implican de modo directo al cuerpo, como las pinturas faciales. Si bien, se ha destacado en este arte un papel mágico-simbólico y representacional de las relaciones sociales, o bien fue visto como una superficie que se erige sobre un fondo biológico corporal (Karsten 1932; Arnott 1939; Arenas 2004). Se ha mostrado también que, en las concepciones nativas, las pinturas emergen como una parte componente del cuerpo-persona. Tal es el sentido de las conclusiones de Lévi-Strauss sobre la pintura facial en pueblos de habla guaycurú, cuando sostiene que “en el pensamiento indígena, como hemos visto, el decorado es el rostro o, mejor dicho, crea el rostro. El decorado le confiere su ser social, su dignidad humana, su significación espiritual” (Lévi-Strauss 1987: 280). Como muestra la etnografía contemporánea del área (Wright 1990; Idoyaga 1995; Arenas 2004), las pinturas y ornamentos corporales se encuentran ligados a cualidades de seres no humanos y especies vegetales y animales con quienes el usuario interactúa en sueños o en paseos por el monte. Al plasmar los ornamentos corporales, estos siguen indicaciones, consejos y modelos de cualidades no humanas que tienen como efecto habilidades chamánicas, cinegéticas o de seducción extraordinarias. De modo que los ornamentos incorporan cualidades no humanas, podríamos decir, siguiendo a Lévi-Strauss (1987), para hacer un cuerpo humano. Nos encontramos aquí con un razonamiento semejante al que vimos en la conexión entre seres no humanos y condición humana en los mitos revisados anteriormente.

En suma, se podría decir que, las técnicas corporales adquieren entidad antes que, por una utilidad funcional o estética, por un vínculo parental que destaca el cuidado y el amparo necesarios para elaborar un cuerpo con cualidades específicas. En este sentido, podríamos decir con Mauss (1971), que técnicas son tradiciones. Pero también se trata de invenciones, en el sentido de creaciones que parten de una relación (*sensu* Wagner 2012) que conecta a padres con hijos y no humanos protectores con humanos protegidos. Estas invenciones no emergen como creaciones *ex nihilo*, ya que son réplicas de las cualidades de otros. Las que se conocen por medio de historias míticas, de consejos y narrativas de ancianos, así como de encuentros oníricos. Tradición e invención, aquí, se conectan en cuanto actualización de una relación que se plasma en cualidades corporales.

4. Encuentros pragmáticos en el monte

Durante aquel paseo en 2018 en el cual Rubén me había hablado de los poderes de la planta *nhuel l'o*, había especificado que de ella se utiliza solo la raíz. Había precisado que, una vez seca, se envuelve haciendo un pequeño paquete para llevarlo oculto y cuando se necesita del poder de la planta, se extrae el rizoma seco, se quema una parte y con el tizne se hacen líneas en el rostro y se frotan hasta hacerlas desaparecer. El aroma momentáneo que queda es similar al de la planta recién cortada. También, Rubén había agregado que, en ese momento, el usuario debe dirigirse a *'iyaxaic*

lta'a (el padre de la planta), solicitándole protección. En la vegetación chaqueña, hay muchas plantas que, como a *nhuel l'ó*, se les atribuye la cualidad de amuletos para alcanzar deseos personales y que los qom denominan genéricamente como plantas '*iyaxaic*' (Martínez-Crovetto 1964; Martínez 2009). Rubén había conocido el poder de estas plantas en base a su propia experiencia. En su adolescencia las utilizaba con fines de seducción en reuniones nocturnas de jóvenes. Luego, cuando se convirtió en líder, experimentaba con ellas para dotarse de coraje en alocuciones públicas y al confrontar posiciones con sus oponentes y autoridades no indígenas. Según sus palabras, quien usa estas plantas advierte pronto sus efectos, pues los oponentes "se calman, empiezan a tratarte bien y la gente te busca para hablar, aunque no te conozca ¡Es lindo andar con esas plantas!". Incluso, en la actualidad, las emplea para proteger a sus hijos en sus actividades diarias.

Quien descubre el poder de esta variedad de plantas puede hacer un uso complementario de sus particulares cualidades e incluso advierte que ellas actúan por sí solas. Pues, como sostenía otro interlocutor, "estas plantas tienen un olor que se queda en el cuerpo y la gente lo siente sin darse cuenta". En ocasiones, el atractivo que se logra es tan notorio que, en tono de broma, los demás llaman "*tonolec*" o caburé (*Glaucidium tucumanum*)¹³ a quien munido de estos artificios conquista la atención ajena con el canto y la danza durante encuentros de jóvenes y la oratoria en asambleas colectivas. En efecto, el *tonolec* es admirado por la capacidad de cazar atrayendo a sus presas con el canto, cualidad que se considera transmisible a los humanos mediante la detención de sus plumas. A falta de plantas '*iyaxaic*', estas partes del ave son artículos apreciados por aquellos que buscan convertirse en grandes oradores en encuentros públicos, es decir, seducir a su audiencia con palabras. Este es el estado culminante producto del empleo del poder de las plantas a las que se refiere la descripción de mis interlocutores, cuando aluden a la capacidad de cautivar a las personas, volviéndolas dóciles, afectando sus intenciones¹⁴.

Rubén también había sido enfático en advertir que es necesario tomar en serio estos poderes. Ya que, si se hace un uso imprudente, la persona se extravía en su encanto e inicia un camino que poco a poco lo aleja de lo que hasta entonces eran sus intereses personales y familiares. Sucede que a veces, esa notable atracción que generan esos poderes, despierta también la envidia de los demás, quienes buscan dañar con brujería al afortunado, contiendas que pueden acabar en graves enfermedades. Asimismo, como sucede con los poderes recibidos de potencias no humanas, en general, el receptor siente que "el que dio ese poder ahora te manda. Si vos no usas ese poder, entonces ese que te dio se enoja y te puede enfermar", como sostenía un joven qom. En el caso de las plantas '*iyaxaic*', el usuario abstraído por el poder de su atractivo es inducido por el dueño no humano a hacer un uso permanente de las nuevas capacidades, saliendo por las noches a interactuar con desconocidos. Así, se

¹³ Un búho conocido en el Chaco por su habilidad para cazar, encantando a sus presas con su canto. Para una descripción de esta ave desde el punto de vista socio-zoología de los qom cf. Medrano (2017). La relevancia social de las aves es manifiesta en diversas partes del Chaco indígena en diversas áreas, desde la caza hasta los presagios (Arenas y Porini 2009). Barúa (2019) señala que para los wichí las aves son un ancestro de los varones, que aún hoy se manifiesta en transformaciones veladas de su corporalidad durante encuentros rituales.

¹⁴ Los qom del este de Formosa (Argentina) también encuentran correspondencias entre ciertas especies vegetales y animales, cuyas cualidades pueden convertirse en habilidades extraordinarias en los humanos (Arenas y Braunstein 1981). Hay también artificios basados en la misma lógica dedicados a mejorar la performance en actividades cinegéticas, que por una cuestión de espacio y enfoque no se desarrollaron aquí.

reproducen situaciones que abren la posibilidad de los contactos nocturnos, la envidia, los celos y las rupturas familiares con implicancias a nivel comunal.

El relato de quienes han conocido los efectos de estos poderes teje una relación, a primera vista difusa, entre cualidades de plantas, aves y nuevas habilidades en humanos portadores de partes de las primeras. Esta relación toma la capacidad de encantar como mecanismo que comunica a seres que pertenecen a mundos diferentes. Un camino posible en la comprensión de estas correspondencias apunta al corazón (*lquiyaqte*), como *locus* de la fuerza vital e intelectual (*lqui'i*) de personas humanas y no humanas (Wright 2009; Tola 2012; Cúneo y Messineo 2021). Como señalan los relatos de historias míticas y acontecimientos cotidianos, es en el corazón donde se colocan los poderes recibidos. Asimismo, es el corazón de las personas donde hay que tocar para despertar su compasión, bondad, apaciguarlos y atraer su atención. Cabe destacar que, en la concepción qom del cuerpo, el corazón no emerge como el órgano de una fisiología, sino como un instrumento que vehiculiza emociones y cogniciones (Tola 2012; Cúneo y Messineo 2021).

5. A manera de balance

Entre los qom la búsqueda de poder excede el tratamiento con plantas. En las comunidades del medio río Bermejo, es común que cada parentela recurra a alguna persona con los conocimientos necesarios para intermediar entre las necesidades de los suyos y las capacidades atribuidas al mundo vegetal, animal, de los fenómenos atmosféricos y seres que los tutelan, considerados personas (*shiyaxaua*). De este tipo de interacciones humanas-no humanas nacen poderes (*nshitaxat*) a menudo descritos con la forma de pequeños objetos personales, con los cuales hombres y mujeres cultivan su protección, destreza y estatus personal, en la danza, oratoria, canto, curación, caza, política y vida laboral. Esta práctica no debe circunscribirse a una cuestión de hábitos rituales que se realizan por costumbre o de creencias irreflexivas en causas invisibles. Más bien, debe entenderse en diálogo con la concepción qom de persona (Wright 2009; Tola 2012), donde la alta permeabilidad de los cuerpos, pasibles de ser transformados por la acción-intención de otros, se traduce en afectaciones que modifican positiva o negativamente capacidades de las personas y sus potencialidades en la vida social. Es esta conexión, que a primera vista se insinúa difusa, entre poder, cuerpo y capacidad de hacer, lo que me llevó a estudiarla en diálogo con el tratamiento antropológico de la relación entre el cuerpo y la técnica, en cuanto mediación entre los atributos de habitantes mundos humanos y no humanos.

El término que mis interlocutores empleaban para denominar al poder era *nshitaxat*. Esta expresión alude a una noción específica de poder, aquel que viene de otro, o bien el “poder recibido” como lo traduce Buckwalter (1980: 288). Se distingue de otros términos que también pueden entenderse como poder, como *napinshic*, empleado propiamente para referir a los dominios del *pi'oxonaq* (un especialista en la comunicación con el mundo no humano) (cf. Wright 1990; Tola 2012), y *l'añaxac*, que remite a la fuerza física o disposición de la persona para acometer lo que se propone. *Nshitaxat*, al igual que *napinshic*, es un poder que puede expresarse alternativamente como un elemento tangible y un conocimiento, cuyo dominio difiere del de los objetos corrientes y los conocimientos adquiridos en la experiencia escolar o laboral. Estas formas de poder, a diferencia de *l'añaxaq*, remarcaban una cualidad, en

principio, externa a la persona, recibida o donada por alguien, y como tal se presenta como una facultad indeterminada e ingobernable. Mientras *napinshin* es un poder propio del arte de intermediación humana-no humana, curación y ataque de los especialistas llamados *pi'oxonaq* (chamán), *nshitaxat* acompaña al cazador, viajero, líder o cortejante en su vida cotidiana. Él ayuda a alcanzar una mejor performance, confundiendo con el repertorio instrumental y de habilidades que acompañan aquellas actividades. Esta familiaridad de *nshitaxat* con la capacidad de hacer de la persona, que se despliega en ciertos dominios de la vida social, muestra que la idea de poder aquí involucrada va más allá de la noción de dominación (Weber 2014), ya que conecta con habilidades técnicas donde intervienen centralmente el arte corporal y presencias no humanas

Hemos visto que, en la lógica y temporalidad del mito, las cualidades fundamentales para ser humanos, esto es, tener un cuerpo (humano), viene de un exterior a dicha condición. Desde esta perspectiva, el cuerpo (de varones y mujeres) asume su fisonomía definitiva de un artificio nacido de una relación, más que de una biología de carácter universal. Así, las habilidades y los instrumentos, más que gestos culturalmente aprendidos y prótesis extra corporales que proyectan una función orgánica física o un simbolismo cultural, son cualidades del cuerpo humano. Habilidades e instrumentos le dan su especificidad a lo humano, distinguiéndolo sobre el conjunto de existentes con quienes comparte capacidades sociales e intencionales. Sin embargo, aquellos elementos distintivos no provienen de aspectos cognitivos o morfológicos intrínsecos a lo humano, sino de un afuera cósmico. Este papel activo de la exterioridad, como hemos visto, lo encontramos también en la presuposición qom acerca del poder, luego devenido capacidad de acción en la vida social. Es decir que, en estos términos, el fenómeno técnico, antes que una mediación en la proyección de un interior humano hacia un exterior natural, como puede ser pensado en algunas propuestas (Leroi-Gourhan 1945), es una mediación, pero en una proyección del cosmos extra-humano hacia el mundo humano. Esto subvierte la lógica con la que las teorías no indígenas asumen el devenir de la condición humana y su lugar excepcional en el cosmos.

La técnica como producto de la tradición apunta a la importancia de la enseñanza, que liga a generaciones por medio de los consejos, pero aquí también se establece un vínculo con el poder no humano. Es por eso que esta técnica tradicional puede ser pensada a la vez como invención, si por esta se consideran las operaciones creativas que, espejándose en cualidades no humanas, dan lugar a un cuerpo con habilidades específicas en la caza, la danza, la política y la seducción. Transformaciones que habrán de modificar los escenarios de las interacciones sociales donde estas invenciones tienen lugar. Aquí se dejan de lado las versiones que ven una relación directa y evidente entre tradición-simplicidad social-vida pre moderna e invención-complejidad social-vida moderna. Debido al papel relevante de la colonización temprana del Chaco y la incorporación de múltiples vectores de artes y tecnologías no indígenas, cabe destacar que una limitación de este trabajo es no haber tratado los mismos en conjunto con las concepciones de la técnica que encontramos en el pensamiento y las experiencias qom¹⁵. En síntesis, las concepciones que se desprenden de aquí

¹⁵ En este sentido Descola (2012: 549) desarrolla un interesante análisis que combina elementos sincrónicos y diacrónicos en la relación de los achuar de la Amazonía peruana con las herramientas, máquinas, técnicas de domesticación de plantas y animales provenientes de la sociedad colonizadora.

muestran al fenómeno técnico, en cuanto poder corporizado, como una mediación en la proyección del cosmos hacia la vida humana, conecta a diversas generaciones y ubica al corazón como su principal referente corporal donde se localizan saberes, habilidades y afecciones de la persona.

Agradecimientos

Agradezco a las personas y equipos que aportaron desde distintos lugares a la gestación y recorrido de este trabajo. En primer lugar, a las familias de las comunidades qom del Interfluvio Teuco-Bermejito (provincia de Chaco), en particular a Roberto Leiva y Gregorio Lescano; y en segundo lugar, a los colegas con quienes compartí espacios de comunicación y formación en el Núcleo de Etnografía Amerindia (UBA) y Núcleo de Naturaleza y Cultura (UNC).

6. Referencias

- Appadurai, Arjun. 1986. "Introduction: Commodities and the Politics of Value", en *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Arjun Appadurai, ed., pp. 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arenas, Pastor. 2004. "Los vegetales en el arte del tatuaje de los indígenas del Gran Chaco", en *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. Quito: Abya Yala.
- Arenas, Pastor y José Braunstein. 1981. "Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de la magia amorosa entre los Tobas taksik". *Parodiana* 1: 149-169.
- Arenas, Pastor y Gustavo Porini. 2009. *Las aves en la vida de los tobas del oeste de Formosa, Argentina*. Asunción: Editorial Tiempo de Historia.
- Arnott, John. 1935. "La vida amorosa y conyugal de los indios del Chaco". *Revista Geográfica Americana* III: 293-303.
- . 1939. "Arte simbólica y decorativa, entre los indios del Chaco". *Revista Geográfica Americana* 12 (71): 122-128.
- Balazote, Alejandro. 2002. "Reasentamiento forzoso de población y regularización territorial en el Interfluvio Teuco-Bermejito (Provincia de Chaco)". *Cuadernos de Antropología Social* 16: 165-184.
- Barúa, Guadalupe. 2019. "La presencia velada de los hombres-ave en la corporalidad actual de los varones wichi". *Boletín de Antropología (Universidad de Antioquia)* 34 (58): 249-267.
- Binford, Lewis R. 1965. "Archaeological Systematics and the Study of Culture Process". *American Antiquity* 31 (2-1): 203-210.
- Braunstein, José. 1983. *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas.
- Braunstein, José y Elmer Miller. 1999. "Ethnohistorical Introduction", en *Peoples of the Gran Chaco*, Elmer Miller, ed., pp. 1-22. Westport: Bergin & Garvey.
- Buckwalter, Alberto. 1980. *Vocabulario Toba*. Buenos Aires: Talleres Grancharoff.
- Cordeu, Edgardo. 1970. "Aproximación al horizonte mítico de los tobas". *Runa, Archivo para las ciencias del hombre* 12 (1-2): 67-176.

- Córdoba, Lorena, Federico Bossert y Nicolas Richard, eds. 2015. *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígena (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- Cúneo, Paola y Cristina, Messineo. 2021. "Body Parts in Toba: From the Biological to the Emotional Domain", en *The Grammar of Body-Part Expressions: A View from the Americas*, Roberto Zariquiey y Pilar M. Valenzuela, eds., pp. 126-148. Oxford: Oxford University Press.
- Descola, Philippe. 1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'homme.
- . 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fausto, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana* 14: 329-366.
- . 2020. *Art Effects: Image, Agency, and Ritual in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Fontana, Luis Jorge. 1881. *El Gran Chaco*. Buenos Aires: Imprenta de Ostwald y Martínez.
- Henare, Amiria J. M., Martin Holbraad y Sari Wastell. 2007. *Thinking through Things: Theorizing Artefacts in Ethnographic Perspective*. Londres: Routledge.
- Idoyaga Molina, Anatilde. 1990. "Experiencia onírica entre los Pilagá", en *Antropología y experiencias del sueño*, Michel Perrin, ed., pp. 195-214. Quito: Abya Yala.
- . 1995. *Modos de clasificación de la cultura Pilagá*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essay on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- Iñigo Carrera, Nicolás. 1988. *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940. El papel del Estado en el proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (CEDAL).
- Karsten, Rafael. 1932. *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco; Ethnological Studies*. Helsingfors: Akad. Buchh. [u. a.].
- Kersten, Ludwig. 1968. *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII. Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- Lafone Quevedo, Samuel A. 1893. "Discurso preliminar", en *Arte de la lengua Toba por el Padre Alonso Bárcena, Revista del Museo de La Plata* V: 3-78. La Plata: Museo de La Plata.
- Latour, Bruno. 2001. *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- . 2009. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Río de Janeiro: Editora 34.
- Lehmann-Nitsche, Roberto. 1923. "Mitología sudamericana VI: La astronomía de los tobas". *Revista del Museo de La Plata* 27: 267-285.
- Leroi-Gourhan, André. 1945. *Milieu et techniques*. Paris: Albin Michel.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Loewen, Jacob, Alberto Buckwalter y James Kratz. 1965. "Shamanism, Illness, and Power in Toba Church Life". *Practical Anthropology* 12: 250-280.
- Malinowski, Bronislaw. 1935. *Coral Gardens and their Magic*. Londres: Routledge.
- Martínez, Gustavo Javier. 2009. "Fitonimia de los Tobas Bermejeños (Chaco Central, Argentina)", en *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VIII*, José Braunstein y Cristina Messineo, eds., pp. 191-212. Buenos Aires, Las Lomitas: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.

- Martínez-Crovetto, Raúl. 1964. "Estudios etnobotánicos I. Nombres de plantas y su utilidad, según los indios tobas del este del Chaco". *Bonplandia* 1 (4): 279-333.
- Mauss, Marcel. 1971. "Técnicas y movimientos corporales", en *Sociología y antropología*, pp. 335-56. Madrid: Tecnos.
- . 2006. *Techniques, Technology and Civilization*. Nueva York: Durkheim Press/ Berghahn Books.
- Medrano, Celeste. 2017. "Ornito-sociocosmología Qom o las aves en la vida de los Tobas". *El Hornero* 32 (1): 165-178.
- Mendoza, Marcela. 1983. *Ergología de una banda Toba en el recuerdo de Pascual Buija*. Lomas de Zamora: Museo Municipal Roberto A. Perterra. Serie de Monografías II (Antropología).
- Métraux, Alfred. 1944. "Estudios de etnografía chaqueña". *Anales del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo* V: 263-314.
- . 1946. *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Filadelfia: American Folklore Society.
- Miller, Elmer. 1971. "The Argentine Toba Evangelical Religious Service". *Ethnology* 10 (2): 149-159.
- . 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Mexico: Siglo XXI Editores.
- Miller, Joana. 2007. *As coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tesis de Doctorado. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Mumford, Lewis. 1934. *Technics and Civilization*. Londres: Routledge.
- Mura, Fabio y Carlos Emanuel Sautchuk. 2019. "Technique, Power, Transformation: Views from Brazilian Anthropology". *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 16: e16451.
- Niklison, José Elías. 1916. "Investigación en los Territorios federales del Chaco y Formosa". *Boletín del Departamento Nacional de Trabajo* 34, Vol. II. Libros III y IV. Buenos Aires: Imprenta y Encuadernación de la Policía.
- Pfaffenberger, Bryan. 1992. "Social Anthropology of Technology". *Annual Review of Anthropology* 21 (1): 491-516.
- Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote. 2001. "Multiculturalidad y economía: el caso del interfluvio Teuco-Bermejito". *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre* 24 (1): 103-122.
- Reyburn, William David. 1954. *The Toba Indians of the Argentine Chaco an Interpretive Report*. Elkhart: Mennonite Board of Missions & Charities.
- Robledo, Emilio. 2016. *Prácticas de movilidad espacial en la ocupación y uso del territorio entre los tobas del noroeste de la provincia de Chaco*. Tesis de Maestría, Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- . 2020. "La equivocación de un territorio en conflicto: experiencias y narrativas qom en el sur del Gran Chaco". *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* 24 (2): 503-525.
- . 2021. *Influencia y mimesis de la piel-espejo: etnografía toba (qom) dapigueml'ec*. Tesis de Doctorado, Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- Santos Granero, Fernando. 2009. *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- Schindler, Helmut. 1985. "Equestrian and Non-Equestrian Indians of the Gran Chaco during the Colonial Period". *Indiana* 10: 451-464.
- Sigaut, François. 1994. "Technology", en *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Tim Ingold, ed., pp. 420-459. Londres: Routledge.

- Skafish, Peter. 2020. "Equivocations of the Body and Cosmic Arts". *Angelaki* 25 (4): 135-148.
- Tola, Florencia. 2006. "Estrategias matrimoniales en el proceso de repliegue y apertura de las parentelas toba (qom)". *Revista de Antropología* 49 (2): 667-687.
- . 2010. "Una revisión de los etnónimos toba (qom) del chaco argentino en función de la categoría de 'persona' y de la 'vida social'". *Publicar* 9: 167-185.
- . 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Buenos Aires: Biblos/culturalia.
- Tola, Florencia y Emilio Robledo. 2022. "Danzas de alabanza (Praise Dances): Pentecostal Ritual or Shamanic Resurgence?", en *Indigenous Churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America*, César Ceriani Cernadas, Élise Capredon y Minna Opas, eds., pp. 131-154. Londres: Palgrave Macmillan.
- Trincherro, Hugo, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo. 1992. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)/I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (CEDAL).
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2 (2): 115-144.
- Wagner, Roy. 2012. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- Weber, Max. 2014. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wright, Pablo. 1990. "Sueño y poder entre los Toba (Argentina)", en *Antropología y experiencias del sueño*, Michel Perrin, ed., pp. 215-238. Quito: Abya Yala.
- . 2008. *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- . 2009. "Fronteras del corazón shamánico. Azares y dilemas Qom". *Avá. Revista de Antropología* 16: 61-79.