

# ETNOBOTÁNICA EN ZONAS ÁRIDAS Y SEMIÁRIDAS DEL CONO SUR DE SUDAMÉRICA

PASTOR ARENAS (EDITOR)



CEFYBO



CONICET  
UBA

# **Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica**

Pastor Arenas (Editor)

2012  
Buenos Aires, República Argentina

Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica / Pastor Arenas ... [et.al.] ; edición literaria a cargo de Pastor Arenas. - 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Nacional Investigaciones Científicas Técnicas - CONICET, 2012.

272 p. ; 22x16 cm.

ISBN 978-950-692-101-9

1. Etnobotánica. I. Arenas, Pastor II. Arenas, Pastor, ed. lit.  
CDD 580.7

Fecha de catalogación: 21/02/2013

Coordinación de edición: Nicolás M. Kamienkowski

Composición y armado del libro: María Cecilia Puigbó

Tapa: Nicolás M. Kamienkowski y Pastor Arenas

Edición del CEFYBO-CONICET

Centro de Estudios Farmacológicos y Botánicos. Facultad de Medicina,  
Universidad de Buenos Aires. Paraguay 2155 piso 16. CP 1121 Buenos  
Aires. Argentina.

## INSTITUCIONES PATROCINANTES

Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, Argentina.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina



*Foto de tapa:* Escarificadores o punzones para propiciar el éxito entre los indígenas maká del Chaco paraguayo. Cuatro escarificadores de madera, sobre la palma de la mano, aplicados para propiciar la colecta de abundante miel. Tres escarificadores de hueso, sobre los dedos, empleados para lograr el éxito en la caza.

*Foto de Pastor Arenas:* Paraguay, Departamento Presidente Hayes, Fortín Nanawa, enero de 1981.

*Referencias:* Datos sobre el instrumento véase en este libro en Kamienkowski & Arenas (2012: 95-96).

## COMITÉ DE REDACCIÓN

**MIGUEL ALEXIADES.** Department of Anthropology, University of Kent. Canterbury, Kent. Inglaterra.

**MARÍA SUSANA CIPOLLETTI.** Abt. Altamerikanistik und Ethnologie. Universitaet Bonn. Bonn, Alemania.

**MARÍA SILVIA DI LISCIA.** Instituto de Estudios Sociohistóricos. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa. Santa Rosa-La Pampa, Argentina.

**MARÍA DE LOS REYES GONZÁLEZ TEJERO.** Facultad de Farmacia, Departamento de Botánica. Universidad de Granada. Granada, España.

**NORMA I. HILGERT.** Centro de Investigaciones del Bosque Atlántico (CeIBA). Universidad Nacional de Misiones. Puerto Iguazú, Misiones, Argentina.

**RAMÓN MORALES.** Real Jardín Botánico. Madrid, España.

**MANUEL PARDO DE SANTAYANA.** Departamento de Botánica. Facultad de Ciencias. Universidad Autónoma de Madrid. Cantoblanco, España.

**ANDREA PEGORARO.** Museo Etnográfico “Juan B. Ambrossetti”, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

**ADELINA PUSINERI.** Museo Etnográfico “Dr. Andrés Barbero”. Asunción, Paraguay.

**ROBERTO KIESLING.** Instituto Argentino de Investigaciones de las Zonas Áridas (IADIZA, CONICET). Mendoza, Argentina.

**MARÍA FERNANDA RODRÍGUEZ.** Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL). Buenos Aires, Argentina.

**EZEQUIEL RUÍZ MORAS.** Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

**ALFREDO TOMASINI.** Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Argentina.

**LUIS VILLAR.** Instituto Pirenaico de Ecología, IPE-CSIC. Jaca (Huesca). España.



## PREFACIO

Este libro reúne un conjunto de trabajos de los integrantes del Proyecto de Investigación PICT 1612: “Categorías utilitarias y perceptuales de la vegetación empleadas por grupos aborígenes y criollos de zonas áridas y semiáridas de la Argentina: Situación actual y perspectivas futuras”. El plan original presentado fue aprobado por la institución patrocinante, juntamente con la propuesta de la publicación de un volumen donde se diera a conocer partes de las investigaciones realizadas.

Al momento de dar término este proyecto, algunos de los objetivos están concluidos, en tanto otros están aún en desarrollo y seguirán dando sus frutos en el futuro. La variedad de posibilidades que brindó este proyecto ha sido muy amplia: producción científica en diversos órganos de divulgación, participación en eventos profesionales, desarrollo y conclusión de tesis, adquisición de equipos, entre tantas otras oportunidades.

El grupo de investigación inició su quehacer en las regiones tratadas en este libro mucho tiempo atrás, de manera que algunos de los aportes son síntesis que encuentran un lugar en esta obra. Otros aportes son más focalizados y son logros concretos de este proyecto. Los distintos temas expuestos muestran la gran variedad de campos que implica la etnobotánica y la etnobiología. No haremos ningún comentario sobre sus contenidos, dejando al lector que haga su propio descubrimiento introduciéndose en los trabajos.

Estamos muy agradecidos a todas las personas y entidades que nos apoyaron para llevar a cabo estos trabajos. También a las personas que en el campo o en los poblados nos contaron de su vida en relación con las plantas.

Nuestra especial gratitud a los integrantes del Comité de Redacción, que con su sapiencia y experiencia han enriquecido los trabajos y han hecho valiosos aportes. A las instituciones que nos acogen en el cada día laboral, nuestro reconocimiento, así como a la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, que nos brindó el auxilio económico para que esta obra sea una realidad.

**Pastor Arenas**

*Buenos Aires, 20 de diciembre de 2012*





## CONTENIDOS / CONTENTS

ARENAS P. & G. J. MARTÍNEZ. Estudio etnobotánico en regiones áridas y semiáridas de Argentina y zonas limítrofes. Experiencias y reflexiones metodológicas de un grupo de investigación .....	11
<i>Ethnobotanical study in arid and semiarid regions of Argentina and neighbouring areas. Methodological experiences and reflections of a research group.</i>	
ROSSO C. N. & G. F. SCARPA. Identificaciones botánicas de las plantas empleadas entre los mocovíes en la reducción San Javier durante el siglo XVIII a partir de la obra de Florián Paucke, S. J. ....	45
<i>Botanical identifications of the plants used by the Mocoví people at the San Javier Mission during the 18<sup>th</sup> century, based on the work of Florián Paucke, S. J.</i>	
KAMIENKOWSKI N. M. & P. ARENAS. La colecta de miel o “meleo” en el Gran Chaco: su relevancia en etnobotánica .....	71
<i>The gathering of honey or “meleo” in the Gran Chaco: its relevance in ethnobotany.</i>	
SCARPA G. F. “Palos, yuyos, pencas, bejucos y pastos”: Los nombres de las plantas y su clasificación etnobotánica taxonómica por los criollos del Chaco semiárido norte (NE Salta – W Formosa, Argentina) .....	117
<i>“Palos, yuyos, pencas, bejucos y pastos”: Plant names and ethnotaxonomic classification by the Criollos of Northern Semiarid Chaco (NE Salta – W Formosa, Argentina).</i>	
SUÁREZ M. E. Espíritus vinculados con el bosque y sus plantas en el mundo de los wichís del Chaco Semiárido salteño, Argentina .....	145
<i>Spirits related with the forest and its plants in the world of the Wichí people of the Semiarid Chaco, Salta, Argentina.</i>	
ARENAS P. Hechicería, muerte y prácticas funerarias para vengar maleficios entre los toba del occidente de Formosa (Argentina). Una aproximación etnobiológica .....	179
<i>Witchcraft, death and funerary practices to avenge spells among the Tobas of the west of Formosa (Argentina). An ethnobiological approach.</i>	

MARTÍNEZ G. J. Recolección, disponibilidad y uso de plantas en la actividad artesanal de comunidades tobas ( <b>qom</b> ) del Chaco Central (Argentina) .....	195
<i>Harvesting, availability and use of plants for handcraft production by the Toba (<b>qom</b>) communities from Central Chaco (Argentina).</i>	
MUIÑO W. Los “puestos” del oeste pampeano. La relación de los campesinos criollos con las plantas a través de los huertos y jardines ...	225
<i>The “puestos” of the western Pampa plain. The relation of Creole farmers with plants grown in homegardens.</i>	
MONTANI M. C. Uso medicinal de plantas entre descendientes huarpes en la comunidad de Lagunas del Rosario (Mendoza, Argentina) .....	251
<i>Medicinal use of plants among Huarpes descendants in the community of Lagunas del Rosario (Mendoza, Argentina).</i>	

# ESTUDIO ETNOBOTÁNICO EN REGIONES ÁRIDAS Y SEMIÁRIDAS DE ARGENTINA Y ZONAS LÍMITROFES. EXPERIENCIAS Y REFLEXIONES METODOLÓGICAS DE UN GRUPO DE INVESTIGACIÓN

PASTOR ARENAS<sup>1</sup> & GUSTAVO J. MARTÍNEZ<sup>2</sup>

**Summary:** Arenas, P. & G. Martínez. 2012. Ethnobotanical study in arid and semiarid regions of Argentina and neighbouring areas. Methodological experiences and reflections of a research group.

This article presents a synopsis of the general history of ethnobotanical research, its relevant methodological approaches, and in particular, the contributions of the work group that make up the team that contributes to this book. Similarly, the fundamental theoretical-methodological perspective that afforded the orientation and structure to the team's scientific work is described. Details are also provided of the diversity of data collection and treatment techniques, the theoretical or practical nuances in the contributions of the various members of the team, as well as the topics addressed in the articles. A review of the specific ethnobotanical studies on human groups living in the arid and semiarid regions of Argentina and neighbouring areas, with whom various different investigations were carried out (Wichí, Chorote and Tapieté of Salta, Toba-Pilagá of Formosa, Tobas of Chaco; Criollos of Córdoba, north-west of San Juan, west of La Pampa, north-west of Formosa and north-east of Salta), is also presented. Finally, there is an intention to show the versatility and wealth of the qualitative methodologies as suitable tools with which to interpret the links and significance of plants for the peoples studied by means of a review of the different articles included.

**Key words:** Ethnobotany, methodology, arid regions, qualitative methods, quantitative methods

**Resumen:** Arenas, P. & G. Martínez. 2012. Estudio etnobotánico en regiones áridas y semiáridas de Argentina y zonas limítrofes. Experiencias y reflexiones metodológicas de un grupo de investigación.

Se presenta una sinopsis acerca de la historia general de la investigación etnobotánica, sus enfoques metodológicos relevantes, y en particular, los aportes del grupo de trabajo que conforma el equipo que contribuye en este libro. Asimismo, se reseña la perspectiva teórico-metodológica fundamental que estructuró y orientó la labor científica del equipo. Para ello, se detalla la diversidad de técnicas de recolección y tratamiento de los datos, los matices teóricos o prácticos aportados por los diferentes integrantes, así como los tópicos que se abordan en las publicaciones realizadas. Se reseñan estudios etnobotánicos específicos

---

<sup>1</sup> Centro de Estudios Farmacológicos y Botánicos (CEFyBO – CONICET). Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires. Paraguay 2155 piso 16. 1121 Buenos Aires, Argentina. E-mail: [pastorarenas@yahoo.com.ar](mailto:pastorarenas@yahoo.com.ar)

<sup>2</sup> Museo de Antropología (UNC – CONICET). Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Hipólito Yrigoyen 174. 5000 Córdoba, Argentina. E-mail: [gustmart@yahoo.com](mailto:gustmart@yahoo.com)

sobre grupos humanos emplazados en zonas áridas y semiáridas de Argentina y áreas aledañas, con los cuales se efectuaron diversas investigaciones (wichí, chorote y tapieté de Salta, toba-pilagá de Formosa, tobas del Chaco; criollos de Córdoba y noroeste de San Juan, oeste de La Pampa y del noroeste de Formosa y nordeste de Salta). Finalmente, se intenta demostrar mediante la reseña de los diferentes trabajos expuestos, la versatilidad y riqueza de las metodologías cualitativas como herramientas apropiadas para la interpretación de los vínculos y significación de las plantas entre los pueblos estudiados.

**Palabras clave:** Etnobotánica, metodología, zonas áridas, métodos cualitativos, métodos cuantitativos.

## Introducción

Este escrito tiene por finalidad hacer un repaso de la trayectoria del grupo de investigación cuyos trabajos forman parte de este libro, así como bosquejar problemáticas teóricas y prácticas inherentes a la etnobotánica. Creemos oportuno esbozar el itinerario transitado por esta disciplina a lo largo del tiempo, de manera que se expongan sus lineamientos conceptuales y metodológicos más resaltantes. Al mismo tiempo, hacemos una somera revisión de nuestros aportes a la etnobotánica, sobre todo de aquellos que nos parecen representativos. En esta revisión sucinta de diversas modalidades del quehacer etnobotánico, escapa a nuestro ánimo polemizar con corrientes teóricas y fácticas de la disciplina; aunque sí queremos plantear un debate y dejar asentada nuestra posición y punto de vista de manera que se justifiquen las razones que nos han impulsado para alinearnos en determinados sentidos.

Este escrito no tiene la pretensión de constituirse en un manual, un tipo de material que afortunadamente hoy resulta accesible a los estudiantes de grado y postgrado. Tampoco pretende emitir juicios de valor en el sentido de autoproclamar que nuestra modalidad de trabajo sea la más pertinente o valedera. A nosotros nos pareció un rumbo acertado y nos satisfizo. Al mismo tiempo, nos dio un gran placer aventurarnos en un campo del conocimiento casi ilimitado mediante el cual –casi todos con formación en ciencias biológicas– hemos iniciado el intrincado camino de incorporar las humanidades como parte de nuestros intereses y en igualdad de posición al de los saberes naturalistas. Hecha la presentación, reiteramos que la razón central de este escrito es referirnos a los aportes del equipo de investigación, lo cual matizamos con una contextualización de carácter histórico así como exponemos comentarios sobre los criterios o modalidades de enfocar la etnobotánica. Las omisiones de autores relevantes, colegas de larga y enjundiosa trayectoria, orientaciones teóricas y fácticas, así como un debate más profundo y minucioso, se explican por el breve espacio que contamos para materializar esta síntesis.

### ***1) Lineamientos conceptuales, históricos y metodológicos de la investigación etnobotánica***

#### **Conceptos, definiciones**

La etnobotánica es una de las tantas disciplinas vinculadas con las ciencias del hombre que lleva la marca del prefijo *etno*, pueblo o nación, que en este caso se refiere a los

vegetales y sus vínculos con el hombre. Su aparición formalizada como disciplina, que cobró rápida adhesión en los medios científicos, data de finales del siglo XIX, a partir de John Harshberger, quien utilizó este nombre y explicó sus propósitos (Ford, 1978; 1994; Schultes & von Reis, 1995). Hay que subrayar, que como siempre ocurre en ciencia, la etnobotánica y la etnobiología no surgieron por casualidad y de manera azarosa. A fines del siglo XIX, existía un gran avance de la antropología y la arqueología, gracias a sus investigadores de campo, que reunían ricas colecciones y documentos *in situ*. A este bagaje se unían los intereses y propuestas temáticas muy concretas por parte de botánicos cuyas miradas se aproximaban al espíritu de lo que sería la etnobotánica<sup>3</sup>. Se necesitaba un marco disciplinar que ubicara de manera certera los estudios que trataran sobre el origen de las plantas cultivadas, las cualidades de las plantas medicinales, una explicación sobre las rutas de intercambio, entre tantos puntos. Estas inquietudes requerían un análisis y reflexión por dentro de un ámbito de investigación específico y claramente establecido. Esto es lo que Hashberger había interpretado y percibido, y a partir de su enunciado se encaminaba un nuevo campo del conocimiento científico que se formalizó en la etnobotánica.

### **El largo camino de la etnobotánica**

Schultes (1941: 9) se refirió a la etnobotánica como una vieja ciencia que renació con variados intereses. Él mismo, así como varios otros autores, trazaron sus avatares y avances, mostrando los aportes y matices que diferentes protagonistas en esta materia confirieron al desarrollo de la disciplina (Barrau, 1971; Clément, 1998; Ford, 1978; 1994; Hunn, 2007; Portères, 1961; 1969/70). Nosotros retomamos dichos intentos de señalar cómo cambiaron los enfoques con el tiempo; pero adoptamos como eje de discusión la preeminencia del factor humano como fundamento para interpretar el sentido de la relación con el entorno vegetal. En concreto, sostenemos que el objeto de esta disciplina es el estudio del mundo vegetal en una sociedad, el cual se concibe en el espíritu del hombre, donde transita por su conciencia, sus sentimientos, y luego se traduce y se expresa mediante su comportamiento y su oralidad. Este es el trayecto personal o social que consideramos le interesa a la etnobotánica. Antes de introducirnos en la materia observemos cómo fue el devenir de la disciplina en el tiempo así como sus enfoques, dando importancia a la humanización y deshumanización de la etnobotánica.

1. Los precursores: El corpus documental que representa esta temática, sin recibir este nombre, está presente en obras que se remontan a la antigüedad. Una primera etapa coincide, en líneas generales, con la de los padres de la botánica (Plinio, Dioscorides, entre otros). Este período abarca desde la antigüedad hasta los autores prelinneanos, siendo arquetípico el libro “De Materia Medica” de Dioscorides –escrito en el 77 d.C.–, el cual contiene descripciones detalladas de la botánica y propiedades medicinales de más de 500 plantas. En el mismo quedó registrado cuidadosamente el hábitat, cuándo y cómo debían recolectarse, cuáles eran comestibles, venenosas y/o terapéuticas, compilando incluso recetas y fórmulas de su uso (Davis, 1995). Estas obras precursoras de la etnobotánica

<sup>3</sup> En 1813 de Candolle define a la “botánica aplicada” como el estudio de las relaciones que existen entre los vegetales y la especie humana. Años después, por 1874, Stephen Powers acuña el término “botánica aborigen”; para 1879, Rochebrune se referirá al concepto de “botánica etnográfica”, mientras que en 1886, Mathews hará mención del nombre “folklore vegetal” (Clément, 1998; Davis, 1995; Portères, 1969/70).

fueron mencionadas y comentadas por varios autores, las que luego de la invención de la imprenta se hicieron comunes hasta períodos previos a la botánica moderna, que podríamos extenderla hasta Linneo (Barrau, 1971; Font Quer, 1979; Isely, 1994; Millot, 1968). Obras con características similares también se dieron en los primeros siglos de la Conquista de América, y circularon ampliamente tanto en Europa como en América (Domínguez, 1928; Furlong, 1945; Pardo Tomás & López Terrada, 1993). El rasgo característico de aquellos documentos fue el de incorporar en sus descripciones usos, propiedades, cualidades, creencias, leyendas, relatos extraordinarios, experiencias personales y narradas, en algunos casos curiosas ilustraciones, entre otros tantos ingredientes que hoy nutren y son pertinentes a la etnobotánica.

2. La primera “deshumanización” ocurre a fines del siglo XVII, cuya datación y propuesta conceptual se debe a Barrau (1971), quien señala al botánico alemán Rivinus (1690) haber sido quien postuló que la botánica se circunscribiera sólo a aquello que era observable y explicable por las plantas *per se*, despojándole de toda connotación externa a ellas mismas. La actitud de deshumanización deviene a partir de entonces, y todo aquello que matizara de humanidad a la ciencia vegetal, como era la norma hasta entonces, se observaría como superchería. Estas ideas, sin embargo, se sostuvieron con el tiempo y persistieron aún en el ámbito de la biología contemporánea, sobre todo en el de la actual “biología molecular”, en la que ha cobrado inusual y renovada virulencia.
3. El surgimiento de la etnobotánica a partir de fines del XIX y su impulso a principios del XX singulariza su renacer por su vínculo con la perspectiva de la humanidad, y a partir de entonces ocupa un espacio académico y de investigación que a la sazón estaba vacío. Este resurgir tuvo su interés por situar al vegetal en la historia del hombre y por sus valores utilitarios. Con anterioridad a la primera mitad del siglo XX, la etnobotánica fue reconocida como una subdisciplina de la antropología, desarrollándose luego, con la influencia de Richard Schultes, una fase marcadamente utilitaria que ponía énfasis en la “botánica económica” (Ford, 2011). Esto se explica por el pensamiento científico prevaleciente por entonces, el evolucionismo, y en el interés práctico por la expansión de la industria, siempre ávida de materia prima novedosa. Esta etapa de la etnobotánica se distingue por su mirada completamente externa, como la de un espectador, en la que los sujetos portadores del conocimiento y del uso de la vegetación son vistos como entes generadores de fenómenos y hechos y poco como personas creadoras de una ciencia propia.
4. Un nuevo renacer en la consideración del hombre como eje y protagonista, se da con la adopción de los postulados metodológicos y teóricos de la etnociencia en antropología. Esto ocurre alrededor de 1960, cuando la nueva etnobotánica se implica en esta orientación teórica, y así concede absoluto interés al papel de las plantas en la ideología y praxis de la sociedad. Incorpora aquí el método de estudiar el tema en primera instancia desde la visión de los actores (perspectiva émica) y sólo después aplica la perspectiva o mirada de la ciencia académica (perspectiva ética)<sup>4</sup>. La etnobotánica se humaniza nuevamente y

---

<sup>4</sup> Derivados de la lingüística, los términos *emic* y *etic*, provienen, respectivamente, de phonemic, fonémica o fonología (que analiza la forma en que los sonidos se usan subjetivamente para diferenciar significados) y de phonetic o fonética (estudio objetivo de los sonidos del lenguaje). Los mismos fueron acuñados por primera vez por el lingüista, antropólogo cognitivo y misionero, Kenneth Pike en la década del 50, y posteriormente popularizados con acepciones levemente diferentes por Marvin Harris, para definir dos puntos de vista distintos de abordar los fenómenos culturales: el punto de vista *etic* estudia desde fuera la conducta de un sistema particular; el punto de vista *emic*, en cambio, lo hace desde dentro (Pike, 1972; Sturtevant, 1964).

renueva completamente su espíritu. Detalles sobre el itinerario de esta corriente, así como las relaciones, proximidades y distinciones entre la etnociencia, la antropología cognitiva y otras interdisciplinas, lo mismo que la crítica histórica a las mismas, puede consultarse en los trabajos de Leff (1977), Sánchez Gómez (1994) y Reynoso (1998).

5. La irrupción de la etnobotánica cuantitativa, a mediados de la década de 1980, representa una nueva deshumanización, donde se parten de hipótesis pautadas y esquemas pensados externamente al grupo humano. Prevalecen las hipótesis apriorísticas, se fragmenta el conocimiento a datos puntuales y atomizados que dan una idea parcializada y desarticulada de la realidad del grupo humano tratado. Este desglosamiento de partes, que es un inevitable recorte en la elaboración de la producción científica, si se constituye en el punto de partida en la investigación, empobrece la perspectiva del hombre y la sociedad. Ese sería el concepto de *des-humanidad* que aplicamos y no a la carencia de referencias a la espiritualidad o de notas exóticas. De alguna manera, la difusión de la perspectiva cuantitativa ha sido un audaz avance de las herramientas de la ecología y biología en procura de abordar determinados comportamientos sociales.

### **Los postulados y enfoques del trabajo etnobotánico**

La forma de trabajo seguida en esta disciplina se distingue por su modalidad holística. Se toman en cuenta los aportes de diversos campos del saber relacionados con la temática junto con sus respectivas herramientas, conformándose de este modo una de las tantas interdisciplinas, un rasgo en la ciencia de nuestros días. En primer lugar acude a la botánica, razón de ser de la disciplina. Se auxilia de sus diferentes ramas constitutivas: sistemática, florística, ecología, fitogeografía, morfología, entre otros. En el tratamiento de los aspectos vinculados con el hombre se recurre a otras tantas especialidades: etnografía, historia, lingüística, psicología, geografía humana, entre otras. Aunque estos campos son centrales en el quehacer de la etnobotánica, algunos de sus ítems en particular requieren del aporte de mayores precisiones y entonces se recurre a la fitoquímica, bromatología, edafología, climatología, estadísticas, entre tantos otros campos. Además algunos autores atribuyen a la etnobotánica un carácter transdisciplinar, en tanto amalgama diversidad de conceptos y metodologías, aún el conocimiento indígena o popular, cuyos tópicos, documentación y registro más de una vez son conducidos por los mismos actores locales, adoptando éstos un rol docente u ordenador de la información copiada por el investigador. Asimismo, a medida que los movimientos ambientalistas demostraron su prominencia en los inicios de la década de los '70, los etnobotánicos comenzaron a analizar el rol del conocimiento de las plantas y el ambiente en áreas de conservación, dando lugar a nuevos enfoques (etnoecología), conceptos (conocimiento etnoecológico tradicional o TEK) y escalas de trabajo (etnoecología del paisaje), así como a un sinnúmero de temáticas y perspectivas contemporáneas cuyo listado puede consultarse en los trabajos de Reyes García & Martí Sanz (2007), Nolan & Turner (2011) y Johnson & Davidson-Hunt (2011).

Sin embargo, el papel de la etnografía o la antropología social o cultural, así como la lingüística son indispensables para que este campo del conocimiento exprese los contenidos intrínsecos de una sociedad. A lo largo de todo el siglo XX distintas corrientes antropológicas hicieron aportes que dieron forma y consistencia al estudio del hombre vinculado con su ambiente, la naturaleza, las plantas y los animales. Estos autores observaron detalles del ciclo



vital y anual, las características de la vida social, que implica la apropiación y distribución de bienes, las responsabilidades y competencias según el estatus de edad y sexo, los nexos con las divinidades y los entes sobrenaturales, la cosmología, los especialistas para tratar las enfermedades y para producir desgracias, entre tantos otros aspectos de interés, que orientaron la comprensión de fenómenos sociales y culturales entre los etnobiólogos. En el momento de la eclosión de las etnociencias, el nombre y los aportes de Harold C. Conklin fueron motivo de inspiración para la etnología de fines de los 50 e inicio de los 60. Su tesis, “The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World”, de 1954, nunca fue publicada, pero las copias del manuscrito fueron muy difundidas en el ámbito académico. El autor aplica por primera vez los postulados de la etnociencia, y fue tomada como un ejemplo de recolección de conocimientos a partir de categorías semánticas que sirven para acceder al conocimiento que tiene una sociedad sobre su entorno natural, en este caso, el de los vegetales (Friedberg, 1990a). Varios autores de Norteamérica y Europa se interesaron por las nomenclaturas y las etnotaxonomías nativas, la cuales permiten entender cómo organiza una sociedad sus nexos con su mundo de relaciones (Atran, 1998; Berlin, 1973; Friedberg, 1968; 1974). Casi simultáneamente, también en los años 60, se consolida el nombre de C. Lévi-Strauss, quien sería una de las figuras prominentes a lo largo de todo el siglo XX. Con una obra cuantiosa, que trató los mitos, la organización social, el arte, la cultura material, entre otros, ejerció gran influencia entre quienes estudiaron grupos indígenas, especialmente aquellos de América. Pero fue sin duda su “Pensamiento salvaje”, aparecido en 1962, la obra que mostró a las plantas y a los animales fuera de un formato que era el habitual en la etnozooloía y la etnobotánica que se cultivaba por aquellos años (Lévi-Strauss, 1964). La historia de las religiones hizo sus aportes y auxilió en la comprensión del ciclo anual, las festividades, el sentido de los rituales de paso, la sacralidad de las plantas, la explicación de sus cualidades y sentidos mediante el mito, así como los rasgos y potencialidades de los especialistas en dañar y curar, entre tantos eventos con los que se enfrenta el etnobotánico en su trabajo con sociedades campesinas o indígenas. Las obras de Van Gennep (1986) y Eliade (1969; 1972; 1974; 1976) marcaron caminos y no han perdido actualidad; éstas fueron usadas con frecuencia por nosotros para interpretar diversos casos al momento de abordar varios de los ítems enunciados en este párrafo. La dificultad de interpretar formas, actitudes, prohibiciones, diseños, colores, relaciones sociales, familiares y liderazgos, entre tantos eventos que encuentra el etnobiólogo en su trabajo, el aporte de la antropología a lo largo de todo el siglo XX fue un indispensable auxilio, sobre todo para intentar la interpretación de los significados y los símbolos presentes en conductas o elementos que se hacían visibles o se sugerían en el marco de las sociedades estudiadas. Algunos de los aportes de mayor relevancia encontramos en las obras de Douglas (1978; 2007), Malinowski (1971; 1974), Turner (1990), Leenhardt (1997), Mauss (2010), breve lista pero suficientemente representativa. Otra de las problemáticas de estudio de la antropología de influjo creciente en la etnobiología, es la de la relación entre naturaleza y cultura, tema de discusión de antigua data entre filósofos y etnólogos. Abordada en forma renovada por antropólogos de grupos amazónicos, alcanzaron un inusitado interés con los estudios de Descola (2001; 2004), y más recientemente con el perspectivismo de Viveiros de Castro (2004). En sus reflexiones intentan desconstruir la noción misma de “naturaleza” como categoría ontológica o de existencia per-se. De esta manera, ponen en tela de juicio los dualismos naturaleza-cultura, natural-sobrenatural, a los que tradicionalmente recurrió la etnobiología, cuyo objeto de

estudio presupone la existencia de lo “natural” y la diferenciación específica entre el hombre y otros seres vivos, ambos visibilizados en las taxonomías vernáculas (Atran, 1998; Berlin, 1992). Aportan así interpretaciones eco-sociológicas en el marco de la ecología simbólica de grupos nativos, quienes asignarían a los seres vivos atributos y valores sociales, que los diferencia de los humanos sólo a nivel de grado pero no de esencia. Resulta notable el creciente número de adhesiones que estos marcos conceptuales tienen, especialmente entre las generaciones jóvenes; será necesario, sin embargo, sopesar la pertinencia de los mismos al campo de las investigaciones etnobotánicas como las que reseñamos para nuestro país.

Retomamos el ámbito específico de la etnobotánica. Los primeros estudiosos en esta materia postularon acertadamente que en la investigación que se llevara a cabo se situara siempre al vegetal en el contexto de la cultura. Esto se logra a partir de definir los límites y rasgos de la sociedad tratada (demografía, filiación étnica, historia de la comunidad, lengua, aspectos laborales y sociales, atención de la salud, comunicaciones, infraestructuras y tecnología local, entre otros tópicos) y caracterizar cada uno de los ámbitos de la vida que serán estudiados, especialmente aquellos donde las plantas ocupan un lugar o protagonismo: subsistencia, medicina, viviendas, agricultura, vestimentas, artesanías, etc. Para definir estos módulos es indispensable la bibliografía de base así como el estudio de fuentes vinculadas con los distintos tópicos enunciados. Algunos de estos campos son extremadamente complejos y requieren miradas mucho más amplias. Es el caso de la medicina en un grupo social determinado, donde lo que interesa en particular a la etnobotánica es la farmacopea vegetal. Sin embargo, poco se podrá saber del funcionamiento de estos remedios si antes no conocemos el léxico de las dolencias, los conceptos de salud y bienestar, la opinión local sobre las causas de las enfermedades, la designación y percepción de la anatomía del cuerpo, las ideas sobre el funcionamiento del mismo, la influencia de agentes naturales (frío, calor, humedad, sequía, cuestiones atmosféricas) y sobrenaturales (espíritus, santos, dioses, poderes de especialistas, etc.), ideas sobre las cualidades asociadas que distinguen a las plantas como medicamento (forma, sabor, fragancia, hábitat, etc.); tampoco se podrá soslayar el papel de los especialistas locales, la influencia de la medicina oficial y foránea, entre una multitud de datos, que omitimos en aras de la brevedad. Estos temas fueron tratados por nuestro grupo de trabajo en varias oportunidades cubriendo estos múltiples aspectos (Arenas, 2000, 2009; Martínez & Barboza, 2010; Muiño, 2011; Scarpa, 2004a,b).

Antes de adentrarnos en los fundamentos y peculiaridades de las corrientes etnobotánicas, es justo que dediquemos unas breves alusiones a la influencia de la etnobotánica mexicana en los países latinoamericanos. Durante las décadas de los 60-80 numerosos colegas de aquel país encararon con entusiasmo la disciplina y ejercieron un neto liderazgo en Iberoamérica. Fueron precursores, referentes generosos y amenizaron los distintos eventos y congresos; dictaron cursos, formaron discípulos, y produjeron trabajos con muy diversa orientación, que fueron verdaderos modelos. En un país con una diversidad cultural y natural extraordinaria, y descendientes de avanzadas culturas precolombinas, los mexicanos fueron por mucho tiempo nuestros maestros. Fueron y siguen siendo los motores de la acción e inquietud de los etnobotánicos mexicanos el ámbito agrícola, las demandas de alimento, medicinas y otros productos de mejor calidad; el manejo eficiente de la vegetación y la revaloración de las avanzadas prácticas tradicionales; asimismo, sus orientaciones se encuadran en sendas disciplinas muy afines a la etnobotánica: la etnoecología y la agroecología (Toledo & Barreras-Bassols, 2008). Inspirados por Hernández X. (1971; 1983), un precursor de la

disciplina en el país, los estudios sobre domesticación, cultivos y recursos fitogenéticos marcan una línea de investigación muy destacada en México. Pero existe gran diversidad de enfoques tanto en los intereses como en las producciones: van desde las etnofloras tradicionales, los repertorios sobre plantas útiles, etnobotánica histórica, percepción sobre la vegetación, recopilación de saberes tradicionales, entre otros tópicos, hasta un desarrollo también notable de la etnobotánica cuantitativa, en la que se constituyeron en avanzada en Latinoamérica (Caballero, 1992; 1994; Gispert Cruells, 1998; Casas & al., 1999; Martínez Alfaro, 1994; Toledo, 1982).

Quizás podamos situar como un hito el suscitador e irreplicable evento *Etnobotánica 92*, organizado por el Jardín Botánico de Córdoba (España), que devino luego en periódicos Congresos Internacionales de Etnobotánica. Aquel encuentro de 1992 concitó una concurrencia masiva como variada de botánicos (Hernández Bermejo, 1992; 1998). Muchos de ellos consideraban que genuinamente trabajaban en esta disciplina, pero el encuentro, intercambio y discusiones mutuas en aquella ocasión, hizo ver de qué se trataba en concreto la etnobotánica, y se logró que al menos en Hispanoamérica ésta se acomodara en su sentido real y en sus proyecciones. El último Congreso Internacional de Etnobotánica tuvo lugar en 2009 en la ciudad argentina de Bariloche. La variedad de enfoques y calidad de las propuestas muestra a las claras cuánto se ha avanzado, así como el promisorio futuro (Pochettino & al., 2010).

### **Enfoques y corrientes metodológicas: Etnobotánica cualitativa y cuantitativa**

La etnobotánica en general completó casi su primera centuria sin preocuparse en aplicar, de manera excluyente, criterios estadísticos o en dotarla de un carácter diagnóstico mensurable que sirviera para elucidar determinada situación. Su desarrollo transcurría, sin dársele esta denominación, en la perspectiva *cualitativa*. Una vez que se estableció la vertiente cuantitativa se definieron las adhesiones a una u otra manera de enfocar el trabajo. En ocasiones, se dan tratamientos mixtos, pero en los numerosos estudios de este tipo observados, prevalece uno de los enfoques. Queda evidente que el planteo de la investigación va signada por su impronta preliminar. No obstante, toda investigación, de cualquier naturaleza que sea (cuantitativa o cualitativa), está constituida por dos etapas: «la recolección de la información necesaria y suficiente» y «la estructuración de esa información». No existiría motivo de exclusión entre ambas modalidades, sobre todo si consideramos que lo cualitativo (que es el todo integrado) no se opone a lo cuantitativo (que abarca un aspecto previamente circunscripto), y así la primera vertiente lo implica e integra (Martínez, 2006: 128-130). Todo dependerá de cómo se formule la investigación. Mientras la investigación cuantitativa procura dar cuenta de la realidad en expresiones numéricas, la investigación cualitativa produce e interpreta datos textuales (Guttandin, 2012: 88).

La investigación cualitativa trata de identificar la naturaleza profunda de las realidades en una sociedad, conocer su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y manifestaciones (Martínez, 2006: 123, 128). Mello Amorozo & Viertler (2008: 82) pintan claramente este espacio de indagación, que suele resultar sutil y etéreo, sobre todo para el biólogo: el “universo de significados, motivos, aspiraciones, creencias, valores y actitudes, procesos y fenómenos que no se pueden reducir a la aplicación de variables”. La orientación metodológica cualitativa no suele partir del planteamiento de

un tópico o sector específico, sino de un área problemática más amplia en la cual puede haber muchos componentes entrelazados que no se vislumbrarán hasta que no haya sido suficientemente avanzada la investigación. Por esto, en general, partir de un problema (como suelen ser las hipótesis) cierra el posible horizonte que tienen las realidades complejas, como son las realidades humanas (Martínez, 2006: 131). En metodología cualitativa, no se formula una hipótesis a verificar, ya que se está abierto a todas las hipótesis plausibles y se espera que la mejor emerja del estudio de los datos y se imponga por su fuerza convincente. Las hipótesis son, más bien, provisionales, y se van modificando durante el proceso, para no estrechar nuestra perspectiva y visión de la realidad.

Algunos etnobotánicos, como ya señalamos, insistieron desde los inicios de la disciplina en la imperiosa necesidad de la contextualización de los datos de campo en módulos concretos de la respectiva cultura (vgr. Medicina, artesanía, religiosidad, etc.), cuyo conocimiento debería ser ponderable por parte del investigador de manera que el vegetal se encuadre y tenga sentido en dicho lugar. Para lograr este propósito se recurre de manera casi prioritaria en la recopilación de textos, patrimonio privilegiado de la vertiente cualitativa. Así, distintos autores sugieren aplicar la contextualización progresiva, que parte de un problema localizado y amplía el ámbito de abordaje para contextos progresivamente más amplios o densos, a medida que van siendo detectadas relaciones entre la situación en foco y otras esferas de influencia (Ellen, 1996; Guttandin, 2012; Mello Amorozo & Viertler 2008: 79-81; Vayda, 1983). La etnobotánica cualitativa cuenta con herramientas útiles para comprender el contexto donde ocurren las relaciones de las poblaciones humanas con su entorno vegetal, aunque aborda un nivel de realidad que no puede ser cuantificado (Mello Amorozo & Viertler, 2008: 82).

Una expresión de estas corrientes cualitativas es la de las etnociencias, ya mencionada en párrafos precedentes. Podemos situar su formalización cuando Sturtevant la define como un sistema de sabiduría y cognición de una cultura dada (Sturtevant, 1964). Hace hincapié en el conocimiento local buceando las peculiaridades del lenguaje. Esta postura metodológica consideró como importante tomar en cuenta la opinión de los integrantes de una sociedad acerca de su ambiente. Utiliza técnicas de la lingüística descriptiva, de la biología sistemática y la psicología para estudiar los modos cognoscitivos de pueblos de otras culturas. Fowler (1979; 2001) llama la atención sobre la importancia de los sistemas de denominación, que conduce a los esquemas clasificatorios. Hunn & Brown (2011) por su parte, exponen cómo el trabajo de campo en etnobiología lingüística consiste en una tarea comparativa en la que se hace necesario desentrañar en qué medida las clasificaciones folk o las formas en las que se organiza mentalmente la información biológica coinciden con las formas científicas de clasificación. Su importancia radica en que la terminología nativa encierra un gran significado desde el punto de vista de los procesos mentales que intervienen en la codificación y utilización positiva del saber cultural, y a la vez, que estas formas de concebir la naturaleza, no se corresponden unívocamente con las categorías clasificatorias linneanas u otras propias de la ciencia de Occidente. Este enfoque teórico y metodológico se basa en considerar las categorías émicas y éticas según se ha apuntado más arriba. Estos principios marcaron el rumbo de las investigaciones que orientó a nuestro grupo de trabajo, imprimiendo su rasgo distintivo en una parte importante de nuestras producciones. Situada en esta línea, la etnobotánica se interesa por estudiar el conocimiento de un grupo humano acerca de los diversos componentes vegetales del ecosistema al que pertenecen, así como las razones que

motivan su actitud con respecto al entorno vegetal. Estos aspectos se sintetizan sumariamente en indagar sobre aspectos tales como: a) Conocimiento: cómo ve, interpreta y clasifica los elementos de su entorno natural, particularmente las plantas y los animales. b) significación y roles culturales, c) aplicación de los productos naturales (Barrau, 1976; Barrera, 1983). Para dar cumplimiento a tales fines se recurre a un nutrido grupo de herramientas que abarcan procedimientos, que con mucho detalle hemos explicado en varias contribuciones (Arenas, 1992a; 1997a; 2003; Arenas & Porini, 2009; Arenas & Suárez, 2007; Scarpa & Rosso, 2011; Suárez, 2009). Sumariamente podemos sintetizarlas del siguiente modo: 1. Observación participante; 2. Entrevistas, que pueden ser: 2.1. Entrevistas informales; 2.2. Entrevistas no estructuradas, abiertas, extensas y en profundidad; 2.3. Entrevistas semiestructuradas; 2.4. Entrevistas estructuradas (que suelen ser aplicadas también en los estudios cuantitativos respondiendo minuciosamente a un conjunto de estímulos idénticos); 2.5 Entrevistas a campo (en el contexto de recorridas e inventarios de especies); 3. Registros y documentos personales e históricos: 3.1. Relatos biográficos e historias de vida; 3.2. Análisis e interpretación de diarios de campo, cuadernos de notas y registros narrativos (anecdotario); 3.3. Registros audiovisuales-filmicos de hechos, comportamientos, comentarios en vivo; 3.4. Estudios del contenido de narraciones, mitos, relatos; 3.5. Análisis de fuentes primarias y secundarias de carácter etnohistórico (cronistas, misioneros, naturalistas) y etnográficas. Entre los procedimientos metodológicos disponibles en un estudio de índole cualitativa que permitan lograr la validez y confiabilidad de la información, se destaca la triangulación, la cual involucra no sólo a los datos, sino también a los investigadores, las teorías y los métodos. La contrastación constituye una de las etapas de la investigación, en su faceta *etic*, la cual consistirá en relacionar y cotejar sus resultados con aquellos estudios paralelos o similares que se presentaron en el marco teórico referencial. Aunque el “marco teórico referencial” sólo nos informa de lo que han realizado otras personas, en otros lugares, en otros tiempos y, quizá, también con otros métodos, hará posible un enriquecimiento del cuerpo de conocimientos del área estudiada. Mayores referencias sobre estas modalidades pueden verse en los trabajos de Bernard (1988), Valles (2000), Guber (2004), Lee & Ingold (2006), Guttandin (2012) y en los clásicos manuales de etnobotánica (Albuquerque & al., 2008; Alexiades, 1996; Anderson & al. 2011; Martin, 1995).

El concepto de etnobotánica cuantitativa es relativamente reciente y el término como tal fue acuñado en 1987 por Ghilleen Prance y colaboradores (Höft & al., 1999; Prance & al., 1987). Basados en la aplicación de técnicas cuantitativas, sus seguidores intentan aportar a este campo del saber, entre otros beneficios, un mayor “rigor metodológico” sobre la base de una mayor confiabilidad de los datos, la formulación y prueba de hipótesis estadísticamente falsables -en el sentido Popperiano-, el empleo de métodos probabilísticos más exactos y la posibilidad de enunciación de generalizaciones y leyes universales, confiriéndole así un “mayor status científico” (Ford, 1994; Phillips, 1996). Asimismo aquellos trabajos que no se realizan bajo estos supuestos suelen tildarse de “especulativos” al considerar que hacen un uso acrítico de “resultados basados en pocos informantes y/o con una selección de entrevistados o muestras caprichosa, y no aleatoria” (Ladio, 2006).

Este enfoque tomó especial impulso a partir de los años 80, particularmente en zonas tropicales, con gran adhesión y entusiasmos por parte de floristas, ecólogos y especialistas en conservación de la vegetación. Desde hace un par de décadas los etnobotánicos con formación en áreas de las ciencias biológicas incorporaron en forma creciente en sus investigaciones

los enfoques cuantitativos, contando también con adhesiones en Argentina (Arias Toledo & al., 2007; Ladio & Lozada, 2004a,b; Molaes & Ladio, 2009). Phillips (1996) da cuenta de una vasta lista de investigaciones cuantitativas, agrupando estos métodos en tres categorías: a) Los de cuantificación de la importancia relativa de usos calculado a partir del consenso de informantes; b) Los de cuantificación de la importancia relativa de usos asignada subjetivamente por el investigador; c) Los de cuantificación de usos totales por categorías de usos de plantas, taxones o tipo de vegetación (sin considerar importancia relativa de los mismos). Algunos de los índices que adquirieron mayor popularidad son el Valor de uso e importancia de una especie y de usos (Phillips & Gentry, 1993a,b), la Importancia cultural de una familia de plantas (Phillips & Gentry, 1993a; Prance & al., 1987;), el Nivel de Fidelidad (Friedman & al., 1986), los Acuerdos entre Informantes (Heinrich & al., 1998; Trotter & Logan, 1986), la Importancia Cultural (Tardío & Pardo de Santayana, 2008), entre otros. Asimismo se desarrollaron manuales de aplicación de análisis estadísticos y multivariados destinados a probar hipótesis cuantitativas, destacándose entre ellos el trabajo de Höft & al. (1999).

Entre las técnicas a las que más habitualmente se recurre para la obtención de la información acerca del conocimiento y uso de plantas se encuentran los cuestionarios estructurados, los listados libres, las técnicas de recordatorios de uso (24 hour - recall), pile sort, las comparaciones a través de tríadas, entre otras (Albuquerque & al., 2008; Weller & Romney, 1988), predominando en unos casos las hipótesis biológicas, florísticas y/o ecológicas, y en otros, las hipótesis culturales vinculadas al nivel de conocimiento y uso de informantes, así como a la variación inter e intra-poblacional de los mismos, o en el tiempo (Zarger & Stepp, 2004).

Las investigaciones basadas en hipótesis de tipo ecológicas incluyen además técnicas, herramientas y mediciones estadísticas que se aplicaron en sus primeros años en disciplinas forestales. La base operativa consiste en tomar una muestra circunscripta a lotes o parcelas, una sección o transecta, donde los investigadores miden junto con la gente, los nombres, las especies presentes, sus rasgos botánicos y ecológicos (altura, distancia entre sí, emplazamiento, etc.), el número y abundancia, la densidad y frecuencia relativa de una especie, así como los datos de uso u otro tipo de información que le proporcionen. Entre los tópicos que suelen estudiarse se encuentran sobre todo intereses sobre la diversidad de especies o la abundancia de algunas de ellas en el sitio delimitado. El sitio de muestreo debe ser representativo, y debe relacionarse con los ámbitos percibidos y frecuentados por el poblador, que pueden ser uno sólo o varios, y que pueden ser revisados en distintos momentos a lo largo del tiempo. Pueden ubicarse en distintos escenarios o a distancia específicas, proponer un tamaño que está supeditado sobre todo al tipo de estudio y a las posibilidades físicas y materiales del plan de estudio. Las mediciones y trabajo en el terreno son los convencionales tomados de la ecología vegetal. Las parcelas se consideran de acuerdo a los objetivos, el tipo de vegetación y la riqueza florística. Este tipo de información se combina y entrecruza además con el conocimiento de las especies y usos de los pobladores locales.

Por su parte, las hipótesis de tipo culturales atienden a la diversidad de citas sobre plantas y usos conocidos o elicitados a través de las técnicas antes mencionadas (por ejemplo los listados libres), los que se consideran una medida “objetiva” y comparativa del conocimiento etnobotánico ya sea a nivel intrapoblacional como entre poblaciones diferentes. Se aplican también cuantificaciones y hasta modelos experimentales y de predicción atendiendo a factores

como la edad, el sexo, la ocupación, la cercanía o lejanía del recurso del poblado, entre otros tópicos. Asimismo, y a los fines de comparaciones entre poblaciones de diferentes áreas, hacen propio el empleo de conceptos e índices ecológicos de diversidad (como los de Shannon-Wiener y Simpson) en el análisis del conocimiento y uso de los recursos, considerando variables como la riqueza y abundancia de citas, informantes y especies (Begossi, 1996; Magurran, 1988).

A pesar de las marcadas diferencias expuestas entre los abordajes cuantitativos y cualitativos, en lo discursivo, la literatura metodológica y los artículos con énfasis en lo numérico suele presentarlos no como antagonicos, sino como complementarios.

Sin embargo, los enfoques mixtos son infrecuentes y aunque en las producciones no suelen marcarse los antagonismos entre una u otra orientación, cada uno sigue su propio libreto. No está en nuestro ánimo instaurar un enfrentamiento, aunque sí separamos claramente los enfoques para aclarar de manera convincente las respectivas modalidades. En ocasiones es en el trabajo de campo, muchas veces limitado por el tiempo y por el carácter intrínsecamente social e imprevisible del vínculo investigador/informante, donde se hace necesario optar por la amplitud de un muestreo al azar estadísticamente significativo, teñido de observaciones parciales o al paso, o bien por la profundidad de una rica, pero más reducida casuística y una nutrida observación participante aún de hechos imprevisibles. El investigador, en frente al problema que enfrente, juzgará cual es lo más adecuado. No obstante, hay que resaltar que a pesar de que la muestra cualitativa raramente es aleatoria ni representativa, en el sentido probabilístico, los muestreos intencionales y el empleo del criterio de saturación o redundancia en la información, han sido convalidados por metodólogos sociales como herramientas de probada confiabilidad y valor heurístico (Valles, 2000; Vasilachis de Gialdino, 1992). De hecho, los sujetos de nuestras investigaciones, son cuidadosamente seleccionadas por su competencia en distintos temas, por la participación de “informantes claves”, o por ser especialistas en distintos temas. A veces no hay alternativas –y es lo aconsejable- tratándose de únicos o contados especialistas en determinadas materias (por ejemplo, un chamán, la confeccionista de la mortaja de niños –“angelitos”-, o el especialista en fermentación de la chicha). Aun así, es necesario reunir un determinado número de datos de manera que claramente muestre que los mismos representan la información de un grupo. A nuestro juicio, la investigación *in situ*, por muestreos intencionales y de ocasión (frente a una planta, cuando se elabora algún objeto, o cuando se da un hecho), a la larga redundará en un corpus más fructífero y genuino de resultados, que la aplicación al azar de cuestionarios estructurados.

Finalmente, y en procura de dar respuesta a la necesidad de una interacción más cercana entre los actores del proceso de investigación, nos encontramos con un estadio germinal y creciente de nuevas orientaciones y perspectivas metodológicas de la etnobotánica. Una de estas modalidades de trabajo es conocida informalmente como etnobotánica participativa y tiene aceptación desde hace un par de décadas. Algunas de las técnicas sugeridas para este tipo de estudios han sido referidas por Ardón Mejía (2001), Nermarundwe & Richards (2002) y Guttandin (2012), y se inscriben en el marco de un paradigma socio-crítico tendiente a generar cambios y transformaciones en los saberes y praxis locales. La investigación participativa, en términos generales, involucra a los miembros de las comunidades en todos los estadios del proceso de investigación, desde el diseño de las preguntas, pasando por la coordinación de los métodos y hasta en la interpretación de los resultados, pudiendo éstas identificar los tópicos y cuestionamientos de mayor importancia (Etkin & al., 2011). El tratamiento detallado de este punto excede los alcances de este trabajo, pero sin lugar a dudas, a la vez de constituirse en un

programa valedero -especialmente para los procesos de diagnósticos de las comunidades y para las instancias de devolución o reintegro del material investigado-, su práctica no estará exenta de tensiones y críticas. Más adelante volveremos a retomar estas ideas al tratar la proyección del trabajo etnobotánico en la comunidad.

## **2) Experiencias de un grupo de trabajo: El caso de las zonas áridas y semiáridas**

### **Reseña de la conformación del equipo**

Nuestro grupo de trabajo se conformó inicialmente en el gabinete de etnobotánica que surgió junto con la creación del Centro de Estudios Farmacológicos y Principios Naturales (CEFAPRIN) en 1975, luego CEFYBO (Arenas, 1997a: 211-212). La política de la institución en aquellos años fue la de obtener información etnobotánica genuina *in situ* en distintas regiones del país, enfatizando a los grupos indígenas del Chaco y campesinos del Noroeste Argentino. Esta modalidad de trabajo dio lugar a prolongadas estadias de recopilación de material oral, particularmente con informantes calificados, a quienes se les dedicaba el mayor tiempo posible de entrevistas, habitualmente hasta que de alguna forma el repertorio indagado estuviera momentáneamente agotado, o al decir de la jerga epistemológica: saturado. La finalidad fue contar con un herbario y muestrario de plantas usuales que documentara los datos que se recopilaban, lo cual fue una de las motivaciones fundacionales del equipo. Asimismo, se empezó a reunir un registro sonoro y de escritos tomados a campo que conformaron un archivo de datos documentales de la información. Una de las necesidades primeras para abordar con eficiencia la recopilación de datos consiste en contar con una guía temática etnobotánica que sirva para lograr los fines propuestos. Se carecía de este instrumento, de manera que se empezó a elaborar en forma rudimentaria una modestísima secuencia de preguntas a partir de 1974, la cual se basó en las guías de Murdock (1960), De Carvalho Netto (1956) y Susnik & Unger (s/f). Este bosquejo inicial fue perfeccionándose hasta que finalmente se dio a conocer un documento de trabajo que sirvió de marco operativo para todo el grupo de investigación, que poco a poco comenzó a conformarse (Arenas, 1995); esta encuesta, sin embargo, se enriquece y adopta peculiaridades propias según el trabajo que cada investigador abordó en sus proyectos individuales (Martínez, 2008; Muiño, 2010a; Scarpa, 2000a). Este material no es inquisitivo y no pauta pregunta alguna. Se pensó en un formato que oficie como ayuda memoria o como “hoja de ruta” para indagar cuestiones similares a las distintas personas, luego repetir las, y lograr así un cotejo plausible.

A continuación reseñamos la experiencia del grupo, sus enfoques principales, sus aportes y sus aspiraciones futuras. Se presenta un conjunto de tópicos que marcaron nuestros intereses y mencionamos algunas de nuestras contribuciones en cada caso. Recordamos también obras que fueron guías o material de comparación para nuestros estudios y su cita representa una muestra de nuestra gratitud.

### **La documentación de los materiales vegetales**

Quienes se han ocupado de etnobotánica han insistido muy especialmente en la necesidad de una buena documentación del material vegetal estudiado, el cual debe ser conservado en un herbario reconocido, con curaduría plausible, ser accesible para su consulta y corroboración, y debe llevar la suficiente información en su etiqueta. Diversas



complicaciones encuentra el etnobotánico en su trabajo de documentación del material vegetal de referencia. A veces no son especies que crecen en la región y llegan en forma comercial o por intercambios; la posibilidad de hallarlas en estado fértil es en ciertos casos difícil, o son organismos que han desaparecido en la región (esta situación es más compleja aún en etnozootología, con animales migratorios, cavícolas, hibernantes, etc.). En ocasiones, el material documental suele reducirse a fragmentos de resina, tinturas, polvos, fragmentos, semillas, carozos, muestras de fibras, tejidos, etc., que también debe reunirse y ser organizados bajo una signatura especial, incorporándolos en una colección de muestras o material testigo, también cotejable y consultable. La correcta identificación es absolutamente necesaria por lo que recurrimos a la consulta de especialistas de la flora local en los casos en los que existieran dudas o dificultades. El grupo aplicó diversas estrategias tanto en la colecta del material a campo como en la obtención de materiales en otros contextos, como participar de recorridos de reconocimiento de la fitonimia, obtención de documentación fotográfica de plantas y procesos de preparación o de explotación, reconocimiento de la nomenclatura del paisaje o de comunidades vegetales, el relevamiento de la denominación de las partes de una planta en vivo, entre otras posibilidades que sugiere la ocasión. En realidad las técnicas son infinitas y sirven todas en la medida de las circunstancias que le toca desempeñar en ese momento al investigador de campo.

### **El azar y las circunstancias del momento**

Además de la aplicación de las encuestas, la observación participante es fundamental. Ésta suele estar supeditada a lo que ocurre en el transcurso de la vida diaria o en eventos que sobrevienen inesperadamente: la construcción de una vivienda, una minga para preparar un terreno de cultivo, una pesca comunitaria, la visita de un predicador sanador, el deceso de un integrante del grupo, un suicidio, un eclipse, un incendio, entre otros puntos, en los que hay que participar si somos aceptados. Quizás uno de los testimonios más adecuados para enseñarnos la ocasión y oportunidad de una situación irrepetible, y participar de la misma, es el evento que narra Clastres (1972) relativo a un parto y alumbramiento entre los aché-guayakí del Paraguay Oriental. Allí suceden situaciones que son casi irreproducibles mediante una encuesta, ya por lo imprevisible e inimaginable de los hechos o por el decoro que implica hablar sobre ellos fuera de lugar. En dicho escrito, los ejemplos etnobiológicos señalados por el autor son muy ilustrativos para inspirarnos en etnobotánica. Este rico material bibliográfico se propone y examina en nuestro curso de etnobiología con discusiones y reflexiones entre los estudiantes. En este sentido, sugerimos algunos casos de observación directa, donde se podrán obtener valiosos registros: la participación en fiestas (ciclo vital, instrumentos musicales, bebidas, atuendos, etc.), observando lo que sucede durante el decurso de los meses (ciclo anual, temporalidad, fenología, subsistencia), elecciones de autoridades, la práctica del deporte (juegos, deportes, juguetes), entre muchos otros datos, constituyen ámbitos de actividades y de la vida donde invariablemente hay elementos de extremado interés para la etnobotánica. La percepción de todo el acontecimiento sirve para dar cuenta del escenario, la acción y los protagonistas, los cuales enriquecen el dato y evita que éste quede desarticulado.

## El lenguaje, el discurso y los relatos

El papel del lenguaje como vehículo de expresión distingue al hombre con respecto a los demás seres vivos. Este rasgo, de enorme riqueza para descubrir su mundo interior ha sido especialmente valorado por las etnociencias y es sin ninguna duda el máspreciado elemento de trabajo para la etnobotánica. De su correcto uso como material de indagación dependerán los logros de la investigación. Requiere de conocimientos y entrenamientos especiales si se trata de una lengua extranjera, que a veces es ágrafa, o de un manejo y control correcto de las características del habla lugareña. De hecho, es la esencia de la aplicación de la perspectiva émica en etnobotánica. Sin embargo, el lenguaje no se circunscribe solamente al idioma hablado o escrito, sino que se enriquece con otras expresiones que tendrán gran importancia tomarlas en cuenta: las evasivas, el lenguaje gestual, los silencios, los circunloquios y otras formas de comunicarse que el investigador observará en forma sutil en el actor.

Una particular atención merece en nuestros trabajos el registro, transcripción y análisis del discurso de una o varias versiones de relatos de informantes acerca de una especie en particular. El estudio de textos es uno de los instrumentos preferidos por el enfoque cualitativo (Guber, 2004; Guttandin, 2012; Martínez, 2006). Dos ejemplos de investigaciones fructíferas de nuestro equipo en este rubro se dieron con informantes wichí del Chaco semiárido. Éstos revelaron informaciones precisas acerca de la significación y rol de las siguientes plantas: a) El cebil, **hatax** o **jataj** (*Anadenanthera colubrina*, Fabaceae) un árbol con semillas psicoactivas de uso chamánico, cuya mención en el relato de un anciano, lo remite al árbol bíblico “del bien y del mal” (Arenas, 1992b) y b) El yuchán o **chemlhokw** (*Ceiba chodatii*, Bombacaceae), en cuyas narraciones se evidencia la relevancia etnobotánica de uno de los árboles más representativos del bosque xerófito del Chaco semiárido salteño (Suárez, 2009). Nuestro aporte en este libro, sobre la hechicería y las ceremonias fúnebres toba es otro ejemplo (Arenas, 2012).

La recopilación de relatos, historias de vida, acontecimientos familiares, legendarios o históricos, son de gran utilidad para situar información que dé cuenta de las interacciones sociales, de las normativas interpersonales, de los temores, del origen, papel o sentidos relativos a un uso, explicaciones sobre prácticas diversas o el propio origen de una especie. La recopilación de materiales de este tipo fue de gran utilidad en todos los sentidos en varios trabajos del equipo. Aunque la tarea puede ser poco útil o estéril en apariencias, en medio de estos relatos suelen encontrarse aspectos de interés crucial en etnobotánica, sea por el dato en particular o por la información de contexto. El trabajo realizado en algunos casos fue poco redituable en función a las plantas, como fue la recopilación de narrativas de los maká del Chaco paraguayo, que constituyó un gran esfuerzo, pero que sin embargo, dio por resultado participar de una antología sobre la literatura oral de esta etnia (Arenas, 1991), así como sirvió para lograr información sobre el origen mítico de algunas plantas y referencias muy ricas en alusiones sobre animales. Fue particularmente interesante que a través de estos relatos maká se pudo detectar cuál es el árbol cósmico o eje del mundo en este grupo humano, elemento crucial para los viajes chamánicos. Más interesante y esclarecedora fue la recopilación entre los lengua-maskoy, entre quienes pudo averiguarse información relativa al alma de las plantas, el chamanismo y el origen de muchos usos y vegetales que son explicados por los mitos de forma muy completa (Arenas, 1981). Mediante la colecta de relatos pudimos enterarnos que de las tripas de un héroe cultural, en varias etnias del Chaco seco, se originaba

una liana (*Odontocarya asarifolia*, Menispermaceae), especie que nos resultaba desconocida así como su valor alimenticio, del cual no se contaba con registros (Arenas & Cipolletti, 1992; Arenas & Giberti, 1987a). También mediante los mitos pudimos esclarecer que la “mandioca del monte” (*Marsdenia castillonii*, Apocynaceae) era en realidad una liana con enormes raíces tuberosas comestibles, órganos de los que se carecía de información en los trabajos botánicos (Arenas & Giberti, 1987b). Este tipo de información es la que no aparece habitualmente en los enfoques probabilísticos ya que para obtenerla necesariamente se tendrá que acceder a información privadísima y casi única. La información reunida con los lenguas nos narra las visiones y vuelos a través del cosmos que emprendía uno u otro chaman, lo cual sólo él logra experimentar mediante la conducción de un maestro, y suele constituir un atributo de su propiedad exclusiva.

## **Contribuciones en diferentes campos del quehacer etnobotánico**

Nuestro equipo ha tratado una gran variedad de tópicos, con enfoques muy diversos, orientando sus producciones hacia:

1. El conocimiento y documentación de plantas útiles en el contexto de las diferentes sociedades en estudio:

El interés utilitario de las plantas fue y siempre será uno de los ejes centrales de la etnobotánica. Probablemente fue el germen de la misma botánica como ciencia, la cual se gestó desde esta mirada entre los hombres de la antigüedad. El público en general, el estudiante, el burócrata, el político, si se trata de un estudio, plan de investigación, de desarrollo o conservación relativo a vegetales, en lo primero que se interesa es en la aplicación o empleo de las plantas y su importancia económica. Dificilmente se fije en simbolismos, representaciones u otro tipo de figuraciones ideológicas. El uso sigue siendo el elemento que prima como fondo de interés y nadie despojaría de su matriz utilitaria al trabajo en etnobotánica. Las plantas son, para la opinión popular, sinónimo de remedios aún hoy. Siempre prevaleció entre los botánicos en general y etnobotánicos en particular, en el discurso o en la práctica, un decidido interés por documentar el uso y el valor de las plantas. Tuvo varios fines: dar información sobre el uso de los recursos naturales, confeccionar listas en función a la flora utilitaria (que se denominó etnoflora), y en la búsqueda de recursos fitogenéticos o utilitarios para la ciencia, la industria o la tecnología. Con el correr del tiempo, ya a finales del siglo XX, el interés por la salvaguarda de la biodiversidad se prestó para que la etnobotánica diera argumentos para postular la importancia de determinados organismos en la vida del hombre. Sin embargo, los sitios de publicación, aún aquellos propios del campo etnobotánico, son actualmente reticentes en aceptar los escritos donde prevalezcan los usos así como los pormenores sobre su modalidad de empleo, dando preeminencia a un formato de presentación que privilegia gráficos, estadísticas y esquemas, relegando a un segundo plano o eliminando los detalles etnográficos o culturales.

Entre los campos del saber etnobotánico en los que recogimos información de plantas útiles señalaremos los siguientes:

- Alimentación: Uno de los grandes temas en etnobotánica es el de las especies comestibles, el cual tiene sus vinculaciones con otras disciplinas científicas. El grupo de trabajo se interesó especialmente en este tema y produjo un conjunto de

contribuciones que demostró el elevado número de especies comestibles, algunas de ellas completamente desconocidas por la bibliografía. El Chaco demostró ser un reservorio importante de material nutricional, a los cuales recurrieron los grupos recolectores para abastecerse a lo largo de todo el año (Arenas, 2003; 2004a; Scarpa, 2009a). Otras áreas áridas y semiáridas mostraron que, pese a las limitaciones ambientales, ofrecían productos comestibles como es el caso del Oeste de La Pampa, extremadamente árido, que proporciona 62 especies, de las cuales, 20 eran nativas silvestres (Muiño, 2012), otro tanto ocurre con las poblaciones del este de San Juan (Martinelli, 2008), así como el considerable número de colorantes y especias de la cocina tradicional de la Puna jujeña (Scarpa & Arenas, 1997). También presentamos información sobre alimentación, bajo la forma de monografías específicas para una especie particular, tal como se indica en un apartado ulterior.

- **Medicina:** Constituye otro de los capítulos fundamentales en donde la etnobotánica tiene presencia partiendo de la noción que las plantas son artículos con gran capacidad curativa. En este caso el enfoque que se dio trató de apartarse del listado de especies curativas, ubicando el medicamento en un sentido más amplio, en el que se define la salud y enfermedad, permitiendo la comprensión de cómo se inserta la medicina en dichas sociedades. Sin ninguna duda el estudio de las plantas medicinales debería ser abordado como etnomedicina, en el sentido de un estudio integral que abarque el conocimiento sobre la nomenclatura de las enfermedades, las nociones etnofisiológicas y de cuerpo, etiológicas, prácticas diagnósticas y terapéuticas; es decir ubicando a las plantas medicinales, sólo como una parte de este amplio universo temático. El grupo abordó desde esta perspectiva la etnofarmacobotánica tanto de indígenas del Gran Chaco – como los maká (Arenas, 1987), pilagá (Filipov, 1994), tobas (Martínez, 2008) y chorotes (Scarpa, 2009b)- como de criollos y campesinos (Muiño, 2011; Scarpa, 2004a,b). Asimismo se consideraron algunos grupos de plantas por sus aplicaciones medicinales específicas (digestivas, afecciones dérmicas) (Martínez & Barboza, 2010; Scarpa, 2002), junto a trabajos que reseñan la situación de la medicina casera, el curanderismo, el chamanismo y otras formas de complementariedad terapéuticas en el Gran Chaco (Arenas, 2000; 2009).
- **Plantas vinculadas al manejo ganadero:** Se trata de un campo poco estudiado en etnobotánica en general pero que se presta para observar numerosos aspectos vinculados con la relación hombre-animal-planta, que cobra particular relevancia en las sociedades pastoriles. A través de la indagación del mundo animal se accederá a todo el saber etnobotánico. Los campos privilegiados de interés en materia vegetal son la alimentación, la cultura material, la veterinaria, las especies tóxicas, y otros aspectos socioculturales relacionados (por ejemplo magia, léxico de la morfología animal, entre otros). Nuestro grupo indagó algunos de estos puntos, como es el caso de los trabajos sobre especies con valor forrajero (Scarpa, 2007a) y de aplicación en medicina veterinaria entre los criollos del Oeste de Formosa, (Scarpa, 2000b), campesinos de las sierras de Córdoba (Martínez & Luján, 2011) y del Oeste de la provincia de La Pampa (Muiño, 2010a,b)
- **Cultura material:** Es uno de los grandes capítulos de la etnobotánica injustamente olvidados por sus cultores. Los elementos que sirven de utilería o ayudan a desarrollar su vida al indígena, al campesino, o al habitante urbano son de una variedad infinita

y expresan la realidad individual y comunitaria. Interesan en etnobotánica por la materia de la que están hechas, por sus aplicaciones, cualidades intrínsecas o por lo que representa como objeto en su sociedad. Una muñeca o una lanza; un sillón o una hamaca, un bastón o un trompo, un cerco o un maderamen de vivienda, definen distintos status (sexo, edad, económico), comportamientos y actitudes, así como la naturaleza del material con el que están hechos. Nuestro equipo se interesó por algunos de estos temas abordando el estudio de útiles e implementos como el taladro manual (Arenas & Suárez, 2007), la sierra de madera (Arenas & al., 1987/88), artículos relacionados con la pesca (Scarpa, 2007b), así como descripciones meticulosas en obras más generales (Arenas, 1981; 2003; Arenas & Porini, 2009), enriqueciendo más de una vez, el análisis y documentación del material ergológico de museos. Con respecto a la cultura material de un tema lateral como es el “meleo” (recolección de miel y subproductos), se trata a modo de estudio de caso ilustrativo en este libro (Kamienkowski & Arenas, 2012).

- Ciclo vital: Mediante el desarrollo de esta temática se reseña el transcurrir de la existencia de un individuo desde el momento de su concepción hasta las evocaciones post-mortem que se le dedican. La riqueza de elementos en juego y la amplitud temática de esta propuesta se traduce en una suerte de síntesis de la vida social de un pueblo. Uno de los aspectos resaltantes de estos trabajos es el cuidado que se pone en situar el papel específico de cada integrante del grupo según su estatus y género en el momento particular que se aborda. Nuestro equipo trata estos temas desde los comienzos entre los lengua-maskoy, a través de la descripción de las ceremonias de iniciación masculina, femenina y de la muerte (Arenas, 1981), y posteriormente en el estudio de las diferentes etapas de la vida entre los pilagá (Filipov & Arenas, 2008), los tobas y wichí de Formosa (Arenas, 2003) y entre los tobas del Bermejo medio (Martínez, 2007).
- Socialización del individuo: Este campo a veces se superpone con el capítulo del ciclo vital, siendo aún menos tratado en etnobiología que este último. Esto es lamentable ya que se pasan por alto temas relevantes. Por ejemplo, se omiten algunas prácticas de socialización como son los juegos, de un extraordinario interés para el desarrollo de aptitudes y actitudes en el plano personal y en el seno de la comunidad. La transmisión de conocimientos en materia de plantas encuentra en este punto uno de sus momentos privilegiados. Una investigación etnobotánica profunda nos permitió informar sobre diferentes aspectos de la socialización de los grupos étnicos en los que las plantas ocupan también un rol protagónico, tal es el caso de los tatuajes (Arenas, 2004b), pinturas corporales y faciales (Filipov, 1996), juegos y deportes, crianza y socialización de los niños (Hecht & al. 2008). También en el plano de la socialización se da un conjunto de actividades que resultan reservadas, tal es el caso del uso de paquetes de magia de amor, amuletos, payés o “remedios sociales” - en los que también suelen estar involucrados animales, elementos de color y perfumes- y que sirven tanto para interactuar entre las personas, como con entes sobrenaturales (Arenas & Braunstein, 1981; Arenas & Porini, 2009; Maranta, 1992).
- Temáticas ocultas y laterales: Este tipo de información surge sólo después de que se consolida un estrecho vínculo con las comunidades, fruto de un prolongado trabajo de campo. Ejemplo de estos casos son los detalles de las reuniones de bebidas y las

celebraciones de victorias guerreras (Arenas, 2003), la iniciación y actividad brujeril y/o chamánica, sus formas de acción, protección y venganza, entre otras (Arenas, 1981; 2012; Arenas & Porini 2009).

2. La interpretación de los saberes y prácticas locales relacionados con cuestiones ecológicas y sanitarias. A pesar de que muchas de las temáticas arriba mencionadas fueron tratadas con independencia de su aplicabilidad o no en tareas de conservación o de gestión de la salud, fueron variados los saberes etnobotánicos de los grupos étnicos recopilados por el equipo que adquirieron relieve en estos campos, entre ellos:
  - El conocimiento acerca del ciclo anual y estacional en relación con los recursos alimenticios del monte chaqueño (Arenas, 2003), por ejemplo, fue popularizado en diversos materiales de divulgación desarrollados en colaboración con instituciones no gubernamentales que trabajan con comunidades rurales, siendo uno de los más conocidos los periódicos del Instituto de Cultura Popular (INCUPO, 1991; 1994).
  - La vigencia de la teoría humoral hipocrática y de los síndromes cálido-fresco en la etnomedicina campesina (Scarpa, 2004b) o la caracterización etnoecológica y sanitaria de enfermedades de interés regional (Martínez, 2011), que aportaron orientaciones para la comprensión y consecución de prácticas de salud interculturales.
3. El estudio de nomenclaturas vernáculas, sistemas clasificatorios y etnotaxonomías. Los sistemas de clasificación y las etnosistemáticas, que surgen del análisis de las terminologías vernáculas, suelen encerrar una gran significación desde el punto de vista de los procesos mentales codificadores del saber cultural de un grupo, es decir de la estructura cognoscitiva de la cultura. De tal manera, un estudio etnobotánico especializado permitirá extraer de los esquemas clasificatorios vernáculos un conjunto de reglas de los componentes del grupo a los fines de determinar categorías a la que pertenecen los objetos a clasificar, según su propia experiencia (Berlin, 1992; Fowler, 1979; Friedberg, 1990b). En colaboración con profesionales de otras disciplinas humanísticas, algunos miembros del equipo enfocaron los procedimientos lingüísticos que intervienen en la nomenclatura etnobiológica, la descripción del sistema nomenclatural y la identificación de categorías etnoclasificadoras del dominio vegetal. En diversos trabajos se articularon datos etnobotánicos, etnográficos y lingüísticos, en el análisis de las formas, significados y patrones nomenclaturales de diferentes términos y fitónimos. Estos últimos se compendiaron en las fitonimias y análisis lexicográficos toba-pilagá (Arenas, 1993; Scarpa & Arenas, 2004), pilagá (Filipov, 1993), toba (Martínez & Cúneo, 2009), wichí (Suárez, 2010) y mocoví (Rosso, 2010). Asimismo, para el caso específico de los fitónimos chorotes, se avanzó en la construcción de modelos etnotaxonómicos de la vegetación (Scarpa, 2010).
4. El tratamiento monográfico de una especie o grupo de especies emparentadas con la finalidad de aclarar aspectos vinculados con la botánica, la ecología y la etnobotánica de las mismas. Este ha sido un campo de indagación que atrajo a los botánicos –especialmente de la primera mitad del siglo XX- que estudiaron grupos taxonómicos de plantas que se conocía de antemano por su valor utilitario. A veces estas informaciones estaban vinculadas con las plantas cultivadas o aquellas con valor industrial o farmacéutico. Los investigadores involucrados solían pertenecer a institutos de botánica relacionados con la taxonomía. Nuestro aporte en este tipo de orientación constituye el conjunto de contribuciones que se dedicaron a las

bromeliáceas del Gran Chaco. Estas especies de suma importancia en el sotobosque regional tienen relevancia en el aspecto alimenticio (Arenas, 2003; Arenas & Arroyo, 1988), como textiles (Arenas, 1997b) así como en otros diversos aspectos de la cultura (Suárez & Montani, 2010). Otros casos destacables son nuestros estudios sobre *Morrenia odorata* (Arenas, 1999), *Stetsonia coryne* (Arenas & Scarpa, 1999) y *Typha domingensis* (Arenas & Scarpa, 2003), por citar sólo algunos. Dado que mediante este tipo de contribuciones se ponen en orden un conjunto de observaciones dispersas y se aclaran las pertinencias botánicas, consideramos que los etnobotánicos no deberían desistir de este tipo de investigaciones.

## **La proyección del trabajo en la comunidad**

Este suele ser un aspecto de difícil abordaje y resolución para el etnobotánico porque entran en juego distintas razones que exceden al investigador y porque los factores interactuantes conciernen a otros actores con sus respectivos intereses. Una de las dificultades reside en que la mayoría de los casos el investigador concibe sus planes por fuera de la sociedad estudiada, y en más de una ocasión sin siquiera haber tenido un trato previo con ella. Al mismo tiempo, en la selección de temas suelen primar coyunturas académicas, financieras o de la política científica del momento. Esta es una de las razones por la que la mayor parte de las investigaciones realizadas con campesinos o indígenas tiene escasa repercusión e impactos entre ellos. Concluida la investigación se suele enfrentar con la apatía, la indiferencia o el rechazo por parte de los actores.

Por otra parte, en distintos ámbitos del quehacer etnobotánico, especialmente donde se dan a conocer los trabajos (Congresos, cursos y otros espacios de divulgación), se insiste en la actualidad en torno a dos aspectos cruciales devenidos de la inserción contemporánea de este campo en el nuevo orden mundial globalizado. Por un lado, y en gran parte estimulado por los intensos esfuerzos de bioprospección de asociaciones de académicos e industriales y el resultante reclamo por biopiratería, se generó un encendido y polémico debate en torno a la protección legal de los conocimientos tradicionales, la problemática de permisos, créditos y compensación financiera para el uso de los conocimientos tradicionales. Esta discusión, acaecida en la intersección entre el derecho ambiental internacional y los derechos humanos, puso en marcha un esfuerzo concertado por la Sociedad Internacional de Etnobiología (ISE) para desarrollar una guía ética para el etnobiólogo, y la adhesión a una serie de definiciones, conceptos, y normativas, convenios y tratados internacionales de referencia, tales como los que detallan Hardison & Bannister (2011) en una revisión sobre esta temática. Por el otro, y derivado del primero, surge el cuestionamiento acerca de la “devolución” y modalidades de “retorno” del producto investigado a las comunidades con quienes se realizó el trabajo. Tal es así, que en la actualidad se torna esta práctica en un requisito o imperativo ético de la investigación etnobiológica (Albuquerque & al., 2008), que, junto a una nueva concepción de esta tarea y del protagonismo del conocimiento etnoecológico tradicional, hacen de los pueblos nativos sujetos de derecho internacional (Hardison & Bannister, 2011). Asimismo, se la sitúa como una de las fases de un ciclo interactivo con las poblaciones locales, a las que hay que responder a través de la entrega de resultados en formas apropiadas y comprensibles para las mismas (International Society of Ethnobiology Code of Ethics, 2008). Algunas de las respuestas que hemos dado a esta legítima demanda, ponían de manifiesto nuestra escasa habilidad para desarrollar formatos más sencillos a nivel educativo o que sirvieran de manera muy específica para las necesidades

de la comunidad estudiada. De hecho, en lo educacional, nuestra carencia de formación para la enseñanza indígena o campesina constituye un verdadero escollo para la consecución de un buen fin. Otro tanto podemos decir acerca de nuestro desconocimiento en materia de salud pública, donde nuestra intervención podría generar peligros o conflictos con los profesionales pertinentes. Es por ello que queremos resaltar que existen personas e instituciones idóneas para realizar este tipo de tareas, con las cuales resultará enriquecedor el intercambio de cooperación mutua. En tal caso, consideramos que lo ideal es dejar en manos de ellos la tarea de base para un retorno o devolución de los datos en forma relevante y significativa para las comunidades. Por otro lado, muchas veces los esfuerzos por interesar a estas instituciones resultan vanos y estamos convencidos que, responsables directos en las políticas de promoción y desarrollo, deberían tener en cuenta nuestros aportes. El enfoque de compartir esta responsabilidad con otros actores externos, sería a nuestro juicio, el más eficiente, ya que las exigencias a las que está sometido el investigador-docente sitúa a estas tareas en un segundo plano de obligaciones, lo cual pospone o devalúa su calidad. Otro hecho que se debe tener en cuenta y desanima al investigador, es que las políticas científicas, en general, no se hacen eco de este tipo de producciones a la hora de evaluar la labor de los investigadores.

Acciones específicas en este sentido, por parte de nuestro grupo han sido escasas; sin embargo, hemos dado algunos pasos en forma particular o en cooperación con otras instituciones y profesionales, sobre todo en generar material escrito de divulgación. Esto fue realizado con el objeto de generar la reapropiación y revalorización, por parte de los pobladores, de los conocimientos locales investigados. Ejemplo de ello son los trabajos de Karlin & al. (2005; 2006) en las poblaciones de Balde del Rosario, Tudcum, Maliman y Angualasto en la provincia de San Juan y la elaboración de cartillas educativas sobre productos alimenticios nativos (INCUPO, 1991; 1994) y láminas didácticas de interés etnobiológico entre los tobas-pilagá, así como el asesoramiento y colaboración en la producción de documentales audiovisuales. También se produjeron para un público más amplio exposiciones fotográficas y de cultura material en salas especializadas. Finalmente queremos subrayar, como dato sorprendente, la repercusión que tuvo la publicación de libros de corte netamente académico y que fueron entregados a un grupo numeroso de las comunidades indígenas y campesinas con las que se trabajó. Este material, en realidad se llevó más como recuerdo o testimonio de nuestra labor, que como una tarea de “retorno” o “devolución”. Consideramos, con desánimo y prejuicio, que estos libros pronto estarían deshojados y destruidos en las humildes viviendas, dada la precariedad de su vida cotidiana. Cuál no sería nuestra sorpresa que al volver año tras año constatamos que los tienen guardados y conservados con particular cuidado, dentro de bolsas de polietileno, muchas veces junto con su ejemplar de su Santa Biblia u otros documentos. Para nuestro asombro, en cuanto a su uso, los maestros indígenas, líderes, promotores locales, profesionales de salud, manifestaron que el material les resultó de gran utilidad, dándole un uso muy diverso en sus actividades y proyectos, demostrando así una valoración positiva hacia nuestra labor.

## **Discusión y Conclusiones**

La enunciación de la etnobotánica la limita al mundo de las plantas, siendo esto en la realidad un tanto artificioso, ya que cualquier sociedad se concibe a sí misma rodeada de



plantas, animales y de todo el entorno físico. De allí que exista entre quienes se dedican a estos temas una aspiración de tratamientos más globalizadores, que propugnan la pertinencia del empleo de fórmulas más integradoras como son la etnobiología o la etnoecología. No obstante esta certeza, que compartimos, en esta contribución particularizamos el tema al mundo de las plantas, y por tanto, hablamos sólo de etnobotánica.

Desde su nacimiento, y con el transcurso del tiempo, numerosos autores intentaron brindar referencias sobre los fines y campos de acción de la disciplina, aportando nuevas ideas y puntos de vista, tanto en el campo epistemológico como en el de las posibilidades que brindaba como campo disciplinar. No obstante, la variedad de cuestiones planteadas, lejos de brindar un panorama sencillo, lo hizo aún más complicado. Es así que se pudo observar una tendencia por parte de distintos autores, que sin mucha experiencia en la materia, exponían su punto de vista personal sobre la disciplina, que en no pocos casos era contradictorio y hasta idiosincrático. Por otro lado, los tratamientos epistemológicos o teóricos fueron extremadamente confusos y hasta oscuros, lo cual no fue suficientemente comprendido y creó desánimo entre los etnobotánicos. Esta situación contribuyó a crear un cierto desconcierto que, en lugar de aportar una visión crítica, hizo que la disciplina cayera en un conjunto de supuestos que retardó sus contribuciones y creó una opinión desfavorable entre las demás especialidades de la botánica y la biología, así como en la antropología. Uno de los extraños reparos hacia la etnobotánica provino de sus propios cultores. Se informaba, o casi se hizo un acto de fe, de que la disciplina carecía de marco teórico, que no contaba con metodología propia, que no era una ciencia, entre tantas autocondenas. A partir de estos planteos los etnobotánicos cargábamos con un estigma, y el descrédito se tradujo en comentarios y ataques más o menos velados, que aún hoy, pese a las cuantiosas contribuciones de alta calidad producidas, no han cesado en sus prejuicios.

Por su parte, la fragilidad de los términos en que se planteaba la etnobotánica fue un campo propicio para que “amateurs” hayan incursionado en esta temática. Esto involucra tanto a aficionados de distintas disciplinas, como a botánicos profesionales que veían como algo anecdótico o entretenido para matizar lo rudo de sus enfoques disciplinares. No sólo se trató del emprendimiento en cuanto a investigaciones sino también en tomar con toda audacia la docencia de la materia. Esto trajo ventajas y desventajas, ya que por un lado dio lugar a que la disciplina se hiciera conocida en ámbitos universitarios; por el contrario, en más de una oportunidad, los enfoques de las lecciones se hicieron confusos y distorsionados. Esta pintura del panorama de la etnobotánica se reproduce con toda similitud en distintas partes del mundo hasta hoy.

Hanazaki (2004) considera que el concepto descalificador hacia la etnobotánica se debería entre otras razones a la falta de rigor metodológico en muchas investigaciones, lo cual se subsanaría mediante la aplicación de criterios cuantitativos. Este fue, en efecto, uno de los argumentos con que cobró vigor la irrupción generalizada de la etnobotánica cuantitativa: reparar su debilidad científica mediante la cuantificación de reportes sobre distintos elementos elegidos (Ford, 1994; Höft & al., 1999; Phillips, 1996). Además está expresar nuestro desacuerdo con este tipo de apreciaciones, -así como las ya expuestas al iniciar el acápite sobre etnobotánica cuantitativa-, que devalúan los enfoques interpretativos de carácter cualitativos, descriptivos o centrados en las perspectivas émicas, poniendo en tela de juicio la validez o estatus científico de estos enfoques enraizados en el origen mismo de las etnociencias, antes descriptos o de la misma etnología. Asimismo,

estos enfoques constituyen las herramientas de investigación habitualmente aplicadas en humanidades (historia, sociología, psicología, entre otros).

El problema fundamental, sin embargo, en este desencuentro entre las vertientes cualitativas y cuantitativas no se expresa ni siquiera en la representatividad que tienen los datos para dar rigor a su valor dentro de un ámbito social determinado, sino en que mediante la aplicación del criterio tan generalizador, queda afuera todo lo oculto, especializado, no dicho y aquello que se logra sólo por la prolongada convivencia y confianza. Nuestra mayor objeción a la reducción diagnóstica es en la pincelada muy paisajística que logran reflejar los datos obtenidos de esta manera. Más aún, el análisis de varios trabajos etnobotánicos de inspiración positivista -donde prima netamente la perspectiva de la biología y la ecología- pone de manifiesto algunas de sus múltiples limitaciones, siendo las más recurrentes: a) Tópicos muy generales sobre el valor de uso de la planta que omite los detalles propios que lo vincula con el ámbito de la cultura (trabajos que, por ejemplo, concluyen mención sólo al nivel de alimenticias, medicinales o madereras); b) Categorías cuyo etiquetado resulta ambiguo y sin aclaraciones sobre su alcance (por ejemplo: mágico, higiénico, ritual, mágico-religioso, dolencias folk, enfermedades culturales, entre otras); c) La representación cuantitativa de los datos (por ejemplo: distribución porcentual por categorías de uso) constituyen más un reflejo de la limitación impuesta por el instrumento de recolección de datos (ejemplo: listados libres) que de la aplicación que la comunidad realmente da a las especies, incurriendo así en notorias inconsistencias (por ejemplo escasa representación porcentual de forrajeras en pueblos pastoriles); d) falta de comentarios sobre elementos distintivos de la sociedad: lengua, religión, demografía, vínculos culturales o filiación étnica y lingüística, alcances de la muestra; e) datos del tiempo que insumió el trabajo de campo (permanencia *in situ* y tiempo dedicado a cada encuesta); f) reflexiones sobre la reacción, aceptación o negativas en la aplicación de las encuestas; g) hipótesis excesivamente simplistas, acotadas, previsibles y directivas de las respuestas; h) falta de consideración de la variación intragrupal en la fitonimia. Probablemente una de las mayores causas de este tratamiento tópico de la problemática se debería a la escasa permanencia del investigador en el campo o la carencia de visitas en distintas épocas del año. También influye cierta comodidad por parte del graduado en ciencias biológicas en recurrir a instrumentos probabilísticos en cuyos conocimientos está ya habituado, evitándose así incursionar en campos completamente nuevos como lo requerirían otras perspectivas sociales o culturales que lo obligan a informarse sobre geografía humana, religiosidad, lingüística, etnografía, etnohistoria, u otras disciplinas sociales. Consideramos de esta manera que en este campo del saber se reeditan viejas discusiones epistemológicas acerca del carácter científico de las ciencias sociales. A nuestro juicio, la etnobotánica reviste en lo epistemológico la complejidad propia de las humanidades, por lo que su validez no resulta necesariamente del contraste de hipótesis. Las mismas investigaciones cuantitativas, dejan entrever algunas críticas a sus propios trabajos, advirtiendo por ejemplo acerca de la necesidad de interpretar la información numérica sobre la base de un previo conocimiento etnográfico detallado, así como el riesgo de construir categorías subjetivas y artificiales que no se corresponden necesariamente con los criterios locales, reduciendo de esta manera la compleja trama de la interacción planta-hombre (Phillips, 1996). Este tipo de reduccionismo (ya sea bajo suposiciones y marcos de teorías etológicas –por ejemplo el forrajeo óptimo- o ecológicas – con base por ejemplo en el determinismo ambiental-, por

citar algunas), a nuestro entender resulta una consecuencia inevitable del uso indiscriminado de las metodologías de las ciencias naturales en el campo etnocientífico. Consecuencia de ello, es también la creciente deshumanización metodológica de este tipo de estudios, que a la vez resultan por lo general, muy sumarios y poco articulados en su contextualización socio-cultural e histórico. Por el contrario, las etnociencias, en lugar de predecir y proponer teorías y conceptos de formulación universal a partir del contraste de hipótesis falsables, apuntan a explicar e interpretar, para lo cual admiten la ejemplificación sistemática como aporte probatorio, válido y confiable. De esta manera resultan metodológicamente válidos los estudios de casos, las entrevistas biográficas y prolongadas, los trabajos de hermenéutica y lingüística y otras técnicas inherentes al trabajo de campo en profundidad. Es por ello que consideramos a este tipo de estudios de índole cualitativa en igualdad epistemológica, respecto de los enfoques cuantitativos de corte positivista.

Dicho de otra manera, al descalificar a toda la ciencia humana por su incapacidad de corroboración, se cae una vez más en la dialéctica de las ciencias blandas y duras, tan frecuente en la discusión metodológica. Resurgen así las discusiones en torno a si la etnobotánica era propia de las ciencias del hombre o la biología, o situarla en la ecología. La diatriba siempre presente entre ciencias duras y blandas parece negar que las ciencias interdisciplinarias son hoy las que tienen mayores oportunidades de inserción en la sociedad. En el campo de la etnobotánica, el buceo profundo del papel de la vegetación en una sociedad debe indagar en causas culturales, sociales, aquellas vinculadas con las expresiones de la lengua, referencias que son completamente indispensables. Sin duda, los aportes diagnósticos y orientativos de los datos estadísticos serán en el orden práctico muy bienvenidos, pero éstos, sin una investigación adecuada del contexto son inconsistentes.

Nuestro grupo se inicia con investigaciones de campo en 1973 y a partir de esta fecha se trabaja conforme a los principios enunciados en los años 1960 con la irrupción de las etnociencias, marcando así, desde la primera hora, las aspiraciones y lineamientos generales de nuestras investigaciones. Asimismo, se adoptó como principio las indicaciones de los primeros autores que transitaron la etnobotánica en cuanto al dato o el hecho relativo al vegetal en el contexto de la cultura que motiva el estudio. La idea del contexto sociocultural como norma inequívoca para comprender el fenómeno determinó claramente nuestro enfoque cualitativo, el que, como exponemos en este artículo resultó muy fructífero y aportó con creces al corpus del saber etnobotánico y, en esta propuesta, a la discusión metodológica de las etnociencias en Argentina. Con el paso del tiempo hemos dado lugar y apertura a nuevos enfoques, técnicas, renovadas miradas y puntos de vistas que incorporamos de la nutrida bibliografía que fue gestándose a partir de 1970 y de la experiencia de otros grupos de trabajo alineados en nuestros mismos propósitos. La larga enumeración de los resultados de nuestras investigaciones y de la trayectoria de nuestro grupo, situado en lo más tradicional de la etnobotánica de la primera parte del siglo XX, nos exige de explicar los alcances y los logros de nuestros aportes, a la vez que pone de relieve la validez científica de nuestra línea de trabajos.

### **Las perspectivas futuras y el camino por recorrer**

Esta disciplina, antigua y renovada, como la definía R. E. Schultes, uno de sus máximos impulsores, se ha nutrido con variadas corrientes del pensamiento y de necesidades que

han surgido en los últimos 100 años. En la actualidad y a pesar de que hay un alto grado de producción y difusión científica en torno a la disciplina, la desinformación teórico-metodológica constituye un importante escollo a sortear.

Los requerimientos curriculares a nivel académico resultan tan extenuantes que influyen en publicaciones sumamente fragmentadas, repetitivas, abocadas en temáticas repentinamente de moda en detrimento de otras (ejemplo: recursos forestales no maderables, huertos, redes sociales y de circulación de la biodiversidad, por citar algunas), un excesivo apego a los recursos informáticos para el tratamiento de los datos y desapego por las observaciones in situ, proliferación de producciones colectivas despersonalizadas que redundan anodinas, entre otros. Junto a los problemas de cambio cultural generalizado en el mundo y la pérdida permanente de la biodiversidad, de lenguas nativas habladas, la desaparición de formas de vida (tipos de agricultura tradicional, actividades como la caza o formas de pesca, etc.) hacen que, el trabajo del etnobotánico se comprometa con una agenda de rescate urgente que ya lleva décadas que fuera impulsado como prioritario, pero que ha logrado resultados muy parciales tanto en el campo de la antropología como en lo etnobiológico. Quizás un par de ejemplos propio de nuestra región sirva para ilustrar la necesidad de mayores estudios. Tal es el caso de etnias del Gran Chaco de las que prácticamente no ha quedado documentación etnobiológica, como ocurre con los abipones y payaguáes, dos pueblos propios del ámbito fluvial de los Ríos Paraguay y Paraná desaparecidos en los siglos XIX y comienzos del XX como grupo social y humano. De ambos han quedado escasas referencias en lo etnobiológico, lingüístico y sociocultural. De los abipones la única fuente plausible es la del sacerdote jesuita del siglo XVIII, Martín Dobrizhoffer (Dobrizhoffer, 1967, 1968, 1970), en tanto que de los payaguáes las referencias son dispersas y aún más escasas (Schmidt, 1949). Al igual que estas etnias desaparecidas, persiste una escasísima información sobre otras sobrevivientes (Arenas, 2009). Es por ello que insistimos como prioridad el registro etnobotánico completo mientras haya tiempo para documentar, ya que las excusas y posteriores lamentos serán en vano.

Para concluir regresamos al momento histórico cuando hizo irrupción la etnobotánica como disciplina científica. Su novedad como campo de investigación, a diferencia de otras disciplinas biológicas, radica en que en este caso el estudio del mundo vegetal, o del entorno viviente, debe expresar la experiencia interior y la ideología de los actores de la sociedad. Ambos rasgos constituyen el elemento humano que se traduce en la expresión del lenguaje. La etnobotánica de nuestros días no debería rescindir de sus propósitos iniciales.

## Bibliografía

- ALBUQUERQUE, U. P. DE, R. FARIAS PAIVA DE LUCENA & L. V. FERNANDES CRUZ DA CUNHA. 2008. Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica. Comunigraf Editora, Recife. 323 pp.
- ALEXIADES, M. 1996. Collecting ethnobotanical data: An introduction to basic concepts and techniques. *En* M. N. Alexiades (ed.), Selected guidelines for ethnobotanical research: A field manual, pp. 53-94. New York Botanical Garden, New York.
- ANDERSON, E. N., D. M. PEARSALL, E. S. HUNN & N. J. TURNER (eds.). 2011. Ethnobiology. John Wiley & Sons Publ., Hoboken, New Jersey. 399 pp.
- ARDÓN MEJÍA, M. 2001. Métodos e instrumentos para la investigación etnoecológica participativa. *Etnoecológica* 6:129-143.

- ARENAS, P. 1981. Etnobotánica lengua-maskoy. FECIC, Buenos Aires. 358 pp.
- . 1987. Medicine and magic among the Maka indians of the Paraguayan Chaco. *Journal of Ethnopharmacology* 21: 279-295.
- . 1991. Collection of 40 myths. *En* J. Wilbert & K. Simoneau (eds.), *Folk Literature of the Makka Indians*. UCLA Latin America Center Publications, University of California, Los Angeles. 326 pp.
- . 1992a. El Chaco, su gente y las plantas. Universidad Nacional de Córdoba (España). 50 pp.
- . 1992b. El “cebil” o el “árbol de la ciencia del bien y del mal”. *Parodiana* 7: 101-114.
- . 1993. Fitonimia toba-pilagá. Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Las Lomitas, Argentina 5: 75-100
- . 1995. Encuesta etnobotánica aplicada a los indígenas del Gran Chaco. Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Las Lomitas, Argentina 6: 161-168
- . 1997a. Nota introductoria al estudio del padre F. Müller sobre la farmacopea guaraní. *Parodiana* 10: 189-196.
- . 1997b. Las bromeliáceas textiles de los indígenas del Gran Chaco. *Parodiana* 10: 113-139.
- . 1999. *Morrenia odorata* (Asclepiadaceae), an edible plant of the Gran Chaco. *Economic Botany* 53: 89-97.
- . 2000. Farmacopea y curación de enfermedades entre algunas etnias del Gran Chaco. *En* A. G. Amat (ed.), *Farmacobotánica y Farmacognosia en Argentina (1980-1998)*, pp. 87- 118. Ediciones Científicas Argentinas, La Plata.
- . 2003. Etnografía y alimentación entre los toba ñachilamole#ek y wichí-Lhuku`tas del Chaco Central (Argentina). Edición del autor, Buenos Aires. 562 pp.
- . 2004a. Los aderezos alimentarios de los indígenas del Gran Chaco. *En* A. Garrido Aranda (ed.), *El sabor del sabor: hierbas aromáticas, condimentos y especias*. pp. 305-322. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, España.
- . 2004b. Los vegetales en el arte del tatuaje de los indígenas del Gran Chaco. *En* M. S. Cipolletti (ed.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*, pp. 249-274. Editorial Abya-Yala, Quito.
- . 2009. Los estudios sobre medicina y farmacopea vernácula en el Gran Chaco. *Rojasiana* 8: 81-100.
- . 2012. Hechicería, muerte y prácticas funerarias para vengar maleficios entre los toba del Occidente de Formosa (Argentina). Una aproximación etnobiológica. *En* P. Arenas (ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*, pp. 179-193. Edición CEFYBO-CONICET, Buenos Aires.
- & S. C. ARROYO. 1988. Las especies comestibles del género *Bromelia* (Bromeliaceae) del Gran Chaco. *Candollea* 43: 646-660.
- & J. A. BRAUNSTEIN. 1981. Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de la magia amorosa entre los tobas taksik. *Parodiana* 1: 149-169.
- & M.S. CIPOLLETTI. 1992. El origen mítico de la liana *Odontocarya asarifolia* y otros vegetales entre las etnias del Chaco. *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, Asunción 27(2): 131-165.
- & G. GIBERTI. 1987a. The ethnobotany of *Odontocarya asarifolia* (Menispermaceae), an edible plant from the Gran Chaco. *Economic Botany* 41: 361-369.
- & G. GIBERTI. 1987b. Datos etnobotánicos y morfológicos de *Marsdenia castillonii* Lillo ex Meyer (Asclepiadaceae), planta comestible del Gran Chaco. *Candollea* 42:148-158.
- & G. PORINI. 2009. Las aves en la vida de los tobas del Oeste de la provincia de Formosa (Argentina). Ed. *Tiempo de Historia*. Asunción, 300 pp.
- & G. F. SCARPA. 1999. Ethnobotany of *Stetsonia coryne* (Cactaceae), the “cardón” of the Gran Chaco. *Haseltonia* 6: 42-51.
- & G. F. SCARPA. 2003. The consumption of *Typha domingensis* Pers. (Typhaceae) pollen among the ethnic groups of the Gran Chaco. *Economic Botany* 57: 181-188.

- & M. E. SUÁREZ. 2007. Woods employed by Gran Chaco Indians to make fire drills. *Candollea* 62: 27-40.
- . BRAUNSTEIN, J. A. & G. GALAFASSI. 1987/88. La sierra de madera de los indígenas del Gran Chaco. Göteborgs Etnografiska Museum Arstryck-Annals, pp. 21-30.
- ARIAS TOLEDO, B., S. COLANTONIO & L. GALETTO. 2007. Knowledge and use of edible and medicinal plants in two populations from the Chaco Forest, Cordoba Province, Argentina. *Journal of Ethnobiology* 27: 218-232.
- ATRAN, S. 1998. Folkbiology and the anthropology of science: Cognitive Universals and cultural particulars. *Behavioral and Brain Sciences* 21: 547-609.
- BARRAU, J. 1971. L'ethnobotanique au carrefour des sciences naturelles et des sciences humaines. *Bulletin de la Société Botanique de France* 118: 237-248.
- . 1976. L'ethnobiologie. *En* R. Cresswell & M. Godelier (eds.), *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, pp. 73-83. Librairie F. Maspero, Paris.
- BARRERA, A. 1983. La etnobotánica. *En* A. Barrera (ed.), *La Etnobotánica: tres puntos de vista y una perspectiva*. Cuadernos de Divulgación N° 5. pp. 19-12. Instituto de Investigación sobre Recursos Bióticos. Xalapa, México.
- BEGOSSI, A. 1996. Use of ecological methods in ethnobotany: Diversity Indices. *Economic Botany* 50: 280-289.
- BERLIN, B. 1973. Folk systematics in relation to Biological Classification and nomenclature. *Annual Review of Ecology and Systematics* 4: 259-271.
- . 1992. Ethnobiological classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societies. Princeton University Press, Princeton, 335 pp.
- BERNARD, H. R. 1988. *Research Methods in Cultural Anthropology*. Newbury Park: Sage Publications.
- CABALLERO, J. 1992. Maya homegardens: Past, present and future. *Etnoecológica* 1: 35 - 54.
- . 1994. La dimension culturelle de la diversité végétale au Mexique. *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* 36: 145-158.
- CASAS, A., J. CABALLERO, A. VALIENTE-BANUET, J. A. SORIANO & P. DÁVILA. 1999. Morphological variation and the process of domestication of *Stenocereus stellatus* (Cactaceae) in Central Mexico. *American Journal of Botany* 86: 522-533.
- CLASTRES, P. 1972. *Chroniques des indiens guayaki*. Librairie Plon, Paris, 357 pp.
- CLÉMENT, D. 1998. L'Ethnobiologie. *Anthropologica* 40: 7-18.
- DAVIS, E. W. 1995. Ethnobotany: An Old practice, a new discipline. *En* R. E. Schultes, & S. von Reis. (eds.), *Ethnobotany. Evolution of a discipline*, pp. 40-51. Timber Press. Portland.
- DE CARVALHO NETTO, P. 1956. Técnica de investigación folklórica (Experiencias del Paraguay). *Comunicaciones Antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo* 1: 1-26.
- DESCOLA, P. 2001. Construyendo naturalezas. *Ecología simbólica y práctica social*. *En* P. Descola & G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. pp. 101-123. Siglo Veintiuno Edit., DF México.
- . 2004. Las cosmologías indígenas de la Amazonia. *En* A. Surrallés & P. García Hierro (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. pp. 25-35. IPWGWIA, Lima.
- DOBRIZHOFFER, M. 1967, 1968, 1970. Historia de los abipones, I, II, III. Departamento de Historia, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia.
- DOMÍNGUEZ, J. A. 1928. Contribuciones a la materia médica argentina, Volumen 1. Trabajos del Instituto de Botánica y Farmacología, Facultad de Ciencias Médicas 44. Buenos Aires, 433 pp.
- DOUGLAS, M. 1978. *Símbolos naturales*. Alianza Editorial, Madrid, 198 pp.
- . 2007. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 207 pp.
- ELIADE, M. 1969. *Mefistófeles y el andrógino*. Ediciones Guadarrama, Madrid. 276 pp.
- . 1972. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial. Madrid, 174 pp.

- . 1974. Tratado de historia de las religiones. I-II. Ediciones Cristiandad, Madrid, 278 pp. y 266 pp.
- . 1976. El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica, México. 484 pp.
- ELLEN, R. 1996. Putting plants in their place. Anthropological approaches to understanding the ethnobotanical knowledge of rainforest populatios. *En* D. S. Edwards, W. E. Booth & S. C. Choy (eds.), *Tropical rainforest research: current issues*, pp. 457-465. Kluwer, Dordrecht.
- ETKIN, N. L., T. TICKTIN & H. L. MCMILLEN. 2011. Ethnoecological approaches to integrating theory and method in ethnomedical research. *En* E. N. Anderson, D. M. Pearsall, E. S. Hunn & N. J. Turner (eds.), *Ethnobiology*, pp. 231-249. John Wiley & Sons Publ., Hoboken, New Jersey.
- FILIPOV, A. 1993. Fitonimia pilagá. Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Las Lomitas, Argentina 4: 85-100
- . 1994. Medicinal plants of the Pilagá of Central Chaco. *Journal of Ethnopharmacology* 44: 181-193.
- . 1996. Estudio etnobotánico de la recolección entre los Pilagá. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. Universidad Nacional de La Plata. La Plata. 191 pp.
- & P. ARENAS. 2008. Los vegetales en el ciclo reproductivo de la mujer pilagá (Chaco Central, Argentina). *Suplemento Antropológico, Universidad Católica, Asunción* 43(2):211-236.
- FONT QUER, P. 1979. Plantas medicinales. El Dioscórides renovado. Editorial Labor, Barcelona. 1033 pp.
- FORD, R. I. 1978. Ethnobotany: Historical diversity and synthesis. *En* R. I. Ford (ed.), *The nature and status of ethnobotany*. *Anthropological Papers No. 67*, pp. 33-49. Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
- . 1994. Preface to Second Edition: Ethnobotany-1994. *En* R. I. Ford (ed.), *The nature and status of Ethnobotany*. *Anthropological Papers No. 67*, pp. viii-xxxii. Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
- . 2011. History of Ethnobiology. *En* E. N. Anderson, D. M. Pearsall, E. S. Hunn & N. J. Turner (eds.), *Ethnobiology*, pp. 15-26. John Wiley & Sons Publ., Hoboken, New Jersey.
- FOWLER, C. 1979. Etnoecología. *En* D. L. Hardesty (ed.), *Antropología Ecológica*, pp. 215-238. Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- . 2001. In the field with people, plants and animals. A look at methods. *En* R. I. Ford (ed.), *Ethnobiology at the Millennium. Past promise and future prospects*, *Anthropological Papers No. 91*, pp. 149-161. Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
- FRIEDBERG, C. 1968. Les méthodes d'enquête en ethnobotanique. Comment mettre en évidence les taxonomies indigènes?. *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée* 15: 297-324.
- . 1974. Les processus classificatoires appliquées aux objets naturels et leur mise en évidence. Quelques principes méthodologiques. *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée* 21: 313-334.
- . 1990a. Le savoir botanique des Bunaq. Percevoir et classer dans le Haut Lamaknen (Timor, Indonésie). *Mémoires du Museum National d'Histoire Naturelle, Botanique*, 32. 303 pp.
- . 1990b. Methodologie d'enquête sur les plantes medicinales dans le cadre de l'ethnoscience: Exemples indonesiens. *En Actes du 1er Colloque Européen d'Ethnopharmacologie, Metz* 22-25 mars 1990, pp. 77-86.
- FRIEDMAN J., Z. YANIV, A. DAFNI & D. PALEWITCH. 1986. A preliminary classification of the healing potential of medicinal plants, based on a rational analysis of an ethnopharmacological field survey among Bedouins in the Negev Desert, Israel. *Journal of Ethnopharmacology* 16: 275-287.
- FURLONG, G. 1945. Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica. Editorial Huarpes, Buenos Aires. 438 pp.
- GISPert CRUELLES, M. 1998. La docencia de la etnobotánica en la Facultad de Ciencias. *En* R. Fortunato & N. Bacigalupo (eds.), *Proceedings of the VI Congreso Latinoamericano de Botánica, Mar del Plata, Argentina, 2-8 October, 1994*, pp. 235-245. Monographs in Systematic Botany from

- the Missouri Botanical Garden 68, St. Louis.
- GUBER, R. 2004. El salvaje metropolitano. Reconstrucción del trabajo social en el campo del trabajo. Paidós, Buenos Aires. 328 pp.
- GUTTANDIN, F. 2012. Investigación cualitativa interpretativa. Una caja de herramientas. Biblioteca Paraguaya de Antropología (Universidad Católica de Asunción) 84. 186 pp.
- HANAZAKI, N. 2004. Etnobotânica. *En* A. Begossi (ed.), *Ecologia de Pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia*, pp. 37-57. Editora Hucitec, São Paulo.
- HARDISON, P. & K. BANNISTER. 2011. Ethics in Ethnobiology: History, international law and policy, and contemporary issues. *En* E. N. Anderson, D. M. Pearsall, E. S. Hunn & N. J. Turner (eds.), *Ethnobiology*, pp. 27-49. John Wiley & Sons Publ., Hoboken, New Jersey.
- HECHT, A. C., G. J. MARTÍNEZ & P. CÚNEO. 2008. Infancia toba y mundo natural: De la atención del malestar físico a las pautas de socialización infantil. *Acta Americana* 16(1): 81-106.
- HEINRICH, M., A. ANKLI, B. FREI, C. WEIMANN, & O. STICHER. 1998. Medicinal Plants in Mexico: Healers' consensus and cultural importance. *Social Science and Medicine* 47:1863-1875.
- HERNÁNDEZ BERMEJO, J. E. 1992. Presentación. *Etnobotánica '92*. *Actas I*, p.3. Jardín Botánico de Córdoba. 529 pp.
- . 1998. La etnobotánica: una ciencia en expansión. *En* R. Fortunato & N. Bacigalupo (eds.), *Proceedings of the VI Congreso Latinoamericano de Botánica*, Mar del Plata, Argentina, 2-8 October, 1994, pp. 225-233. *Monographs in Systematic Botany from the Missouri Botanical Garden* 68, St. Louis.
- HERNÁNDEZ X., E. 1971. Apuntes sobre la exploración etnobotánica y su metodología. Colegio de Postgraduados, Escuela Nacional de Agricultura, Chapingo, 69 pp.
- . 1983. El concepto de etnobotánica. *En* A. Barrera (ed.), *La Etnobotánica: tres puntos de vista y una perspectiva*. Cuadernos de Divulgación N° 5, pp. 13-18. Instituto de Investigación sobre Recursos Bióticos. Xalapa, México.
- HÖFT, M., S. K. BARIK & A. M. LYKKE. 1999. Quantitative Ethnobotany. Applications of multivariate and statistical analyses in ethnobotany. *People and Plants Working Paper N°6*. UNESCO, Paris. 46 pp.
- HUNN, E. 2007. Ethnobiology in four phases. *Journal of Ethnobiology* 27: 1-10.
- HUNN, E. S. & C. H. BROWN. 2011. Linguistic Ethnobiology. *En* E. N. Anderson, D. M. Pearsall, E. S. Hunn & N. J. Turner (eds.), *Ethnobiology*, pp. 319-333. John Wiley & Sons Publ., Hoboken, New Jersey.
- INCUPO. 1991. El monte nos da comida 1. Instituto de Cultura Popular (INCUPO), Reconquista (Argentina). 72 pp.
- . 1994. El monte nos da comida 2. Instituto de Cultura Popular (INCUPO), Reconquista (Argentina). 64 pp.
- INTERNATIONAL SOCIETY OF ETHNOBIOLOGY CODE OF ETHICS. 2008. Disponible en: <<http://ethnobiology.net/code-of-ethics/>> [Consultado: 10-07-2012]
- ISELY, D. 1994. *One hundred and One Botanists* Iowa State University Press / Ames, New York. 351 pp.
- JOHNSON, L. M. & I. DAVIDSON-HUNT. 2011. Ethnoecology and landscapes. *En* E. N. Anderson, D. M. Pearsall, E. S. Hunn & N. J. Turner (eds.), *Ethnobiology*, pp. 267-284. John Wiley & Sons Publ., Hoboken, New Jersey.
- KAMIENKOWSKI, N. M. & P. ARENAS. 2012. La colecta de miel o "meleo" en el Gran Chaco: su relevancia en etnobotánica. *En* P. Arenas (ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*, pp. 71-116. Edición CEFYBO-CONICET, Buenos Aires.
- KARLIN, U., M. MARTINELLI, M. GAVIORNO, G. DÍAZ & C. ORDÓÑEZ. 2005. Saberes que sanan. Plantas nativas con uso medicinal en Balde del Rosario. Universidad Nacional de San Juan. San Juan. 48 pp.
- KARLIN, U. O., M. MARTINELLI, O. DAMIANI, G. DÍAZ, C. ORDÓÑEZ, M. GAVIORNO, C.



- MEGLIOLI, M. OJEDA, R. COIRINI, Y. RIBAS, M. HADAD & V. ESCOBAR. 2006. Huellas de identidad. Uso y conservación de las plantas en Tudcum, Malimán y Angualasto. Ediciones del autor, San Juan. 72 pp.
- LADIO, A. H. 2006. Los desafíos actuales de la etnobotánica. *La Columna de: Ana Ladio*. BLACPMA 5(2): 27.
- & M. LOZADA. 2004a. Patterns of use and knowledge of wild edible plants in distinct ecological environments: a case study of a Mapuche community from northwestern Patagonia. *Biodiversity and Conservation* 13: 1153-1173.
- & M. LOZADA. 2004b. Summer cattle transhumance and edible wild plant gathering in a Mapuche community of NW Patagonia. *Human Ecology* 32: 225-240.
- LEE, J. & T. INGOLD. 2006. Fieldwork on foot: Perceiving, routing, socializing. *En S. Coleman & P. Collins (eds.), Space, Place and Context in Anthropology*, pp. 67-85. Berg Publishers, Oxford.
- LEENHARDT, M. 1997. Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio. Editorial Paidós, Barcelona. 191 pp.
- LEFF, E. 1977. Etnobotánica, biosociología y ecodesarrollo. *Revista Nueva Antropología* 2(6): 99-110.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1964. El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica, México. 416 pp.
- MAGURRAN, A. 1988. Ecological diversity and its measurement. Princeton University Press, Princeton. 179 pp.
- MALINOWSKI, B. 1971. Crimen y costumbre en la sociedad salvaje. Ediciones Ariel, Barcelona. 156 pp.
- . 1974. Magia, ciencia, religión. Editorial Ariel, Barcelona. 337 pp.
- MARANTA, A. 1992. Las plantas “mágicas” entre los matacos. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Las Lomitas, Argentina* 4: 28-34
- MARTIN, G. 1995. Etnobotánica. Manual de Conservación. Serie “Pueblos y Plantas”. WWF-UK. UNESCO y Royal Botanic Gardens, Kew, Reino Unido. Ed. Nordan Comunidad. Montevideo. 240 pp.
- MARTINELLI, M. (Coord.). 2008. Sabores de nuestros pueblos: usos de los recursos naturales en la alimentación y comidas tradicionales en las comunidades del norte de Valle Fértil, San Juan. Universidad Nacional de San Juan, San Juan. 74 pp.
- MARTÍNEZ, G. J. 2007. La farmacopea natural en la salud materno-infantil de los Tobas del Río Bermejito. *Kurtziana* 33:39-63. Volumen especial de Etnobotánica.
- . 2008. La farmacopea natural en la etnomedicina de los tobas del Río Bermejito (Chaco, Argentina). Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Agropecuarias, Universidad Nacional de Córdoba. 248 pp.
- . 2011. Uso de plantas medicinales en el tratamiento de afecciones transmitidas por el agua en una comunidad toba (qom) del Impenetrable (Chaco, Argentina): Una perspectiva etnoecológica y sanitaria. *Bonplandia* 20: 329-352.
- & G. BARBOZA. 2010. Natural pharmacopoeia and treatment of parasitosis and skin disorders of the toba community in Central Chaco, Argentina. *Journal of Ethnopharmacology* 132: 86-100
- & P. CÚNEO. 2009. Las denominaciones vernáculas y la percepción toba del entorno vegetal. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 64: 181-200.
- & M.C. LUJÁN. 2011. Medicinal plants used for traditional veterinary in the Sierras de Cordoba (Argentina): An ethnobotanical comparison with human medicinal uses. *Journal of Ethnobiology & Ethnomedicine* 7:13.
- MARTÍNEZ, M. 2006. La investigación cualitativa (Síntesis conceptual). *Revista de Investigación en Psicología* 9: 123-146.
- MARTÍNEZ ALFARO, M. A. 1994. Estado actual de las investigaciones etnobotánicas en México. *Boletín de la Sociedad Botánica de México* 55: 65-74.
- MAUSS, M. 2010. Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Katz Editores, Madrid. 269 pp.
- MELLO AMOROZO, M. C. DE & R. B. VIERTLER. 2008. A abordagem qualitativa na coleta

- e análise de dados etnobotânicos. *En* U. P. de Albuquerque, R. Farias Paiva de Lucena & L. V. Fernandes Cruz da Cunha (eds.), *Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica*, pp. 73-92. Comunigraf Editora, Recife.
- MILLOT, J. 1968. L'ethnobotanique. *En* J. Poirier (ed.), *Ethnologie générale*. Encyclopédie de la Pléiade 24, pp. 1740-1766. Ed. Gallimard, Paris.
- MOLARES, S. & A. H. LADIO. 2009. Plantas Medicinales de los Andes Patagónicos: una revisión cuantitativa del conocimiento etnobotánico Mapuche. *En* N. D. Vignale & M. L. Pochettino (eds.), *Avances sobre Plantas Medicinales de los Andes*, pp. 87-128. RISAPRET-CYTED, Jujuy.
- MUIÑO, W. 2010a. El uso de plantas silvestres por la comunidad de Chos Malal (Provincia de La Pampa). Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. 276 pp.
- . 2010b. An ethnobotanical study of the rural population of the West of the Pampa Plain (Argentina). *Ethnobotanical Research & Application* 8: 219-231.
- . 2011. La etnobotánica médica del área de transición Pampeano Cuyana. *Bonplandia* 20: 353-369.
- . 2012. Estudio etnobotánico de plantas usadas en la alimentación de los campesinos del Noroeste de La Pampa argentina. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 44: 389-400.
- MURDOCK, G. P. 1960. Guía para la clasificación de los datos culturales. Unión Panamericana, Secretaría General de la O.E.A., Washington D.C. 248 p.
- NERMARUNDWE, N. & M. RICHARDS. 2002. Métodos participativos para explorar los valores de subsistencia derivados de los bosques: potenciales y limitaciones. *En* B. M. Campbell & M. K. Luckert (eds.), *Evaluando la cosecha oculta de los bosques. Métodos de valuación para bosques y recursos forestales*, 179-207 pp. Serie "Pueblos y Plantas". WWF- Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.
- NOLAN, J. M. & N. J. TURNER. 2011. Ethnobotany: The study of people-plant relationships. *En* E. N. Anderson, D. M. Pearsall, E. S. Hunn & N. J. Turner (eds.), *Ethnobiology*, pp. 133-147. John Wiley & Sons Publ., Hoboken, New Jersey.
- PARDO TOMÁS, J. & M. L. LÓPEZ TERRADA. 1993. Las primeras noticias sobre plantas americanas en las Relaciones de Viajes y Crónicas de Indias (1493-1553). *Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 40, Universitat de València, Valencia. 364 pp.
- PHILIPS, O. L. 1996. Some quantitative methods for analyzing ethnobotanical knowledge. *En* M. N. Alexiades (ed.), *Selected guidelines for ethnobotanical research: A field manual*, pp. 171-197. New York Botanical Garden. Bronx, New York.
- & A. H. GENTRY. 1993a. The useful woody plants of Tambopata, Peru. I: Statistical hypotheses tests with a new quantitative technique. *Economic Botany* 47: 33-43.
- . 1993b. The useful woody plants of Tambopata, Peru. II: Further statistical tests of hypotheses in quantitative ethnobotany. *Economic Botany* 47: 15-32.
- PIKE, K. L. 1972. Puntos de vista émicos y éticos para la descripción de la conducta. *En* A. G. Smith (ed.), *Comunicación y cultura I. La teoría de la comunicación humana*, pp. 233-248. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- POCHETTINO, M. L., A. H. LADIO & P. M. ARENAS (eds.). 2010. Tradiciones y transformaciones en etnobotánica. ICEB 2009. Edición CYTED, San Salvador de Jujuy. 561 pp.
- PORTÈRES, R. 1961. L'ethnobotanique: place-méthode-philosophie. *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée* 8:102-109.
- . 1969/70. Cours de ethno-botanique et ethno-zoologie (1969-1970). Vol. I, *Ethno-botanique Générale*. Faculté des Lettres, Institut d'Ethnologie et Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris. 151 pp.
- PRANCE, G. T., B. M. BOOM, W. BALÉE, & R. L. CARNEIRO. 1987. Quantitative Ethnobotany and the case for conservation in Amazonia. *Conservation Biology* 1: 296-310.
- REYNOSO, C. 1998. Corrientes en antropología contemporánea. Universidad de Buenos Aires. Biblos, Buenos Aires. 309 pp.

- RIVINUS, A. Q. 1690. *Introductio generalis in rem herbariam*. Typis C. Güntheri, Lipsiae.
- REYES GARCÍA, V. & N. MARTÍ SANZ. 2007. Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Ecosistemas* 16: 45-54.
- ROSSO, C. N. 2010. Compilación y análisis preliminar de la fitonimia de la flora leñosa de comunidades mocovíes del sudoeste chaqueño. En C. Messineo, G. F. Scarpa & F. Tola (eds.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*, pp. 251-271. Editorial Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, La Pampa.
- SANCHEZ GÓMEZ, L. 1994. Etnozoología y antropología. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 49:171-203.
- SCARPA, G. F. 2000a. Estudio etnobotánico de la subsistencia de los criollos del Chaco Noroccidental Argentino. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad de Buenos Aires. 351 pp.
- . 2000b. Plants employed in traditional veterinary medicine by the Criollos of the Northwestern Argentine Chaco. *Darwiniana* 38: 253-265.
- . 2002. Plantas empleadas contra trastornos digestivos en la medicina tradicional criolla del Chaco Noroccidental. *Dominguezia* 18: 36-50.
- . 2004a. Medicinal plants used by the Criollos of Northwestern Argentine Chaco. *Journal of Ethnopharmacology* 91:115-135.
- . 2004b. El síndrome cálido-fresco en la medicina popular criolla del Chaco Argentino. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 49: 5-29.
- . 2007a. Etnobotánica de los Criollos del oeste de Formosa: Conocimiento tradicional, valoración y manejo de las plantas forrajeras. *Kurtziana* 33: 153-174.
- . 2007b. Plantas asociadas a la pesca y a sus recursos por los indígenas Chorote del Chaco Semiárido (Argentina). *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 41: 333-345.
- . 2009a. Wild food plants used by the indigenous peoples of the South American Gran Chaco: A general synopsis and intercultural comparison. *Journal of Applied Botany and Food Quality* 83: 90-101.
- . 2009b. Etnobotánica médica de los indígenas chorote y su comparación con la de los criollos del Chaco Semiárido (Argentina). *Darwiniana* 47:92-107.
- . 2010. Hacia una etnotaxonomía vegetal chorote II: Clasificación de las plantas entre las parcialidades iyojwá'ja y iyojújwa del Chaco argentino. En C. Messineo, G. F. Scarpa & F. Tola (eds.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*, pp. 157-198. Editorial Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, La Pampa.
- & P. ARENAS. 1997. Especies y colorantes en la cocina tradicional de la Puna jujeña (Argentina). *Candollea* 31: 483-514.
- & P. ARENAS. 2004. Vegetation units of the Argentine semi-arid Chaco: The Toba-Pilagá perception. *Phytocoenologia* 34: 133-161.
- & C. N. ROSSO. 2011. Etnobotánica del “coro” (*Nicotiana paa*, Solanaceae): Un tabaco silvestre poco conocido del extremo sur de Sudamérica. *Bonplandia* 20: 391-404.
- SCHMIDT, M. 1949. Los payaguá. *Revista do Museu Paulista* 3: 129-269 + XIII lám.
- SCHULTES, R. E. 1941. La etnobotánica: su alcance y sus objetos. *Caldasia* 1: 7-12.
- & S. VON REIS (eds.). 1995. *Ethnobotany. Evolution of a discipline*. Timber Press, Portland. 414 pp.
- STURTEVANT, W. C. 1964. *Studies in Ethnoscience*. *American Anthropologist* 66: 99-131.
- SUÁREZ, M. E. 2009. El análisis de narrativas en etnobotánica: El “Yuchán” (*Ceiba chodatti*, Bombacaceae) en el discurso de los wichis del Chaco semiárido salteño, Argentina. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 44: 405-419.
- . 2010. Fitonimia wichí de especies arbóreas y arbustivas del Chaco Semiárido salteño. En C. Messineo, G. F. Scarpa & F. Tola (eds.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*, pp. 199-225. Editorial Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, La Pampa.

- & R. M. MONTANI. 2010. Vernacular knowledge of Bromeliaceae species among the Wichí people of the Gran Chaco, Argentina. *Journal of Ethnobiology* 30: 265-288.
- SUSNIK, B. & E. UNGER. s/f. Índice clasificador con especial referencia a la Etnografía Paraguaya. Cátedra de Arqueología y Etnología Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Asunción, Asunción. Mimeografiado, 20 pp.
- TARDÍO, J. & M. PARDO DE SANTAYANA. 2008. Cultural Importance Indices: A Comparative Analysis Based on the Useful Wild Plants of Southern Cantabria (Northern Spain). *Economic Botany* 62: 24-39.
- TOLEDO, V. M. 1982. La etnobotánica hoy: reversión del conocimiento, lucha indígena y proyecto nacional. *Biótica* 7: 141-150.
- & N. BARRERAS-BASSOLS. 2008. La memoria biocultural. La importancia agroecológica de las sabidurías tradicionales. Icaria Editorial, Barcelona. 231 pp.
- TROTTER, R. T. & M. H. LOGAN. 1986. Informant consensus: A new approach for identifying potentially effective medicinal plants. *En* N. Etkin (ed.), *Plants in indigenous medicine and diet*, pp. 91-112. Redgrave, Bedford Hills, New York.
- TURNER, V. 1990. *La selva de los símbolos*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid. 455 pp.
- VALLES, M. S. 2000. Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional. Proyecto Editorial Síntesis Sociología. 432 pp.
- VAN GENNEP, A. 1986. *Los ritos de paso*. Taurus Ediciones, Madrid. 215 pp.
- VASILACHIS DE GIALDINO, I. 1992. Métodos cualitativos I. Los problemas teóricos epistemológicos. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires. 54 pp.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2004. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. *En* A. Surrallés & P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, pp. 37-79. IPWGIA, Lima.
- VAYDA, A. P. 1983. Progressive contextualization: methods for research in human ecology. *Human Ecology* 11: 265-281.
- WELLER, S. C. & A. K. ROMNEY. 1988. Systematic Data collection. *Qualitative Research Methods*, Volume 10. SAGE Publications, California. 95 pp.
- ZARGER, R. & J. R. STEPP. 2004. Persistence of botanical knowledge among Tzeltal Maya Children. *Current Anthropology* 45: 413-418.



# IDENTIFICACIONES BOTÁNICAS DE LAS PLANTAS EMPLEADAS ENTRE LOS MOCOVÍES EN LA REDUCCIÓN SAN JAVIER DURANTE EL SIGLO XVIII A PARTIR DE LA OBRA DE FLORIÁN PAUCKE, S. J.

CINTIA N. ROSSO<sup>1</sup> & GUSTAVO F. SCARPA<sup>2</sup>

**Summary:** Rosso, C. N. & G. F. Scarpa. 2012. Botanical identifications of the plants used by the Mocoví people at the San Javier Mission during the 18th century, based on the work of Florián Paucke, S. J.

In the mid-18th century, many of the Mocoví indigenous people settled in reductions administered by members of the Society of Jesus in the territory of the current province of Santa Fe, Argentina. As a result of the presence of the Jesuit missionaries, a considerable amount of information about the plants used in the context of the reduction was recorded. The aim of this study is to identify from the botanical point of view plant entities referred to in the works of missionary Paucke, associate them with the appropriated Mocoví and Creole vernacular names and highlight their relevance in rescuing historical ethnobotanical information, as well as knowledge of modern-day Mocoví phytonymy. In the process of elucidating the botanical taxa referred to in the mentioned work, the findings made by other authors on these taxa, as well as other research which also recorded a correlation between Mocoví and Guaycurú names of plants are discussed. Information on a total of 122 plant entities, 85 (70%) wild and 37 cultivated (30%), was analyzed, and was found to include a total of 52 Mocoví phytonyms (46 of wild and 6 cultivated plants), 69 Spanish and 5 Guaraní names. One hundred of these entities (82% of the total) corresponding to a total of 67 botanical taxa could be identified, 59 at the species level (high level of identification) and 8 at the genus level (intermediate), while 22 entities could not (null level). These results allow that the huge volume of ethnobotanical data included in the work of Florián Paucke, such as mocoví's phytonymy, utilitarian aspects, and other significative issues of plants, can be evaluated today precisely.

**Key words:** Plants, Mocoví people, 18<sup>th</sup> century.

**Resumen:** Rosso, C. N. & G. F. Scarpa. 2012. Identificaciones botánicas de las plantas empleadas entre los mocovíes en la reducción San Javier durante el siglo XVIII a partir de la obra de Florián Paucke, S. J.

Los indígenas mocovíes, a mediados del siglo XVIII, se asentaron en reducciones administradas por miembros de la Compañía de Jesús en el territorio de la actual provincia de Santa Fe, Argentina. La presencia de estos misioneros dio como resultado que una parte considerable de las plantas utilizadas en este contexto reduccional haya quedado registrado. El objetivo de este trabajo es identificar desde el punto de vista botánico las entidades vegetales citadas en la obra del misionero Paucke, asociarlas a los nombres vernáculos mocovíes y criollos allí consignados y destacar su relevancia para el rescate de la información etnobotánica histórica así como para el conocimiento

<sup>1</sup> E-mail: [cintia\\_rosso@yahoo.com.ar](mailto:cintia_rosso@yahoo.com.ar)

<sup>2</sup> Centro de Estudios Farmacológicos y Botánicos (CEFyBO – CONICET). Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires. Paraguay 2155 piso 16. 1121 Buenos Aires, Argentina. E-mail: [gustavo22et@yahoo.com.ar](mailto:gustavo22et@yahoo.com.ar)

de la fitonimia mocoví en la actualidad. En el proceso de dilucidar los taxones botánicos a los que hacen alusión las entidades registradas en la mencionada obra se discuten las determinaciones dadas por otros autores sobre éstas así como con otras investigaciones que también registraron correspondencias entre nombres mocovíes y guaycurúes de las plantas en general. Para ello se analizó la información referida sobre un total de 122 entidades vegetales, sobre las cuales se consigna un total de 52 fitónimos mocovíes (46 de plantas silvestres y 6 cultivadas), 69 nombres castellanos y 5 guaraníes. Se pudieron identificar 100 de estas entidades (82 % del total) correspondientes a un total de 67 taxa botánicos, 59 al nivel de especies (nivel alto de identificación) y 8 al nivel de género (nivel medio). Por último, 22 entidades no pudieron ser identificadas (nivel nulo). Estos resultados permiten que el amplio caudal de datos etnobotánicos referidos en la obra de Paucke acerca de la fitonimia, aspectos utilitarios y otras significaciones de las plantas, puedan hoy ser evaluados de manera precisa.

**Palabras clave:** Plantas, mocovíes, siglo XVIII.

## Introducción

Aunque los estudios etnobotánicos referidos a los indígenas del Chaco se han incrementado considerablemente en la última década, aquellos relativos a los mocovíes se hallan todavía en sus comienzos. Entre algunos antecedentes se incluyen aquellos de carácter folklórico y etnográfico ejemplificados por los trabajos de Flury (1945), Zapata Gollán (1945) y Wernicke (1947), así como de algunas breves referencias en los trabajos de Martínez Crovetto (1967; 1968a,b,c; 1980). Entre los estudios estrictamente enfocados en la etnobotánica de este grupo figuran los de Martínez Crovetto (1978) y Scarpa & Rosso (2011) sobre la etnobotánica del “coro” (*Nicotiana paa*) y el de Rosso (2010) referido a un relevamiento de los fitónimos de la flora leñosa. A pesar de estos trabajos, la fitonimia completa de los mocovíes nos resulta desconocida hasta hoy.

Los mocovíes se dedicaban históricamente a la caza, la recolección, la pesca y a una horticultura incipiente, comparten con los demás grupos indígenas del Gran Chaco muchos aspectos de su economía, organización social y política, cultura material y cosmovisión. Según fuentes históricas se encontraban ubicados más al norte que en la actualidad, en la zona cercana al río Bermejo. Durante el siglo XVIII diversos factores, entre ellos las incursiones militares, hicieron que estas poblaciones se corrieran hacia el área cercana al río Paraná, zona de influencia de Santa Fe y Corrientes (Susnik, 1972). En este mismo período, los mocovíes fueron uno de los primeros grupos de la parte sur del Gran Chaco que se asentaron en reducciones administradas por sacerdotes de la Compañía de Jesús. Entre aquellas situadas sobre el eje de los ríos Paraguay-Paraná se funda la misión de San Javier en el año 1743 bajo la jurisdicción de la ciudad de Santa Fe. En 1751 la administración pasa a manos del jesuita Florián Paucke quien permaneció en ella hasta 1767, momento en que dicha Orden fue expulsada de América.

La lengua **moqoit** –mocoví–, pertenece a la familia lingüística guaycurú y presenta dos variedades dialectales principales, una de las cuales se habla en Chaco y la otra en Santa Fe (Gualdieri, 2006: 183). Actualmente se los encuentra tanto en el ámbito rural practicando una agricultura familiar o bien en pueblos y ciudades desempeñándose como trabajadores

asalariados en el sur de la provincia de Chaco y el norte de Santa Fe. La región donde residían históricamente los mocovíes corresponde al Chaco Húmedo, región subtropical que desde el punto de vista fitogeográfico pertenece al distrito Oriental de la provincia del Chaco. Su vegetación corresponde al bosque xerófilo caducifolio, con un estrato herbáceo de gramíneas, cactáceas y bromeliáceas terrestres; palmares, sabanas y estepas arbustivas halófilas también están presentes. Sin embargo, durante el siglo XVIII los grupos mocovíes se volcaron en mayor medida hacia el norte de la provincia de Santa Fe y las márgenes del río Paraná, región donde se funda la reducción de San Javier. La vegetación de esta región es sustancialmente diferente a la del Chaco y forma parte de un mosaico de formaciones ecológicas que, entre otras, incluyen las comunidades vegetales ribereñas de la planicie de inundación del río Paraná; los palmares de *Butia yatay* de la dorsal oriental; los esteros y bosques de la Cuña boscosa santafesina y la vegetación de bañado de los Bajos Submeridionales del norte de dicha provincia.

Diversos aspectos de la vida en esta misión, que incluyen una enorme cantidad de información sobre usos y conocimientos indígenas –y criollos- asociados a gran diversidad de plantas y animales de sus alrededores, han quedado registrados en lo que se considera una de las fuentes más ricas para estudiar la etnobotánica de los mocovíes desde una perspectiva histórica. Se trata de la obra “Hacia aquí y para allá. Una estadía entre los indios Mocobies, 1749-1767” del mencionado Florián Paucke. Luego de su estadía con dichos grupos, tras la expulsión, este sacerdote escribió en Bohemia “Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767”, cuyo manuscrito quedó en el monasterio cisterciense de Zwettl (actual República de Austria). Junto con las descripciones de las plantas se cuenta además con una rica iconografía (37 láminas coloreadas a mano referentes a la flora) que, en muchos casos, facilita la identificación de las mismas. La primera edición de esta obra publicada por la Universidad Nacional de Tucumán –considerada la más difundida y completa- consta de tres volúmenes (Paucke, 1942; 1943; 1944) y fue traducida del alemán por Edmundo Wernicke del Instituto Antropológico de la Universidad Nacional de Tucumán. En sus notas aclaratorias, este estudioso propone identificaciones botánicas de la gran mayoría de las plantas mencionadas con sus nombres vernáculos mocovíes y criollos sobre la base de “las obras de Cabrera y Yepes, Eduardo Holmberg, Lorenzo Parodi, Guillermo Rohmeder y la Geografía de San Luis de Gez, con la nomenclatura revisada por el Museo Argentino de Ciencias Naturales de Buenos Aires” (Wernicke, 1944: XII). Wernicke no cita de qué obras se trata y se desconoce que los autores mencionados hayan trabajado alguna vez con indígenas mocovíes o en la investigación exhaustiva de las correspondencias entre nombres vulgares criollos y taxones botánicos, razones por las cuales sus identificaciones resultan discutibles. Por su parte, el historiador y arqueólogo Zapata Gollán (1945) propone también algunas determinaciones botánicas de la fitonimia mocoví y criolla de la obra en cuestión, en función de lo consultado “con ingenieros agrónomos de la provincia de Santa Fe”.

En suma, las identificaciones botánicas referidas son parciales, fueron realizadas por autores que no contaban con la formación botánica requerida para esta tarea y se desconocen los criterios utilizados, todo lo cual torna discutibles e incompletas tales determinaciones. Por todo ello se proponen como objetivos de este trabajo: - Identificar desde el punto de vista botánico las entidades vegetales citadas en la obra de Paucke; - asociarlas a los nombres vernáculos mocovíes y criollos allí consignados y - destacar su relevancia para el rescate de la información etnobotánica histórica y para el conocimiento de la fitonimia mocoví en la actualidad.



## Materiales y Métodos

La labor de identificación de las especies vegetales mencionadas en obras de carácter histórico presenta numerosas dificultades que deben ser sorteadas y sobre los que no existen pautas metodológicas publicadas al respecto. En nuestro caso este trabajo está centrado en los escritos jesuitas de Paucke (1942; 1943; 1944) y, en menor medida, en las narraciones de Canelas (s/f) transcriptas por Furlong (1938). En primer lugar, dado que estos autores no han dejado material herborizado alguno que se conserve hoy en ningún herbario conocido, esta tarea debe realizarse a partir de nombres vernáculos, descripciones e imágenes como único material de referencia. A su vez, este muchas veces resulta escaso o incompleto dado que fueron registrados por individuos que claramente no tenían entre sus objetivos realizar una documentación fidedigna de la flora sino simplemente comentar ciertas consideraciones respecto a las especies observadas en América. En segundo lugar, estos sacerdotes no tenían una preparación especial en botánica, con lo que sus descripciones no tienen en cuenta características que podrían ser útiles para la determinación de las mismas. Todo esto hace que la labor de determinación botánica se parezca a la reconstrucción de un rompecabezas al intentar articular informaciones fragmentarias en un todo coherente. En ello radica su dificultad pero, también en parte, su atractivo.

La obra de Paucke presenta nombres vulgares de las plantas en castellano, mocoví, guaraní -transcripción fonética de los misioneros-, alemán -e incluso en quechua- que se hallaban vigentes en el siglo XVIII<sup>3</sup>. En el proceso de dilucidar los taxones botánicos a los que hacen alusión las entidades registradas por Paucke se discuten las determinaciones de Wernicke y Zapata Gollán<sup>4</sup> ya mencionadas, así como las de otros investigadores que también registraron correspondencias entre nombres mocovíes y guaycurúes de las plantas en general. Por último, los resultados también fueron contrastados con las identificaciones realizadas por Vuoto (1999) para los Toba de la provincia de Formosa; por Martínez Crovetto (1964) y por Martínez (2009) para los Toba de la provincia del Chaco y por Filipov (1996) para los Pilagá, por pertenecer a la misma familia lingüística. Asimismo se consultaron bases de datos regionales (Zuloaga & al., 2009; Tropicos.org, 2009) a los fines de convalidar que las plantas silvestres identificadas fueran oriundas de regiones aledañas a San Javier. Para identificar las palmeras fue consultado el Ing. Antonio Krapovickas del Instituto de Botánica del Nordeste (IBONE) de Corrientes.

Las identificaciones botánicas se contrastan además con las obtenidas durante trabajos de campo realizados en cuatro oportunidades con grupos mocovíes del sudoeste de la provincia del Chaco entre noviembre de 2008 y diciembre de 2010. Durante los mismos se efectuaron colectas de material vegetal, el cual fue identificado por Gustavo Scarpa y se halla hoy depositado en el herbario del Museo Argentino de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia” bajo la sigla “BA”.

<sup>3</sup> Las menciones de Canelas son aún más parcas; menciona solamente el nombre de algunas plantas, en especial de las “yerbas medicinales” y “flores curiosas” (*Passiflora* spp.).

<sup>4</sup> En la discusión con Wernicke y Zapata Gollán no pondremos las citas a las que hacemos referencia a lo largo del trabajo ya que en el caso de Zapata Gollán siempre nos referimos a su trabajo de 1945 y en el caso de Wernicke hacemos referencia a las notas al pie que realiza cuando menciona la especie en la obra de Paucke por lo que coincide con la cita de Paucke. En caso de no ser así nos referiremos en qué parte de la obra del jesuita es mencionada la posible identificación aportada por Wernicke.

Dado la variedad de niveles de precisión en la determinación botánica de datos históricos, se proponen como criterio metodológico las siguientes categorías de identificación: 1) Nula: Un nombre vernáculo corresponde a más de un género botánico (y por definición a más de una especie); 2) Media: un nombre vernáculo se corresponde con un género botánico de manera unívoca pero con más de una especie; y 3) Alta: un nombre vernáculo se corresponde unívocamente con una sola especie botánica. Este criterio se aplica a lo largo de este trabajo para cada una de las entidades vegetales citadas.

## Resultados y Discusión

En el Anexo se presenta una lista de los taxa vegetales silvestres que han podido ser identificados ordenados alfabéticamente según la familia botánica de pertenencia, sus nombres mocovíes, criollos y guaraníes asociados, así como las categorías utilitarias consignadas en la obra de Paucke para cada uno de ellos.

A continuación se analiza y discute a la identidad botánica de cada una de las plantas silvestres o adventicias mencionadas por Paucke en función de la información textual e iconográfica disponible, de las que hace Canelas en la obra citada de Furlong (1938) y de las realizadas con anterioridad por Wernicke (1944) y Zapata Gollán (1945). Las mismas se ordenan alfabéticamente por su nombre mocoví o en su defecto por el nombre criollo. En todos los casos, estos últimos son aquellos consignados por los propios misioneros en las fuentes ya referidas.

### **Abedagnic – “Ybirarira”**

Tanto el nombre guaraní de esta etnoespecie (**ybirarira**) como las características morfológicas (“fruta redonda del tamaño de un guisante”) y utilitarias descriptas (“es algo agradable de comer”; su condición de melífera), nos permiten inferir que se trata del árbol *Sideroxylon obtusifolium* (Roem. & Schult.) T.D. Penn. (Sapotaceae), presente en todo el Chaco argentino. De manera similar a la cita de Paucke (1944, tomo III: 256), De la Peña & Pensiero (2004: 95) citan el nombre vernáculo “ibirá-niná” para dicha especie. El nombre “guaraniná” asignado por los criollos que actualmente residen en la zona sería posiblemente una castellanización del vocablo Ìvirá-niná si se considera que su vocal media-central se castellaniza como una “u” o “gu”.

### **Acatirole – “Cebolla de campo”**

No nos fue posible identificar esta planta bulbosa de la que Paucke indica que es comestible.

### **Acité**

Paucke (1944, tomo III: 274) indica que se trata de un “arbolito delgado” con corteza tintórea. Sería probablemente *Ximenia americana* L. (Ximeniaceae) cuya corteza posee tales características.

### **“Algarrobillo”**

Según Paucke es un árbol que rinde “chauchas azuladas” no comestibles con semillas pardas y duras. Con dicho nombre suelen citarse distintas especies e híbridos pertenecientes al género *Prosopis* -*P. elata* (Burkart) Burkart; *P. nigra* x *P. elata*; etc.- (Schulz, 1963;

Scarpa, 2000) y *Acacia* (*A. atramentaria* Benth.) (Domínguez, 1928; Hieronymus, 1882). Por estas razones no es posible identificar a qué planta alude este fitónimo.

#### **Amapic** – “Algarrobo blanco”

Según la lámina LIX y las descripciones que hace de este árbol Paucke (1944, tomo III: 238) es identificado como *Prosopis alba* Griseb. (Fabaceae), al igual que lo hace Wernicke y Zapata Gollán. Asimismo, en todo el país existe relación unívoca entre este nombre vulgar y el nombre científico consignado.

#### **“Ananás de los bosques”**

Según la descripción de esta planta (Paucke, 1944, tomo III: 205) podría tratarse de *Pseudananas sagenarius* (Arruda) Camargo (Bromeliaceae), especie que crece silvestre en el Chaco Oriental formando parches monoespecíficos. Tal identificación se sustenta por la apariencia de su fruto con el “ananás” cultivado, razón por la cual su sinónimo *Pseudananas macrodontes* (E. Morren) Harms es citado para el Chaco húmedo como “ananás del monte” por Ragonese & Martínez Crovetto (1947: 162). Asimismo, en la descripción que hace Paucke, se alude a un “largo tallito en cuyo extremo estaría la fruta amarillenta” que se trataría del escapo de la infrutescencia y a una “coronilla” que correspondería al mechón apical de brácteas foliáceas típicas del “ananás” cultivado.

#### **Apagquic** – “Espinillo negro”

Wernicke indica que se trata de *Prosopis ñandubay*, actualmente sinónimo de *P. affinis*. Zapata Gollán, en cambio, indica que se trata de *Acacia cavenia* (hoy sinónimo de *A. caven* var. *caven*). Sobre la base de nuestros datos obtenidos a campo coincidimos con esta última identificación.

#### **Apigni** – “Espinillo blanco”

Wernicke identifica a este árbol como *Acacia caven*. Sin embargo, nosotros consideramos que se trata de *Prosopis algarrobilla* -más conocido como “ñandubay”-, ya que coincide con la descripción de Paucke (1944, tomo III: 246). Coincide con esta identificación Martínez Crovetto (1964) quien indica que el nombre toba de esta especie era **piguiñik**, muy cercano a **apigni**. La cita de Paucke contando que tuvo que abatir unos 5000 de estos individuos en el área de las reducciones, también coincide con la alta abundancia de esta especie en la zona donde forma bosquecillos casi puros.

#### **“Apio del campo”**

Wernicke identifica este “apio” como una especie del género *Apium* sp. Sin embargo, podría tratarse también de otra del género *Cyclospermum* (Apiaceae) o *Ranunculus* (Ranunculaceae), todas ellas conocidas vulgarmente con el mismo nombre vulgar, las cuales crecen silvestres en la provincia de Santa Fe (Domínguez, 1928; Schulz, 1976; Toursarkissian, 1980). Por ende, no es posible una identificación plausible.

#### **Apologo** – “Cardo”

Zapata Gollán (1945) y Vuoto (1999) identifican a esta planta como *Eryngium* sp. (Apiaceae). Por las características descriptas por Paucke (1944, tomo III: 185) consideramos también que esta etnoespecie corresponde al género *Eryngium* sp. cuyos escapos crudos o cocidos eran consumidos como alimento por estos indígenas.

#### **Apoloy** – “Cortadera”

Según lo relatado por Paucke acerca de esta planta “Una hierba muy filosa por ambos lados [de la hoja] con la cual los indios y Españoles tejen los techos para sus chozas”, Wernicke señala que se trataría de *Panicum prionitis* (Poaceae). Sin embargo, con dicho nombre

criollo y tales características también encontramos en la zona a *Cortaderia selloana* y a *Spartina* spp., por lo que no podemos concluir una identificación precisa.

#### **Atagat** – “Caña”

En la lámina XLI se encuentra representada esta caña. Según Wernicke es *Chusquea* sp. (Poaceae) cuyo nombre vulgar es “tacuarembó”. Dado su nombre genérico y la escasez de datos, no pudimos identificar esta especie.

#### **Atiavic** – “Palma”

Al igual que Wernicke, esta palmera ha sido identificada como *Copernicia alba*, ya que en la iconografía se destaca su alto estípote, una proporción estípote-copa característica y sus hojas flabeladas.

#### **Atiavic laté** – “Palma”

Wernicke indica que se trata de *Cocos yatay*, hoy sinónimo de *Butia yatay*. Sin embargo, en razón de que la iconografía muestra sus hojas palmadas y sus inflorescencias compactas, coincidimos con el Ing. Krapovickas en identificar a esta palmera como *Acrocomia aculeata*.

#### **Betacaic** – “Chañar”

La descripción de este árbol (Paucke, 1944, tomo III: 248) nos lleva a coincidir tanto con Wernicke y con Zapata Gollán en afirmar que se trata de *Geoffroea decorticans* (Fabaceae). Los mocovíes en la actualidad lo denominan **petecaic**, según lo informado durante nuestro trabajo de campo.

#### **“Canchelagua”, “canchalagua”**

Correa (2003) afirma que el nombre “canchalagua” abarca un conjunto de especies de diversa precedencia taxonómica y geográfica, en su mayoría utilizadas en medicina popular. A su vez establece la existencia de tres subcomplejos regionales: uno Andino-patagónico; otro del Centro-Noroeste y otro de la Cuenca del Plata. No coincidimos con la identificación citada por Wernicke como *Linum scoparium* ya que esta planta pertenece al subcomplejo centro-noroeste descrito por Correa (2003), con distribución actual en Córdoba y Tucumán (Zuloaga & al., 2009). El complejo correspondiente a la reducción de San Javier sería el de la Cuenca del Plata e incluye a 5 (cinco) especies del género *Sisyrinchium* (Iridaceae), además de otras de los géneros *Veronica* (Scrophulariaceae); *Hydrocotyle* (Apiaceae) y *Oncidium* (Orchidaceae), razón por la cual el nivel de identificación de las “canchalaguas” sería nulo.

#### **“Canelón”**

Zapata Gollán lo identifica como *Rapanea laetevirens* (Myrsinaceae), actualmente denominada *Myrsine laetevirens* (Mez) Arechav. (Myrsinaceae). Aunque dicho nombre criollo también es asignado a *R. lorentziana* y *R. ferruginea* (hoy *Myrsine parvula* (Mez) Otegui y *M. coriacea* (Sw.) R. Br. respectivamente) según De la Peña & Pensiero (2004: 41), estas especies no crecen –por lo menos en la actualidad– en la provincia de Santa Fe, por lo que acordamos con Zapata Gollán en que se trata de *M. laetevirens*.

#### **“Caña tacuara”**

Wernicke y Zapata Gollán la identifican como *Guadua angustifolia*. Sin embargo, con el nombre de “tacuara” también son conocidas en el país varias especies de los géneros *Guadua*, *Chusquea*, *Phyllostachys* y *Merostachys*, todas ellas gramíneas de la subfamilia de las bambúseas. Entre ellas, solo *Guadua angustifolia* y *G. chacoensis* (Rojas) Londoño & P.M. Peterson (Poaceae) crecen en Santa Fe, por lo cual concordamos en parte con los

autores antes mencionados.

### “Cardo”

Con el nombre genérico “cardo” se agrupan diversas especies de plantas de distintos géneros pertenecientes a la familia Asteraceae (*Carduus*, *Sylibum*, etc.), Bromeliaceae (*Bromelia*, *Dyckia*) y Apiaceae (*Eryngium*) presentes en la zona de San Javier. Wernicke tan solo menciona que se trata a una especie de la familia Compositae (Asteraceae). Por estas razones, el nivel de identificación sería nulo.

### “Cardón”

Según Wernicke se trata de *Cereus* sp. Consideramos que, efectivamente, puede tratarse de *Stetsonia coryne* (antiguamente denominado *Cereus coryne*) ya que concuerda con esta especie tanto el porte como el gusto -aunque no tanto el color- de sus frutos descritos en Paucke. A pesar que se trata de un nombre genérico, se considera entonces que la especie citada corresponde al “cardón chaqueño” (*S. coryne*) (ver Arenas & Scarpa, 1999).

### “Chicoria”

Se trata de una planta mencionada por Canelas (s/f citado por Furlong, 1938: 77) como medicinal, sin más detalles. Sería una deformación de “achicoria”, nombre asociado con *Cichorium intybus* (Asteraceae) por muchos autores, así como también sus virtudes medicinales (Hieronymus, 1882; Martínez Crovetto, 1981; Ratera & Ratera, 1980).

### Clage locoic – “Ybajay”

Tanto Wernicke como Zapata Gollán coinciden en que se trata de *Eugenia myrcianthes* (Myrtaceae), lo que se corresponde con nuestra identificación, ya que este nombre es actualmente un sinónimo de *Hexachlamys edulis*, especie que hemos determinado como “ybajai”.

### Cotoque – “Mistol”

Zapata Gollán lo refiere como *Ziziphus mistol* (Rhamnaceae). Nosotros coincidimos con esa identificación ya que tanto su nombre vulgar criollo como la descripción del fruto y la forma de consumo “majados” (como ñapa) y “panecillos” (Paucke, 1944, tomo III: 205) concuerdan con dicha especie.

### Dayamic – “Tuna”

Wernicke indica que podría ser *Opuntia peniciligera* Speg. Sin embargo, la distribución geográfica de esta especie está limitada al norte de Patagonia (Neuquén, Río Negro) y al sudoeste Pampeano (La Pampa, Buenos Aires), por lo cual descartamos que se trate de esta planta. Martínez Crovetto (1964) y Martínez (2009) identificaron como **daimi** o **dayami** para los “tobas del este” y para los tobos del Bermejo -respectivamente- a *Opuntia elata* var. *cardiosperma*, mientras que Filipov (1996) determinó que entre los Pilagá de la provincia de Formosa se trata de *O. elata* y *Opuntia* sp. Concluimos por ende que **dayamic** se trataría de *O. elata* ya que -además de lo señalado- la información allí referida se corresponde con la descripción de la variedad típica.

### Decobie, decovic, docobie – “Tuna”

No hemos encontrado registro alguno sobre este nombre, lo que no nos permite identificar a qué especie estaría aludiendo.

### Doic – “Palo de leche”

Según Wernicke se trataría tanto de *Galactodendrum utile* Kth. como de *Sapium haemospermum* (Euphorbiaceae). Sin embargo, la primera especie corresponde a un árbol autóctono de Venezuela (Tropicos.org, 2009). Consideramos que se trata de

la segunda especie dado que crece silvestre en la zona y porque coinciden los datos tecnológicos de la madera (densidad, color, peso) y la característica de su látex –el cual es usado como pegamento para cazar aves- mencionados por Paucke (1944: 250). Además de esto, la misma correspondencia del nombre mocoví señalado por el misionero fue registrada actualmente en nuestro trabajo de campo respecto a *S. haematospermum*.

#### **Ebagyac leté** – “Cebollas silvestres”

La descripción y la iconografía referente a esta etnoespecie se encuentra en la lámina XLV, la que reza: “Cebollas silvestres **Evagyac [Ebagyac] leté** [al parecer « huevo de gallo» *Salpichroa origanifolia*]”. Lo que se encuentra entre corchetes es una aclaración de Wernicke donde brinda una identificación aproximada. Ni los datos suministrados –entre ellos su condición de planta bulbosa-, ni el dibujo se condicen con la especie referida, razón por la cual no nos fue posible identificarla.

#### **Ebagyole**

Según lo indicado por Paucke (1944, tomo III: 189) “pequeña raíz blanca, no tan grande como un rabanito pero muy semejante a él; tiene un sabor dulce y me servía comúnmente para la ensalada”. Con tan escasos datos no ha sido posible identificar a esta planta.

#### **Enedagangat** – “Palo santo”

Tanto Zapata Gollán como nosotros lo identificamos como *Bulnesia sarmientoi* (Zygophyllaceae), una especie sumamente característica por el color de su madera y su aroma tal como describe Paucke (1944, tomo III: 263) (aunque en otro pasaje lo confunda con el “guayacán” -*Caesalpinia paraguariensis*-).

#### **“Espina corona”**

Se trata de una especie muy característica de esta zona debido a la corona de espinas que posee como muestra la iconografía XCII y se describe en Paucke (1944, tomo III: 260). Tanto Wernicke como Zapata Gollán y nosotros la hemos identificado como *Gleditsia amorphoides* (Fabaceae).

#### **Etevelgaic** – “Mora”

Según (Paucke, 1944: 254) “Los Españoles lo llaman mora, los indios **Etevelgaic**, el árbol rizado porque él tiene el aspecto como si estuviera erizado. Esto lo ocasionan sus muy pequeñas, delgadas y singulares hojitas que son muy parecidas a las del algarrobo. La madera es fuerte, de color amarillo”. Según Zapata Gollán indica que se trata de *Clorophora tinctoria* -hoy sinónimo de *Maclura tinctoria* var. *mora*- (para nosotros la otra “mora” indicada por Paucke). Sin embargo, su descripción no coincide con esta especie, razón por la cual, con los elementos mencionados no hemos podido arribar a ninguna determinación plausible.

#### **“Fasoles”**

Consideramos que esta etnoespecie hace referencia a *Capparis retusa* (Capparaceae) ya que coincide el hábitat indicado para la misma (“se encuentran en los bosques”), así como la descripción de los frutos y el largo proceso de cocción al que deben ser sometidos para tornarlos comestibles (Paucke, 1944, tomo III: 189).

#### **“Flor de la pasión”, “pasionaria”, “granadilla”**

Esta denominación y la descripción de Paucke (1944, tomo III: 205) hacen referencia a varias especies del género *Passiflora* spp. (Passifloraceae) que crecen silvestres en la zona, todas las cuales tienen una flor muy vistosa y un fruto pequeño que hace recordar a una granada pequeña.

### “Hierba guaycurú”

Con el nombre de “guaycurú” o “yerba guaycurú” son conocidas desde antaño ciertas plantas empleadas con fines medicinales por distintos grupos étnicos de la familia lingüística Guaycurú (**Qom, moqoit**, etc.), tales como *Caesalpinia stuckertii* (Fabaceae); *Galianthe fastigiata* (Rubiaceae), entre muchas otras. Dado el carácter genérico de su uso así como las numerosas especies citadas con dicho nombre no nos fue posible lograr ninguna identificación plausible.

### “Higuerilla”

Aunque el nombre “higuerilla” puede referirse tanto a *Dorstenia brasiliensis* (Moraceae) como a varias especies de la familia Euphorbiaceae (*Ricinus communis*, *Euphorbia lamarckii* y *E. regis-jubae*), coincidimos con Wernicke en identificarla como *D. brasiliensis* ya que, además del nombre vulgar, tanto la descripción como el dibujo presentado por Paucke (1944, tomo III: 186) concuerdan con las características de esta especie.

### “Jaqueca”

Según Hieronymus (1882: 227) esta planta medicinal se trataría de *Verbena ephedroides* Cham., planta endémica del cono sur cuya distribución llega hasta Santa Fe. Dada la correspondencia exclusiva hallada entre nombre vulgar y científico, la coincidencia de su principal empleo en medicina y el hecho de crecer silvestre cerca de San Javier, hace que coincidamos con la identificación citada de Hieronymus. Resulta interesante el uso referido por Canelas citado en Furlong (1938: 77): “para hacer correr la sangre es eficazísima”.

### “Jarrilla”

Canelas (s/f) -citado por Furlong (1938: 77)- indica que “La jarrilla que para liquidar la sangre, hacerla circular, por ventura es la más eficaz medicina, hay muchísima”. A pesar que a lo largo de nuestro país las “jarillas” corresponden a distintas especies de los géneros *Larrea* (Zygophyllaceae); *Zuccagnia* (Fabaceae) y *Gochnatia* (Asteraceae), en la zona de San Javier la única que corresponde a este nombre es *Baccharis salicifolia* (Freire & Molina, 2009: 219). Además, debido a que sus virtudes medicinales son conocidas por los pobladores y a que se encuentra en abundancia en la región, consideramos que podría tratarse de esta especie.

### Jtimagaje – “Ají del monte”, “pimienta paracuaria”

Según Wernicke se trata de *Capsicum* sp., mientras que Zapata Gollán indica que es *Capsicum anuum*. Sin embargo, esta última especie es cultivada, no “del monte”. Según la descripción de Paucke la identificamos como *C. chacoense* Hunz., ya que el nombre mocoví actual para esta especie -“**chimaxarai**”- es semejante al referido por este autor y a que es la especie más común de este género que crece silvestre en la región.

### Lachiqic, lachiaqic - “pindó”

Sobre la base de la iconografía que acompaña el texto de Paucke, esta palmera fue identificada como *Syagrus romanzoffiana*, al igual que lo referido por Wernicke con el sinónimo *Arecastrum romanzoffianum*.

### “Lapacho”

Tanto la descripción de Paucke (1944, tomo III: 262) como la lámina LXXXVIII refieren a un “lapacho” de flores rosadas. Wernicke lo identifica como *Tabebuia avellanadae* mientras que Zapata Gollán indica que se trata de *Tecoma ipé*. Estos datos son coincidentes

entre sí y con nuestras observaciones a campo, ya que las especies mencionadas son sinónimos actualmente de *Handroanthus heptaphyllus* (Bignoniaceae) cuya distribución comprende las provincias de Chaco, Corrientes, Entre Ríos, Formosa, Misiones y Santa Fe (Zuloaga & al., 2009)<sup>5</sup>.

### **Leanalicaic**

Paucke (1943, tomo II: 280), luego de describir las lanzas de los mocovíes confeccionadas con el árbol **netegaguic** (*Prosopis kuntzei*), señala que “Hay otro árbol que mencionaré en su lugar correspondiente; éste es llamado **Leanalicaic**. En una nota al pie, Wernicke indica que “Esta voz no vuelve a aparecer, parece tratarse del árbol «lanza»”. El árbol que responde a este nombre en la región –“palo lanza”-, crece silvestre en la provincia de Santa Fe y con el cual se confeccionaban estas armas, sería *Phyllostylon rhamnoides* J. Poiss.) Taub. (Ulmaceae).

### **Lobago** – “Tasi”

Con este nombre vulgar son conocidas varias especies de la familia Apocynaceae pertenecientes a los géneros *Morrenia*, *Araujia* y *Funastrum* (Arenas, 1999). Wernicke la identifica con *Morrenia odorata* y *M. brachystephana*, mientras que Zapata Gollán (1945: 12) lo hace solo con esta última. La descripción de Paucke (1944, tomo III: 204) no permite determinar a qué especie estaría haciendo referencia, por lo que consideramos a esta planta como una especie del género *Morrenia* spp.

### **“Manzanas campestres”**

Según la descripción de Paucke (1944, tomo III: 186) “La fruta es como una manzana con una coronilla negra arriba y las hojas son oscuras y fuertes como las de olivo”, no se ha podido determinar esta planta.

### **“Mechoacán”**

Se indica expresamente que “La raíz mechoacán es muy común en el campo donde estaba mi reducción” (Paucke, 1944, tomo III: 187). Con este nombre vulgar se conoce en nuestro país a distintas especies del género *Ipomoea* spp. cuyas raíces se han usado como purgante desde la época colonial como sucedáneo de *I. purga*, especie centro-norteamericana de la cual deriva su nombre vulgar. Las especies citadas son *I. bonariensis* Hook.; *I. cheirophylla* O’ Donell; *I. hieronymi* (Kuntze) O’ Donell e *I. platensis* Ker Gawl. (Domínguez, 1928; Hieronymus, 1882; Toursarkissian, 1980).

### **“Mora”**

Según Paucke (1944, tomo III: 260) “Este árbol tiene en realidad un nombre igual al de la mora sobre la cual ya he escrito, pero no iguales propiedades. El es un árbol grande y grueso; la madera tiene el más bello color de naranja [...] tomé agua, coloqué en ella astillas junto con lana blanca. A las veinticuatro horas ésta estaba bien amarilla. De la madera [hice] cubos para ruedas”. Por la morfología descrita, las propiedades de su madera para hacer “cubos” o mazas para ruedas de carros y por su capacidad de teñir de amarillo, esta etnoespecie correspondería con más probabilidades que la anterior a *Maclura tinctoria* var. *mora*.

<sup>5</sup> Sobre la base de un dibujo (lámina XCI) que muestra dos árboles sin leyenda alguna, Wernicke identifica a uno de ellos como *Tabebuia argentea* (Burm. et K. Schum.) (hoy *T. aurea*) “lapacho amarillo”. Sin embargo, tal árbol nos resulta irreconocible desde el punto de vista botánico debido a la inespecificidad de los caracteres ilustrados. Asimismo, *T. aurea* es un árbol que no crece en la provincia de Santa Fe, sino en las de Corrientes, Formosa y Salta (Zuloaga & al., 2009).



### **Nacalmaic** – “Ombú”

Tanto Wernicke, Zapata Gollán como nosotros identificamos a este árbol como *Phytolacca dioica* (Phytolaccaceae), tanto por la correspondencia unívoca entre nombre vulgar castellano y nombre científico, como por el porte característico del árbol, la inutilidad de su madera y por la creencia que el dormir bajo su sombra acarrea dolores de cabeza (Paucke, 1944, tomo III: 253).

### **Nacatec laci** – “Molle”, “Molle montés”

Bajo el nombre genérico de “molle” se denominan a varias especies de los géneros *Schinus* y *Lithraea* (Anacardiaceae) que crecen en la zona. Según Wernicke se trata del “molle morado” *Lithraea molleoides*. Martínez Crovetto (ms.) indica que con el nombre vulgar mocoví mencionado se conocían tanto a *Schinus polygamus* como a *Sch. fasciculatus*, determinaciones que coinciden con nuestros datos registrados a campo.

### **Nainic** – “Seibo”

Por la iconografía y descripción de este árbol (Paucke, 1944, tomo III: 248) concordamos tanto Wernicke como con Zapata Gollán en que se trata de *Erythrina crista-galli* (Fabaceae), una especie muy característica por sus flores. En nuestro trabajo de campo actual encontramos el mismo nombre para esta especie.

### **Nazobedec** – “Coro”

El sacerdote Canelas (*sensu* Furlong, 1938: 77-85) describe el uso de las raíces de esta hierba como sucedáneo del tabaco. La identificación correcta de esta planta la efectuó por vez primera Raúl Martínez Crovetto (1980) como *Nicotiana paa* (Solanaceae). Scarpa & Rosso (2011) confirmaron su empleo entre los mocovíes de la provincia del Chaco en la actualidad y ahondaron el análisis etnobotánico sobre esta planta.

### **Navete lala caic** – “Algarrobo negro”

Según la lámina LIV y las descripciones que hace de este árbol Paucke (1944, tomo III: 245) -también denominado **navete lalacaic-**, coincidimos con Zapata Gollán que se trataría de *Prosopis nigra*.

### **Netagguic, netegaguic**

Tanto la descripción de Paucke (1944, tomo III: 263) acerca de las características de su copa, de su madera y de sus frutos, así como por el nombre vulgar mocoví, coinciden con *Prosopis kuntzei* (Fabaceae). La observación que de una raíz nacen varios troncos (Paucke, 1943, tomo II: 165, 166, lámina XX), podría deberse a su confusión con *P. sericantha*, arbusto que también crece en la zona y cuyas ramas áfilas y flores son muy similares a las de *P. kuntzei*. El nombre actual de *P. kuntzei*, **netargue(k)** relevado por los autores a campo, resulta muy similar al que figura en la obra de Paucke.

### **Nitiga coipac** – “Laurel blanco”, “laurel negro”

Zapata Gollán indica que correspondería a *Nectandra membranacea* var. *falsifolia*, antiguo nombre de *Nectandra angustifolia*. Según el estudio de Múlgura de Romero (1987) para la Flora de Entre Ríos los “laureles” silvestres que figuran para las selvas ribereñas del río Paraná son el “laurel negro” *Nectandra angustifolia* y el “laurel blanco” *Ocotea acutifolia* (ambas de la familia Lauraceae), cuyas áreas de distribución se prolongan hasta el norte de Santa Fe.

### **Nitinic**

Los autores hemos recabado en las comunidades del sudoeste chaqueño dicho nombre mocoví para *Tabebuia nodosa* (Bignoniaceae). Concordantemente, esta especie responde

aproximadamente a la descripción de Paucke (1944, tomo III: 254, 255) e incluso a su uso “para hacer fuego”. Es conocido que esta especie era utilizada por otros grupos indígenas del Gran Chaco -lengua, chorote, pilagá, ayoreo, wichí y maká- para la obtención del fuego (Arenas & Suárez, 2007).

#### **Nocité** – “Chaguar”

Paucke menciona que el “echaguar”, “cchaguar” o **nocité** era una planta utilizada para hacer hilos. En primer lugar, llama la atención su uso de la voz “chaguar” para el Noreste argentino, ya que de acuerdo a su etimología –proveniente del quichua- y a la distribución de su empleo, se la considera propia del “área de influencia del quichua”, es decir, del Noroeste argentino (Arenas, 1997). En esta zona, varias especies de *Bromelia*, *Aechmea* y *Dyckia* (familia Bromeliaceae) son conocidas con este nombre. Zapata Gollán lo identifica como *Bromelia serra*. Sin embargo, con el mismo nombre mocoví hemos coleccionado a campo en compañía de informante calificado una planta fértil que indudablemente corresponde a *Dyckia ferox* [G. Scarpa, 818 (BA)]<sup>6</sup>. Asimismo, Martínez-Crovetto (1968c) con el mismo grupo étnico obtuvo el mismo nombre indígena **noshité** –que significa “hilo”- para el mismo género botánico: *Dyckia*. En el trabajo de Arenas (1997) sobre las bromeliáceas textiles se compilan varias referencias del uso en cordelería de las plantas de este género entre los indígenas del Gran Chaco. Por todas las pruebas compiladas concluimos que esta planta haría referencia a *D. ferox*.

#### **Nocolocate** – “Caña de Castilla”

Esta caña está representada en la lámina XCVIII sin leyenda. Wernicke pone con signo de pregunta que se trataría de *Arundo donax* L. Por su parte, Martínez-Crovetto (1968c) asocia a esta especie con el nombre **nokola lateé** o **kolá lateé** (madre de *Guadua paraguayana*), similarmente al indicado por Paucke (1942, tomo I: 150). Consideramos que se trata de *A. donax* (Poaceae).

#### **Notegogzco**

Según Wernicke se trataría de *Harrisia* sp. (Cactaceae). Coincidimos con esta determinación aunque las flores coloradas señaladas en la descripción de Paucke (1944, tomo III: 204) no corresponden a ninguna de las especies de este género que crecen en nuestro país. El jesuita pudo olvidarse del color, confundirse con la coloración rojiza del fruto o de las piezas externas del perianto.

#### **Novelá**

No resulta posible identificar esta etnoespecie porque, tal como describe Paucke (1944, tomo III: 256), no hace referencia a una planta en especial sino a un agrupamiento supra-genérico de la etnotaxonomía mocoví equivalente a la forma de vida “liana/enredadera/planta trepadora”. Esto mismo pudimos observar durante el trabajo de campo, al ser asignado este nombre a la gran mayoría de enredaderas y lianas silvestres por las que indagamos. A su vez, esto concuerda con la definición que registra Buckwalter & Litwiller de Buckwalter (2001) para **noueela**: “la enredadera”.

#### **Otelaledic** – “Cedro blanco”

Según Wernicke este árbol sería *Prosopis campestris*. Sin embargo, esta especie no crece

<sup>6</sup> Ninguna de las otras tres especies de bromeliáceas coleccionadas a campo (*Aechmea distichantha*; *Bromelia hieronymi*, *B. serra*), ni *Pseudananas sagenarius* -como ya vimos- responden a dicho nombre vulgar mocoví ni son empleadas como textiles, todo lo cual refuerza las conclusiones esbozadas.

actualmente en el área de la reducción San Javier. Nosotros lo identificamos como una especie de *Cedrela*, género que incluye árboles comunes en la zona ribereña al río Paraná y que vulgarmente son conocidas hasta hoy con dicho nombre criollo. En el mismo sentido, Lombardo (1964: 74) cita para el Uruguay como “cedro blanco” a *Cedrela tubiflora*.

#### “Padre nuestro”

La descripción de (Paucke, 1944, tomo III: 253, 254) no permite identificar este árbol sobre el cual no indica nombre castellano ni mocoví.

#### “Paico”

Paucke (1944, tomo III: 187) señala que “*Melissa citrata* que los Españoles llaman Paico...” le agregaban al mate (o “té paraquario”). El pasaje es confuso ya que el nombre vulgar “paico” haría referencia a *Dysphania ambrosioides* (L.) Mosyakin & Clemants (Chenopodiaceae), planta nativa; mientras que “*Melissa citrata*” haría referencia al “toronjil” (sic), planta introducida por los españoles. Ambas suelen agregársele al mate hasta hoy. A pesar de esto, consideramos que se trata de *D. ambrosioides* ya que es la especie silvestre a la que responde mayormente el nombre vulgar registrado.

#### “Palo borracho”

Tanto el dibujo de este árbol (lámina C), como la descripción que del mismo hace Paucke (1944, tomo III: 261), permiten reconocer fácilmente que se trata de una de las especies de *Ceiba* que crecen silvestres en el norte de nuestro país. Concordamos con identificar a esta planta como Wernicke a nivel de género -como *Chorisia* sp., hoy sinónimo de *Ceiba*-, dado que, al no especificar el color de sus flores, podría tratarse tanto de *Ceiba chodatii* -de flores blanquecinas- como de *C. speciosa* -de flores rosadas- (Bombacaceae). Paucke menciona su uso como bateas para preparar aloja.

#### “Parietaria”

Se trata de una planta mencionada por Canelas (s/f citado por Furlong, 1938: 77) como medicinal, sin más detalle que esto. Con dicho nombre se conocen distintas especies pertenecientes al género *Parietaria* spp. (Urticaceae) con usos medicinales en la zona en cuestión.

#### “Planta para sal”

Esta etnoespecie estaría haciendo referencia a *Maytenus vitis-idaea* Griseb. (Celastraceae) ya que concuerda con la descripción que hace Paucke (1944, tomo III: 172) de sus hojas y de sus usos como sucedáneo de la sal y como forraje del ganado (Maranta & Mazzei de Planas, 1985; Scarpa, 2007).

#### “Quebracho blanco”

Wernicke lo identificó como *Aspidosperma quebracho* (sic). Probablemente se refiera a *Aspidosperma quebracho-blanco* (Apocynaceae) ya que su nombre vulgar guarda relación unívoca con esta especie y por presentar la particularidad de una madera de gran dureza que durante el proceso de secado se deforma considerablemente (Demaio & al., 2002), tal como lo describe Paucke (1944, tomo III: 260). Sin embargo, no deja de llamar la atención las vetas y manchas de colores observadas en su madera por Paucke, las que serían inexistentes en las de esta especie.

#### “Quebracho colorado”

Wernicke lo identifica como *Loxopterigium lorentzii* Gr. (syn. *Schinopsis lorentzii*, “quebracho colorado santiagueño”); mientras que Zapata Gollán lo identifica con *Schinopsis balansae* (Anacardiaceae) (“quebracho colorado chaqueño”). Consideramos

más apropiada esta última identificación ya que dicha especie crecía silvestre cerca de San Javier, mientras que *Sch. lorentzii* (como su nombre vernáculo lo señala) tiene su límite de distribución oriental más al oeste, en el Chaco Central o de transición.

#### **“Quinoa de la tierra”**

Wernicke identifica a esta especie como *Chenopodium hircinum* (Chenopodiaceae). Al mismo tiempo, Parodi (1938) menciona que esta especie era utilizada por los indígenas de Santa Fe para hacer jabón. Nosotros coincidimos con los autores mencionados en que se trata de *Ch. hircinum*, planta que crece silvestre en la región.

#### **“Rábano campestre”**

Paucke (1944, tomo III: 186) indica que tiene el gusto del apio del huerto y que es “buen purificador de la sangre”. Hieronymus (1882) señala que se trata de *Cochlearia armoracia* (syn. de *Armoracia rusticana*). Sin embargo ésta última es una planta del Viejo Mundo y la única especie adventicia de dicho género en el país sería *C. officinalis*, para Tierra del Fuego (Zuloaga & al., 1999). La otra planta que responde a dicho nombre vulgar, *Raphanus raphanistrum* (sensu Lombardo, 1964), tampoco es nativa de nuestro país aunque hoy se cita como adventicia. Ignoramos si en el siglo XVIII ya sucedía lo mismo, por lo cual desconocemos la identidad de este taxón.

#### **“Regaliz”, “orozuz”**

Paucke indica que este nombre es asignado a dos especies que crecen silvestres, las cuales distingue en base al sabor de sus raíces y a la forma de sus hojas. Ninguna de estas podría tratarse del “regaliz” u “orozuz” cultivado (*Glycyrrhiza glabra*), ya que esta planta es oriunda del Mediterráneo oriental y posee flores de color lila, a diferencia de las descritas que crecen “en las abras de los bosques” y tienen flores amarillas. La única especie nativa conocida también como “regaliz” pertenece al mismo género que el cultivado; se trata de *Glycyrrhiza astragalina* (Fabaceae) (Toursarkissian, 1980). Sin embargo, esta especie no solo no se ajusta a la descripción que hace Paucke ni tampoco crece en la región (Zuloaga & al., 1999), por lo cual ignoramos a qué planta se está haciendo referencia.

#### **“Salvia campestre”**

Con este nombre -y otros similares como “salvia del campo” y “salvia del monte”- se conocen distintas especies de los géneros *Salvia* (*S. gilliesii*; *S. cardiophylla*) y *Lantana* (*L. balansae*) (Giberti, 1981; Martínez Crovetto, 1981), por lo que no nos fue posible identificar esta etnoespecie.

#### **“Sangre de drago”**

Con el nombre vulgar “sangre de Drago” se conoce a una especie originaria del continente africano (*Dracaena draco*), cultivada desde hace muchos siglos en Europa por sus propiedades medicinales. Los españoles asimilaron a esta especie con varias especies americanas (*Croton* spp.) que exudan una resina similar a la mencionada “*sanguis draconis*” (*Dracaena* spp.) cultivada en el Viejo Mundo. Para la obra de Paucke, Wernicke lo identifica como *Croton urucurana* Baill. (Euphorbiaceae), identificación con la que coincidimos ya que crece silvestre en la provincia de Santa Fe (Zuloaga & al., 2009). Pensiero (2005) indica que esta planta, propia de la provincia paranaense –dominio amazónico- se encuentra en distintos tipos de albardones de ribera, en algunos casos formando mosaicos con las comunidades arbustivas vecinas.

#### **“Suelda consuelda”**

Respecto a plantas que vegetan en el norte de Santa Fe, este último nombre vulgar se asigna a varias especies de los géneros *Microgramma* (Polypodiaceae) (Martínez

Crovetto, 1981; Toursarkissian, 1980), *Rhipsalis* (Cactaceae) (Ragonese y Martínez Crovetto, 1947) y *Oxalis* (Oxalidaceae), razón por la cual no podemos identificarla. En la obra, la planta así referida está asociada a su propiedad de “soldar” las fracturas de donde deriva su nombre vulgar.

#### “Tártago”

Consideramos que se trata de *Ricinus communis* L. (Euphorbiaceae). Además de su nombre vulgar coincide con esta especie lo expresado por Paucke (1944, tomo III: 188) respecto a que “se le puede extraer abundante aceite y usar éste para quemar”.

#### “Totora”

Existe consenso acerca de que este nombre alude a especies de *Typha* sp. (Typhaceae), aunque la iconografía que presenta Paucke no concuerda del todo con estas plantas. En efecto, esta representa un espécimen latifoliado y no hojas lineares como las del género *Typha*. Sin embargo, concuerdan el aspecto general de la planta, su inflorescencia terminal amarilla y la observación de que sus partes subterráneas son comestibles. Pese a que varias especies de *Typha* son citadas para nuestro país, sólo *T. latifolia* es registrada para la provincia de Santa Fe (Zuloaga & al., 2009).

#### Uanalicic – “Guayacán”

La identificación proporcionada por Wernicke (*Caesalpinia melanocarpa* Gr.) coincide con la nuestra, hoy sinónimo de *Caesalpinia paraguariensis* (Fabaceae).

#### Vavacaic – “Guayaíbi”

Zapata Gollán indica que se trataría de *Terminalia triflora* –especie muy abundante en Santa Fe- o *Patagonula americana* (Boraginaceae), en tanto Wernicke se inclina por esta última especie. Consideramos aquí que se trata de *Cordia americana*, sinónimo de *P. americana*. Asimismo, tanto el nombre vulgar mocoví registrado a campo **vuavaq** para esta especie como otras características de este árbol presentan similitud con las descritas por Paucke (1944, tomo III: 261).

#### “Verdolaga”

Esta denominación hace referencia a varias especies del género *Portulaca*. Sobre la base de la descripción de la planta y de los usos que hace Paucke (1944, tomo III: 187-188) en su obra, coincidimos con Wernicke en que se trata de *P. oleracea* L. En efecto, es la especie del género con mayor biomasa comestible por individuo y la más frecuentemente citada con este uso (Martínez Crovetto, 1981; Scarpa, 2000).

#### “Vidriera”

Según Wernicke se trata de *Spirotachys ritteriana* sinónimo de *Heterostachys ritteriana* (Chenopodiaceae). Sin embargo a esta planta no se conoce en la zona con dicho nombre vulgar sino con el genérico de “jume”. Tanto en la Flora Patagónica (Giusti, 1984: 99), como en la Flora de la Provincia de Entre Ríos (Giusti, 1987: 137) y De la Peña & Pensiero (2004), señalan a la “vidriera” como distintas especies del género *Suaeda* (Chenopodiaceae), razón por la cual nos inclinamos aquí por esta identificación.

#### “Zarzaparrilla”

Paucke (1944, tomo III: 187) simplemente la menciona como una planta medicinal. Con este nombre vulgar se conoce en la porción argentina de la cuenca del Río de la Plata a distintas especies de los géneros *Smilax*, *Herreria* y *Anredera* entre otros, por lo que resulta imposible una determinación plausible.

Una serie de plantas exóticas cultivadas merecen por su importancia y complejidad en su identificación algunos comentarios aparte, tal como se enuncian a continuación:

#### **“Aloe saccotraic”**

El epíteto “saccotraic” sería una deformación de “socotrina”, nombre específico del *Aloe* originario de la isla de Socotra muy difundido en todo el mundo, aunque no se tienen noticias del cultivo de esta especie en Argentina. La única especie emparentada cultivada históricamente en nuestro país desde tiempos de la Colonia por sus propiedades medicinales es *A. vera* (Xanthorrhoeaceae), planta con la cual pudo haberse confundido la anterior.

#### **“Azafrán alazor”, “Azafrán paracuario”**

Wernicke lo identifica como *Carthamus lanatus* L. o *C. tinctorius* L. (Asteraceae). Según la descripción de Paucke (1944, tomo III: 206-207) consideramos que se trataría de la primer especie. Su identificación como *C. tinctorius* no se condice con hojas de “una pulgada de ancho”. El origen de esta planta es asiático, por lo que ignoramos la razón del epíteto específico “paracuario” (o “de Paracuaria”) señalado en Paucke.

#### **“Culén”, “culantrillo de pozo”**

El “culén” (“culé” o “culle”) es identificada por la mayoría de las fuentes (De la Peña & Pensiero, 2004; Domínguez, 1928; Hieronymus, 1882; Lombardo, 1964) como *Psoralea glandulosa* L. (Fabaceae) –hoy sinónimo de *Otholobium glandulosum* (L.) J.W. Grimes-, planta endémica de Chile (donde le asignan el mismo nombre vernáculo) (Zuloaga & al., 2009). Botánicos prestigiosos mencionan el cultivo en el pasado de *P. glandulosa* en Argentina con fines medicinales (Dimitri, 1987; Roig, 2002). Sumado esto a la difundida utilización de esta especie a lo largo de gran parte del mundo Andino (Campos-Navarro, 2006), se estima que Paucke haría alusión a *O. glandulosum*, planta cuyo cultivo se habría difundido tempranamente en la Argentina desde dicha zona. Resulta de interés el uso citado por Paucke (1944, tomo III: 187) para su decocción “para la purificación de la sangre y para el pecho”.

#### **Etuguiniguiló – “Tuna”**

Wernicke señala que se trataría de *Opuntia coccinellifera*, cuyo nombre correcto -*Opuntia cochenillifera* Mill.- se considera sinónimo de *Nopalea cochenillifera* (L.) Salm Dick. Sin embargo, esta especie crece silvestre en las zonas tropicales de Brasil, Panamá, Guatemala y México (Tropicos.org, 2009). En cuanto a la comparación con la fitonimia actual de grupos guaycurúes no se ha registrado ningún nombre similar en nuestro trabajo de campo, ni en los trabajos de Filipov (1996), Martínez (2009), ni en el vocabulario de Buckwalter & Litwiller de Buckwalter (2001). Si bien esta especie pudo haber sido cultivada también en esta zona, no encontramos registro de ello en las fuentes, por lo que resulta mucho más probable concluir que se trate de alguna de las muchas variedades hortícolas de *Opuntia ficus-indica*, que fue la cactácea más frecuentemente cultivada de la región.

#### **“Quinoa de Castilla”**

Wernicke la identifica con *Chenopodium quinoa*. Sin embargo, por la descripción de la planta que hace Paucke, consideramos que podría tratarse tanto de esta especie como de *Amaranthus mantegazzianus* la cual responde al mismo nombre vulgar (Cárdenas, 1969: 119).

Por razones de espacio, la identificación de las plantas exóticas cultivadas en las misiones u obtenidas por intercambio que son mencionadas en la obra de Paucke, son enumeradas

de manera sucinta a continuación, conjuntamente con los nombres vernáculos (criollos y mocovíes) consignados para cada una de ellas. Estas son: “albahaca” (*Ocimum basilicum* L.); “algodón” (*Gossypium* sp.); “ananá hortense” (*Ananas cosmosus*); “apio” (*Apium graveolens* L.); “batatas” (*Ipomoea batatas* (L.) Poir.); “calabaza de Castilla” (*Cucurbita moschata* L.); “calabaza de Angola” (*Cucurbita pepo*); “caña de azúcar” (*Saccharum officinarum* L.); “cebada” (*Hordeum vulgare* L.); “citrones” (*Citrus limon*); “duraznos” (*Prunus persica*); “espliego” (*Lavandula* sp.); “garbanzos” (*Cicer arietinum* L.); “granado” (*Punica granatum* L.); “higuera” (*Ficus carica*); “lima” (*Citrus aurantifolia* (Christm.) Swingle); “maíz o trigo turco” (*Zea mays*); “mandioca” (*Manihot esculenta*); “maní” (**betacayole**, *Arachis hypogaea* var. *hypogaea*); “manzanos” (*Malus* sp.); “mayorana” (*Origanum majorana*); “melones” (**jdigdaye**, *Cucumis melo*); “sandías” (**nevaqué**, *Citrullus lanatus*); “naranja ácido” (**Coniogoë nca itimé**, *Citrus aurantium* L.); “naranja dulce” (*Citrus sinensis* Osbeck.); “papa” (*Solanum tuberosum* L.); “pimienta” (*Piper* sp.); “porongo” o **capaga** (*Lagenaria siceraria*); “romero” (*Rosmarinus officinalis* L.); “rosales” (*Rosa* sp.); “salvia” (*Salvia* sp.); “tabaco” (*Nicotiana tabacum*); “tamarindo” (*Tamarindus indica*); “trigo de Chile” (*Triticum aestivum*); “vid” (*Vitis vinifera* L.); “yerba mate” (*Ilex paraguariensis*) y “zapallo” o **loquili / loguili** (*Cucurbita máxima*).

Por último, en la Tabla 1 se enumeran aquellas entidades vegetales que no han podido ser identificadas ordenadas alfabéticamente por su nombre criollo; se transcribe su nombre mocoví -en el caso de consignarse- y los usos referidos para cada una de ellas.

## Conclusiones

Se analizó la información referida sobre un total de 122 entidades vegetales, 85 (70 %) de las cuales son silvestres y 37 cultivadas (30 %). Se pudieron identificar 100 de estas entidades (82 % del total), de las cuales 63 (63 %) resultaron silvestres o adventicias y 37 cultivadas (37 %), tal como se grafica en la Fig. 1. Dado que algunas de ellas involucraron más de un taxón botánico, tales entidades correspondieron a un total de 67 taxa botánicos, de los cuales 59 correspondieron a especies (nivel alto de identificación) y 8 a géneros botánicos (nivel medio). Por último, resultó imposible determinar la identidad botánica de las demás entidades por aludir a varios géneros e incluso a familias botánicas diferentes. De las 22 entidades que no pudieron ser identificadas (nivel nulo); en 18 casos se cita su nombre criollo -mayormente genéricos- y sólo para 10 de ellas su nombre mocoví.

Las plantas exóticas cultivadas fueron identificadas en su totalidad; 31 a nivel de especies (alto) y 6 a nivel de género (medio). Estos altos niveles de precisión se deben a la relación unívoca mantenida entre sus nombres vulgares y sus nombres científicos a lo largo del tiempo y a lo largo del país desde antaño. Estos resultados destacan que los niveles de intercambio y domesticación de plantas foráneas que fueron practicados en la zona del Paraná Medio eran considerablemente elevados ya a mediados del siglo XVIII.

Según las especies identificadas, se puede comprobar a grandes rasgos similitudes con la vegetación nominada –y empleada- por otros grupos indígenas del Chaco. Entre ellas, los árboles frutícolas –tales como *Prosopis* spp., *Acacia aroma*, *Geoffroea decorticans*, *Ziziphus mistol*, etc.-, especies maderables empleadas en su cultura material y como combustible

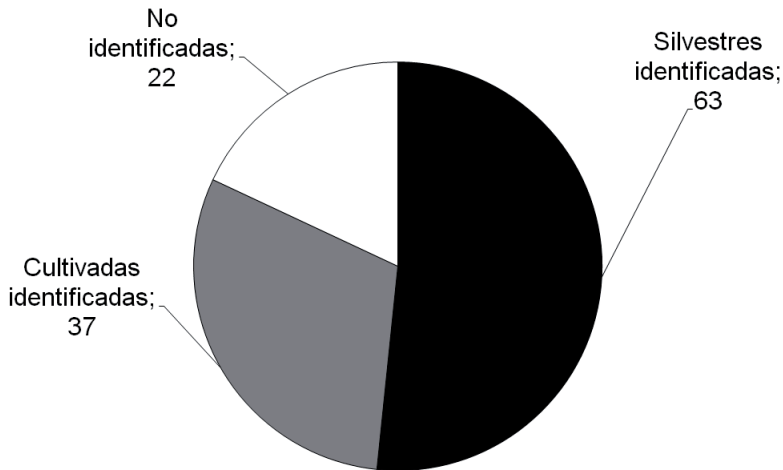
**Tabla 1.** Entidades vegetales no identificadas.

Nombre criollo	Nombre mocoví	Usos referidos
“Algarrobillo”	?	Tintórea
“Apio del campo”	?	Comestible
“Canchalagua” o “canchelagua”	?	Medicinal
“Caña”	Atagat	No consigna
“Cardo”	?	Tallos comestibles
“Cebolla de campo”	Acatiole	Bulbo? Comestible
“Cebollas silvestres”	Ebagyac leté	Bulbos? Comestibles
“Cortadera”	Apoloy	Paja para techar
“Guaycurú”, “hierba guaycurú”	?	Medicinal
“Manzanas campestres”	?	No consigna
“Mora”	Etevelgaic	Tintórea y maderable
“Padre nuestro”	?	Lejía de sus cenizas
“Rábano campestre”	?	Alimenticia
“Regaliz”, “orozuz”	?	Medicinal
“Salvia campestre”	?	Aromatizante
“Suelda con suelda”	?	Medicinal
“Tuna”	<b>Decobie / decovic / docobie</b>	Frutos comestibles
“Zarzaparrilla”	?	Medicinal
?	<b>Ebagyolé</b>	Parte subterránea comestible
?	<b>Leanalicaic</b>	No consigna
?	<b>Novelá</b>	No consigna
?	<b>Pezelagze</b>	Parte subterránea comestible

–como *Schinus* spp., *Aspidosperma quebracho-blanco*, *Prosopis kuntzei*, *Schinopsis balansae*, *Ceiba* spp., etc.-, cactus con frutas comestibles –*Opuntia* spp., *Stetsonia coryne*, *Cleistocactus baumannii*, etc.-, lianas y arbustos con frutos comestibles –como *Morrenia* spp., *Capsicum chacoense*, etc.- y bromeliáceas usadas en cordelería –como *Dyckia* sp.-, entre otras. A partir de las plantas identificadas, también se comprueba que ya a mediados del siglo XVIII los mocovíes tenían un conocimiento destacable no solo de la vegetación propia del Chaco oriental, sino también de muchas especies que conforman las comunidades vegetales asociadas a las márgenes del Río Paraná –tales como *Hexachlamys edulis*, *Myrsine laetevirens*, *Nectandra angustifolia*, *Ocotea acutifolia*, *Syagrus romanzoffiana* y *Acrocomia aculeata*, entre otras-, conocimiento etnobotánico que los distingue de los demás grupos indígenas chaquenses.

Respecto a los nombres vernáculos se consigna un total de 52 fitónimos mocovíes (46 de plantas silvestres y 6 cultivadas), 69 nombres castellanos y 5 guaraníes (125 en total). De las especies silvestres identificadas se refirieron 36 con usos alimenticios (43 %); 23 con





**Fig. 1.** Entidades vegetales identificadas en la obra de Paucke (siglo XVIII).

usos medicinales (27 %), 15 maderables (17 %) y 5 con forrajeros (6 %), principalmente. El número de taxa identificados acerca de los cuales la obra de Paucke asocia fitónimos y aspectos utilitarios propios de los indígenas mocovíes, supone una contribución significativa al conocimiento de la etnobotánica histórica y actual de esta etnia.

Si bien las identificaciones de Wernicke y Zapata Gollán sobre las plantas silvestres mencionadas en Paucke nos han ayudado a aproximar nuestras determinaciones, hemos encontrado que varias de ellas presentaban confusiones (en efecto, muchas de ellas no vegetaban en el área en cuestión, ni siquiera en regiones vecinas). Esto se debe a que la disponibilidad y precisión de la información florístico-taxonomía y la de sus correspondientes nombres vernáculos han experimentado progresos sustanciales en nuestro país desde que se efectuaran aquellas identificaciones. Entre los cuales merece mencionarse la posibilidad de contar con bases de datos que permiten actualmente el cruce de información que resultan fundamentales para las identificaciones (como la distribución de cada especie), así como la el incremento de las publicaciones sobre el tema. Por todo esto, consideramos nuestros resultados como una contribución significativa en el esclarecimiento de las plantas tratadas en la obra de Paucke.

Se concluye por último que la mayoría de las entidades vegetales analizadas (82 %) han podido ser identificadas con un nivel alto o medio de precisión desde el punto de vista botánico. Estos resultados permiten que la gran mayoría del amplio caudal de datos etnobotánicos referidos en la obra de Paucke acerca de la fitonimia, aspectos utilitarios y otras significaciones de las plantas, tanto para los mocovíes como para los misioneros europeos del siglo XVIII, puedan hoy ser evaluados de manera precisa. Como consecuencia, estos resultados no solo contribuyen a la comprensión de la etnobotánica mocoví histórica y actual, sino a la influencia que los misioneros, desde su posición de autoridad política y espiritual, han tenido sobre la significación atribuida a cada una de las especies luego de la experiencia reduccional.

## Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por haber financiado la beca doctoral de C. Rosso y por ser la institución de pertenencia de G. Scarpa. A la Agencia Nacional para la Promoción Científica y Tecnológica (ANPCYT) por haber financiado nuestros trabajos de campo (PICT 2007-1612).

## Bibliografía

- ARENAS, P. 1997. Las bromeliáceas textiles utilizadas por los indígenas del Gran Chaco. *Parodiana* 10: 113-139.
- ARENAS, P. 1999. *Morrenia odorata* (Asclepiadaceae), an edible plant of the Gran Chaco. *Economic Botany* 53: 89-97.
- ARENAS, P. & G. F. SCARPA. 1999. Ethnobotany of *Stetsonia coryne* (Cactaceae), the “cardón” of the Gran Chaco. *Haseltonia* 6: 42-51.
- ARENAS, P. & M. E. SUÁREZ. 2007. Woods employed by Gran Chaco Indians to make fire drills. *Candollea* 62: 27-40.
- BUCKWALTER, A. & L. LITWILLER DE BUCKWALTER. 2001. Vocabulario mocoví. Ediciones de autor, Formosa. 255 pp.
- CAMPOS-NAVARRO, R. (comp.) 2006. Textos peruanos sobre el empacho (1612-2006). UNAM/AMARES, Lima. 188 pp.
- CÁRDENAS, M. 1969. Manual de plantas económicas de Bolivia. Editorial Icthus, Cochabamba. 411 pp.
- CORREA, R. F. 2003. El complejo de las “canchalaguas” en Argentina: génesis, conformación y etnobotánica. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. 179 pp.
- DE LA PEÑA, M. R. & J.F. PENSIERO. 2004. Plantas argentinas. Catálogo de nombres comunes. Editorial L.O.L.A., Buenos Aires. 373 pp.
- DEMAIO, P., U. O. KARLIN & M. MEDINA. 2002. Árboles nativos del centro de la Argentina. L.O.L.A., Buenos Aires. 210 pp.
- DIMITRI, M. J. 1987. Enciclopedia Argentina de Agricultura y Jardinería. Tomo I: Descripción de las plantas cultivadas. Primer y segundo volumen. Acme, Buenos Aires. 1161 pp.
- DOMÍNGUEZ, J. A. 1928. Contribuciones a la Materia Médica Argentina. Peuser, Buenos Aires. 264 pp.
- FILIPOV, A. 1996. Estudio etnobotánico de la recolección entre los pilagá. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. 191 pp.
- FLURY, L. 1945. Tradiciones, leyendas y vida de los indios del norte (con el primer vocabulario completo castellano-mocobí y castellano-toba). Colección Ceibo. Editorial Ciordia y Rodríguez, Buenos Aires. 144 pp.
- FREIRE, S. & MOLINA, A. M. 2009. Asteraceae. *En* A. M. Molina, Flora chaqueña, Argentina: Formosa, Chaco y Santiago del Estero, pp. 46-640. Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Buenos Aires.
- FURLONG, G. 1938. Entre los mocobies de Santa Fe según las noticias de los misioneros jesuitas Joaquín Camaño, Manuel Canelas, Francisco Burgés, Román Arto, Antonio Bustillo y Florián Bauqué. Amorrortu, Buenos Aires. 233 pp.

- GIBERTI, G. C. 1981. Las malvas y las salvias de la medicina popular del Noroeste argentino. *Parodiana* 1: 31-96.
- GIUSTI, L. 1984. Chenopodiaceae. En M. N. Correa (ed.), *Flora Patagónica*, 8(4a): 99-137. Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Buenos Aires.
- . 1987. Chenopodiaceae. En N.S. Troncoso de Burkart & N.M. Bacigalupo (eds.), *Flora Ilustrada de Entre Ríos (Argentina)*, 6(3): 137-159. Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Buenos Aires.
- GUALDIERI, B. 2006. Lengua. En B. Gualdieri & S. Citro, *Lengua, cultura e historia mocoví en Santa Fe*, Capítulo 4, pp. 183-208. Instituto de Lingüística, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- HIERONYMUS, J. 1882. *Plantae diaphoricae florum argentinæ*. Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba 4(3-4): 15-23.
- LOMBARDO, A. 1964. *Flora arbórea y arborescente del Uruguay*. 2ª edición. Concejo Municipal, Montevideo. 151 pp.
- MARANTA, A. & G. MAZZEI DE PLANAS. 1985. El empleo de la sal vegetal entre los aborígenes del Gran Chaco. *Parodiana* 3: 411-433.
- MARTÍNEZ, G. 2009. Fitonimia de los Tobas Bermejeños (Chaco Central, Argentina). *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Las Lomitas, Argentina* 8: 194-212.
- MARTÍNEZ CROVETTO, R. 1964. Estudios etnobotánicos. I. Nombres de plantas y su utilidad, según los indios tobas del este del Chaco. *Bonplandia* 1: 279-334.
- . 1967. Contribución al estudio de la cerámica actual de los indios mocovíes del Chaco (República Argentina). *Etnobiológica* 1: 1-7 + 15 láms.
- . 1968a. Viejos juegos de los indios mocovíes. *Etnobiológica* 2: 1-31.
- . 1968b. Estado actual de las tribus mocovíes del Chaco (República Argentina). *Etnobiológica* 7: 1-23.
- . 1968c. Introducción a la etnobotánica del Nordeste Argentino. *Etnobiológica* 11: 1-10.
- . 1978. Una nueva especie de *Nicotiana* de la flora argentina. *Bonplandia* 5: 7-10.
- . 1980. Identificación botánica del “coro” antiguo fumatorio utilizado por los indios del Chaco (República Argentina). En *La Antropología Americanista en la Actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, tomo 2, pp. 455-463. Editores Mexicanos Unidos, México.
- . 1981. Plantas utilizadas en la medicina en el NO de Corrientes (República Argentina). *Miscelánea* 69. Fundación Miguel Lillo, San Miguel de Tucumán. 139 pp.
- MÚLGURA DE ROMERO, M. E. 1987. Lauraceae. En N. S. Troncoso de Burkart & N. Bacigalupo (eds.), *Flora Ilustrada de Entre Ríos (Argentina)*, 6(3): 330-337. Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Buenos Aires.
- PARODI, L. 1938. Ensayo de clasificación económica de los granos y semillas de las plantas útiles. *Revista Argentina de Agronomía* 5(2): 103-108.
- PAUCKE, F. 1942. *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767*. Volumen I. Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán. 213 pp.
- . 1943. *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767*. Volumen II. Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán. 317 pp.
- . 1944. *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767*. Volumen III. Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán. 427 pp.
- PENSIERO, J. F., H. F. GUTIÉRREZ, A. M. LUCHETTI, E. EXNER, V. KERN, E. BRNICH, L. OAKLEY, D. PRADO & J. P. LEWIS. 2005. *Flora vascular de la provincia de Santa Fe: claves para el reconocimiento de las familias y de los géneros*. Catálogo sistemático de las especies. Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe. 403 pp.
- RAGONESE, A. E. & R. MARTÍNEZ CROVETTO. 1947. Plantas indígenas de la Argentina con frutos o semillas comestibles. *Revista de Investigaciones Agrícolas* 1: 147-216.
- RATERA, E. & M. RATERA. 1980. *Plantas de la flora argentina empleadas en medicina popular*. Hemisferio Sur, Buenos Aires. 189 pp.

- ROIG, F. A. 2002. Flora medicinal mendocina. Las plantas medicinales y aromáticas de la provincia de Mendoza (Argentina). EDIUNC, Mendoza. 305 pp.
- ROSSO, C. 2010. Compilación y análisis preliminar de la fitonimia de la flora leñosa de comunidades mocovíes del sudoeste chaqueño. *En* C. Messineo, G. Scarpa & F. Tola (eds.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*, pp. 251-271. Editorial de la Universidad de La Pampa, Santa Rosa.
- SCARPA, G. F. 2000. Estudio etnobotánico de la subsistencia de los criollos del Chaco Noroccidental argentino. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad de Buenos Aires. 351 pp.
- SCARPA, G. F. 2007. Etnobotánica de los criollos del oeste de Formosa: Conocimiento tradicional, valoración y manejo de las plantas forrajeras. *Kurtziana* 33: 153-174.
- SCARPA, G. F. & C. ROSSO. 2011. Etnobotánica del “coro” (*Nicotiana glauca*, Solanaceae): Un tabaco silvestre poco conocido del extremo sur de Sudamérica. *Bonplandia* 20: 391-404.
- SCHULZ, A. G. 1963. Plantas y frutos comestibles de la región chaqueña. *Revista Agronómica del Noroeste Argentino* 4: 57-83.
- . 1976. Nombres comunes de las plantas. Talleres Gráficos Moro Hnos., Resistencia. 234 pp.
- SÚSNIK, B. 1972. Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia. Enfoque etnológico. Instituto de Historia, Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia. 22 pp.
- TOURSARKISSIAN, M. 1980. Plantas medicinales de la Argentina. Hemisferio sur, Buenos Aires. 178 pp.
- TROPICOS.ORG. 2009. Missouri Botanical Garden. Disponible en: <<http://www.tropicos.org>> [Consultado 08-2011]
- VUOTO, P. 1999. Recolección y poder. La vegetación entre los toba del este de Formosa. *En* C. A. Aschero, M. A. Korstanje & P. Vuoto (eds.), *En los tres reinos: Prácticas de recolección en el Cono Sur de América*, pp. 205-215. Ediciones Magna Publicaciones, San Miguel de Tucumán.
- WERNICKE, E. 1944. Introducción por el traductor. *En* F. Paucke, *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767*, volumen III, pp. XIII-XXII Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- . 1947. Guy Amocovit (El alma mocobí). El aporte lingüístico mocobí por el P. Florian Paucke, S. J. en Santa Fe (1750-1767). *Boletín del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales* 2: 167-201.
- ZAPATA GOLLÁN, A. 1945. Nomenclatura mocobí de animales y plantas. *Boletín del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales* 1: 51-62. Santa Fe.
- ZULOAGA, F., O. MORRONE & M. BELGRANO. 2009. Flora del Cono Sur. Catálogo de las Plantas Vasculares. Instituto de Botánica “Darwinion”. Disponible en: <<http://www2.darwin.edu.ar/Proyectos/FloraArgentina/FA.asp>> [Consultado 08-2011].

## Anexo

### Plantas silvestres o adventicias identificadas en la obra de Paucke, nombres vernáculos y sus usos

Identificación botánica	Nombre mocoví	Nombre criollo	Usos referidos en Paucke
ANACARDIACEAE			
<i>Schinopsis balansae</i>	?	“Quebracho colorado”	No consigna
<i>Schinus polygamus</i> <i>Sch. fasciculatus</i>	<b>Nacatec lashi</b>	“Molle”, “Molle montés”	Curtiente, forrajera y maderable
APIACEAE			
<i>Eryngium</i> sp.	<b>Apologo</b>	“Cardo”	Escapos comestibles, raíces forrajeras
APOCYNACEAE			
<i>Aspidosperma quebracho-blanco</i>	?	“Quebracho blanco”	Maderable
<i>Morrenia</i> spp.	<b>Lobagyo</b>	“Tasi”	Frutos comestibles
ARECACEAE			
<i>Acrocomia aculeata</i>	<b>Atiavic laté</b>	“Palma”	Frutos y médula comestible, forraje
<i>Copernicia alba</i>	<b>Atiavic</b>	“Palma”	No consigna
<i>Syagrus romanzoffiana</i>	<b>Lachi(a)quic</b>	“Pindó”	Meristema apical comestible
ASTERACEAE			
<i>Baccharis salicifolia</i>	?	“Jarrilla”	Medicinal
<i>Cichorium intybus</i>	?	“Chicoria”	Medicinal
BIGNONIACEAE			
<i>Handroanthus heptaphyllus</i>	?	“Lapacho”	Maderable
<i>Tabebuia nodosa</i>	<b>Nitinic</b>	?	Taladro manual
BOMBACACEAE			
<i>Ceiba chodatii</i> ; <i>C. speciosa</i>	?	“Palo borracho”	Bateas para aloja
BORAGINACEAE			
<i>Cordia americana</i>	<b>Vavacaic</b>	“Guayaibi”	Mangos de hachas
BROMELIACEAE			
<i>Dyckia</i> sp.	<b>Nocité</b>	“Chaguar”	Fibras para cordeles
<i>Pseudananas sagenarius</i>	?	“Ananá de los bosques”	Frutos comestibles
CACTACEAE			
<i>Harrisia</i> sp.	<b>Notegogzco</b>	?	Frutos comestible

Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
<i>Opuntia elata</i>	<b>Dayamic</b>	"Tuna"	Frutos comestibles
<i>Stetsonia coryne</i>	?	"Cardón"	Frutos comestibles
CAPPARACEAE			
<i>Capparis retusa</i>	?	"Fasoles"	Frutos comestibles
CELASTRACEAE			
<i>Maytenus vitis-idaea</i>	?	"Planta para la sal"	Condimenticia
CHENOPODIACEAE			
<i>Chenopodium hircinum</i>	?	"Quinoa de la tierra"	Saponífera
<i>Dysphania ambrosioides</i>	?	"Paico"	Medicinal
<i>Suaeda</i> spp.	<b>Ove</b>	"Vidriera"	Sal vegetal
CONVOLVULACEAE			
<i>Ipomoea</i> spp.	?	"Mechoacán"	Medicinal
EUPHORBIACEAE			
<i>Croton urucurana</i>	?	"Sangre de drago"	Medicinal
<i>Ricinus communis</i>	?	"Tártago"	Aceite combustible y medicinal
<i>Sapium haematospermum</i>	<b>Roic</b>	"Palo de leche"	Látex para cazar aves, tambores
FABACEAE			
<i>Acacia caven</i> var. <i>caven</i>	<b>Apagquic</b>	"Espinillo negro"	No consigna
<i>Caesalpinia paraguariensis</i>	<b>Uanaliecaic</b>	"Guayacán"	Maderable
<i>Erythrina crista-galli</i>	<b>Nainic</b>	"Seibo"	Néctar para endulzar, medicinal, tambores
<i>Geoffroea decorticans</i>	<b>Betacaic</b>	"Chañar"	Frutos comestibles
<i>Gleditsia amorphoides</i>	<b>Nouvetic</b>	"Espina corona"	Maderable
<i>Prosopis alba</i>	<b>Amapic</b>	"Algarrobo blanco"	Frutos comestibles, tintórea y medicinal
<i>Prosopis algarrobilla</i>	<b>Apigni</b>	"Espinillo blanco"	Frutos comestibles, maderable
<i>Prosopis kuntzei</i>	<b>Netagguic</b>	¿?	Maderable
<i>Prosopis nigra</i>	<b>Navete lala caic</b>	"Algarrobo negro"	Frutos comestibles, tintórea
LAURACEAE			
<i>Ocotea acutifolia</i>	<b>Nitiga coipac</b>	"Laurel"	Madera fragante
<i>Nectandra angustifolia</i>			
MORACEAE			
<i>Dorstenia brasiliensis</i>	?	"Higuerilla"	Medicinal
<i>Maclura tinctoria</i> var. <i>mora</i>	?	"Mora"	Tintórea y maderable
MYRSINACEAE			
<i>Myrsine laetevirens</i>	<b>Coyangangat</b>	"Canelón"	Saponífero

Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
MYRTACEAE			
<i>Hexachlamys edulis</i>	<b>Clagye locoic</b>	“Ybajay”	Frutos comestibles y forrajeros
PASSIFLORACEAE			
<i>Passiflora</i> spp.	?	“Flor de la pasión”, “pasionaria” o “granadilla”	Frutos comestibles
PHYTOLACCACEAE			
<i>Phytolacca dioica</i>	<b>Nacalmaic</b>	“Ombú”	Buena sombra, raíces comestibles
POACEAE			
<i>Arundo donax</i>	<b>Nocolocate</b>	“Caña de Castilla”	Cornetas
<i>Guadua angustifolia</i> , <i>G. chacoensis</i>	?	“Caña tacuara”	No consigna
PORTULACACEAE			
<i>Portulaca oleracea</i>	?	“Verdolaga”	Alimenticia y medicinal
RHAMNACEAE			
<i>Ziziphus mistol</i>	<b>Coteque</b>	“Mistol”	Frutos comestibles
RUTACEAE			
<i>Cedrela</i> spp.	<b>Otelealedic</b>	“Cedro blanco”	Maderable, medicinal
SAPOTACEAE			
<i>Sideroxylon obtusifolium</i>	<b>Abedagnic</b>	“Ybirarira”	Fruto comestible, melífera, maderable
SOLANACEAE			
<i>Capsicum chacoense</i>	<b>Jtimagaje</b>	“Aji del monte”, “Pimienta paracuaria”	Frutos forrajeros y condimenticios
<i>Nicotiana paa</i>	<b>Nazobedec</b>	“Coro”	Fumatorio y medicinal
TYPHACEAE			
<i>Typha latifolia</i>	?	“Totora”	Órgano subterráneo comestible
ULMACEAE			
<i>Phyllostylon rhamnoides</i>	<b>Leanlicaic</b>	“Lanza”	Maderable, lanzas
URTICACEAE			
<i>Parietaria</i> spp.	?	“Parietaria”	Medicinal
VERBENACEAE			
<i>Verbena ephedroides</i>	?	“Jaqueca”	Medicinal
XIMENIACEAE			
<i>Ximenia americana</i>	<b>Acité</b>	?	Albura tintórea / curtiente
ZYGOPHYLLACEAE			
<i>Bulnesia sarmientoi</i>	<b>Enedagangat</b>	“Palo santo”	Medicinal

# LA COLECTA DE MIEL O “MELEO” EN EL GRAN CHACO: SU RELEVANCIA EN ETNOBOTÁNICA

NICOLÁS M. KAMIENKOWSKI<sup>1</sup> & PASTOR ARENAS<sup>1</sup>

**Summary:** Kamienkowski, N. M. & P. Arenas. 2012. The gathering of honey or “meleo” in the Gran Chaco: its relevance in ethnobotany.

The gathering of honey or “meleo”, along with its by-products (wax, larvae and stored pollen), was an important subsistence activity among hunter-gatherers of the Gran Chaco. Peasant Creole societies of the region also adopted the practice of “meleo” early on in the colonial period. This biogeographic region has a remarkable diversity of honey bees and wasps, nearly 20 species according to our own *in situ* collections. This article attempts to reflect the interest of the study of “meleo” in ethnobotanical research. It is based on information gathered during ethnobiological works undertaken among different ethnic groups from the 1970s, and incorporates an extensive review of historical, ethnographic and biological written sources. It presents an overview of the subject that includes a description of the uses of the products, the material culture involved, and the specific economic, social and cultural aspects. The paper seeks to show the scope of topics included within this sector of social and cultural life and encourages a study of them.

**Key words:** Ethnobiology, pollen, Meliponini, bees, wasps.

**Resumen:** Kamienkowski, N. M. & P. Arenas. 2012. La colecta de miel o “meleo” en el Gran Chaco: su relevancia en etnobotánica.

La colecta de miel o “meleo”, junto con sus subproductos (cera, larvas y hámago), constituyó una actividad de subsistencia relevante entre los pueblos cazadores-recolectores del Gran Chaco. Las sociedades criollas campesinas afincadas en dicha región también adoptaron la práctica melera desde los albores de la Colonia. Esta región biogeográfica alberga una destacable diversidad de abejas y avispa melíferas, que se eleva a casi 20 especies según nuestras propias colectas *in situ*. Esta contribución intenta demostrar el interés del estudio del “meleo” en la investigación etnobotánica. Se basa en información proveniente de trabajos etnobiológicos emprendidos entre distintas etnias a partir de la década de 1970, que en este artículo se acrecentó con una amplia revisión de fuentes escritas históricas, etnográficas y biológicas. Se presenta un panorama general sobre el tema, que incluye la descripción de los usos de los productos, la cultura material comprometida, los aspectos económicos, sociales y culturales específicos. Este trabajo pretende mostrar la amplitud de temas comprendidos dentro de este sector de la vida social y cultural e incita a encarar su estudio.

**Palabras clave:** Etnobiología, polen, Meliponini, abejas, avispa.

---

<sup>1</sup> Centro de Estudios Farmacológicos y Botánicos (CEFYBO – CONICET). Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires. Paraguay 2155 piso 16. 1121 Buenos Aires, Argentina. E-mails: nicokam@gmail.com, pastorarenas@yahoo.com.ar



## Introducción

El Gran Chaco se caracteriza por albergar un número destacable de especies de abejas y avispas cuyas mieles y sus subproductos son aprovechados por las etnias que habitan dicha región. Estas referencias datan desde antiguo y serán citadas a lo largo de este escrito. En este trabajo deseamos destacar el papel de los vegetales en distintos aspectos de esta actividad, y en particular el de los implementos materiales involucrados -especialmente aquellos de origen vegetal-, que inciden en el uso, explotación y manejo de estos organismos. Asimismo, se propone mostrar la relevancia del estudio del meleo en etnobotánica por ser ésta una actividad específica entre pueblos cazadores y recolectores, que en el caso de las etnias del Gran Chaco es ponderable. A través de este trabajo se pretende indagar diversos aspectos que confluyen en la perspectiva etnobiológica, en cuyo ámbito se inscribe de manera concreta el tópico tratado.

Para comprender los aspectos materiales y socioculturales de esta actividad se necesita situar el problema en un contexto donde se pueda visualizar el conjunto de interacciones que concurren en la práctica que los lugareños denominan “meleo”. Este trabajo se basa en una revisión amplia de la literatura histórica, antropológica, biológica, así como en la perteneciente a otras variadas disciplinas. Asimismo, la contribución se nutre de observaciones personales realizadas en el campo con diversas etnias de la región. Sin embargo, dejamos expresa constancia que esta compilación no pretende ser exhaustiva sino sólo intenta brindar un panorama de las distintas implicancias del meleo, con la finalidad de enfatizar el interés de este tema en etnobotánica y así promover su estudio.

Esta contribución constituye un material, de algún modo casuístico, que nos muestra cómo un tema que se inscribe con mayor holgura en el terreno de la etnozooloía está también íntimamente relacionado con la etnobotánica. La intención es -asimismo- advertir sobre la importancia de indagar temáticas que bordean el ámbito específicamente vegetal, que durante las premuras del trabajo de campo suelen pasarse por alto. Mediante este aporte se amplía y se enfatiza lo que indicamos en nuestra contribución en cuanto a la pluralidad de campos de la etnobotánica y resaltamos con este ejemplo cómo ámbitos no específicamente propios son soslayados por las investigaciones habituales (Arenas & Martínez, 2012).

Durante las primeras prospecciones etnobotánicas realizadas entre los indígenas del Gran Chaco (a principios de los años '70) pudimos advertir las alusiones frecuentes sobre el meleo. De las entrevistas mantenidas surgía claramente la necesidad de tratar este tema ya que los interlocutores lo destacaban permanentemente; era una parte decididamente central en sus vidas a la que convenía darle el sitio que le correspondía. Para organizar el temario sobre este tópico se preparó una breve guía de preguntas, lo cual condujo al rico material oral reunido con los lengua-maskoy (Arenas, 1981). En posteriores trabajos de campo las alusiones a todo lo concerniente al meleo persistía en las conversaciones con los indígenas, de ahí que incorporamos como un ítem más dentro de nuestra encuesta etnobotánica, de cuyo desarrollo conceptual se dan explicaciones en la misma (Arenas, 1995). Datos vinculados con este panorama de informaciones de campo logrados también pueden verse en nuestras contribuciones referidas a los maká (Arenas, 1982; 1983; 1987); pero es en el tratamiento de la recolección de miel entre toba-pilagá y wichí-lhukutás, donde tuvimos la oportunidad de desarrollar el tema con suficiente minuciosidad (Arenas, 2003).

## Materiales y Métodos

Realizamos una revisión de fuentes escritas y también empleamos datos originales que provienen de notas de campo reunidas durante trabajos de campo realizados entre distintas etnias de la región. Consideramos como ámbito geográfico de exploración el Gran Chaco *sensu stricto*, cuyos límites se visualizan en el mapa adjunto (Fig. 1). En cuanto a los grupos humanos, tomamos en cuenta las noticias referidas a las etnias con tradición cazadora-recolectora, denominadas “chaqueños típicos” (Cordeu & de los Ríos, 1982: 131), así como la que trata los pueblos de habla guaraní que habitan en el occidente chaqueño. También incorporamos informaciones relativas a los criollos “chaqueños”, cuya tradición melera data del siglo XVI, y descienden del mestizaje hispano e indígena en los territorios del antiguo Tucumán (actuales Santiago del Estero, Tucumán y Salta, principalmente). Acordamos no mencionar las nomenclaturas indígenas tanto del material biológico como de los objetos o eventos vinculados, resaltando de esta forma los aspectos en común entre todas ellas. Sin embargo, recurrimos a los nombres utilizados en las lenguas de contacto, es decir aquella de los criollos argentinos y el español paraguayo. Excepcionalmente reproducimos voces nativas, sólo cuando no contamos con sus equivalencias para traducirlas.

Para organizar la información relevada tomamos como criterio organizador básico los elementos de identificación contenidos en la guía etnobotánica preparada por Arenas (1995). Un elemento orientador para preparar el ítem referente a “meleo” en dicho cuestionario fue la encuesta para apicultura propuesta por Gabdin (1976), la cual fue también utilizada cuando encuestamos sobre apicultura. Los datos que no se contemplan en la mencionada guía *ad hoc* preparada, se agregan en este artículo según la secuencia argumental que sugieren los resultados de la investigación. Incorporamos también en el texto diversos ítems de carácter social y ecológico con el fin de resaltar el marco de contexto indispensable para la comprensión del tema.

La nomenclatura botánica contenida en esta contribución se actualiza según los últimos datos consignados en la base de datos de la Flora del Cono Sur (2009). Para los nombres científicos de la fauna se sigue los mencionados en dos contribuciones previas (Arenas, 2003; Arenas & Porini, 2009). En todos los casos se omiten las autorías de la nomenclatura científica. Al final del texto agregamos un índice de nombres científicos de animales y vegetales mencionados en este trabajo, al cual agregamos sus respectivas familias (véase Apéndice).

## Resultados

### Ámbito geográfico

El Gran Chaco abarca el sudeste de Bolivia, el occidente de Paraguay, partes del norte de Argentina y una pequeña porción del Mato Grosso brasileño. Confina al este con los ríos Paraguay y Paraná, al norte con las serranías de Chiquitos del Sudeste de Bolivia, al oeste con los contrafuertes andinos, y al sur con las llanuras pampeanas. Como límite austral suele fijarse el río Salado. Esta superficie ocupa alrededor de 800.000 km<sup>2</sup> (Arenas, 1997: 17-18)

[Fig. 1]. El territorio mencionado es considerado como Chaco en sentido estricto, siendo en la actualidad considerada como tal un área mucho más extensa que cubre 1.000.000 km<sup>2</sup>, que excede los límites que fijamos para este trabajo (Morello & al., 2009: 54-57). Hasta hace pocas décadas, el Chaco fue considerado como una de las regiones semiáridas de Sudamérica, que estuvo cubierto del bosque seco ininterrumpido más extenso del subcontinente (Hueck, 1978: 255). Hoy, sin embargo, este rasgo está completamente menguado. Por el clima, la hidrografía, la flora y fauna –entre otros rasgos característicos- este territorio se constituye como un área geográfica diferenciada y singular. Su ubicación biogeográfica fue establecida por Cabrera & Willink (1973: 72), quienes la sitúan en el Dominio Chaqueño y Provincia Chaqueña respectivamente. Comprende dos grandes regiones delimitadas principalmente por sus respectivos regímenes de precipitaciones: el Chaco Seco o Semiárido y el Chaco Húmedo (Cabrera & Willink, 1973; Morello & Horts, 1985).

## **Etnias**

En el Gran Chaco habitan en nuestros días diecinueve etnias, pertenecientes a seis familias lingüísticas; a cada una de ellas le pertenece una lengua. Estos idiomas presentan también variantes o dialectos (Arenas, 1997). Numerosos grupos étnicos desaparecieron luego de la Conquista, aunque han quedado registros bibliográficos sobre ellos; para ampliar la información presentada en el mapa (Fig. 1), agregamos la Tabla 1 donde se consignan las familias lingüísticas a las que pertenecen las etnias mencionadas, aclarando si son sobrevivientes o desaparecidas. Los pueblos del Chaco comparten muchos rasgos culturales, por lo que la etnología los identificó como “pueblos chaqueños típicos”; sin embargo, las diferencias y peculiaridades que existen entre cada uno de ellos han sido subrayadas como marcadamente notables, en la medida que avanzó el conocimiento sobre estas sociedades (Cordeu & de los Ríos, 1982). Los indígenas de este inmenso territorio son hoy una minoría. Las tierras, con el paso del tiempo, fueron ocupadas por las sociedades nacionales de los tres países. Así, hay criollos e inmigrantes, instalados en aldeas, pueblos y ciudades. Todas estas sociedades –campesinas y urbanas- a su manera influyen en la vida de la región. En este trabajo circunscribiremos el tema a tratar sólo a los pueblos nativos, aunque ocasionalmente hacemos alusiones a los criollos campesinos.

Los pueblos originarios que habitaron el Gran Chaco fueron cazadores, pescadores y recolectores; también desarrollaron una incipiente agricultura, de aprovechamiento inmediato, con tecnología elemental y un reducido número de especies cultivadas. Estas actividades y modos de vida están aún vigentes en sitios apartados de los centros urbanos. Las etnias del Chaco recibieron en el transcurso de su historia influencias de diversos pueblos vecinos. Las más importantes fueron las de las culturas andinas y de los guaraníes, sus vecinos de occidente y oriente respectivamente. El cambio cultural se inició tempranamente en sus periferias desde sus primeros contactos con el blanco, pero a partir de fines del siglo XIX, cuando se hizo efectiva su presencia en la región, se aceleró notablemente y no hizo sino acrecentarse en el transcurso del siglo XX.

## **Historia de la explotación melera en el Gran Chaco**

Existe documentación que resalta la importancia histórica del aprovechamiento de la miel o la cera por parte de los nativos chaqueños así como por la sociedad colonial. Esta interacción

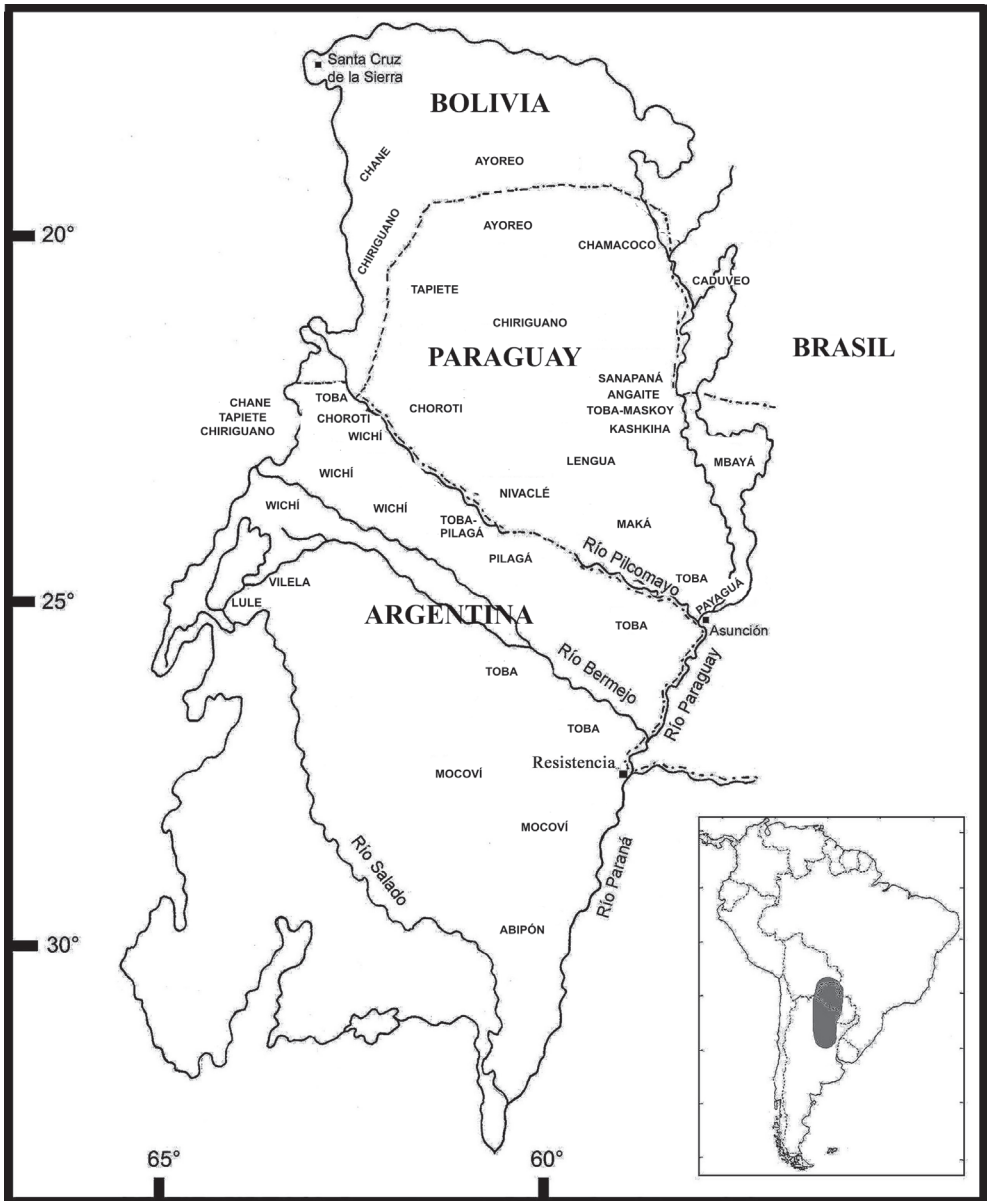


Fig. 1. Localización de las etnias chaqueñas mencionadas en el texto.

data a partir del siglo XVI mediante un activo intercambio entre ambos sectores sociales. Se recuerda de manera especial, como prolíficos meleros, a los lules, vilelas, tobas, mocovíes y mataguayos, todos ellos habitantes del Chaco Occidental xerófito. Recientemente Medrano & Rosso (2010a,b) compilaron documentación histórica sobre esta temática, las cuales son

**Tabla 1:** Etnias del Gran Chaco mencionadas en el texto.

Familia lingüística	Etnia	Actualidad
ZAMUCO	Ayoreo	SI
	Chamacoco	SI
MASKOY	Angaité	SI
	Kashkihá (Guaná)	SI
	Lengua	SI
	Sanapaná	SI
	Toba-Maskoy	SI
MATACO-MATAGUAYO	Choroti	SI
	Maká	SI
	Nivaclé (Chulupí)	SI
	Wichí (Mataco)	SI
GUAICURU	Abipón	NO
	Caduveo	SI
	Mbayá	NO
	Mocoví	SI
	Payaguá	NO
	Pilagá	SI
	Toba	SI
	Toba-Pilagá	SI
LULE-VILELA	Lule	NO
	Vilela	NO
TUPI-GUARANI	Chiriguano (Guarayo)	SI
	Guaraní Ñandeva (Tapieté)	SI
ARAWAK	Chané-Chiriguanizado	SI

referidas en fuentes jesuitas. Bierzychudek (1979; 2011) reúne cuantiosa información histórica sobre el uso de miel y cera en Argentina y países limítrofes, si bien el interés central de dicho autor es datar el inicio de la apicultura y la introducción de *Apis mellifera* en la región. Esta rica recopilación es de consulta indispensable en trabajos sobre meleo. El padre Cardiel (1920: 382), en la primera mitad del siglo XVIII, menciona que la miel y la cera recolectadas eran los productos de mayor utilidad en la región del Chaco santiagueño. El mayor beneficiado en el intercambio de miel era el comerciante que la compraba, aunque a cambio de la venta el recolector recibía bienes muy cotizados: caballos, cuñas, ropa, entre otros elementos (Cardiel, 1920: 381-382). La cera y la miel eran productos muy apreciados por las colonias por su importancia en el mercado (Alderete Núñez, 1945; Bilbao, 1964/65: 150-151; Millán de Palavecino, 1957; Saravia Toledo & del Castillo, 1988: 853; Vitar, 1997: 68).

Asimismo, distintos autores indicaron la importancia que adquirió la explotación ganadero pastoril, junto con la recolección de miel y cera en el Chaco occidental, como producto de la conjunción hispano-indígena, y al mismo tiempo como elemento de alteración del bosque. Estos indígenas y criollos, mestizados o no, constituyeron un colectivo social de relevancia denominado “meleros”, que interactuaron entre hispano hablantes y nativos. El melero

se define como “aquella persona que se dedica a extraer la miel y cera de las colmenas silvestres de los bosques chaco-santiagueños, con el objeto de consumirla él y su familia y/o comercialarla”, siendo en general mestizo o mulato, y tenía buenas relaciones con los indígenas (Bilbao, 1964/65: 152). Estos criollo-chaqueños poblaron todo el occidente chaqueño, en el actual territorio argentino, y también se introdujeron hasta el Chaco paraguayo. En la secuencia histórica regional, en primera instancia se da un período de explotación de miel y cera con fines locales y luego de exportación. En el Chaco de Santiago del Estero la recolección de cera y miel fue la actividad económica más relevante durante todo el período colonial, extendiéndose hasta mediados del siglo XIX, lo cual llevó a convertir a dicha región en la mayor proveedora de estos productos a otros centros del virreinato del Perú donde se llevaban grandes cantidades de miel en bolsas de cuero y cera para la iluminación, especialmente en los templos. Distintos autores se han ocupado sobre este tema y dieron datos esclarecedores para comprender los cambios socioculturales y ambientales, así como excelentes descripciones sobre la vida y la economía del explotador melero (Alderete Núñez, 1945; Bilbao, 1964/65; Vitar, 1997). A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX comienza a cobrar fuerza la actividad ganadera, y la recolección de miel pierde importancia. Tanto las luchas por la independencia, por aislar a la región de los mercados extranjeros, como luego la incorporación de otros sistemas de iluminación hacen perder importancia a la extracción de cera (Bilbao, 1964/65: 154). Posteriormente la recolección de miel y cera pasó a ser una actividad complementaria a la ganadería o a los obrajes hacheros (Bilbao, 1964/65: 154). A mediados del siglo XX aún se mantenía la costumbre de la recolección de miel, sin embargo ésta ya no se realizaba con fines comerciales sino para autoconsumo (Alderete Núñez, 1945; Bilbao, 1964/65: 158).

### **Biodiversidad de himenópteros melíferos**

Aunque las referencias bibliográficas generales sobre el Gran Chaco recuerdan la importancia de los insectos melíferos, prácticamente no entran en detalles de ningún tipo, ni otorgan datos concretos sobre el número de especies, su abundancia y su distribución, y en muchos casos, ni siquiera se consigna su presencia (Cabrera & Willink, 1973; Karlin & al., 1994: 70; Ringuet, 1970). Existen sin embargo honrosas excepciones, como es el caso de Roig Alsina (2010) quien resalta la escasa biodiversidad de las meliponas en el Gran Chaco, en comparación con áreas biogeográficas cercanas y destaca que la sistemática de este grupo es escasamente conocida. Trabajos de sistemática que trataron a las abejas y su distribución en el Neotrópico se encuentran en las monografías de Schwarz (1948), Moure & al. (2007) y Roig-Alsina & al. (ms.). Asimismo, lo habitual es que en trabajos que tratan sobre la naturaleza en general, sus recursos y, en particular, la fauna, omitan por completo referencias sobre himenópteros o apenas se mencione el tema de las especies melíferas (Altrichter, 2006; Bucher, 1980; Fontana, 1977: 175; Giraud, 2009: 315; Seelstrang, 1977: 44). Una mención aparte merece el tratamiento de este tema en la literatura entomológica paraguaya. En efecto, desde el señero trabajo de Bertoni (1911) las alusiones sobre avispas y melipónidos en el folklore local son recurrentes (Gatti, 1985; Gatti & al., 1947). El trabajo del mencionado Bertoni es rico por sus observaciones biológicas, biogeográficas y sobre todo por los datos que aporta, que hoy llamaríamos etnoentomológicos. Aunque trata sobre una acotada región selvática del oriente paraguayo, las avispas y abejas mencionadas también están en el Chaco paraguayo. Las referencias brindadas por Boggino (2011a) sobre abejas del Paraguay

proporcionan valiosos datos útiles para el estudio del meleo. Otras referencias similares sobre melipónidos son dadas por Fleischer Shevelev (2003a,b), aunque contiene limitaciones en su tratamiento entomológico.

### **Las mieles; las abejas y las avispas melíferas**

Las fuentes documentales han mencionado en reiteradas ocasiones el gran uso y conocimiento sobre especies vinculadas con la colecta miel y otros productos, hecho que no admite duda alguna. Salvo contadas excepciones se cuenta con identificaciones de las abejas y avispas; entre ellos cabe mencionar el meritorio trabajo de una maestra de Ingeniero G. N. Juárez, Provincia de Formosa, quien aporta información sobre nomenclatura wichí y criolla, así como numerosos otros datos de gran interés. Esta autora (Torres, 1975: 139) tuvo el cuidado de consultar con un entomólogo especialista, quien le proveyó la información. Similar situación es la que podemos referir con respecto a la obra de Alderete Nuñez (1945: 18-22), quien recurrió al asesoramiento del reconocido entomólogo Abraham Willink, especialista del Instituto Miguel Lillo de Tucumán, quien también cooperó en consultas para nuestro trabajo (Arenas, 2003).

La bibliografía general consultada en esta investigación presenta un panorama muy variado en cuanto a la información referida a la diversidad de himenópteros melíferos. En numerosos casos se dan cifras, en otros se expresa vagamente su elevado número y en muy pocas oportunidades se consignan las especies involucradas. En determinadas ocasiones se proporcionan los nombres vernáculos. Así, se informa (sin sus identificaciones científicas) que los ayoreos reconocen alrededor de 14-15 especies de abejas melíferas (Bórmida & Califano, 1978: 37; Mashnshnek, 1989: 124), lo cual contrasta con Fischermann (1976: 78) y Kelm (1963: 76), quienes lo elevan a más de 30 especies de abejas y avispas. Los pilagá distinguen al menos 10 clases de insectos melíferos, según refiere Filipov (1996: 48), quien presenta un cuadro donde menciona los nombres vernáculos. Entre los lengua se registró un total de 13 abejas y avispas que incluyen abejas sin aguijón, con aguijón y avispas (Stahl, 1982: 36). Tomasini (1978/79: 88) menciona un total de 14 variedades de abejas y avispas conocidas por los nivaclé, que incluyen tanto especies melíferas como no melíferas pero apreciadas por su larva y el hámagu. Los tobas del este distinguen 13 clases de abejas y avispas melíferas (Vuoto, 1981: 133-134). Terán (2003: 45) menciona que los tobas del este reconocen por lo menos 16 especies de “avispa meliponas”, aunque dicha expresión es errónea ya que Meliponini es una tribu de abejas perteneciente a la familia Apidae. González (1968: 323) cita 5 entidades de abejas y 2 de avispas conocidas por los guaraní-ñandeva (o tapieté) del Chaco paraguayo. Alderete Nuñez (1945: 16, 17, 31-36) cita y hace una breve descripción de 5 abejas y 3 avispas conocidas por los criollos del Chaco santiagueño, de las que refiere los nombres vernáculos y destaca su importancia subsistencial para este colectivo humano. Los wichí-lhukutás y los toba-pilagá reconocen entre 17 y 18 “clases” de insectos melíferos (Arenas, 2003: 292). Según Torres (1975: 139), los wichí, sin especificar su pertenencia tribal, así como los criollos del oeste de Formosa, reconocen 16 entidades melíferas. Métraux (1946: 249), a su vez, define con vaguedad que los wichí conocen 16 “clases diferentes de miel”. Alvarsson (1988: 176) señala que los wichí del Chaco boliviano conocen al menos 20 especies de abejas o avispas que producen miel. Varios autores reseñaron los himenópteros melíferos del Chaco salteño, particularmente aquellos referidos a los wichí de dicha región; mencionan 2 avispas, 7 abejas sin aguijón y la “extranjera” *Apis mellifera* (Barbarán, 2000: 11; Brewer & Arguello, 1980;

Torres & al., 2007: 137). Bilbao (1964/65: 149, 150) realiza una reseña de distintas fuentes históricas de etnias ya extintas del Chaco occidental; menciona 7 entidades de abejas y avispas melíferas conocidas por los lules, asimismo consigna que los vilelas conocían al menos 7 tipos de abejas melíferas, así como varias avispas melíferas. El padre José Cardiel menciona 8 nombres de diferentes especies de miel conocidas por los lules y agrega que habría otros tantos (Cardiel, 1920: 380). Martínez Crovetto (1995: 64-73) proporciona los nombres vernáculos -en idioma toba del este, wichí, pilagá, mocoví y vilela (de la provincia del Chaco, Argentina)- de 13 abejas y avispas nativas comestibles, más el nombre de la abeja extranjera *A. mellifera*, proporcionando en la mayoría de los casos el respectivo nombre científico. Asimismo consigna algunos detalles referidos a la miel que producen dichos himenópteros, el sitio de nidificación, forma de recolección, usos de los productos recolectados y formas de consumo.

Esta breve reseña nos muestra dos situaciones contrapuestas: por un lado la riqueza de especies en uso y al mismo tiempo la vaguedad de los datos consignados.

### **Las colmenas**

Los nidos de las abejas y avispas conocidas en el Gran Chaco pueden ser muy diversos según su ubicación y su morfología. Los distintos sitios donde pueden hallarse las colmenas son: huecos en palos, colgantes, en matorrales, entre malezas, en el suelo, en cuevas subterráneas (Arenas, 2003: 292; Cardiel, 1920: 380). Con respecto a la morfología de los nidos de las avispas, los tobas-pilagá y los wichí-lhukutás relatan que tienen forma ovoide y redondeada (Arenas, 2003: 291). Según sus propias descripciones, las secciones que los componen son: i) parte superior con celdas con miel, ii) parte media con larvas por dentro y algo de miel por fuera, y iii) parte inferior con larvas. No conocemos descripciones sobre la morfología, la nomenclatura vernácula sobre los distintos componentes de los nidos, así como los puntos de vista de estos pueblos sobre la etología de estos insectos. Los tobas-pilagá y los wichí-lhukutás no le conceden un sentido de propiedad personal a las colmenas; si un individuo encuentra un nido en el monte eventualmente puede efectuarle una marca para su propio reconocimiento posterior, pero esto no excluye que otra persona pueda aprovecharlo si lo hallara ocasionalmente (Arenas, 2003: 294). Contrariamente, sobre este punto Grubb (1993: 134) menciona que los lenguas entre sí tienen un sistema para reservarse el usufructo de un árbol, por los múltiples beneficios que puede extraer del mismo: para colectar una colmena, para aprovechar un nido de aves, para emplear la madera como leña o para construir un objeto (una canoa, un arma, etc.). El autor comenta que el individuo que hallare dicho árbol avisa a su gente que se lo ha adueñado, lo cual es respetado por todos.

### **Ciclo anual**

La recolección de miel se encuentra sujeta, así como otras actividades de subsistencia como son la pesca, la agricultura, la caza o la recolección en general, a los cambios estacionales y los períodos de lluvias o de sequías, entre otros factores. Los wichí-lhukutás afirman que durante todo el año es posible encontrar colmenas en los humedales. No obstante, es en la época pre-primaveral, en agosto, cuando comienzan a cargarse de miel los nidos en el campo y en el monte, hasta el fin del período húmedo en otoño. Luego, de mayo a julio se halla miel únicamente en bañados o humedales (Arenas, 2003: 294; Torres & al., 2007: 137). Bilbao



(1964/65: 155) menciona que en el Chaco del norte de Santiago del Estero, los mejores meses para la extracción de miel son abril, mayo y junio cuando las abejas están desarrolladas y vuelan fuera de la colmena. Los ayoreo realizan la mayor actividad de recolección de miel, así como de caza, en el período de siembra cuando se establece la aldea semipermanente, lo cual coincide con el período estival (Mashnshnek, 1989: 119). Estas escasas informaciones registradas dan cuenta de la estacionalidad y la importancia que tiene la actividad del meleo, y los conocimientos que tienen los nativos de la actividad y la abundancia de productos a lo largo del año. Este terreno poco explorado por la etnobotánica daría cuenta de inúmeros datos referidos a la interacción de plantas, insectos y personas.

## **El meleo**

Los frutos silvestres constituían la fuente principal de sustancias azucaradas con que contaron los indígenas del Gran Chaco. Algunos de ellos fueron alimentos de primer orden, como son los “algarrobos” (*Prosopis* spp.), el “chañar” (*Geoffroea decorticans*) y el “mistol” (*Ziziphus mistol*). Estos frutos se desecaban en tiempos de abundancia para su conservación, material que luego proveía durante varios meses de sustancias dulces, especialmente en invierno. Todavía hoy, en forma muy disminuida por cierto, aún se recogen estos frutos. El otro gran recurso que proporcionó dulces fue la miel, la cual era muy gustada y buscada. Estos eran, asimismo, los productos indispensables para preparar bebidas fermentadas. En el caso de las etnias guaraní, para la preparación de las mismas, sustituían los frutos dulces merced a la abundante cosecha anual de “maíz” (*Zea mays*). Nino (1912: 161) hace notar que ante la falta de “maíz”, el chiriguano imitaba a los toba y wichí y recurría a los frutos de monte para suplirlo; recuerda el empleo de “chañar”, “mistol” y “algarrobo”. Agrega que como parte de la actividad del meleo también se reúnen otros productos: polen, cera, larvas hasta cierto estadio de desarrollo.

El meleo suele ser principalmente tarea masculina, sobre todo en lo que compete a la extracción de la miel contenida dentro de los troncos de árboles y debe excavar. Tal es el caso de los ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 38, 84), los pilagá (Filipov, 1996: 48), los nivaclé (Chase Sardi, 2003: 73, 75; Fritz, 1994: 47; Nordenskiöld, 1912: 49), los choroti (Von Rosen, 1924: 163), los tobas del este (Terán, 2003: 45), los wichí (Alvarsson, 1988: 161, 175; Arenas, 2003: 289), los toba-pilagá (Arenas, 2003: 289) y los lengua (Grubb, 1993: 28). Sin embargo, la mujer también participa en esta tarea así como los varones jóvenes, quienes la realizan desde la pubertad (Arenas, 2003: 289; Bórmida & Califano, 1978: 123; Filipov, 1996: 48). Las mujeres pilagá, toba-pilagá y wichí-lhukutás, como parte de su labor de recolección, pueden eventualmente extraer miel de panales colgantes o externos (Arenas, 2003: 289; Filipov, 1996: 48). Arenas (2003: 289) refiere que la mujer wichí-lhukutás se involucraba más activamente en la colecta de larvas, sin ser ésta planteada como fin específico en sus salidas de recolección.

Muchos fueron los intentos foráneos por transmitir e imponer la práctica de la apicultura en comunidades indígenas toba-pilagá y wichí-lhukutás, pero dicha actividad no pudo trascender ni afianzarse en forma generalizada, especialmente por las dificultades de comercialización de la producción (Arenas, 2003: 297). Similar situación indican Torres & al. (2007: 139-140), quienes evocan que en el año 1992 el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, de la Argentina) intentó aplicar un programa para mejorar la comercialización entre nativos del

Chaco salteño. Sin embargo, esta iniciativa no obtuvo buenos resultados al no tener en cuenta la realidad de la región así como la competencia y grado de comercialización existente en otros centros de producción apícola tradicionales.

### **Sobre las partidas de recolección miel; técnicas para rastrear colmenas**

Las referencias sobre el meleo se superponen con todas las labores vinculadas con la actividad estacional, pudiéndose observar su carácter azaroso y supeditado a los vaivenes de la trashumancia. Así, la búsqueda y recolección de miel entre los lengua se podía emprender entre individuos de una misma familia, incluso con los niños, en cuyo caso la producción servía para la alimentación del grupo. Se trasladaban con el instrumental que pudiera aplicarse y reunían –además de los productos del meleo- todo cuanto había disponible. En otras ocasiones la excursión la realizaba un conjunto de hombres de una comunidad con el fin específico de melear para reunir la materia prima para la bebida destinada a una determinada fiesta (Stahl, 1982: 37). Este esquema se repite en la mayoría de los datos reunidos entre otras etnias.

Entre los nivaclé, si el chamán lo indicaba, los recolectores partían en grupo. Si los montes a explorar se encontraban lejos, entonces iban montados sobre burros o caballos. Estos animales eran dejados en las cercanías de una aguada cuidados por uno o dos hombres. Entonces los meleros se internaban en el monte en filas que podían tener entre 100 y 300 m de largo, cubriendo cada persona un frente de alrededor 20 o 30 m para explorar el monte, de modo que cada uno cubra suficiente lugar y que no surjan desacuerdos en el caso de encontrar un abundante panal. Los encargados de mantener la dirección se situaban a los extremos de las filas (Chase Sardi, 2003: 76).

El recolector wichí parte al amanecer al monte, sin arco ni arma de fuego, tan solo con una bolsa de red, un machete o hacha y uno o más perros, y al mediodía regresa a su casa con lo que hubiere encontrado, entre los que se cuenta miel u otros productos, asegurándose de no volver a su casa con las manos vacías (Alvarsson, 1988: 168-177; Arenas, 2003: 290). Los maká, asentados cerca de Asunción, hasta la década de 1960 aproximadamente, realizaban expediciones que consistían en grandes caminatas con el fin de cazar o recolectar miel. En las partidas, mientras unos cazaban otros recolectaban, intercambiando los roles al amanecer del día siguiente. En aquellos años, un grupo maká llevaba hachas y otro escopetas (Miraglia, 1975: 36). Este autor (Miraglia, 1975: 45) relata haber participado en una expedición de caza y recolección de miel junto con noventa y ocho maká, resaltando la abundante colecta de miel “en la cual fueron recogidos trescientos odres de miel cada uno del peso de diez kilogramos”, siendo estas tres toneladas de miel transportadas por veinticinco caballos, cada uno de los cuales estaba cargado con doce odres. El autor agrega que la recolección de la miel en los bosques poco tupidos del Chaco era más sencilla que en las espesas selvas del Alto Paraná. La noticia, de primera mano, no deja de sorprender por la dimensión de la cosecha y pone sobre el tapete la orfandad de información etnobiológica concreta sobre estos temas. No obstante, aunque el autor no lo aclara, consideramos que la mayor parte de la miel que esos meleros recolectaron podría provenir de la abeja extranjera (*Apis mellifera*), ya que los melipónidos nativos proveen menores cantidades, y una cosecha cuantiosa insumiría una larga permanencia y recorridos extensos, como aquellos emprendidos por los “meleros” de los tiempos de la colonia. Alguno de los pocos datos concretos que tenemos al respecto da

cuenta que la melipona *Tetragonisca angustula* puede rendir 2 a 3 litros de miel y medio kilo de hámagos por año (Boggino, 2011: 21). Aunque no contamos con información específica sobre la dispersión de la “extranjera” en el Chaco, podemos suponer que data del siglo XX.

Cardiel (1920: 381) menciona que había grupos de españoles (criollos) de la jurisdicción de Santiago del Estero, en la primera mitad del siglo XVIII, que se internaban en el monte del Chaco, entrando a caballo por el Río Salado, con sus utensilios y vituallas, a fin de recolectar miel para su posterior comercialización. Al llegar a una aguada, partían al alba a buscar colmenas, llevando un botijo de “calabaza” con agua y unos bolsos pequeños de cuero para transportar la miel y la cera. El método de recolección de miel empleado por los indígenas era similar al que luego emplearon los criollos (Alderete Núñez, 1945: 46, 49, 50; Bilbao, 1964/65: 156-157; Cardiel, 1920: 381).

Numerosos autores han resaltado la habilidad de los recolectores indígenas y criollos para rastrear las colmenas, mencionando distintas técnicas y métodos para facilitar la localización de los nidos, como seguir el vuelo de los insectos a simple vista, interpretar los rumbos, reconocer e interpretar la presencia de ciertos animales indicadores en las cercanías, así como contar con la habilidad de perros “meleros” (Alderete Núñez, 1945: 46, 48; Arenas, 2003: 291-293, 296; Arenas & Porini, 2009: 54; Bilbao, 1964/65: 156; Cardiel, 1920: 381; Chase Sardi, 2003: 75-79; Métraux, 1946: 249; Stahl, 1982: 36; Susnik, 1969: 81). Este interesante tópico está más bien vinculado con la etnoecología, por lo cual trasciende la temática específica planteada en este trabajo y nos lleva a omitir numerosos y singulares detalles.

## Uso de los productos del meleo

La recolección de miel no implica solamente la búsqueda de este producto, sino también el acopio de cera, larvas y hámagos<sup>2</sup>. Dichos artículos tienen muy diversas aplicaciones y son aludidos permanentemente durante las encuestas cuando se tratan otros ámbitos de la cultura como son la alimentación, la medicina, la cultura material, entre otros temas, que desarrollamos a lo largo de este trabajo.

La miel en general es muy valorada como un endulzante. En ciertos casos, y de no mediar restricciones o prohibiciones específicas, ésta es consumida por todos sin distinción de sexo o edad. La miel sacia, es placentera al ingerirla y es usada junto con algunos medicamentos; en este sentido, goza de buena reputación porque muchas de las plantas melíferas a las cuales recurren las abejas o avispas, son también medicamentos apreciados por la gente (Arenas, 2003: 297, 298; Fischermann, 1976: 78; Kelm, 1963: 76, 78). Su papel social puede ser muy relevante, y así fue antiguamente entre los chamacoco, para quienes el aprovisionamiento de carne era tan importante como el de miel, al punto que la etiqueta pautaba que era deber del yerno procurar miel para la casa de su suegra (Susnik, 1969: 82).

El consumo de miel se aplica en diversas formas y situaciones: sola, con el mate, con pan

---

<sup>2</sup>Hámago o ámagos es una expresión que hemos utilizado en otros trabajos anteriores (Arenas, 1981; 1983; 2003). Consideramos pertinente su empleo ya que nos evita en este caso el uso de la voz polen, cuyo significado específico en botánica y en apicultura se aplica a los gránulos formados por la aglomeración de gametas masculinas de las plantas. Hámago corresponde parcialmente a lo que se conoce como “pan de las abejas”, que constituyen masas de polen que ya han sufrido un proceso bioquímico mediante la labor de los insectos desde el momento de su extracción y que suelen estar mezcladas con otros productos como la miel o el propóleo.

o queso, untando cogollos, tallos o bases foliares de bromeliáceas, entre otros usos. Estos datos fueron registrados con mayor o menor detalle en numerosas obras que tratan diversas etnias chaqueñas a las cuales remitimos: wichí-lhukutás y toba-pilagá (Arenas, 2003: 297-302), wichí de las provincias de Salta y Chaco (Dasso, 2008: 38-39; Suárez & Montani, 2010: 270, 271), toba oriental (Boggiani, 1900: 23; Griva & Stroppa, 1983: 93), ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 41, 59; Kelm, 1963: 76), lengua (Arenas, 1981: 63; Boggiani, 1900: 64; Grubb, 1993: 41), nivaclé (Chase Sardi, 2005: 184-185; Tomasini, 1978/79: 89). Asimismo, los criollos del Chaco santiagueño utilizan la miel como alimento en algunos casos y en otros como un eficaz medicamento (Alderete Núñez, 1945: 37-40).

Entre las aplicaciones de mayor uso y de interés sociocultural se consigna la bebida fermentada. Aunque se prepara con varios productos vegetales, la hecha a base de miel estuvo muy difundida. Se mezcla con agua y, en determinados casos se le adicionan otros productos dulces (frutas, azúcar industrializada, batata o mandioca hervida). También es muy apreciada la hidromiel, que consiste en pequeñas porciones de miel diluidas en agua, bebiéndose como un refresco dulce. La bebida fermentada figura en las fuentes bibliográficas regionales con los nombres “aloja” o “chicha”; en determinadas ocasiones se emplea también la expresión “cerveza”. En general, en el Chaco argentino, se llama “aloja” a aquellas que están hechas a base de vegetales y/o miel, en tanto que “chicha” se aplica casi exclusivamente a las preparadas con “maíz”. En el Chaco paraguayo, a todas se las llama “chicha”. El estudio y análisis detallado de las bebidas es un campo de indagación indispensable en etnobotánica, porque además de la materia prima, está involucrada de manera amplia la utilería vinculada con toda la secuencia del evento. Numerosos autores han tratado esta temática. Podemos recordar especialmente las dedicadas a los nivaclé (Chase Sardi, 1975: 1; 2003: 629), los pilagá (Palavecino, 1933: 531), los chamacoco (Susnik, 1969: 82), los lengua (Arenas, 1981: 62-64), los toba-pilagá y wichí-lhukutás (Arenas, 2003: 345-351) y los maká (Arenas, 1982: 202-203). Requiere una mención aparte el trabajo de síntesis de La Barre (1938), preparado mediante una amplia revisión de fuentes sobre las bebidas fermentadas de América. Si bien este trabajo fue preparado cuando estos productos tenían aún una gran vigencia, da muy escasa información sobre el uso de miel para este fin. En cuanto a sus informaciones sobre las etnias del Chaco, sus datos son tan escuetos como confusos. Sirva como ejemplo la mención de los nombres de la materia prima (“tusca”, “chañar” o “mistol”) como si fueran los nombres de la bebida.

La cera tiene protagonismo en la confección de elementos de la cultura material. Puede actuar como enduido o sellador, antideslizante y como pegamento. Era empleada en la confección de flechas, tapones de recipientes, para sellar las rajaduras de los botijos de cerámica, como adhesivo, entre otras aplicaciones<sup>3</sup>. Entre los vilela y wichí se menciona la fabricación de un juguete parecido a un trompo preparado con una bolilla de cera y un palito que sirve como girador (Martínez Crovetto, 1968: 10; 1979: 251). Este elemento también

---

<sup>3</sup>La carencia de observaciones minuciosas *in situ* sobre el producto que se aplica como adhesivo no nos permite asegurar que esta materia prima sea solamente cera. Tuvimos oportunidad de observar la sustancia conservada por parte de la gente para darle empleo en el momento oportuno. Este material es oscuro y sólido, pero aplicable según técnicas específicas. Por sus características sospechamos que podría tratarse de cerumen, es decir la mezcla de cera y propóleo, que suelen tener los insectos en sus nidos para construir sus estructuras, repararlos u obturarlos.

relevamos durante los trabajos de campo entre los toba-pilagá. Hay referencias diversas sobre el uso de cera entre los toba-pilagá y wichí-lhukutás (Arenas, 2003: 301, 302), nivaclé (Chase Sardi, 2003: 629, 633; Nordenskiöld, 1912: 49), choroti (Von Rosen, 1924: 94, 125, 126), chané (Mashnshnek, 1978: 155), chamacoco (Susnik, 1976: 104), lengua (Arenas, 1981: 76) y pilagá (Filipov, 1996: 49). La cera también se menciona como una de las materias primas (así como huesos, barro y trapos) para fabricar unas figuras antropomorfas a las que se han descrito como “muñecos/as”, que hasta no hace tantos años utilizaban los niños como juguetes (Colazo, 1969/70). Figuras y juguetes hechos con cera son mencionados entre los tobas del este (Martínez Crovetto, 1989: 174) y entre los chané (Nordenskiöld, 1912: 173, fig. 105). Los ayoreo le dan un amplio uso a la cera, que por su ilustrativo detalle merece reproducir. Sirve para adherirse al cuerpo (con fines terapéuticos) el plumón de algunas aves, para enderezar la lanza y la maza cuando al fabricarlas quedan un poco curvas -recubriéndolas con cera recalentada, aferrando un extremo al suelo y maniobrando desde el otro extremo-, como masilla en la fabricación de puntas de flechas embotantes, en el relleno para emplumar flechas, en el cemento de las cuerdas de los arcos, para encerar cordeles y calzados de madera a modo de evitar su deslizamiento y para recubrir los cordeles con los cuales se aferra el hacha a su mango, de forma tal de que no se deslice; en la cuerda para trepar, entre otras aplicaciones (Bórmida & Califano, 1978: 37, 57; Kelm, 1963: 80; Mashnshnek, 1989: 127, 128). En su recopilación de la literatura oral de los nivaclé, Chase Sardi (1983: 139-141) recogió un relato en donde se cuenta con detalle el uso de un falo de cera, aplicado como implemento erótico por una joven núbil. Más allá del detalle, la narración es muy rica por sus implicancias sociales. Para nosotros, desde el punto de vista del método de trabajo, es particularmente interesante esta referencia y la aludimos nuevamente en la discusión.

Las larvas de abejas y avispas se pueden consumir hervidas, tostadas o bien directamente crudas, solas o junto con la propia miel del panal; hay detalles sobre este tema entre los wichí, pilagá y toba-pilagá (Arenas, 2003: 301; Filipov, 1996: 49; Métraux, 1946: 249; Palavecino, 1933: 531).

Con respecto al hámagu, entre los toba-pilagá y los wichí-lhukutás, éste se consume si está nuevo y tiene un color verdoso, de forma directa o disuelto en agua. Si el hámagu es viejo y de color amarronado o negro se descarta. Los wichí-lhukutás cuentan que en el pasado había gente que solía preparar aloja con el hámagu, dejándolo fermentar hasta tres días en la bolsa de acarreo de cuero (Arenas, 2003: 300). Filipov (1996: 49) menciona que entre los pilagá del río Pilcomayo el hámagu es también apreciado en muchos casos, aunque no refiere su modo de empleo o consumo. Con respecto a los toba del este, Griva & Stroppa (1983: 32) señalan que consumían tanto el hámagu como la miel, sin aportar datos aclaratorios.

Se menciona el uso de miel para ciertas pinturas corporales que antiguamente se aplicaban los chamacoco. Entre los varios colores utilizados, el rojo-anaranjado extraían de la combinación del color rojo obtenido del arilo de las semillas del “urucú” (*Bixa orellana*), el cual se unía con miel, lográndose una pasta semidura. Este material, ya elaborado, en realidad lo conseguían de los caduveo, quienes plantaban dicho árbol y hacían su comercio a muy buen precio. Este color era el predilecto de los enamorados, con el cual se pintaban el rostro y en especial sombreándose los ojos (Boggiani, 1900: 106-107). Asimismo, se cuenta con una referencia acerca del hámagu aplicado como ingrediente para fabricar tinturas. Los maká utilizan los bulbos de *Eleutherine bulbosa* como tintóreos, con el cual se obtiene un color rojo; los hierven en agua junto con los hilos, agregando luego hámagu de la miel de una

abeja nativa (nombrada en su idioma **qotejtinhe**), cuya finalidad es lograr un color duradero (Arenas, 1983: 151).

Quizás una de las claves para entender la falta de información relativa a la miel y sus subproductos entre los guaraníes del Chaco occidental sea la explicación que da Nino (1912: 43), quien indica que “saben beneficiar los indios [el meleo], pero a ello se dedican poco, porque lo consideran trabajo de viles y pobres, y el chiriguano no quiere considerarse tal”. Sin embargo, el mencionado autor da información sobre especies de mieles, algunos nombres y otros datos de utilidad que confirman su práctica (Nino, 1912: 4).

### **Sobre la conservación de las colmenas en la recolección**

En la primera mitad del siglo XVIII, el padre jesuita Cardiel (1920: 380-381) reseña que los lule ya utilizaban una cuña de hierro, con la cual ensanchaban la apertura de los troncos, y de esta forma extraían la colmena con la mano, inutilizando el nido. Similares datos proporciona Vitar (1997: 70). Anteriormente a que comenzaran a utilizar dichas cuñas, debían recurrir al fuego para agujerear los troncos de forma más laboriosa. Asimismo, Métraux (1946: 249) afirma que los indígenas del Chaco destruían totalmente la colmena, haciendo imposible de esta forma que las abejas pudieran regresar a sus nidos. Varios autores han resaltado que al recolectar la miel o incluso el panal entero, el nido queda inutilizado, sin reservas y sin posibilidades de recuperación futura, como es el caso de los indígenas de la región del Chaco santiaguense (Bilbao, 1964/65: 156), los pilagá del río Pilcomayo (Palavecino, 1933: 529) y los wichí (Barbarán, 2000: 11; Torres & al., 2007: 139). Entre los wichí-lhukutás y los toba-pilagá el cuestionario aplicado dio información muy variada con respecto a las prácticas del pasado y las actuales: desde un celoso cuidado entre la gente antigua hasta el actual decidido propósito destructivo, el cual consiste en quemar el panal cuando por “mala suerte” lo hallan sin miel (Arenas, 2003: 296).

A partir del contacto con la cultura occidental, los tobas-pilagá y wichí-lhukutás incorporaron el uso del hachita metálica para extraer los nidos arborícolas, ayudándose de una sogá para escalar. Si bien este instrumental se empleaba para realizar un hueco mayor, no alcanzaba para tumbar el tronco. En cambio, hoy en día utilizan hachas industriales que resultan más eficaces para la tala. Si la colmena está situada muy alto, el árbol se derriba y ya se puede evitar el uso de una sogá (Arenas, 2003: 290-291). Sobre este punto se expusieron Saravia Toledo & del Castillo (1988: 853), resaltando que esta técnica es extremadamente nociva para las masas arbóreas de la región. Se suele abatir directamente el árbol, luego se golpea el tallo para percibir la ubicación interna del nido y recién ahí se efectúa la hendidura. En el caso de que la colmena esté situada más abajo el árbol puede ser conservado (Arenas, 2003: 291). Como resalta Alvarsson (1988: 177) en su estudio sobre los wichí, la actividad de meleo no cambió mucho cuantitativamente a lo largo de los años, pero su técnica sufrió transformaciones.

### **Plantas melíferas**

Este aspecto resulta interesante desde la etnobiología pues no solo se estudia el conocimiento de la planta en sí misma, sino también los saberes vinculados con la relación estrecha con el polinizador melífero, su abundancia, la fenología de la floración, la cantidad

de néctar y polen que posee, etcétera. Los trabajos de etnobotánica en general se han ocupado poco de este rubro y queremos llamar la atención sobre el valioso aporte que pueden realizar las sapiencias vernáculas a otras disciplinas de la biología como son la palinología o la biología floral. Algunas referencias sobre plantas melíferas pueden verse en distintos trabajos, que incluyen tablas o menciones dentro de textos, como son aquellos referidos a los lenguas (Arenas, 1981: 57), a los maká (Arenas, 1983: 211), a los ayoreos (Schmeda-Hirschmann, 1998: 17), a los tobas pilagá y a los wichí-lhukutás (Arenas, 2003: 295, Cuadro 3).

Hay ciertas plantas melíferas o visitadas por los insectos cuyas flores, según los indígenas, deterioran la calidad de la miel tornándolas agrias, amargas o tóxicas. Como datos ilustrativos recordamos algunas informaciones al respecto. Los lenguas refieren que las flores de *Nicotiana glauca* poseen un veneno que se traspasa a la miel; en otros casos es el hámagu el que se deteriora y se torna venenoso, lo cual ocurre con las flores de *Trithrinax schizophylla* y *Habranthus* sp. Parecida situación, sin llegar a ser venenoso, pero tornándolo amargo es la que se da en el hámagu con la floración de *Castela coccinea* (Arenas, 1981: 58). Sin embargo el dulce jugo que cubre las espigas del pasto *Paspalum virgatum*, si es visitada por la “lechiguana”, produce en la miel una contaminación que puede provocar borrachera o mareo de carácter muy peligroso, y necesariamente debe ser tratada con una medicación (Arenas, 1981: 58). Los maká cuentan que cuando se prepara chicha y entra en su composición el hámagu que contiene el polen de la planta *Microlobius foetidus* ssp. *paraguensis*, ésta le confiere un olor fétido y la daña, provocando en quien la ha bebido malestares diversos como pueden ser dolores musculares (Arenas, 1983: 167). Asimismo, *Acacia praecox* es una planta melífera, cuyo néctar llevan las abejas, y subrayan que sin embargo –seguramente por el polen- torna amargo al hámagu (Arenas, 1983: 178). Referido a los tobas-pilagá y a los wichí-lhukutás, Arenas (2003: 295, Cuadro 3) menciona que la “bola verde” (*Anisocapparis speciosa*) y la “sacha sandía” (*Capparis salicifolia*) deterioran la calidad de la miel. Asimismo, Torres (1975), quien investigó en la misma región del Chaco, menciona que cuando la abeja hace la miel con flor de *Capparis salicifolia*, el producto resulta ser un poderoso laxante.

### **Plantas hospedantes de colmenas**

Tal como mencionamos en el ítem precedente, este tema también es muy escasamente tratado en trabajos de etnobotánica, pero hay que resaltar su importancia en diversas disciplinas ecológicas y en las prácticas de manejo sustentable. Al respecto de este campo del conocimiento sin duda los nativos tienen una gran experiencia. Se conocen datos provenientes de los wichís, quienes manifiestan que los principales árboles donde se hallan colmenas dentro del tronco son *Prosopis nigra*, *P. alba*, *Salta triflora*, *Tabebuia nodosa*, *Bulnesia sarmientoi* y *Acacia aroma* (Torres & al., 2007: 138). Entre los ayoreos, un texto para la educación escolar (Anónimo, 1992: 109) reúne este corpus de conocimiento, que rescatamos por su valor; no da los nombres científicos de los árboles, pero para identificarlos hemos recurrido a datos propios y a los que dan otros autores. Algunos de los árboles donde se hallan colmenas según este grupo humano son **ebedudie** (*Aspidosperma quebracho-blanco*), **caujangué** (*Caesalpinia paraguariensis*), **tuji** (*Schinopsis lorentzii*) y **esodie** (*Sideroxylon obtusifolium*), y en dos especies que no hemos podido determinar: **achapotédie** y **garonie**, (Barrios & al., 1995: 29, 47; Friesen Ratzlaff, 2004: 7, 12, 106; Schmeda-Hirschmann, 1997). Los maká reconocen un conjunto de árboles que suelen ser hospedados por abejas o avispas, donde las colmenas

se desarrollan muy bien y dan abundante miel. Son ellos *Astronium balansae*, *Caesalpinia paraguariensis*, *Gleditsia amorphoides*, *Tabebuia aurea*, *Phyllostylon rhamnoides* y *Diplokeleba floribunda* (Arenas, 1983: 161, 177, 180, 181, 184, 198). A su vez Alderete Núñez (1945: 29) apuntó que en el Chaco santiagueño, los apoideos y vespoideos construyen sus colmenas por lo general en los troncos más gruesos de “quebrachos” y “algarrobos”, y a veces, están pendientes de ramas de arbustos cuyos nombres no indica.

## **Provisión de agua y plantas acuíferas**

Uno de los rasgos que suelen destacar los meleros es que los mejores panales de miel se encuentran en el “monte alto”, es decir en el bosque xerófito que se sitúa en terrenos desprovistos de cauces u hondonadas. En estos sitios la carencia de agua, los extravíos y otros tipos de peligros son muy temidos. Por tal razón existe la precaución de proveerse de recipientes con agua, o bien prestan atención a los cuerpos de aguas en las cercanías o a la presencia de un conjunto de plantas acuíferas que conservan en sus estructuras -externas o internas- cierta cantidad de agua. Entre estas plantas hidroreservantes se mencionan: las raíces acuíferas de *Jacaratia corumbensis*, *Dioscorea microbotrya*, *Ipomoea bonariensis*, *I. lilloana*, los tallos suculentos de los cactus de *Stetsonia coryne* y *Echinopsis rhodotricha*, la cisterna formada entre las láminas foliares de *Aechmea distichantha*, así como en huecos de troncos de *Bulnesia sarmientoi* y de *Ceiba chodatii*. Este tema fue tratado con cierto detenimiento en obras anteriores (Arenas, 2003: 245-249; Arenas & Giberti, 1993). Diversos autores se han ocupado de este punto por lo cual no abundaremos en detalles; existen datos sobre esta temática acerca de los nivaclé (Chase Sardi, 2003: 77; 2005: 187; Von Rosen, 1924: 118), los choroti (Von Rosen, 1924: 118), los lengua (Arenas, 1981: 64, 136, 218, 245, 252; Grubb, 1993: 55), los maká (Arenas, 1983: 172, 177, 189; Miraglia, 1975: 37), los wichí (Arenas, 2003: 290), los toba-pilagá (Arenas, 2003: 290), los ayoreo (Schmeda-Hirschmann, 1998: 25, 29; Anónimo, 1992: 119, 125) y los chiriguano (Nino, 1912: 19). La necesidad de agua no se reduce a beber, sino que también es necesaria para limpiarse las manos y el mango del hacha y de esta forma evitar las ampollas. Esto se resaltó de manera especial entre los wichí-lhulutás y los toba pilagá. En casos de escasez del líquido se recurre a algunas de las plantas acuíferas citadas: *Stetsonia coryne*, *Echinopsis rhodotricha* y *Jacaratia corumbensis*. Antiguamente, y ocasionalmente aún hoy, al no hallar agua se limpiaban las manos con arena, ramas de yuyos o con orina propia. Hay que señalar que la última opción ya no se practica en nuestros días (Arenas, 2003: 290).

## **Cultura material vinculada con el meleo**

### **1. Instrumentos de obtención**

**Palo cavador.** El palo cavador es un implemento alargado, de longitud variable, recto, con un extremo afilado con forma de bisel o espátula, confeccionado con cierta madera dura y resistente. Es un instrumento completamente afín a la pala, al punto que distintas descripciones en las fuentes pueden adjudicarse más bien a este elemento. Su uso en la obtención de elementos subterráneos es siempre mencionado, e incluye la extracción de panales. Entre quienes emplean dicho material se menciona a los lengua (Arenas, 1981: 201),



los ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 55; Fernández Distel, 1983: 20-22), los nivaclé (Chase Sardi, 2005: 183), los guaraní-ñandeva (González, 1968: 278), los maká (Arenas, 1982: 188, 192; 1983: 139, 159, 160; Gómez-Perasso, 1977: 18;), los toba-pilagá (Arenas, 2003: 307) y los wichí (Alvarsson, 1988: 175; Arenas, 2003: 307). Quizás sea este el instrumento que menciona Bilbao (1964/65: 150), referido a los antiguos vilela, quienes metían una vara por el hueco de una colmena subterránea hasta que la alcanzaban, y luego la extraían.

Los tobas-pilagá lo confeccionaban con madera de “palo santo” (*Bulnesia sarmientoi*) (Arenas, 2003: 307). Entre las maderas que mencionan los maká para su confección se encuentran las de *Prosopis kuntzei* (Arenas, 1983: 139; Gómez-Perasso, 1977: 18), *Schinopsis balansae*, *Schinopsis lorentzii* (Arenas, 1983: 159, 160) y *Aspidosperma quebracho-blanco* (Gómez-Perasso, 1977: 18). Los lengua también emplean *Prosopis kuntzei* (Arenas, 1981: 201), lo mismo que los nivaclé, quienes también recurren al “guayacán” (*Caesalpinia paraguariensis*) y al “palo santo” (*Bulnesia sarmientoi*) (Chase Sardi, 2005: 183).

Bórmida & Califano (1978: 55) describen el palo cavador ayoreo, alargado y de longitud variable, y mencionan que puede ocasionalmente poseer una hoja de hierro atada con alambre, extraída por lo general de un elástico de automotor. Boggiani (1900: 96-97) menciona una “macana”, que consiste en un palo de madera de “nazaret”, derecho, resistente y achatado, usado por los chamacoco principalmente para excavar la tierra con diversos fines, pero el autor no menciona su empleo en el meleo.

**Pala.** La antigua pala chaqueña consistía en una talla de un solo cuerpo que constaba de un mango cilíndrico y una hoja aplanada y filosa en su extremo, con un largo aproximado de 1,5-1,8 m, siendo la hoja de unos 20x15 cm, a veces algo más amplia. Su aspecto recuerda a un remo. Su empleo primordial estuvo vinculado con la agricultura pero tuvo también otras funciones similares al palo-cavador antes descrito, entre las que se cuenta la extracción de colmenas subterráneas. Los testimonios con respecto a esta herramienta son numerosos y destacan sobre todo su papel en la agricultura (Arenas, 1981: 75-76; 1982: 191; Grubb, 1993: 43; Nordenskiöld, 1912: 42, 44, 46, fig. 10). Los toba-pilagá y wichí-lhukutás también la usaron para desenterrar los nidos subterráneos. Una de las maderas utilizadas casi con exclusividad para este fin era el “palo mataco” o “karandá” (*Prosopis kuntzei*). Se pudo recopilar información sobre su uso entre los lengua, maká y pilagá quienes la fabrican con *Prosopis kuntzei* (Arenas, 1981: 75-76; 1983: 139; Filipov, 1996: 45). Además de la especie citada, los maká también mencionan otras maderas como el “palo santo” (*Bulnesia sarmientoi*), y distintos tipos de “quebracho” (*Schinopsis balansae* y *Schinopsis lorentzii*) (Arenas, 1983: 139, 159, 160, 176). Entre los nivaclé y los choroti se recuerda que eran hechas con *Bulnesia sarmientoi*, y se refiere que en ocasiones la parte ensanchada era fijada a un mango, es decir que no era de una sola pieza (Nordenskiöld, 1929: 34, fig. 1; Stahl, 1982: 54). Seguramente en la medida que se tuvo acceso a metales, se improvisaron piezas como la que describe González (1968: 278), quien menciona una palita de hierro de mango muy largo entre los guaraní-ñandeva.

Boggiani (1900: 97) señala que los chamacoco utilizaban también un instrumento similar, aunque sólo apunta que servía para extraer el cogollo de las palmas (*Copernicia* sp.). Si bien el autor no refiere otros usos, dada la afición de esta etnia a la miel, no hay que descartar su empleo en el meleo. Entre los ayoreos contamos con datos en donde se da el nombre vernáculo de la madera utilizada (“ñimó”, “cuchi”, una madera rojiza, cuya identidad desconocemos)

y una buena descripción aunque se señala su uso sólo en la labranza (Bórmida & Califano, 1978: 54-55; Fernández Distel, 1983: 22). No habría que descartar su empleo en meleo.

Boggiani (1900: 62) observó que a principios del siglo XX ya se había introducido la azada en el Alto Paraguay pese a lo cual el uso de la pala de madera no se había extinguido aún por entonces. Palavecino (1933: 529) relata que los pilagá extraían los nidos subterráneos de ciertos insectos melíferos, sin especificar la herramienta aplicada. Sin embargo, la pala citada para la labranza y la ilustración que presenta nos lleva a presumir que éste sea el útil empleado (Palavecino, 1933: 523, fig. 5 a). Durante las casi cuatro décadas de observaciones en distintas etnias, sólo la vimos en uso entre los choroti-manjuy del Paraguay en el año 1981, y una pala -ya en desuso- entre los lengua a principios de los '70.

**Palo-gancho.** Este instrumento consiste en un palo con uno de sus extremos en forma de gancho curvo, que se utiliza con variados fines: descolgar frutos, lianas, leñas, entre otros elementos. Dicho uso general es mencionado para los lengua (Arenas, 1981: 76), los wichí (Alvarsson, 1988: 175; Arenas, 2003: 307), los toba-pilagá (Arenas, 2003: 307), los maká (Arenas, 1983: 188), los nivaclé y choroti (Nordenskiöld, 1929: 39, fig. 3) y los pilagá (Filipov, 1996: 48). Algunos autores mencionan su empleo para desgajar y descolgar los nidos colgantes de abejas o avispas; este uso específico es mencionado para los lengua (Arenas, 1981: 76), los wichí (Alvarsson, 1988: 175; Arenas, 2003: 307), los toba-pilagá (Arenas, 2003: 307) y los pilagá (Filipov, 1996: 48). Arenas (1983: 169) menciona que para su fabricación, los maká utilizan la madera dura de *Celtis ehrenbergiana* y *C. iguanaea*. Entre los pilagá, para su confección eligen una rama gruesa, lo suficientemente larga, que tenga una ramificación y la cortan como para usarla a modo de gancho (Filipov, 1996: 45-47). En general no es un implemento que se construya y se conserve sino que se improvisa en el momento y cuando haya terminado su empleo se lo desecha.

**Hacha.** El hacha, o un instrumento similar, que sirva para extraer la “miel de palo” es indispensable en el meleo chaqueño. Es utilizada por el recolector para poder acceder a los panales ubicados dentro de los troncos de los árboles, y sirve para agrandar la abertura, “boca” o “pico” de los nidos. Este trabajo es predominantemente masculino. Es posible que su uso estuviera generalizado entre las etnias del Gran Chaco, aunque no contamos con tantos registros con buenos detalles del objeto. De quienes hay constancia que, al menos, la tuvieron en uso son los chamacoco (Susnik, 1969: 81; 1976: 104), los wichí (Alvarsson, 1988: 156; Arenas, 2003: 290), los toba-pilagá (Arenas, 2003: 303, 304), los ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 55, 83; Kelm, 1963: 76; Mashnshnek, 1989: 127), los nivaclé (Chase Sardi, 2003: 75), los pilagá (Filipov, 1996: 48), los lengua (Arenas, 1981: 57, 76; Stahl, 1982: 37), los toba del este (Griva & Stroppa, 1983: 32) y los meleros no indígenas del Chaco santiagueño (Bilbao, 1964/65: 157). En los trabajos mencionados, en cada caso, se mencionan las propias peculiaridades del hacha en cada etnia, las que en aras de la brevedad no las glosaremos aquí. No obstante, hay que resaltar que antiguamente se utilizaban pequeñas hachas de piedra (Saravia Toledo & del Castillo, 1988: 853; Torres & al., 2007: 137), cuyos restos tuvimos oportunidad de encontrar en el bosque xerófito del oeste de Formosa. Se menciona además el empleo en el pasado de huesos, dientes de pirañas o de roedores destinados a abrir huecos (Saravia Toledo & del Castillo, 1988: 853; Torres & al., 2007: 137). Tanto las hachas de piedra como las de metal que circulaban en el pasado chaqueño seguramente provenían de las

culturas andinas o de otros pueblos lejanos (Alvarsson, 1988: 156; Miraglia, 1975: 36). Sólo a manera de ejemplo nos explayamos sobre hachas de dos grupos étnicos: los chamacoco y los lengua. Las hachas de los chamacocos eran de piedra con filo, los mangos eran muy largos, a veces de un metro y medio o más, hecho de madera dura de “guayacán” (*Caesalpinia paraguariensis*); a unos 8 cm de la extremidad del mango se hacía un agujero algo ovalado de 2 cm de profundidad, suficientemente amplio como para caber la parte angosta del hacha de piedra, a la que se ha dado antes una capa de cera negra de miel y se fijaba luego con fuertes ligaduras de “caraguatá”. Antes del uso el hacha se mojaba, constriñéndose así más aún las cuerdas de fibras alrededor de la piedra (Susnik, 1976: 104). Boggiani (1900: 99) también menciona que los chamacoco utilizaron el hachita de piedra, la cual sin embargo a comienzos del siglo XX ya se encontraba por completo desaparecida; el autor ofrece una extensa descripción del objeto. Los lengua confeccionaban el hacha antigua con un trozo de piedra o de madera dura afilados. Ésta se encastraba en un mango, de unos 40-80 cm de long., de sección circular, de 5-8 cm de diámetro; el hueco se hacía quemando el leño con un tizón, se pulía el orificio y se colocaba el hacha adentro, ajustándola con cera y cordeles de fibras (Arenas, 1981: 76). Las materia prima para la fabricación del hacha propiamente de madera de los lengua, eran las de *Prosopis kuntzei* y *Bulnesia sarmientoi* (Arenas, 1981: 76, 201, 218). Con respecto a los mangos que servían para encastrarlos, empleaban tallos de *Schaefferia argentinensis* y *Cordia americana* (Arenas, 1981: 76, 239, 288-290). Los maká emplean hoy hachas metálicas y valoran para sus mangos *Cordia americana* y *Phyllostylon rhamnoides* (Arenas, 1983: 161, 168). Un rubro importante de indagar en etnobotánica constituye lo relativo a los mangos o cabos de madera, los cuales son aplicados a sus herramientas, y también suelen ser motivo de comercio local. Arenas (2003: 290, 303, 304) señala que en el pasado los tobas-pilagá (así como las otras etnias en el Chaco) carecían de hachas metálicas, por lo que era dificultoso acceder a las colmenas situadas en los troncos de los árboles. Por esta razón, evocan, sólo podían coleccionar las del “yuchán” (*Ceiba chodatii*) por ser blanda la madera. Para dicho fin se utilizaba la pala de madera hecha de *Bulnesia sarmientoi*, con la que se excavaba el tronco.

Los indígenas fabricaban también hachitas con cuñas de hierro, de fabricación similar a las de de piedra. Ya en la primera mitad del siglo XVIII, se menciona que los lule utilizaban una cuña de hierro para hacer más ancha la abertura del nido. Por aquellos tiempos ya poseían estas herramientas a causa del intercambio comercial. Anteriormente a que comenzaran a utilizar dichas cuñas, este grupo humano debía recurrir al fuego -de forma más laboriosa- para agujerear los troncos (Cardiel, 1920: 380-381). Los wichí usaban esta hachita metálica, que no era un hacha “verdadera” sino que estaba compuesta por un trozo metálico encajado en un mango corto. Pese a que los wichí no recuerdan haber usado el hacha de madera, Métraux (1946: 249) lo menciona (Arenas, 2003: 304). Asimismo, los toba-pilagá evocan que antiguamente utilizaban hachas pequeñas con una hoja de 10 x 10 cm y un mango de 50 cm de longitud. Se transportaban sujetas al cinturón, en el lado posterior de la cintura. Los pueblos nativos más cercanos a los asentamientos coloniales pronto accedieron a utensilios metálicos, como son las hachitas o cuñas que adoptaron los lule y los vilela. Sin embargo, uno de los ámbitos donde se obtuvieron artículos de hierro u otros metales en forma generalizada fue a partir del trabajo en los ingenios azucareros del piedemonte andino a partir de fines del siglo XIX (Nordenskiöld, 1929: 70). No obstante, aún a principios del siglo XX, Von Rosen (1924: 126) señala que rara vez se hallaba hierro entre los indígenas del Gran

Chaco. Un cambio sustancial desde el punto de vista tecnológico fue la incorporación de la mencionada cuña de hierro, que facilitaba la apertura del hueco, si bien el operador no abatía con este instrumento el árbol, lo cual sucedió después con el hacha de obraje (Saravia Toledo & del Castillo, 1988: 853). Hoy en día en todas las etnias se utilizan las hachas industriales de mayores dimensiones, que ya son conocidas y difundidas desde hace alrededor de un siglo.

**Hisopo.** Hay un conjunto de instrumentos con características fibrosas que tienen como fundamento la absorción de miel, sobre todo aquella que se vuelca dentro del hueco en el momento de la extracción. De alguna manera podemos asociarlos con hisopos o esponjas. En determinados casos son implementos preparados previamente, en otros casos se improvisan en el sitio. Los hisopos tejidos probablemente ya estén en completo desuso en la mayoría de las etnias, como pudo constatarse con algunas de ellas (Arenas, 1997: 125). Uno de los artículos de uso difundido son los líquenes fibrosos del género *Usnea*, que son muy comunes en los árboles del bosque xerófito chaqueño. Información sobre este material fue reunida entre los lengua (Arenas, 1981: 103), los maká (Arenas, 1983: 137), los pilagá (Filipov, 1996: 48), los toba del este (Martínez Crovetto, 1964: 327; Terán, 2003: 45), los vilela de la provincia del Chaco (Martínez Crovetto, 1965: 25), los wichí (Alvarsson, 1988: 175; Arenas, 2003: 304), los toba-pilagá (Arenas, 2003: 304) y los criollos del Chaco santiagueño (Alderete Núñez, 1945: 52; Bilbao, 1964/65: 157). Las fibras extraídas de hojas de bromeliáceas estuvieron muy difundidas para este fin. Hay dos calidades de fibras, la de *Bromelia hieronymi* es menos resistente, en tanto *Bromelia urbaniana* muestra gran tenacidad. Algunas etnias emplean las dos especies, mientras que otras emplean sólo *B. hieronymi*. Las formas de preparación también son distintas; en la primera se golpean las hojas para separar las fibras, en tanto en la segunda se las extrae mediante un proceso de fricción (véase las técnicas en Arenas, 1997). Los lenguas fabricaban hisopos rústicamente trenzados, utilizando como materia prima las fibras secas de *Bromelia urbaniana* y *B. hieronymi* (Arenas, 1981: 57, 74, 137, 142; 1997: 125, 129; Stahl, 1982: 37, fig. 9). Los maká utilizaban *B. urbaniana* y *B. hieronymi*, la segunda exclusivamente para preparar dicho implemento. Con *B. hieronymi*, además de las hojas, se emplea el escapo floral; éste se corta desde la base, se lo coloca sobre un pedazo de madera y se golpea en el extremo basal con un garrote hasta adquirir el aspecto de un cepillo. Esta clase de absorbente se emplea sobre todo para extraer la miel de colmenas arborícolas con abertura estrecha (Arenas, 1983: 143-145, 164-165; 1997: 125, 129, fig. 9). Entre los maká es destinado con preferencia a los niños (Arenas, 1983: 164-165). Los maká trasladados a los asentamientos actuales cercanos al río Paraguay tienen posibilidad de acceder a *Pseudananas sagenarius*, que crece en los bosques húmedos de dicho ecotono; sus fibras son apreciadas como sucedáneas de *B. urbaniana* (Arenas, 1983: 145). Los wichí-lhukutás utilizan los estolones del “chaguar” (*B. hieronymi*), que serpentean encima del suelo, de una manera muy semejante al escapo floral que reseñamos más arriba (Arenas, 2003: 305). Los tobas-pilagá y wichí-lhukutás emplean los hisopos de *B. urbaniana* y luego de su empleo se suelen conservar, debido a la alta calidad de las fibras (Arenas, 2003: 304). El hisopo preparado por los wichí-lhukutás consiste en un manojo de fibras llamadas “virutas”, por ser el sobrante al momento de separar las mejores de las de menor calidad (Arenas, 2003: 304). Con respecto al hisopo preparado por los toba-pilagá, se trata de un conjunto de fibras de chaguar que se atan en los extremos y en el centro (Arenas, 2003: 304). Se menciona que los nivaclé utilizan también el hisopo confeccionado con fibras de caraguatá, y si bien el dato que proporciona

el autor da nombres científicos (*Dyckia chaguar* y *Bromelia serra*), ambas especies no se aplican para este fin según pudimos constatar en el campo (Arenas, 1997; Chase Sardi, 2003: 77, 629; 2005: 187). Aunque Nordenskiöld (1912: 53, fig.15; 1929: 98, fig. 23) no observó el empleo del escapo utilizado como hisopo para extraer miel entre los nivaclé, la ilustración que presenta es claramente el escapo floral de *B. hieronymi* sobre el cual sólo consignó su uso para comer. Gonzalo (1998: 205-206) describe una escobilla de origen wichí del año 1935 que, aunque no tuvimos oportunidad de observar el objeto, recuerda al escapo o el estolón de *Bromelia hieronymi* que se machaca en uno de sus extremos como un cepillo. En el pasado las fibras secas de *B. hieronymi* eran usadas por los wichí para fabricar pinceles para extraer la miel de tronco (Suárez & Montani, 2010: 270). El hisopo empleado por los ayoreo está compuesto por un manojo de fibras de “piña de monte” u otra bromeliácea (Bórmida & Califano, 1978: 61; Kelm, 1963: 76; Mashnshnek, 1989: 127). En esta etnia distinguen dos formas de fabricar el hisopo para la miel, según la disposición de sus ataduras de sostén (Bórmida & Califano, 1978: 59, 61, Lám. 2, Fig. 4; Fernández Distel, 1983: 51; Mashnshnek, 1989: 127-128).

En la literatura referida a los toba-pilagá, wichí-lhukutás, nivaclé y ayoreo se menciona que luego de extraer la miel del hueco del tronco, lo exprimen en un recipiente, donde se transporta y al llegar a la casa éste se coloca en otro recipiente con agua, de esta forma queda preparada la hidromiel (Arenas, 2003: 304; Bórmida & Califano, 1978: 59; Chase Sardi, 2003: 629; Fernández Distel, 1983: 51).

**Cuerda para trepar.** En el equipo del recolector ocupa un lugar especial la larga y gruesa cuerda para trepar a los árboles. Este implemento resulta indispensable para alcanzar panales situados a gran altura y sujetarse el melero mientras trabaja con el hacha. La materia prima para la confección de las cuerdas son las fibras de *Bromelia urbaniana*, aunque posiblemente también la prepararan con las de *B. hieronymi*, sobre todo los ayoreo que usaban preferentemente este textil. Este instrumento está documentado entre los maká (Arenas, 1983: 143-144), los lengua (Arenas, 1981: 57, 73, 74, 141; Stahl, 1982: 37), los nivaclé (Chase Sardi, 2005: 186), los pilagá (Filipov, 1996: 45), los toba-pilagá (Arenas, 2003: 303) y los wichí (Arenas, 2003: 303; Gonzalo, 1998: 143-145; Suárez & Montani, 2010: 269). Von Rosen (1924: 126) menciona que los chorotis fabricaban cuerdas de varios metros de largo aunque no indica su uso en el meleo. Carecemos de buenas descripciones sobre este importante utensilio, en particular los detalles de su modalidad de uso. Sin embargo, existen buenas referencias para los ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 37, 67, 68; Fernández Distel, 1983: 11-12, 50, 51; Kelm, 1963: 76; Mashnshnek, 1989: 127, 128) y para los toba-pilagá (Arenas, 2003: 303). Con respecto a la especie utilizada en esta etnia para la extracción de fibras se señala la “piña de monte” (**doria** en ayoreo), *Bromelia balansae* (Schmeda-Hirschmann, 1998: 22) y las de *Bromelia hieronymi* o **dahuá** (Bórmida & Califano, 1978: 68; Fernández Distel, 1983: 11-12). La preparación de los hilos entre las etnias del Gran Chaco es labor femenina, pero parte de los implementos utilizados únicamente por el hombre suelen ser confeccionados por ellos, como es el caso de la cuerda para trepar, según conocemos entre los lengua (Arenas, 1981: 73, 142) y los ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 68; Fernández Distel, 1983: 50-51; Mashnshnek, 1989: 127, 128). Según se pudo averiguar entre la mayoría de las etnias visitadas, la cuerda para trepar árboles se abandonó hace décadas.

**Vestimenta ocasional.** Distintos autores han señalado algunos elementos que el melero debía llevar puesto durante la jornada de recolección, o bien al momento de realizar la extracción para protegerse de las picaduras. En la literatura se menciona el empleo de bolsas de red -o “yicas”- para cubrirse la cara para prevenirse de las especies agresivas como *Apis mellifera* o *Brachygastra lecheguana*, en el caso de que el encendido de humo sea insuficiente para ahuyentarlas. Se documentó este empleo entre los toba del este, los pilagá, los toba-pilagá y los wichí-lhukutás (Arenas, 2003: 289; Filipov, 1996: 48; Martínez Crovetto, 1995: 69, 70).

Entre los wichí-lhukutas recuerdan que en el pasado, cuando se realizaba la excursión de colecta, el melero iba completamente desnudo, incluso sin su taparrabos, tan solo calzado con sus zapatillas de cuero de “oso hormiguero” y su cinturón, donde sostenía la pequeña hacha, y recién se vestía al regresar (Arenas, 2003: 290). Los nivaclé llevaban en sus partidas de recolección de miel unas pierneras o polainas de cuero de los dos “osos” presentes en la región (*Myrmecophaga tridactyla* y *Tamandua tetradactyla*) (Chase Sardi, 2003: 75-76). Los wichís empleaban chaquetas de cuero vacuno, de “oso hormiguero”, “tigre” o “jaguar” (*Panthera onca*) u otros animales, como protección contra las abejas y avispas durante la recolección de miel, así como para la guerra (Gonzalo, 1998: 130-134). Hay abundante información respecto a la vestimenta del melero (no indígena) -y su cabalgadura- que transitaba el monte ya sea para buscar miel, hacienda, o emprender cualquier otra tarea. Estas vestimentas estaban confeccionadas mayormente de cuero y están bien descriptas e ilustradas. Dicho atuendo servía para protegerse de las espinas del monte y de las alimañas (Alderete Núñez, 1945: 41-45; Bilbao, 1964/65: 154-155; Millán de Palavecino, 1957). Según lo observado *in situ* en las últimas décadas, entre distintas etnias visitadas, no existe ningún ropaje distintivo para esta tarea sino aquel que se usa habitualmente y con el que se cuenta. En ocasiones, si alguno separa ropa de trabajo para ir al monte, se emplea ésta. Algunos recurren aún a las bolsas de fibras de bromeliáceas para cubrirse el rostro.

## 2. Instrumental y elementos para la colecta

**Taladro manual de fuego.** En tiempos pasados se utilizaban los taladros manuales para generar humo con el fin de ahuyentar a los insectos agresivos. En la actualidad se utilizan cerillos y encendedores, pero se pudo constatar que los jóvenes wichí-lhukutás y toba-pilagá aún saben improvisar el taladro manual en caso de necesidad (Arenas, 2003: 302). Este es un tema vinculado con la recolección de miel pero en sí mismo constituye un tópico individual en la cultura material. No entraremos en mayores detalles en lo que concierne a su morfología, construcción y forma de empleo, lo mismo que en la materia leñosa aplicada. Remitimos al lector interesado en estos pormenores a una contribución sobre este tema (Arenas & Suárez, 2007: 33). Nordenskiöld (1912: 36-37), que realizó sus observaciones con los choroti y los nivaclé, refiere que cuando la excursión de búsqueda era cercana al poblado se llevaba un tizón encendido y sólo en los casos donde la excursión era más lejana se llevaba el instrumental para producir fuego. Numerosos autores dedicaron detalles sobre este tema reseñándolo para los nivaclé (Chase Sardi, 2003: 618-619; Nordenskiöld, 1912: 36-37; 1929: 73; Von Rosen, 1924: 117, fig. 148, fig. 151), choroti (Nordenskiöld, 1929: 73; Von Rosen, 1924: 37, 128), pilagá (Filipov, 1996: 71-73), toba-pilagá (Arenas 2003: 229; Arenas & Suárez, 2007: 33), ayoreo (Anónimo, 1992: 105; Bórmida & Califano, 1978: 66;

Fernández Distel, 1983: 44; Miraglia, 1975: 48), lenguas (Arenas, 1981: 67; Hawtrey, 1901: 286;) y wichí (Arenas 2003: 229; Gonzalo, 1998: 248-254).

**Yesquero.** Este instrumento convivió durante décadas con el taladro de fuego. Básicamente consiste en un recipiente que contiene yesca. Está hecho habitualmente del asta de un vacuno y también de la cola de alguna especie de armadillo. La yesca consiste en fibras quemadas de especies de *Bromelia* (*B. urbaniana* o *B. hieronymi*). El útil lleva una tapa hecha de trozo de “calabaza” (*Lagenaria siceraria*) -tallada a medida- que lleva un orificio por donde se enhebra un cordel para sujetarla con el recipiente en su extremo agudo. Para conseguir el fuego se empleaba un trozo metálico que se golpeaba con una piedra, produciéndose la chispa encima de la yesca, la cual se avivaba soplando suavemente. Arenas (1981: 68) menciona que entre los lengua el fuego podía obtenerse golpeando dos piedritas, sin embargo Chase Sardi (2003: 620) señala que antiguamente no se conocían las piedras en el Chaco, ni se conocía que de ellas se podía hacer llamas; en un comienzo estos elementos eran muy valiosos y sólo se conseguían por trueque. Numerosos detalles sobre este instrumento se dan en fuentes muy variadas, las cuales se refieren a los sanapaná (Hanke, 1945: 43), wichí (Gonzalo, 1998: 255-262; Suárez & Montani, 2010: 270), nivaclé (Chase Sardi, 2003: 620; Nordenskiöld, 1929: 73), choroti (Nordenskiöld, 1929: 73; Von Rosen, 1924: 131), lengua (Arenas, 1981: 67, 68), toba-pilagá y wichí-lhukutás (Arenas 2003: 229-230), entre otras etnias. Cabe mencionar que el yesquero es un préstamo cultural de la población criolla (Arenas, 1981: 6; 2003: 229-230). Nordenskiöld (1912: 37) observó que el uso del taladro de fuego tendía a desaparecer a comienzos del siglo XX, siendo reemplazado por el yesquero. Asimismo, Hawtrey (1901: 286) mencionó que entre los lengua, a principios del siglo XX, el fuego se obtenía aún por fricción, aunque el pedernal y el acero ya se estaban volviendo cada vez más comunes así como las cerillas (fósforos). Chase Sardi (2003: 620) describe otro método que se difundió cuando se extendió el uso de escopetas; consistía en quitarle las municiones y poner fibras de caraguatá (*Bromelia* spp.) en su lugar. Con el disparo o percusión salía la bola de fibras ardiendo.

**Humos - Leñas para ahumar.** Cuando se recolecta miel de nidos donde habitan abejas o avispa agresivas (como la abeja *Apis mellifera*, y las avispa *Brachygastra lecheguana*, *Polybia sericea*, *P. ignobilis* y *P. ruficeps*) se suele emplear humo para ahuyentarlas y para que resulten inofensivas. La metodología consiste en encender el humo y acercarlo al nido, permitiendo que éste invada o cubran la colmena, de forma tal de que las abejas “enloquecen” resultando así inofensivas (Arenas, 2003: 289). Desconocemos las causas biológicas o fisiológicas por las cuales dichos insectos se vuelven inofensivos o alteran su comportamiento, asimismo excede a los fines de este trabajo, sin embargo se puede afirmar que la técnica empleada es eficaz según los relatos de los indígenas y observaciones hechas *in situ*.

Los wichí-lhukutás y los toba-pilagá suelen realizar antorchas con el fin de generar humo para ahuyentar a las especies agresivas. Para ello se suelen usar trapos viejos, aunque también emplean simplemente ramas o leñas, yuyos y pastos. Las leñas preferidas son la de “palo santo” (*Bulnesia sarmientoi*) o la de “bola verde” (*Anisocapparis speciosa*) que producen humo denso y oloroso. También se pueden quemar “termiteros” con el fin de ahuyentar o atontar a los insectos, en especial se aplica este método a *Brachygastra lecheguana* (Arenas, 2003: 302).

Filipov (1996: 48) afirma que las técnicas de los pilagá de recolección de miel varían según la forma de la nidificación y el comportamiento de los insectos. Cuando éstos son muy agresivos, antes de proceder a la recolección, se los ahuyenta con humo, y en algunos casos el recolector se cubre su rostro con su bolsa de red a fin de evitar las picaduras. Palavecino (1933: 529) también da datos para la misma etnia, y explica que para extraer los panales de “lechiguana” (*Brachygastra lecheguana*) ahuyentan a los insectos con humo de hojas verdes o de yuyos y se llevan los panales enteros. Los nivaclé también recurren a la técnica del humo con el fin de protegerse de las especies más agresivas, para ello lo producen a partir de hojas secas, o bien orinan un trapo y luego lo colocan contra el viento de modo tal que el olor alcance al panal (Chase Sardi, 2003: 79; Tomasini, 1978/79: 88). Martínez Crovetto (1995: 71) menciona asimismo su empleo por parte de tobas del este, vilela, mocoví y pilagá, y subraya que para ahuyentar a las avispas, los indígenas (sin especificar cuales) podían quemar un trozo de “tacurú de monte” (una especie de termita) y de esta forma ahumar la colmena.

**Cuchillo para comer o para extraer miel.** Carecemos de datos directos sobre este instrumento entre las etnias chaqueñas estudiadas. El dato, así como documentación e ilustración fiable, proporciona Gonzalo (1998: 206-208) para los wichí. Describe el objeto, que fue hallado en 1935, y menciona sus nombres vernáculos. Indica que sirve para extraer miel de los panales ubicados en sitios de difícil acceso, como pueden ser los huecos en los troncos de los árboles. Está hecho con una porción de 26 cm de la caña *Arundo donax*, cuyos 3/4 se encuentra seccionada longitudinalmente, formando una cara cóncava alargada y 1/4 restante queda intacto, que oficia de mango.

### 3. Objetos o elementos accesorios a la colecta

**Escarificadores.** Los grupos indígenas del Gran Chaco fueron afectos al empleo de escarificadores hechos con huesos de animales. El principio básico en el que se sustenta es el de transferir las virtudes o cualidades del animal en la persona (Chase Sardi, 1972b: 154; 2005: 212-214). Hay información del uso de escarificadores hechos de madera. Se conoce que los nivaclé usaban punzones de madera para el éxito en la actividad melera; este hecho fue observado por Von Rosen (1924: 180), quien se pregunta si estos punzones estarían vinculados con alguna especie leñosa en particular. Para llevar a cabo el tratamiento propiciatorio se clavaban por encima de los ojos con dichos objetos hasta que saliera sangre (Nordenskiöld, 1912: 49; Von Rosen, 1924: 178, 179;). Para los nivaclé, la madera en contacto con un panal muy dotado de la abeja negra (*Scaptotrigona jujuyensis*) se guarda para aplicarlo como escarificador. Se emplea para quien toma por primera vez chicha de miel. Se escarifica al debutante en la frente, brazos, antebrazos, pecho y piel de la nuca en tres lugares, no en las piernas (Chase Sardi, 2003: 79-80; 2005: 190). Entre los maká se conoce el empleo de punzones provenientes de árboles que, en el momento de cosecha, proveyeron de abundante miel o contenían una colmena especialmente dotada; en este caso se toman trozos de la madera, se aguzan y se guardan para propiciar colectas de magnitud parecida. Tienen cerca de 10 cm de long. y 1 cm de diám. Se usa la parte del leño que está en contacto con los panales. Cuando se efectúa esta práctica de escarificación, el melero también toma un poco de miel, aspira su olor y se frota con ella las sienes. Estos tratamientos conducen al éxito y a



la rápida obtención del recurso. Los antiguos lengua conocían fórmulas secretas para facilitar el éxito en la obtención o búsqueda de miel; una de ellas consistía en llevar una de las astillas cortadas en ocasión de un hallazgo exitoso, le hacían una punta y luego se mechaban la frente con la misma, realizando dicha acción para traer suerte en la próxima colecta de miel (Stahl, 1982: 37).

**Medicamentos.** La farmacopea de los indígenas del Gran Chaco fue reiteradamente mencionada como exigua, considerándose como causal de tal situación la preeminencia del chamanismo para curar las enfermedades (Arenas, 2009; Califano, 1976; Chase Sardi, 1972a; Dasso & Califano, 1999; Métraux, 1967; Miller, 1979; Regehr, 1993; Riester, 1995; Susnik, 1973; 1984/85; Tomasini, 1997; Wright, 1992). No obstante, en los últimos años, en recientes investigaciones pudo reunirse un acervo de mayor relevancia relativo a la farmacopea, posiblemente como producto del contacto con las sociedades nacionales (Arenas, 1987; Filipov, 1994; Martínez, 2007; 2008; Scarpa, 2004; 2009; Schmeda-Hirschmann, 1993). A pesar de la presencia dominante del chamanismo, todas las etnias contaron con un reducido stock de medicamentos, entre los que se cuentan referencias sobre este tema. En caso de picaduras de avispas o abejas no existe un tratamiento generalizado entre los wichí-lhukutás y los toba pilagá (Arenas, 2003: 296). Los wichí-lhukutás simplemente esperan a que la zona afectada se desinflame naturalmente y que se aliviane el dolor (Arenas, 2003: 296). Los toba-pilagá mencionan algunas prácticas para evitar los dolores o inflamaciones, como pueden ser: aplastar las larvas de la misma clase del insecto agresor contra la picadura y luego frotar con los dedos o con el hisopo utilizado para la extracción de miel. Asimismo, cuentan que para las picaduras de “lechiguana” (*Brachygastra lecheguana*) y “bala puka” (*Polistes cavapita*, *Polistes* sp.) se aplican las hojas mascadas del “sacha membrillo” (*Capparicordis tweediana*); para las picaduras de “bala puka”, únicamente, se mezclan larvas con hojas machacadas de “ancoche” (*Vallesia glabra*). Los toba-pilagá comentan que además se puede aplicar en la zona afectada la resina del “tabaco” (*Nicotiana tabacum*), depositada dentro de la pipa. En el presente, los meleros friccionan con alcohol las picaduras dolorosas e hinchazones (Arenas, 2003: 296). Los maká, para evitar las inflamaciones provocadas por picaduras de abejas y avispas, se calientan las manos y se hacen fomentos sobre la parte afectada; luego se hace reventar encima de la picadura larvas del tipo de abeja o avispa que ha picado y se frotran con los humores expelidos por el insecto triturado (Arenas, 1987: 288).

#### **4. Instrumentos de transporte**

**Bolsa de cordeles trenzados.** Entre los indígenas del Gran Chaco es común el uso de bolsas tejidas con cordeles cuya materia prima son fibras de bromeliáceas. Las especies textiles utilizadas son dos: *Bromelia hieronymi* y *B. urbaniana*, a las que se agrega muy limitadamente en el borde oriental del Chaco, junto a los ríos Paraguay y Paraná, *Pseudananas sagenarius*. Esta materia prima es la base para confeccionar un sinnúmero de utensilios. Existe un profuso tratamiento documental sobre este tema (recolección, preparación, tejido, tintura, formas y diseños, entre otros) y se cuenta con un valioso material de consulta (Bórmida & Califano, 1978: 62; Fernández Distel, 1983: 12-13; Millán de Palavecino, 1973; Montani, 2007a,b; Susnik, 1986; von Koschitzky, 1992). En lo que concierne específicamente al material de transporte vinculado con el meleo, cabe señalar

que las que se emplean son bolsas de forma cuadrangular, abarquilladas, de trama densa o abigarrada. No hay menciones que informen de la confección de piezas destinadas para este fin exclusivo. Las que se usan para el meleo son las que las mujeres usan para recolectar y los hombres para cargar los productos de la caza. Hay que añadir, que en cuanto a la recolección de miel, también se emplean estas bolsas para transportar algunos instrumentos necesarios para la extracción, objetos para la obtención de fuego, amuletos, pipa, tabaco, hisopo, cucharas o para llevar alimentos para la jornada.

**Bolsas de cuero o piel (odre).** Aunque trasciende la temática etnobotánica, no se puede dejar de mencionar este utensilio indispensable en el meleo. Las bolsas de cuero o piel eran utilizadas como recipiente para transportar y conservar la miel recolectada. Hay información –con mayor o menor detalle– referida a distintos grupos étnicos en las que se dan detalles diversos. Estas referencias corresponden a los nivaclé (Chase Sardi, 2003: 76, 629, 672), ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 66-67), toba-pilagá (Arenas, 2003: 305-306), toba del este (Terán, 2003: 45), pilagá (Palavecino, 1933: 529, 531, 553-554, fig.15, fig. 45), wichí (Alvarsson, 1988: 175; Gonzalo, 1998: 121-124, 129), wichí-lhukutás (Arenas, 2003: 305-306), tapieté (Schmidt, 1937: 50, fig. 39), lengua (Grubb, 1993: 28, 37; Stahl, 1982: 37), maká (Arenas, 1983: 137; Miraglia, 1975: 37) y lule (Bilbao, 1964/65: 149). Métraux (1946: 249) observó que los indígenas del Chaco exprimían dentro del recipiente sus hisopos luego de recolectar la miel líquida. La lista de especies comprometidas es un tanto extensa como variada según la etnia que se trate. El “ñandú” o “suri” (*Rhea americana*) es uno de los materiales de mayor uso. Se mencionan también la “corzuela” o “venado” (*Mazama americana*, *M. simplicornis*), “vizcacha” (*Lagostomus maximus*), “conejo” (*Pediolagus salinicola*), pichones de los tres cerdos de monte: “majano” (*Tayassu pecari*), “rosillo” (*Pecari tajacu*) y “quimelero” (*Catagonus wagneri*), “anta” (*Tapirus terrestris*), “oso hormiguero” (*Myrmecophaga tridactyla*), “chajá” (*Chauna torquata*), “oveja”, cuero de “chiva” (*Capra hircus*) y escroto del “carnero” o de “toro” (*Bos taurus*) (estos últimos se utilizaron cuando ya había hacienda).

**Calabazas para transportar miel.** La miel recolectada podía ser acarreada también en pequeñas “calabazas” o “porongos”. En la literatura se menciona este empleo entre los ayoreo (Mashnshnek, 1989: 127), los wichí (Alvarsson, 1988: 175), los chamacoco (Susnik, 1969: 82), los pilagá (Palavecino, 1933: 529), los choroti y los nivaclé (Nordenskiöld, 1929: 232) y los toba-pilagá y wichí-lhukutás (Arenas, 20003: 305). Como tapón del recipiente si éste careciera del mismo, los wichí-lhukutás y los tobas-pilagá solían emplear un manojó del líquen del género *Usnea* (Arenas, 2003: 304). Los nivaclé, los choroti y los ayoreo empleaban recipientes de “calabaza” que solían ser ornamentados con líneas incisas o pirograbadas (Bórmida & Califano, 1978: 59-60; Nordenskiöld, 1912: 108;). Hoy en día este tipo de objeto casi se abandonó por completo. Se utilizan latas, botellas o plásticos para dicho fin. Sólo se tuvo oportunidad de verlas en uso recientemente, en 2009, entre los choroti-manjuy del Paraguay.

**Calabazas para fermentación.** Para la fermentación de la chicha de miel, los lengua, sanapaná, nivaclé y maká utilizaban grandes frutos vacíos de “calabaza” (*Lagenaria siceraria*) (Arenas, 1981: 63; 1983: 165; Chase Sardi, 2003: 629; Gómez-Perasso, 1977: 20;

Hanke, 1945: 43; Stahl, 1982: 37;). Los guaraní-ñandeva utilizaban este tipo de recipientes para preparar chicha, aunque el autor no aclara que se hiciera con miel (González, 1968: 276, 283). Susnik (1976: 102) menciona que los chamacoco utilizaban grandes “calabazas” para fermentar chicha de “algarrobo”, aunque tampoco indica que las aplicaran para chicha de miel. Comenta que estos recipientes de “calabaza” eran usados comúnmente entre los chamacoco, resaltando que la cerámica era de presencia limitada. Luego agrega que la chicha de miel se consumía en grandes cantidades en ocasión del festival de la luna nueva o de la aparición de las Pléyades (Susnik, 1976: 102). Entre los choroti y los nivaclé también se empleaban las grandes “calabazas” para distintos usos. Eran muy cotizadas, tanto que una “calabaza” grande era considerada como de mayor valor que un recipiente de cerámica del mismo tamaño. Cuando estos recipientes se cascaban, les dedicaban especial cuidado, reparándolos con fibras de bromeliáceas y sellándolos con cera (Nordenskiöld, 1912: 109-110, fig. 61; Von Rosen, 1924: 136). Nordenskiöld (1912: 109, 110, fig. 61) provee una ilustración de “calabazas” cortadas e indica que las seccionaban cuando el fruto estaba todavía adherido a la planta, antes de que alcanzara su plena madurez.

En muchas ocasiones las paredes internas de la “calabaza” para la fermentación u otro tipo recipiente (el tonel o batea por ejemplo) se cubren de una capa de hongo que provoca mal sabor al realizarse la fermentación. Para recomponer el instrumento infectado, los maká los “curan” frotando la parte interna con las hojas estrujadas de un arbusto (*Lippia alba*), dejando en reposo durante 2 o 3 días; luego cargan directamente el material a fermentar (Arenas, 1983: 142). Otra forma de curar dicho recipiente consiste en hacerlo sentar encima de trozos de corteza de alguno de los dos “quebracho blanco” locales (*Aspidosperma quebracho-blanco* y/o *A. triternatum*), conocidos por su sabor fuerte, amargo y curativo en algunas dolencias. Según expresaron los informantes maká “es así seguramente que hace pasar lo fuerte hacia adentro y así se hace rica” e inocua la nueva chicha fermentada (Arenas, 1983: 175).

**Recipientes de barro cocido para la miel.** En la literatura también se menciona el empleo de recipientes de barro cocido o cerámica para conservar la miel o bien para fermentarla. Entre ellos se menciona a los ayoreo, quienes empleaban unos recipientes de cuello corto, boca angosta y de tamaño mediano para colocar miel, entre otros elementos (Bórmida & Califano, 1978: 60, 62). Asimismo, hay también registros de su uso entre los nivaclé (Chase Sardi, 2003: 629), los guaraní-ñandeva (González, 1968: 276, 283) y los chamacoco, quienes, al regresar de la colecta de miel, la repartían en fuentes de barro cocido y obsequiaban a las mujeres-parientes como muestra de gratitud, agasajo y para promover el intercambio recíproco de bienes (Susnik, 1969: 82). Esta temática excede los fines propuestos en cuanto a la etnobotánica, razón por la cual este breve párrafo sirve para no dejar de recordar la existencia de estos importantes objetos.

**Tamiz para filtrar.** Hay muy poca información sobre este útil. Una de las pocas citas se refiere a los nivaclé, quienes preparaban una especie de “tela” de fibras de bromeliáceas exclusivamente para filtrar la miel (Nordenskiöld, 1929: 89). Dicho uso también lo menciona Palavecino (1933: 529), en referencia a los pilagá del Río Pilcomayo, quien agrega que si la miel era extraída de un nido subterráneo, se colaba con un trapo previamente para separar la tierra, aunque no menciona la materia prima empleada. No pudimos hallar otros datos y durante las investigaciones de campo emprendidas en ninguna oportunidad los vimos ni nos

hablaron sobre utensilios similares. Desconocemos si su uso era muy restringido o si se dejó de usar hace mucho tiempo.

**Botijos o cantimplora para transportar agua.** En períodos de calor y sequía los cazadores y recolectores, varones y mujeres, tomaban precauciones e iban siempre provistos de agua para saciar la sed durante una jornada en el monte. Para este fin se utilizaban pequeños botijos o cantimploras y tampoco era raro el uso de recipientes de “calabaza” (*Lagenaria siceraria*). Los botijos eran de barro cocido, una clase de objetos suficientemente conocidos en la ergología chaqueña. En cuanto a la “calabaza” destinada para contener agua, ésta se obtenía cortando el extremo más delgado y vaciando su contenido. Se menciona su uso entre los sanapaná (Hanke, 1945: 43), los nivaclé (Zanardini & Biedermann, 2001:68), los wichí (Alvarsson, 1988: 173), los lengua (Arenas, 1981: 77, 233), los maká (Arenas, 1983: 165; Gómez-Perasso, 1977: 20), los wichí-lhulutás (Arenas, 2003: 290), los toba-pilagá (Arenas, 2003: 290), los ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 60, 62; Fernández Distel, 1983: 24), los guaraní-ñandeva (González, 1968: 276, 283), los chiriguano (Nino, 1912: 192) y los criollos del Chaco santiagueño (Alderete Núñez, 1945: 52; Cardiel, 1920: 381).

Con respecto a los taponos o tapas para obturar la boca de los botijos o “calabazas” hay menos información. Pudo observarse que se utilizaban los tallos delgados del “lecherón” (*Sapium haematospermum*), por ser su madera liviana y blanda, tal es el caso de los maká (Arenas, 1983: 172) y los lengua (Arenas, 1981: 77, 233), quienes también empleaban trozos de tallo de “zapallo caspi” (*Pisonia zapallo*), un árbol con madera liviana, blanda y de gruesos poros (Arenas, 1981: 173). Los ayoreo empleaban para dicho fin un tapón de madera envuelto en fibras o de hojas (Bórmida & Califano, 1978: 60; Fernández Distel, 1983: 24). Los guaraní del occidente chaqueño (chiriguano y guaraní-ñandeva), como grandes cultivadores de “maíz”, empleaban como tapa trozos del marlo (González, 1968: 283; Nino, 1912: 192).

Hoy en día, si el recolector de miel no poseyera los recipientes de cerámica o “calabaza”, puede reemplazarlos con una botella de origen comercial, habitualmente de plástico. Nos aseguran que tienen la ventaja de ser livianos y que no se rompen. En cuanto a las tapas, actualmente son de trapo o nailon bien arrollados según la forma y tamaño de la abertura.

**Troncos ahuecados para transporte.** Cuando el recolector toba-pilagá o wichí se encontraba inesperadamente con colmenas muy abundantes en el monte y no tenía forma de transportarlo, elaboraba recipientes a partir del tallo ahuecado de un tallo joven de “yuchán” (*Ceiba chodatii*) y lo tapaba con un atado de un manojo de líquenes (Alvarsson, 1988: 175; Arenas, 2003: 306).

**Troncos ahuecados para fermentación.** Con motivo de determinadas fiestas era costumbre preparar chicha de miel entre los indígenas. Para dicho fin un grupo de hombres salía a melear y al regresar vertían la miel recolectada en grandes bateas hechas del tronco ahuecado del “palo borracho” o “yuchán” (*Ceiba chodatii*). Entre los que menciona la literatura se encuentran los toba-pilagá (Arenas, 2003: 348; Métraux, 1937: 392-393), los lengua (Arenas, 1981: 63, 76, 245; Grubb, 1993: 114), los toba del este (Griva & Stroppa, 1983: 93), los maká (Arenas, 1983: 177), nivaclé (Sterpin, 1991: 267-297) y los wichí-lhukutás (Arenas, 2003: 348). Con respecto a los maká, Arenas (1983: 164) agrega que también empleaban el tronco ahuecado de *Albizia inundata* y *Pisonia zapallo*; ambas son

blandas, livianas y fácil de trabajar con un cuchillo (Arenas, 1983: 172).

Existe muy poca información sobre el procedimiento de preparación de las grandes bateas para fermentar chicha. Métraux (1937: 392) le dedica un espacio revelador así como una muy colorida descripción de la búsqueda del tronco por los toba-pilagá y los detalles de los pasos para preparar la chicha. El relato se sitúa cuando el autor describe la proclamación de un nuevo cacique, evento que se celebra con una gran fiesta de bebida, de la cual el narrador participó. Las mujeres buscan frutos mientras los varones van por miel y a cortar un tronco de “yuchán” para preparar la batea de fermentación. El equipo que busca el tronco lo emprende cantando, acompañado de cinco chicas desnudas, cuyo fin –asegura- es ponerles contentos, aunque sin acordarles ningún favor a los jóvenes. Una vez abatido el árbol y despojado de ramas y espinas regresan al poblado junto con las jovencitas; en el camino otras mujeres les dan de comer y beber. Si no lo pueden hacer llegar en el día, lo dejan en el trayecto y regresan al día siguiente, siempre en compañía de las jóvenes animadoras. Una vez en el poblado el tronco es ahuecado con el palo-cavador y se procede a los preparativos para la producción de la bebida mediante los aportes de miel y frutos que los demás tributan a su regreso (Métraux, 1937: 392-393).

Los guaraní del occidente chaqueño (chiriguano, tapieté, guaraní-ñandeva) son grandes consumidores de chicha aún hoy, particularmente durante su tradicional festejo de Carnaval. Utilizaban con exclusividad recipientes de cerámica para realizar la fermentación de la chicha (González, 1968: 276, 283; Métraux 1928: 241; Von Rosen, 1924: 136). Aunque los datos resaltan en forma unánime el uso de “maíz” para este fin, datos ocasionales también hablan del uso de frutas del monte y miel. Hay noticias que recuerdan los toba-pilagá y wichí-lhukutás en las que evocan que también empleaban tinajas de cerámica pequeñas para fermentar aloja para su uso individual, posiblemente un resultado de sus contactos con los guaraní (Arenas, 2003: 348-349).

**Envoltorios de ramas u hojas.** Cuando se recolecta miel de “lechiguana” (*Brachygastra lecheguana*), por ser de consistencia espesa, puede transportarse en un envoltorio hecho de ramas de lianas o pastos. Los tobas-pilagá utilizan principalmente el follaje de la liana *Funastrum gracile*. Para hacer el lío se debe envolver el panal en un manojo de ramas de liana, atarlas en un extremo y sujetar todo a un palo para llevarlo colgado. De esta misma forma pueden acarrear los panales de la abeja “extranjera” (*Apis mellifera*) (Arenas, 2003: 306, 307). Los wichí-lhukutás transportan la miel de “lechiguana” en forma de bolas envueltas con un manojo de pastos o ramas de plantas: se menciona especialmente para este fin a tallos foliosos de “suncho” (*Baccharis salicifolia*) (Arenas, 2003: 307).

**Embarcaciones (balsas y canoas monóxilas).** El uso de embarcaciones es extendido entre los indígenas del Chaco, si bien su empleo no se circunscribe específicamente a la actividad de recolección de miel, éstas son necesarias cuando se deben cruzar ríos o riachos en dichas jornadas de recolección, que incluye la búsqueda y acopio de productos del meleo. Un tipo de embarcación es la balsa, o también llamada jangada, que consiste uno o más troncos unidos entre sí por cuerdas. En lugar de troncos suelen ser mazos de juncos o pajas que actúan como flotadores. El melero apoya encima de la jangada sus productos recolectados mientras lo empuja a nado. Otro medio de transporte aplicado para el mismo fin es la canoa monóxila, de amplio uso en las zonas de grandes inundaciones (por ejemplo los ríos Pilcomayo y

Bermejo), así como en los grandes ríos que limitan el Chaco, es decir los ríos Paraguay y Paraná. El conjunto de troncos de árboles con madera liviana, sus ataduras, los remos y picanas para empujar o vadear, fueron citados en varios trabajos, a los cuales remitimos. Hay información al respecto para los chamacoco (Boggiani 1900: 101), los lengua (Arenas, 1981: 80, 108, 130, 166, 245; Boggiani, 1900: 60-61; Grubb, 1993: 42), los maká (Arenas, 1983: 146, 148, 155, 157, 164, 171-173, 177), los toba-pilagá y wichí-lhukutás (Arenas, 2003: 478-479) y pilagá (Filipov, 1996: 93).

## 5. Instrumentos para el consumo

**Fuentes.** Para beber la hidromiel o la chicha, entre otros productos culinarios, se preparaban cuencos o fuentes hechos a partir de la “calabaza”. Este material se observa muy ocasionalmente en la actualidad. Se lo pudo ver aún entre los choroti-manjuy del Paraguay en 2009. Se secciona el fruto según su forma y tamaño mediante un corte longitudinal o transversal, se lo vacía y limpia adecuadamente. Este tipo de recipiente se menciona entre los lengua (Arenas, 1981: 76, 325), los sanapaná (Hanke, 1945: 43), los maká (Arenas, 1982: 226), los ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 60; Fernández Distel, 1983: 25), los nivaclé y los choroti (Nordenskiöld, 1912: 56, 108; 1929: 232). En ocasiones solían adornar el cuenco con marcas y ornamentos, en forma incisa o mediante pirograbados; es el caso los ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 59-60) y los nivaclé y choroti (Nordenskiöld, 1912: 108). Bórmida & Califano (1978: 59-60, Lám. 3, Fig. 1) refieren que los ayoreo confeccionaban dichos cuencos, con forma de plato hondo, cortando longitudinalmente la “calabaza”, cociéndola en horno de tierra y por último extrayendo la pulpa con un palito. Mencionan que era innecesaria la “cura” del recipiente para su utilización. Otra materia prima utilizada por los ayoreo para la fabricación de platos era la madera de *Bulnesia sarmientoi* (Anónimo, 1992: 135). También los ayoreo construyen este instrumento de la madera de un árbol llamado “kadúa” en el habla vernácula, al que le dan varios usos, entre ellos, para contener agua o hidromiel (Bórmida & Califano, 1978: 60; Fernández Distel, 1983: 24).

**Cucharones y cucharas.** Con el fin de consumir chicha o hidromiel desde la fuente o bol, de la batea de fermentación, para extraer la miel del interior del hueco de panales arborícolas o bien para colectar el agua contenida dentro de los troncos, los indígenas confeccionaban cucharones con “calabazas” (*Lagenaria siceraria*) partidas longitudinalmente. Su longitud ronda los 20 cm. Se menciona su uso entre los maká (Arenas, 1982: 226), toba-pilagá (Arenas, 2003: 302-303), nivaclé y choroti (Nordenskiöld, 1912: 54, 56; 1929: 94, 23; Von Rosen, 1924: 372), lengua (Arenas, 1981: 76, 325) y sanapaná (Hanke, 1945: 43). Arenas (2003: 303) señala que los wichí-lhukutás no empleaban estos cucharones de “calabaza”. Este material es inhallable hoy en día en los lugares donde no se bebe bebida fermentada. Jarros y tazas los han sustituido por completo.

Materiales diferentes son las cucharas de comer, de menores dimensiones, que se emplean aún hoy y estuvieron muy difundidas entre los nativos del Chaco. Éstas se fabricaban a partir de la concha de bivalvos, de barro cocido o de trozos de “calabaza”. Son muy apreciados hasta nuestros días para tomar sopas o comidas un tanto aguachentas, pastas o purés, y miel en pequeñas cantidades. Sobre los cucharones antes citados hay referencias entre los choroti y los nivaclé (Nordenskiöld, 1912: 54; 1929: 94; Von Rosen, 1924: 37), los toba-pilagá y los

wichí lhukutás (Arenas, 2003: 221-222). Los nivaclé y los choroti también utilizaban como materia prima cuerno del ganado doméstico (Nordenskiöld, 1929: 94). En el caso de los ayoreos, se menciona que utilizaban cucharas de madera (Anónimo, 1992: 135; Fernández Distel 1983: 42) aunque no se hace referencia al consumo de miel. Con respecto a los chamacoco, Susnik (1969: 82) refiere que para lamer la miel se empleaba el cogollo de la palma, **xyragat** o el “cañón de carandillo” **osêrwo débic**, información que no podemos poner en claro por desconocer las especies a las que se refiere.

**Instrumento para succionar el agua.** Durante las jornadas de recolección, ocasionalmente puede suceder que el melero quede desprovisto de agua; en dichas situaciones debe recurrir a extraer agua de plantas hidrorreservantes (Véase el ítem Plantas hidrorreservantes). Para facilitar la tarea de sorber o succionar el agua contenida en los agujeros de los troncos de los árboles o entre la cisterna de hojas del “caraguatá” (*Aechmea distichantha*), los maká utilizan un canuto de *Arundo donax* (Arenas, 1983: 178) o la caña silvestre *Lasiacis sorghoidea* (Arenas, 1983: 179). Miraglia (1975: 37) también menciona que los maká bebían, con la ayuda de pequeñas cañas, el agua que se encontraba entre las hojas del “caraguatá”. Los lengua emplean la caña de *Lasiacis sorghoidea* para sorber el agua de lluvia acumulada en los huecos de troncos de árboles (Arenas, 1981: 119-121). Los ayoreos también utilizaban un canuto para sorber el agua conservada en los huecos de los árboles; lo fabricaban a partir de una rama a la cual se le extraía la médula, por desecación -o mecánicamente- empujándola con un palito delgado (Fernández Distel, 1983: 45).

## Mundo espiritual

En cualquier aspecto de la vida y cotidianidad de los nativos del Chaco, y más específicamente en lo relativo a las actividades de subsistencia, sus referencias en torno a la vida espiritual están presente. Es habitual que los trabajos de etnobotánica omitan por completo este aspecto, lo cual es de lamentar ya que suelen aportar explicaciones valiosas para comprender el papel del mundo vegetal en lo profundo de sus vidas. Existe una dispersa y vasta literatura al respecto de la religiosidad y el mundo sobrenatural que por fortuna se acopió durante buena parte del siglo XX. Se impone una breve y somera mención sobre esta temática ya que su recopilación, o al menos tratarlo durante las entrevistas, puede resultar indispensable para comprender y esclarecer el papel de los insectos, el meleo, la miel y la presencia de determinadas actitudes en los hábitos de la sociedad estudiada. En la literatura consultada hay datos dispersos sobre estos temas en lo que concierne al meleo. Así, existen informaciones sobre dueños o señores de las especies o del hábitat, relatos sobre orígenes míticos de los insectos o la instauración del meleo como actividad de subsistencia; restricciones, prohibiciones y temores de toda índole; sobre el chamanismo vinculado con el meleo y los insectos. No incursionaremos ni nos detendremos en este amplio campo porque nos apartaría de los motivos fijados en este trabajo. Sin embargo, se marcan algunas referencias donde pueden encontrarse alusiones al respecto. Éstas tratan la temática entre los lengua (Arenas, 1981: 58-60), nivaclé (Chase Sardi, 2003: 76; 2005: 184-185; Regehr, 1987: 158, 159), wichí (Alvarsson, 1988: 17-176, 271; Arenas, 2003: 294), toba-pilagá (Arenas, 2003: 294), toba del este (Griva & Stroppa, 1983: 32-33; Terán, 2003: 46, 50), ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 156-157, 169; Mashnshnek, 1989: 124-127;

von Bremen, 1997: 14) y chamacoco (Susnik, 1969: 78-79, 82).

## **Fiestas y ceremonias**

En lo que concierne a las fiestas y ceremonias propias de los cazadores-recolectores, así como aquellas pertenecientes a los cultivadores guaraní del piedemonte andino, las fiestas y acontecimientos públicos, en su mayor parte iban acompañados de la libación de bebidas fermentadas. Asimismo, quienes en forma particular eran afectos a las bebidas, la preparaban para su uso individual en sus viviendas, aunque también la compartían en la intimidad con sus allegados. La constante fue la preparación de aloja o chicha a partir de frutos que se maceraban en agua y se bebía en grandes cantidades durante los períodos de fructificación. La materia prima empleada era, asimismo, la miel, que se usaba sola o acompañada de frutos, raíces, entre otros artículos. La literatura etnográfica ha sido particularmente rica en reseñar los pormenores de estos eventos, que se realizaban por razones como la menarquia de las niñas, la pubertad de los muchachos, las victorias y evocaciones guerreras, momentos del ciclo anual, el fin del luto, entre otros motivos. Los datos sobre este punto no deberían pasarse por alto en la investigación etnobotánica. Constituyen sin duda un escenario y momento donde cobran sentido muchos de los artículos vegetales y en donde se expresan los rasgos sociales en su plenitud. Hoy, las fiestas de bebida de antaño aún se realizan en las comunidades más conservativas y apartadas de los medios urbanos: las motivaciones son otras y las bebidas también (se festejan efemérides varias, acontecimientos personales y políticos; se beben bebidas envasadas y las alcohólicas son industrializadas altamente embriagantes). Son numerosos los trabajos que aportan valiosa información sobre las fiestas y ceremoniales de los nativos del Chaco, en los que se encuentran ponderables informaciones etnobiológicas vinculadas con el meleo. Recordaremos algunos de ellos, como aquellos referidos a los lengua (Alarcón y Cañedo & Pittini, 1924: 42-45; Arenas, 1981: 89, 92-100; Escobar, 1994: 274-287; Grubb, 1993: 111-123; Loewen, 1967; Stahl, 1982: 37), ayoreo (Bórmida & Califano, 1978: 157; Escobar, 1994: 265-267; Kelm, 1963: 85), toba-pilagá y wichí-lhukutás (Arenas, 2003: 71-75, 351-354, 142; Arenas & Porini, 2009: 114-117), nivaclé (Chase Sardi, 1975: 1; 2003: 397-451; Regehr, 1987; Sterpin, 1991: 132-340) y chamacoco (Alarcón y Cañedo & Pittini, 1924: 28-30; Escobar, 1993: 213-239; Susnik, 1957: 59-72).

Nordenskiöld (1912: 116) fue un testigo presencial y relata las fiestas donde abundaba la bebida fermentada entre los tobas occidentales, los wichí, los nivaclé y los choroti en las riberas pilcomayenses del Chaco salteño. El padre Bartolomeu Melia proclama que los guaraní detentan la cultura del “maíz”, la cual se proyecta en expresiones fundamentales de su vida, como es el caso de las fiestas de bebida (Meliá, 1988: 42-51). En efecto, los guaraní del occidente chaqueño eran grandes consumidores de chicha de “maíz”, pero cuando escaseaba esta materia prima, podía ser suplantada por algunos frutos del monte. Sin embargo, no hallamos referencias sobre la preparación de chicha de miel, pese a lo cual nos permitimos suponer que también la emplearían, dado que el meleo existió en estas sociedades y la miel abundaba en aquellas tierras. El papel de la bebida fermentada fue central en la interacción grupal así como en las festividades guaraní del occidente chaqueño, existiendo profusa información al respecto (Escobar, 1994: 239-264; Meliá, 1988: 42-51; Nino, 1912: 247-249; Nordenskiöld, 1912: 203-209; Sturzenegger, 1978: 134-144).



## Discusión y Conclusiones

Las referencias bibliográficas relevadas y volcadas en este trabajo se presentan como informaciones parciales o muy puntuales que brindan, en cada obra revisada, un escaso panorama sobre el meleo. De ahí que la recopilación que presentamos aquí constituya una suerte de *collage* cuya finalidad específica es mostrar la gran riqueza temática del meleo como ámbito de indagación en etnobiología en general y en etnobotánica en particular. Con el material bibliográfico reunido hasta el presente resulta imposible realizar un análisis comparativo entre las etnias del pasado, así como entre las que aún conservan esta actividad, dada la dispar cantidad y calidad de información sobre cada una de ellas.

Si bien las fuentes consultadas así como los datos reunidos por nosotros cuentan con voces vernáculas que se refieren a las especies, los objetos, las actividades o los hechos sociales, no las incorporamos en este artículo dada su gran variedad en las notaciones respectivas. En lo que concierne específicamente a la himenopteronomía, ocurre lo que habitualmente sucede con las nomenclaturas vernáculas: los nombres que se asignan a una especie suelen ser más de uno, en los que se pueden observar además diferencias fonéticas o gramaticales. Algunas lenguas (como el wichí) tienen varios dialectos y se asignan nombres distintos a la misma especie; asimismo, se da el caso harto frecuente en las nomenclaturas vernáculas, en las un nombre agrupa a más de una entidad taxonómica. Esta temática daría lugar a un trabajo comparativo a la manera de un poliléxico cuyo único antecedente –ciertamente muy limitado– es el realizado por Martínez Crovetto (1995).

Los pueblos cazadores-recolectores chaqueños cuentan en general con una utilería muy simple, con artefactos que se improvisan en el momento y una vez usados se descartan. En el pasado, los grupos familiares trashumaban según las ofertas que ofrecía su ambiente. En general la carga que se podía transportar debía ser soportable, lo cual hacía que determinados objetos tuvieran múltiples usos, como es el caso del palo cavador o las cuerdas. Los instrumentos de madera muy dura, difíciles de fabricar se transportaban con cuidado y también se elaboraban con precisión; es el caso de los arcos y flechas o los tejidos, las cuerdas para melear o los toneles para fermentar la aloja. El celo por los objetos se acentuó especialmente cuando accedieron a metales. En este sentido podemos recalcar el particular cuidado que se adjudicaba en el pasado a la pequeña hacha (cuña) para cavar los troncos en busca de mieles. Las observaciones apuntadas explican que la utilería aplicada en el meleo es de alguna manera facultativa, es decir, tiene múltiples usos. Son muy pocos los implementos que podríamos circunscribir de manera concreta al meleo. Estos son el hisopo para absorber, las bolsas de cuero para transportar, parcialmente las “calabazas” para fermentar, la cuerda para trepar y el tonel para la fermentación de aloja.

En gran parte de las fuentes documentales que se refieren a los “chaqueños típicos” se da completa primacía al papel de las distintas especies de “algarrobo” (*Prosopis* spp.) para la preparación de aloja. No obstante, hay que hacer notar que ocasionalmente algunas de las múltiples fuentes consultadas le dan a la miel cierto relieve como materia prima de alojas. Lo cierto es que el período de fructificación –particularmente los frutos de “algarrobos” (*Prosopis* spp.)– en las porciones xerófitas del Chaco es extremadamente breve, limitado a los finales de la primavera e inicios del verano. El resto del año, los frutos almacenados de “algarrobo”, “chañar” y “mistol”, que son conservados específicamente para la subsistencia,

no se pueden despilfarrar en un emprendimiento que requiere un elevado volumen de frutas, destinándolas para la fermentación de estas bebidas. Es así que, en el pasado, la miel jugaba un papel muy importante en la preparación de la aloja, ya que era el artículo casi siempre al alcance de la mano a lo largo del año. La miel era entonces un producto de alta cotización, sobre todo si se tiene en cuenta que determinadas fiestas o celebraciones son del todo inesperadas, como es el caso de la menarquía, la celebración de una victoria guerrera, el final del luto, u otro evento azaroso.

En contraste con los pueblos cazadores-recolectores, los pueblos cultivadores del piedemonte andino de habla guaraní cuentan con escasas noticias sobre la actividad melera. En la mayor parte de las referencias no se recuerda el uso de miel y sólo mencionan la chicha de “maíz”. Otros productos vegetales -que también se aplican para tal fin-, son habitualmente omitidos. Consideramos que una investigación etnobiológica prolija podría ofrecer un panorama diferente.

Hay etnias sobre las cuales hay escasa documentación etnográfica, etnobotánica, y lo relativo al meleo falta por completo. La escasez de noticias sobre estos grupos nativos hemos subrayado en otra oportunidad (Arenas, 2009); es el caso de aquellas pertenecientes a la familia lingüística maskoy que habitan en el Chaco paraguayo (sanapaná, angaité, kashkihá, toba-maskoy). Otras etnias cuentan con muy escasa información etnobiológica, como es el caso de los chamacoco, los mocoví y los guaraní del occidente chaqueño (chané, chiriguano, tapieté, entre otros). Ciertamente, ante la carencia de información es todavía más grave en el caso de las etnias desaparecidas como son los abipones, los lules, los vilelas y los payaguaes, de quienes quedan fuentes antiguas, ciertamente fragmentarias, aunque han sido poco exploradas (Arenas, 1997; Medrano & Rosso, 2010a,b).

Desde las primeras noticias consignadas en las fuentes escritas acerca de la cultura material hasta las que se cuentan en el presente, la variedad de objetos fue transformándose así como fue sustituyéndose la materia prima involucrada. Así como originalmente la madera, las fibras vegetales, huesos o el cuero eran los que tenían primacía, mediante el contacto con el blanco se accedió, con el correr del tiempo, a implementos metálicos, plásticos u otros que fueron marcando cambios sustanciales en la actividad. Como ejemplo podemos mencionar el caso del hacha de piedra, reemplazada luego por la cuña, más adelante por el hacha metálica de obraje, hasta llegar a la motosierra. Otro reemplazo destacable es el cambio del taladro manual por el yesquero, luego por cerillos y encendedor. Asimismo, y no menor en cuanto a facilitar la tarea del melero, son las bolsas o recipientes de plástico o latas vacías. Las implicancias de estos cambios tecnológicos condujeron inevitablemente a transformaciones en el medio ambiente, en especial en lo que atañe el volteo de los árboles, sobre todo por su impacto en las masas boscosas. En los últimos años la incorporación y generalización de tecnologías más avanzadas y a su vez destructivas, como son las sierras eléctricas o motosierras y las topadoras, han terminado por afectar seriamente a los bosques regionales, haciéndose cada vez más difícil el acceso a las mieles del monte.

Los estudios ecológicos realizados sobre el Gran Chaco han señalado que a partir de finales del siglo XIX se produjo la irrupción de agentes exógenos de presión sobre las masas boscosas y las praderas naturales existentes en la región (Morello & Saravia Toledo, 1959). Sin ninguna duda esto afectó también a la población de himenópteros melíferos nativos, así como habrá jugado un papel relevante en la pujanza y expansión de la abeja extranjera (*Apis mellifera*). Desconocemos cómo operaron estas dinámicas en las que se involucraron

los inofensivos melipónidos y las agresivas foráneas. Informaciones de esta índole serían necesarias para comprender el estado ecológico de estos productos naturales ya que las referencias son muy escasas.

Actualmente, la miel, además de representar un producto de consumo interno para las familias que la recolectan, es también apreciada desde el punto de vista comercial pues implica una entrada económica, como es el caso de los wichí (Alvarsson, 1988: 177) o de los chamacoco (Susnik, 1969: 82, 83). Susnik (1969: 82, 83) hizo notar que los chamacoco, promediando el siglo XX, aún apreciaban enormemente el gusto de la miel silvestre, lo que les motivaba a ir a melear para su familia o con fines comerciales. Sin embargo, la autora resalta que generalmente prima el interés por el trabajo y la ganancia, ya que de esta forma pueden comprar azúcar y caramelos. Situación similar se pudo advertir entre los wichí-lhukutás y los toba-pilagá en las últimas décadas, quienes manifiestan especial interés por la venta de lo recolectado con el fin de adquirir productos comerciales envasados. Esto mismo pudo observarse con numerosas otras etnias chaqueñas visitadas a lo largo de las últimas tres décadas.

En esta contribución se destaca el papel de la actividad del meleo, cuya finalidad principal es la obtención de miel y en segundo término los subproductos. Todo este campo tiene un rol importante dentro de la cultura indígena y campesina chaqueña, que se materializa en ámbitos tales como la culinaria, las fiestas y ceremonias, la medicina, la confección de elementos de la cultura material, así como su relevancia como bien de intercambio o venta (miel o cera).

La literatura chaqueña destacó reiteradamente, según hemos visto, la importancia de la miel en distintas actividades, pero son extremadamente someras en cuanto a sus referencias sobre la utilería implicada. La descripción de los objetos, la materia prima aplicada, los detalles sobre la modalidad de empleo y sobre su conservación, así como la carencia de ilustraciones, muestra que este rubro interesó a pocos autores. Esto se fue agravando aún más con el paso del tiempo, al punto que en los actuales aportes de la etnografía, la ergología parece ser un tema del pasado e irrelevante. Nuestro punto de vista es al contrario y marcamos la necesidad de una mejor documentación de los objetos de manufactura local, basados en materia prima vegetal. Un buen conocimiento sobre el tema tendría múltiples implicancias, particularmente en dotar de material informativo para sustentar planes para la conservación de la diversidad biológica y cultural de la región. Asimismo, permitiría revalorar las sapiencias del pasado, ya que las pasadas generaciones tenían gran experiencia sobre las cualidades intrínsecas de los productos naturales.

El relato recopilado por Chase Sardi (1983: 139-141), relativo al juguete erótico preparado con cera nos resulta de valor para destacar varios puntos sensibles en la praxis de la investigación etnobiológica. Habitualmente los trabajos en esta disciplina, pese a tratarse de la vida, omiten casi por completo alusiones sobre la vida sexual, esencial en cualquier sociedad. El etnobiólogo, apresurado por el tiempo, aplica encuestas acotadas, teme herir susceptibilidades, o bien estos temas no forman parte de sus intereses y los excluye por completo. Al entrar en confianza con la etnia se pueden escuchar relatos o comentarios jocosos donde invariablemente surgen temas vinculados con el erotismo, que tampoco deberían soslayarse en la investigación etnobotánica. Chase Sardi, entre otros detalles, cuenta cómo castigan a la jovencita renuente al cortejo de los mozos: embadurnan a escondidas el falo de cera con frutos de “ají del monte” (*Capsicum chacoense*), del mismo modo que destetan a los bebés que se resisten a dejar de mamar.

Otro de los puntos que también se puso en evidencia en el curso de este estudio, es el escaso interés por documentar correctamente las especies involucradas en la producción de miel y sus subproductos. Dada la extremada facilidad con que se podrían haber colectado muestras entomológicas resulta llamativo que prácticamente no existen referencias de las correspondencias científicas a los nombres vernáculos. Asimismo, hay que resaltar también el escaso cuidado por reunir información sobre los nombres vernáculos de las avispas y abejas referidas.

Las meliponas son las abejas que en el pasado proveyeron de miel a los pueblos nativos de la región. Esto marca su representatividad y su constante presencia en el discurso de las personas de más edad. La especie considerada como mayor productora de miel es la “yana” (*Scaptotrigona jujuyensis*). Junto a las meliponas, también se puede resaltar a algunas avispas que son proveedoras de miel, particularmente la “lechiguana” (*Brachygastra lecheguana*), aunque sobre las avispas melíferas contamos con información igualmente escasa (Arenas, 2003: 292, 298). En la actualidad la gran proveedora de miel en el Gran Chaco es la abeja “extranjera” (*Apis mellifera*) que se encuentra completamente naturalizada. Cuando nos planteamos la inquietud de conocer desde cuándo se expandieron por todo el Chaco hallamos escasos datos. No obstante, para demarcar un escenario histórico recurrimos a la información asequible. En este sentido, tomamos en consideración la observación de Bertoni (1911: 145), quien señaló que la abeja europea, introducida en Asunción, pasó al estado silvestre e invadió todos los bosques. El mencionado autor dató en 1906 la presencia de estos insectos en las cercanías del actual Puerto Iguazú. Boggino (2011: 21-24), por su parte, da información que sitúa la introducción de abeja europea en la década de 1910 en Paraguay. En general los datos sobre la presencia de *Apis mellifera* en el Río de la Plata son inciertos, sobre todo en cuanto a la difundida presunción de que fuera introducida por los misioneros jesuitas. Bierzychudek (1979; 2011) analiza la documentación relativa a la región y en todos los casos se indica que aquello habría ocurrido en Brasil, Argentina y Chile en la primera mitad del siglo XIX. Las referencias específicas sobre productores de miel y colmenas en el Chaco aparecen de manera fiable en los censos nacionales a partir de 1895, y a lo largo del siglo XX los informes consignan una creciente producción en provincias chaqueñas como Formosa o Chaco (Bierzychudek, 1979: 160-163). Pero en concreto, durante los trabajos emprendidos en el Chaco paraguayo y argentino desde los años '70, uno de nosotros (P. Arenas) pudo observar que las más frecuentes y más relevantes cosechas de miel habitualmente provenían de la “extranjera”.

El cambio cultural se dio en el Gran Chaco de manera mucho más concreta a partir de fines del siglo XIX. Ocurrió por el contacto cercano con las sociedades nacionales, las cuales fueron invadiendo los territorios ancestrales nativos. Esto trajo aparejado la modificación en el usufructo de los territorios, el deterioro de la naturaleza y la merma progresiva de la biodiversidad. En consecuencia, la forma de vida de los grupos indígenas fue reacomodándose a las nuevas condiciones de vida. El meleo fue parte de este proceso de transformaciones y pérdidas, lo cual se agrava aún más debido a la escasa documentación que la ciencia ha realizado sobre este tema. Por tanto urge la recopilación de información sobre todos los aspectos del meleo que hemos puntualizado a lo largo de este trabajo. Estos aportes darían lugar a una revaloración de la cultura indígena, así como evitar la segura desaparición de datos que tienen que ver con el patrimonio biológico, lingüístico y cultural.

## Agradecimientos

El amplio material reunido en este trabajo se basó en observaciones y aportes personales de numerosos pueblos indígenas y criollos, que a lo largo de años proporcionaron datos y materiales, y nos transmitieron sus vivencias. Les agradecemos en respectivos trabajos a muchos de ellos. En esta obra de síntesis nuestra gratitud se expresa en el anhelo de que este material sirva a las nuevas generaciones, sobre todo a maestros y estudiantes, para meditar y aplicar a sus propias motivaciones.

Nuestro especial recuerdo al profesor Abraham Willink, que nos ayudó a conocer las avispas chaqueñas, y nuestra gratitud a Arturo Roig, que cooperó con sus aportes para conocer las abejas locales así como un sinfín de detalles sobre el tema. Por fin, un sentido homenaje al profesor Antonio Boggino, impulsor de la apicultura en Paraguay, particularmente la de melipónidos. En septiembre último, P. Arenas tuvo el placer de conocerlo, recibir sus consejos y sus esclarecedoras enseñanzas. Apenas unos días después Boggino dejó las mieles terrenas y fue a buscar otras.

## Bibliografía

- ALARCÓN Y CAÑEDO, G. & E. PITTINI. 1924. Il “Ciaco Paraguayo” e le sue tribbù. Società Editrice Internazionale, Torino, 83 pp.
- ALDERETE NÚÑEZ, R. A. 1945. El melero. Publicación I, Año I. Museo Folklórico Provincial, Tucumán. 75 pp.
- ALTRICHTER, M. 2006. Interacciones entre la gente y la fauna en el Chaco argentino. Dirección de Fauna Silvestre (SAyDS), Buenos Aires, 76 pp.
- ALVARSSON, J. A. 1988. The Mataco of the Gran Chaco. An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization. Almqvist & Wiksell International Stockholm, Sweden. Uppsala. 314 pp.
- ANÓNIMO. 1992. Beyori ga yicategacori. Ayoreo-español. Editorial Don Bosco. Asunción, 154 pp.
- ARENAS, P. 1981. Etnobotánica Lengua-Maskoy. Fundación para la educación, la ciencia y la cultura, Buenos Aires. 358 pp.
- . 1982. Recolección y agricultura entre los indígenas maká del Chaco Boreal. Parodiana 1: 171-243.
- . 1983. Nombres y usos de las plantas por los indígenas maká del Chaco Boreal. Parodiana 2: 131-229.
- . 1987. Medicine and magic among the Maka Indians of the Paraguayan Chaco. Journal of Ethnopharmacology 21: 279-295.
- . 1995. Encuesta etnobotánica aplicada a indígenas del Gran Chaco. Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Las Lomitas, Argentina 6: 161-178.
- . 1997a. Las fuentes actuales y del pasado para la etnobotánica del Gran Chaco. Monografías del Jardín Botánico de Córdoba 5: 17-25.
- . 1997b. Las bromeliáceas textiles utilizadas por los indígenas del Gran Chaco. Parodiana 10: 113-139.
- . 2003. Etnografía y alimentación entre los toba-ñachilamole#ek y wichi-lhuku'tas del Chaco Central (Argentina). Edición del autor, Buenos Aires. 562 pp.
- . 2009. Los estudios sobre medicina y farmacopea vernácula en el Gran Chaco. Rojasiana 8(2): 81-100.

- & G. C. GIBERTI. 1993. Etnobotánica de *Jacaratia corumbensis* O. Kuntze (Caricaceae) y reseña sobre las plantas acuíferas del Gran Chaco. *Parodiana* 8: 185-204.
- & G. J. MARTÍNEZ. 2012. Estudio etnobotánico en regiones áridas y semiáridas de Argentina y zonas limítrofes. Experiencias y reflexiones metodológicas de un grupo de investigación. *En* P. Arenas (ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*, pp. 11-43. Edición CEFYBO-CONICET, Buenos Aires.
- & G. PORINI. 2009. Las aves en la vida de los tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina). Editorial Tiempo de Historia, Asunción. 300 pp.
- & M. E. SUÁREZ. 2007. Woods employed by Gran Chaco Indians to make fire drills. *Candollea* 62: 27-40.
- BARBARÁN, F. R. 2000. Recursos alimenticios derivados de la caza, pesca y recolección de los wichí del río Pilcomayo (Provincia de Salta, Argentina). *En* E. Cabrera, C. Mercolli & R. Resquin (eds.), *Manejo de fauna silvestre en Amazonia y Latinoamérica*, pp. 507-527. Ricor Graphic SA, Asunción.
- BARRIOS, A., D. BULFE & J. ZANARDINI. 1995. Ecos de la Selva. Ayoreode Uruode. Biblioteca Paraguaya de Antropología (Universidad Católica de Asunción) 22. 296 pp.
- BERTONI, A. DE W. 1911. Contribución á la biología de las avispas y abejas del Paraguay (Hymenoptera). *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires* 15: 97-146.
- BIERZYCHUDEK, A. 1979. Historia de la apicultura argentina. Editor H. J. Mattone, Buenos Aires, 163 pp.
- . 2011. Historia de la apicultura argentina. Datos complementarios. Buenos Aires, 19 pp.
- BILBAO, S. A. 1964/65. Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco santiaguense. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 5: 143-206
- BOGGIANI, G. 1900. Compendio de etnografía paraguaya moderna. Asunción, 135 pp.
- BÓRMIDA, M. & M. CALIFANO. 1978. Los indios ayoreo del Chaco Boreal. Información básica acerca de su cultura. Fundación para la educación, la ciencia y la cultura. Buenos Aires. 204 pp.
- BREWER, M. & N. ARGÜELLO. 1980. Guía ilustrada de insectos comunes de la Argentina. *Miscelanea* N° 67. Fundación Miguel Lillo, Tucumán. 131 pp.
- BUCHER, E. H. 1980. Ecología de la fauna chaqueña: una revisión. *Ecosur* 7: 111-159.
- CABRERA, A. L. & A. WILLINK. 1973. Biogeografía de América Latina. Monografía N° 13. Serie de Biología. O.E.A., Washington.
- CALIFANO, M. 1976. El chamanismo mataco. *Scripta Ethnologica* 3(2): 7-60.
- CARDIEL, J. 1920. Recuerdos del Gran Chaco. *Estudios* 107: 372-383.
- CHASE SARDI, M. 1972a. La concepción nivaklé del mundo. *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, Asunción 7: 121-131.
- . 1972b. Breves notas de campo sobre algunos deportes nivaklé. *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, Asunción 7(1-2): 153-162.
- . 1975. La iniciación de la miel. *Diario La Tribuna*, Suplemento dominical, Domingo 23 de febrero de 1975, p. 1.
- . 1983. Pequeño decamerón nivaklé. Literatura oral de una etnia del Chaco paraguayo. *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, Asunción 18(2): 15-252.
- . 2003. ¡Palavinuu! Etnografía nivaklé, tomo II, Biblioteca Paraguaya de Antropología (Universidad Católica de Asunción) 22. 684 pp.+ I-CII.
- . 2005. Economía nivaklé. *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, Asunción 40 (1): 171-265.
- COLAZO, S. 1969/70. Las “muñecas” del Chaco. *Runa* 12: 413-425.
- CORDEU, E. J. & M. DE LOS RÍOS. 1982. Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, Asunción 17: 131-195.
- DASSO, M. C. 2008. Notas sobre la alimentación wichí. *Archivos* (CIAFIC Ediciones, Buenos Aires) 6: 29-58.

- & M. CALIFANO. 1999. El chamán wichí. Edit. Ciudad Argentina, Buenos Aires, 386 pp.
- ESCOBAR, T. 1993. La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay. RP Ediciones, Asunción, 335 pp.
- FERNÁNDEZ DISTEL, A. A. 1983. La cultura material de los ayoreo del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica* 3: 119-139.
- FILIPOV, A. 1994. Medicinal plants of the Pilagá of Central Chaco. *Journal of Ethnopharmacology* 44: 181-193.
- . 1996. Estudio etnobotánico de la recolección entre los pilagá. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 191 pp.
- FISHERMANN, B. 1976. Los Ayoreode. *En* J. Riester (ed.), *En busca de la Loma Santa*, pp. 66-118. Editorial Los Amigos del Libro, La Paz – Cochabamba.
- FLEISCHER SHEVELEV, I. 2003a. El maravilloso “tapezuá” (peluquerito – llana – tubuna) *Scaptotrigona bipunctata* Abeja sin aguijón. Asunción, 117 pp.
- . 2003b. Abeja sin aguijón (*Scaptotrigona Depilis*). Ciencia y Técnica de su Cultura. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 14: 105-130.
- FLORA DEL CONO SUR. 2009. Instituto de Botánica “Darwinion”. Disponible en: <<http://www2.darwin.edu.ar/Proyectos/FloraArgentina/FA.asp>> [Consultado 12-06-2012].
- FONTANA, J. L. 1977. El Gran Chaco. Ediciones Solar, Buenos Aires. 206 pp + XII lam.
- FRIESEN RATZLAFF, V. 2004. Urunde’y Schlorrekaktus Pehen. Una guía para plantas leñosas del Chaco, Paraguay. A-X+120 +I-XVI pp.
- FRITZ, M. 1994. Los nivacle’. Rasgos de una cultura paraguaya. Ediciones Abya-Yala, Quito. 217 pp.
- GABDIN, C. 1976. Aperçu sur l’apiculture traditionnelle dans le sud du Tchad. *Journal d’Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée* 23: 101-115.
- GATTI, C. 1985. Enciclopedia guaraní-castellano de ciencias naturales y conocimientos paraguayos. Arte Nuevo Editores, Asunción. 331 pp.
- , T. ROJAS & A. DE W. BERTONI. 1947. Vocabulario guaraní-español para uso médico. Asunción. 164 pp.
- GONZALO, J. A. 1998. La cultura material de los mataco (mataco-maka) del Chaco central. Clasificación y análisis descriptivo comparativo. 1ª Parte. Colección Mankacén, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires. 403 pp.
- GRIVA, E. & M. C. STROPPA. 1983. Yo Montiel Romero de raza toba. Historia de vida de un indio toba del Chaco argentino. Editorial Mar de Cortes, Ensenada, México. 123 pp.
- GIRAUDO, A. R. 2009. Defaunación como consecuencia de las actividades humanas en la llanura del Chaco argentino. *En* J.H. Morello & A.F. Rodríguez (eds.), *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*, pp. 315-345. Orientación Gráfica Editora, Buenos Aires.
- GÓMEZ-PERASSO, J. A. 1977. Estudios mak’a: cultura material. *Etnografía Paraguaya* 1, Asunción. 36 pp.
- GONZÁLEZ, G. 1968. Entre los guaraní-chané (oñanaguas) del noroeste chaqueño. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo* 3: 259- 338.
- GRUBB, W. B. 1993. Un pueblo desconocido en tierra desconocida. *Biblioteca Paraguaya de Antropología* (Universidad Católica de Asunción) 19. 210 pp.
- HANKE, W. 1945. La cultura material y espiritual de los sanapaná. *Revista Geográfica Americana* 23: 41-47.
- HAWTREY, S. 1901. The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 31: 280-299.
- HUECK, K. 1978. Los bosques de Sudamérica. Ecología, composición e importancia económica. GTZ, Eschborn. 476 pp.
- KARLIN, U. O. T., L. A. CATALÁN & R. O. COIRINI. 1994. La naturaleza y el hombre en el Chaco Seco. Colección Nuestros Ecosistemas. Proyecto GTZ-Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino, Salta. 163 pp.
- KELM, H. 1963. Die Zamuco (Ostbolivien). *Zeitschrift für Ethnologie* 88: 66-85.
- LA BARRE, W. 1938. Native American beers. *American Anthropologist* 40: 224-235.

- LOEWEN, J. A. 1967. Lengua festivals and functional substitutes. *Practical Anthropology* 14: 15-36.
- MARTÍNEZ, G. J. 2008. La farmacopea natural en la etnomedicina de los tobas del río Bermejito (Chaco, Argentina). Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Agropecuarias, Universidad Nacional de Córdoba. 288 pp.
- MARTÍNEZ CROVETTO, R. 1964. Estudios etnobotánicos. I. Los nombres de plantas y su utilidad, según los indios tobas del este del Chaco. *Bonplandia* 1: 279-333.
- . 1965. Estudios etnobotánicos. II. Nombres de plantas y su utilidad, según los indios vilelas del Chaco. *Bonplandia* 2: 1-23.
- . 1995. Zoonimia y etnozoológia de los pilagá, toba, mocoví, matakó y vilela. *Archivo de Lenguas Americanas. Colección Nuestra América*. Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. 188 pp.
- MASHNSHNEK, C. O. 1978. Los chané: una presencia arawak en el Chaco Occidental. *Cuadernos Franciscanos* 49: 149-168.
- . 1989. Las nociones míticas en la economía de producción de los ayoreo del Chaco boreal. *Scripta Ethnologica* 8: 119-139.
- MEDRANO, M. C. & C. N. ROSSO. 2010a. La miel hecha cenizas. Aprovechamiento de la miel en grupos indígenas guaycurúes durante el período colonial a partir de la evidencia de fuentes jesuitas en el Chaco argentino. *Suplemento Antropológico, Universidad Católica, Asunción* 45(1-2): 393-422.
- . 2010b. Otra civilización de la miel: utilización de miel en grupos indígenas guaycurúes a partir de la evidencia de fuentes jesuitas (Siglo XVIII). *Espacio Amerindio, Porto Alegre* 4(2): 147-171.
- MELIÁ, B. 1988. Ñandereko. Nuestro modo de ser. Los guaraní-chiriguano 1. Edic. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), La Paz. 222 pp.
- MÉTRAUX, A. 1928. La civilisation matérielle des tribus tupí-guaraní. Librairie Paul Geuthner, Paris. 331 pp.
- . 1937. Etudes d'ethnographie toba-pilaga (Gran Chaco). *Anthropos* 32: 171-194, 378-401.
- . 1946. Ethnography of the Chaco. *En* J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Bull. 143, 1: 197-370. Smithsonian Institution, Washington.
- . 1967. Le chamanisme chez les indiens du Gran Chaco. *En* *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Gallimard, Paris, pp. 105-116.
- MILLAN DE PALAVECINO, M. D. 1957. Fronterizos y meleros (Notas para un estudio de indumentaria argentina). Sobretiro del Museo Folklórico Provincial "General Manuel Belgrano", San Miguel de Tucumán.
- . 1973. Tejidos chaqueños. *Relaciones (Sociedad Argentina de Antropología)*, [N.S.] 7: 65-83.
- MILLER, E. S. 1979. Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad. Siglo XXI Editores, México. 175 pp.
- MIRAGLIA, L. 1975. Caza, recolección y agricultura entre indígenas del Paraguay. *Suplemento Antropológico, Universidad Católica, Asunción* 10: 9-91.
- MONTANI, R.M. 2007a. Nombres de los diseños de los bolsos enlazados de los wichís (Chaco centro-occidental: una hipótesis de trabajo). *Revista de la Escuela de Antropología* 13: 51-64.
- . 2007b. Formas y significados de los diseños de los bolsos enlazados por los wichí del Gran Chaco. *Separata* 7(12): 35-67.
- MORELLO, J. H. & G. HORTT. 1985. Changes in the areal extent of arable farming, stock raising and forestry in the South American Chaco. *Applied Geography and Development* 25: 109-127.
- & C. SARAVIA TOLEDO. 1959. El bosque chaqueño I. Paisaje primitivo, paisaje natural y paisaje cultural en el oriente de Salta. *Revista Agronómica del Noroeste Argentino* 3: 5-81.
- , A. F. RODRÍGUEZ & M. SILVA. 2009. Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones del Chaco Húmedo y Chaco Seco. *En* J. H. Morello & A. F. Rodríguez (eds.), *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*, pp. 53-91. Orientación Gráfica Editora, Buenos Aires.



- MOURE J. S., D. URBAN & G. A. R. MELO. 2007. Catalogue of bees (Hymenoptera, Apoidea) in the Neotropical Region. Sociedade Brasileira de Entomologia, Curitiba, 1058 pp.
- NINO, B. de. 1912. Etnografía chiriguana. Tipografía Comercial de Ismael Argote, XXI + 334 pp. + 1 mapa.
- NORDENSKIÖLD, E. 1912. La vie des indiens dans le Chaco (Amérique du Sud). *Revue de Géographie*, Paris, 6(3), 278 pp.
- . 1929. Analyse ethno-géographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco. *Études d'Ethnographie Comparée I*. Ed. Genet, Paris, 310 pp.
- PALAVECINO, E. 1933. Los indios pilagá del río Pilcomayo. *Anales del Museo de Historia Natural* 37: 517-581 + XVIII lám.
- REGEHR, V. de. 1987. Criarse en una comunidad nivaclé. *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, Asunción. 22(1): 155-201
- REGEHR, W. 1993. Introducción al chamanismo chaqueño. *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, Asunción 28: 7-24.
- RIESTER, J. 1995. Aspectos del chamanismo de los izoceño-guaraníes. *En J. Riester (ed.), Chiriguano. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia* 3, pp. 477-512. APCOB, Santa Cruz de la Sierra.
- RINGUELET, R. A. 1970. Panorama general de la fauna y sus relaciones ecológicas del N.E. argentino y del dominio subtropical. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 11(Suplemento): 173-183.
- ROIG-ALSINA, A. 2010. Notas sistemáticas sobre abejas Meliponini del Chaco (Hymenoptera, Apidae). *Revista del Museo Argentino de Ciencias Naturales*, n. s., 12(1): 99-106.
- , F. G. VOSSLER & G. P. GENNARI. MS. [2013]. Stingless Bees in Argentina. *En P. Vit & al. (eds.), Pot-Honey: A legacy of stingless bees*, Springer Science+Business Media, New York.
- SARAVIA TOLEDO, C. & E. M. del CASTILLO. 1988. Micro y macro tecnologías. Su impacto en el bosque chaqueño en los últimos cuatro siglos. VI Congreso Forestal Argentino, Santiago del Estero. pp. 853-855.
- SCARPA, G. F. 2004. Medicinal plants used by the Criollos of Northwestern Argentine Chaco. *Journal of Ethnopharmacology* 91: 115-135.
- . 2009. Etnobotánica médica de los indígenas chorote y su comparación con la de los criollos del Chaco semiárido (Argentina). *Darwiniana* 47: 92-107.
- SCHMEDA-HIRSCHMANN, G. 1993. Magic and medicinal plants of the Ayoreos of the Chaco Boreal (Paraguay). *Journal of Ethnopharmacology* 39: 105-111.
- . 1998. Etnobotánica ayoreo. Contribución al estudio de la flora y vegetación del Chaco. XI. *Candollea* 53: 1-50
- SCHMIDT, M. 1937. Los tapietés. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 4(2): 36-67.
- SCHWARZ, H. F. 1948. Stingless bees (Meliponidae) of the Western Hemisphere. *Bulletin of the American Museum of Natural History (New York)* 90: IX-XVII + 1-546.
- SEELSTRANG, A. 1977. Informe de la Comisión Exploradora del Chaco. EUDEBA, Buenos Aires. 103 pp. + 2 mapas.
- STAHL, W. 1982. Escenario indígena chaqueño. Pasado y presente. ASCIM, Filadelfia, Paraguay, 144 pp.
- STERPIN, A. 1991. La chasse aux scalps chez les Nivaclé du Gran Chaco. *Mémoire de Maitrise d'Éthnologie*, Université de Paris X, Nanterre.
- STURZENEGGER, O. 1978. Economía de los chiriguano. Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco. *Cuadernos Franciscanos* 49: 133-146.
- SUÁREZ, M. E. & R. M. MONTANI. 2010. Vernacular knowledge of Bromeliaceae species among the Wichí people of the Gran Chaco, Argentina. *Journal of Ethnobiology* 30: 269-292.
- SUSNIK, B. 1957. Estudios chacacoco. *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museum Dr. Andrés Barbero*, volumen 1, etnografía 1, Asunción. 153 pp.
- . 1969. Chamacocos I: Cambio cultural. *Museo Etnográfico "Andrés Barbero"*, Asunción. 243 pp.

- . 1973. L'homme et le surnaturel (Gran Chaco). Bulletin de la Société Suisse des Américanistes 37: 35-47.
- . 1976. Guía del Museo. Etnografía paraguaya. Museo Etnográfico Andrés Barbero de la Fundación La Piedad. Asunción. 5ta Edición. 114 pp.
- . 1984-1985. Los aborígenes del Paraguay VI. Aproximación a las creencias de los indígenas. Museo Etnográfico "Andrés Barbero", Asunción. 154 pp.
- . 1986. Artesanía indígena, ensayo analítico. Asociación Indigenista del Paraguay, Asunción. 135 pp.
- TERÁN, B. 2003. La ergología toba y sus contenidos culturales. Proyecciones míticas y shamánicas. Ediciones Juglaría, Rosario. 81 pp.
- TOMASINI, J. A. 1978/79. Contribución al estudio de los indios nivaklé (chulupí) del Chaco Boreal. Scripta Ethnologica 5(2): 76-92
- . 1997. El shamanismo de los nivaklé del Gran Chaco. Colección Mankacén, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), Buenos Aires. 212 pp.
- TORRES, G. F., M. E. SANTONI & L. N. ROMERO. 2007. Los wichí del Chaco Salteño, Ayer y Hoy: Alimentación y Nutrición. Crisol Ediciones, Salta. 396 pp.
- TORRES, I. M. 1975. Ingeniero Guillermo Nicasio Juárez y los parajes del oeste de Formosa. Ediciones Tiempo de Hoy, Buenos Aires. 165 pp.
- VITAR, B. 1997. Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767). Biblioteca de Historia de América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. 372 pp.
- VON BREMEN, V. 1997. Saber indígena y desarrollo sustentable. Acción, Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo 171: 12-15.
- VON KOSCHITZKY, M. 1992. Las telas de malla de los wichí/mataco. Su elaboración, su función y una posible interpretación de los motivos. Colección Mankacén, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), Buenos Aires. 101 pp.
- VON ROSEN, E. 1924. Ethnographical Research Work during the Swedish Chaco-Cordillera-Expedition 1901-1902. Ed. C. E. Fritze Ltd. Stockholm; XIV, 284 pp.; 1 map, 283 fig., 33 plates & 1 coloured plate.
- VUOTO, L. D. 1981. La fauna entre los toba-takšek. Notas etnográficas de los toba- takšek I. Entregas del Instituto Tilcara 10: 77-138
- WRIGHT, P. G. 1992. Dream, shamanism, and power among the Toba of Formosa Province. *En* J. Langdon & G. Baer (eds.), Portal of Power. Shamanism in South America, pp. 149-172. University of New México Press, Albuquerque.
- ZANARDINI, J. & W. BIEDERMANN. 2001. Los indígenas del Paraguay. Biblioteca Paraguaya de Antropología (Universidad Católica de Asunción) 39. 253 pp.

## Apéndice

### Nombre científicos de vegetales y animales, y sus respectivas familias

Animales	
<i>Apis mellifera</i>	Apidae
<i>Bos taurus</i>	Bovinae
<i>Brachygastra lecheguana</i>	Vespidae
<i>Capra hircus</i>	Caprinae
<i>Catagonus wagneri</i>	Tayassuidae
<i>Chauna torquata</i>	Anhimidae
<i>Lagostomus maximus</i>	Chinchillidae
<i>Mazama americana</i>	Cervidae
<i>Mazama simplicornis</i>	Cervidae
<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	Myrmecophagidae
<i>Pantera onca</i>	Felidae
<i>Pecari tajacu</i>	Tayassuidae
<i>Pediolagus salinicola</i>	Caviidae
<i>Polistes cavapita</i>	Vespidae
<i>Polybia ignobilis</i>	Vespidae
<i>Polybia sericea</i>	Vespidae
<i>Poybia ruficeps</i>	Vespidae
<i>Rhea americana</i>	Rheidae
<i>Scaptotrigona jujuyensis</i>	Apidae
<i>Tamandua tetradactyla</i>	Myrmecophagidae
<i>Tapirus terrestres</i>	Tapiridae
<i>Tayassu pecari</i>	Tayassuidae

---

**Vegetales**

---

<i>Acacia aroma</i>	Fabaceae
<i>Acacia praecox</i>	Fabaceae
<i>Aechmea distichantha</i>	Bromeliaceae
<i>Albizia inundata</i>	Fabaceae
<i>Anisocapparis speciosa</i>	Capparaceae
<i>Arundo donax</i>	Poaceae
<i>Aspidosperma quebracho-blanco</i>	Apocynaceae
<i>Aspidosperma triternatum</i>	Apocynaceae
<i>Astronium balansae</i>	Anacardiaceae
<i>Baccharis salicifolia</i>	Asteraceae
<i>Bixa orellana</i>	Bixaceae
<i>Bromelia balansae</i>	Bromeliaceae
<i>Bromelia hieronymi</i>	Bromeliaceae
<i>Bromelia serra</i>	Bromeliaceae
<i>Bromelia urbaniana</i>	Bromeliaceae
<i>Bulnesia sarmientoi</i>	Zygophyllaceae
<i>Caesalpinia paraguariensis</i>	Fabaceae
<i>Capparicordis tweediana</i>	Capparaceae
<i>Capparis salicifolia</i>	Capparaceae
<i>Capsicum chacoense</i>	Solanaceae
<i>Castela coccinea</i>	Simaroubaceae
<i>Ceiba chodatii</i>	Bombacaceae
<i>Celtis ehrenbergiana</i>	Celtidaceae
<i>Celtis iguanaea</i>	Celtidaceae
<i>Copernicia</i> sp.	Arecaceae
<i>Cordia americana</i>	Boraginaceae
<i>Dioscorea microbotrya</i>	Dioscoreaceae
<i>Diplokeleba floribunda</i>	Sapindaceae
<i>Dyckia chaguar</i>	Bromeliaceae
<i>Echinopsis rhodotricha</i>	Cactaceae
<i>Eleutherine bulbosa</i>	Iridaceae
<i>Funastrum gracile</i>	Apocynaceae
<i>Geoffroea decorticans</i>	Fabaceae

---

---

<i>Gleditsia amorphoides</i>	Fabaceae
<i>Habranthus</i> sp.	Amaryllidaceae
<i>Ipomoea bonariensis</i>	Convolvulaceae
<i>Ipomoea lilloana</i>	Convolvulaceae
<i>Jacaratia corumbensis</i>	Convolvulaceae
<i>Lagenaria siceraria</i>	Cucurbitaceae
<i>Lasiacis soghoidea</i>	Convolvulaceae
<i>Lippia alba</i>	Verbenaceae
<i>Microlobius foetidus</i> ssp. <i>paraguensis</i>	Fabaceae
<i>Nicotiana glauca</i>	Solanaceae
<i>Nicotiana tabacum</i>	Solanaceae
<i>Paspalum virgatum</i>	Poaceae
<i>Phyllostylon rhamnoides</i>	Ulmaceae
<i>Pisonia zapallo</i>	Nyctaginaceae
<i>Prosopis alba</i>	Fabaceae
<i>Prosopis kuntzei</i>	Fabaceae
<i>Prosopis nigra</i>	Fabaceae
<i>Prosopis</i> spp.	Fabaceae
<i>Pseudananas sagenarius</i>	Bromeliaceae
<i>Salta triflora</i>	Polygonaceae
<i>Sapium haematospermum</i>	Euphorbiaceae
<i>Schaefferia argentinensis</i>	Celastraceae
<i>Schinopsis balansae</i>	Anacardiaceae
<i>Schinopsis lorentzii</i>	Anacardiaceae
<i>Sideroxylon obtusifolium</i>	Sapotaceae
<i>Stetsonia coryne</i>	Cactaceae
<i>Tabebuia aurea</i>	Bignoniaceae
<i>Tabebuia nodosa</i>	Arecaceae
<i>Trithrinax schizophylla</i>	Arecaceae
<i>Usnea</i> sp.	Usneaceae
<i>Vallesia glabra</i>	Apocynaceae
<i>Zea mays</i>	Poaceae
<i>Ziziphus mistol</i>	Rhamnaceae

---

# "PALOS, YUYOS, PENCAS, BEJUCOS Y PASTOS": LOS NOMBRES DE LAS PLANTAS Y SU CLASIFICACIÓN ETNOBOTÁNICA POR LOS CRIOLLOS DEL CHACO SEMIÁRIDO NORTE (NE SALTA - W FORMOSA, ARGENTINA)

GUSTAVO F. SCARPA<sup>1</sup>

**Summary:** Scarpa, G. F. 2012. "Palos, yuyos, pencas, bejucos y pastos": Plant names and ethnotaxonomic classification by the Criollos of Northern Semiarid Chaco (NE Salta – W Formosa, Argentina).

The aims of this work are: to compile lexematic sets of plant names used by Criollos of the Northwest Chaco; to identify the nomenclatural patterns of their plant names based on linguistic structures; and, to present a model of the Criollo's plant classification system. A total of 672 denominations of 370 plant species were reported, and 525 plant names given, most of which are Spanish names introduced during the colonial period. However, to a lesser extent, they are of Quechua-Aymara origin, while a few of them come from other indigenous languages spoken in what is now Argentine territory during pre-Columbian times. The primary distinction made by Criollos in their conceptualization of the plant kingdom is one that distinguishes between wild ("del campo" or "del monte") and cultivated (simply "plantas") plants. The former are classified into different life forms: "palos" (trees, shrubs and subshrubs), "yerbas" or "yuyos" (herbs), "pencas" (cacti and succulents), "bejucos" (vines and lianas) and "pastos" (poaceae and cyperaceae). In most cases these higher order categories bring together generic names (originating from primary or secondary lexemes) which, in turn, may or may not have specific names. It is important to note the high ratio of plurispecific genera (45 %) and the influence of the type of environment in drawing up ethnospecific qualifiers (40 %).

**Key words:** Plant names, vernacular names, ethnotaxonomy, criollos, Chaco.

**Resumen:** Scarpa, G. F. 2012. "Palos, yuyos, pencas, bejucos y pastos": Los nombres de las plantas y su clasificación etnobotánica taxonómica por los criollos del Chaco semiárido norte (NE Salta – W Formosa, Argentina).

Los objetivos de este trabajo son inventariar los conjuntos lexemáticos por medio de los cuales los criollos del Chaco Noroccidental nombran a las plantas de su entorno; identificar patrones nomenclaturales de su fitonimia en base a sus estructuras lingüísticas y presentar un modelo del sistema etnotaxonómico vegetal criollo. Se recopilieron 672 denominaciones vernáculos acerca de 370 taxa botánicos para lo cual se distinguieron 525 fitónimos. La mayoría de ellos son nombres en castellano que los españoles introdujeron desde tiempos de la Colonia; en menor medida son de

---

<sup>1</sup> Centro de Estudios Farmacológicos y Botánicos (CEFYBO – CONICET). Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires. Paraguay 2155 piso 16. 1121 Buenos Aires, Argentina. E-mail: gustavo22et@yahoo.com.ar

procedencia quechua-aymara y unos pocos de otras lenguas de indígenas asentados en territorio argentino en tiempos precolombinos. La distinción primaria que los criollos establecen en su conceptualización del reino vegetal o "plantas" es aquella que las separa entre silvestres ("del campo" o "del monte") y cultivadas ("plantas" a secas). Las primeras se clasifican en las formas de vida "palos" (árboles, arbustos y subarbustos), "yuyos" o "yerbas" (hierbas), "pencas" (cactáceas y suculentas), "bejucos" (enredaderas y lianas) y "pastos" (poáceas y ciperáceas). En la mayoría de los casos estas categorías supraordinales agrupan a nombres genéricos (denominados a través de lexemas primarios o secundarios) que, a su vez, pueden tener o no nombres específicos. Se destaca el alto valor porcentual de géneros multiespecíficos (45 %) y la elevada gravitación del tipo de ambiente en los calificadores etnoespecíficos (40 %).

**Palabras clave:** Fitonimia, nombres vulgares, etnotaxonomía, criollos, Chaco.

## Introducción

El análisis de los nombres vernáculos de las plantas constituye un aspecto ineludible de todo estudio etnobotánico, ya que ofrece un importante caudal de información acerca de cómo una cultura particular percibe y utiliza sus recursos vegetales y la manera en que son difundidas las plantas y sus usos (Alexiades & Sheldon, 1996; Berlin, 1992). Asimismo, la fitonimia de un pueblo representa un sistema de nominación que revela mucho acerca de la forma en que la gente conceptualiza a los seres vivos en su ambiente (Berlin, 1992: 26), como lo demuestran los trabajos de Scarpa (2007; 2010) para indígenas chaqueños respecto a la relación entre la precisión referencial de un fitónimo y la importancia de la planta a la que refiere de modo que las denominadas con nombres propios corresponden a las de mayor significación en su cultura. Otro aspecto de relevancia de las nomenclaturas vernáculas es que constituyen el signo externo más accesible de un sistema clasificatorio de la biodiversidad por parte de un grupo humano (Friedberg, 1991: 102). En este sentido, los análisis lingüísticos descriptivos -particularmente el estudio morfo-sintáctico de los lexemas considerados- se considera un primer paso fundamental para la dilucidación de los sistemas etno-clasificatorios (Fowler, 1979; Scarpa, 2010).

Como antecedentes de este estudio se pueden citar las compilaciones parciales de la fitonimia criolla incluidas en varios trabajos folklóricos y etnobotánicos de la misma subárea cultural a la que pertenecen los criollos aquí tratados (Arenas, 2003; Ávila, 1960; Bordón, 1968; Di Lullo, 1929; 1943; Márquez Miranda, 1949; Martínez Moreno & Martínez Moreno, 1980; Morello & Saravia Toledo, 1959a,b; Scarpa, 1999; Sosa Verón & Vivante, 1950/51; Torres, 1975; Villafuerte 1961). Sin embargo, a diferencia de los estudios etnotaxonómicos llevados a cabo con indígenas de Argentina, no se conocen análisis de la fitonimia criolla para nuestro país que incluyan el estudio de su estructura lingüística o su relación con la etnoclasificación de las plantas por estos grupos humanos. Los escasos trabajos que hacen referencia lateralmente a este tema suelen ser escritos de índole folklórica donde solo se distingue de manera anecdótica la etimología de algunos nombres y la distinción entre nombres propios y descriptivos, rindiendo un análisis sumamente incompleto y extremadamente tipológico (Di Lullo, 1946; Villafuerte, 1961). La importancia adicional que reviste el estudio de la fitonimia criolla es que, debido al

proceso de asimilación cultural que experimentan actualmente todos los grupos indígenas chaqueños, gran parte de sus representantes suelen denominar a las plantas del bosque chaqueño a partir de la fitonimia criolla además de la indígena e, incluso, entre los más jóvenes, únicamente según sus nombres criollos. La identificación botánica de estos nombres, entonces, no solo permitiría identificar con cierta precisión el taxón vegetal al cual aluden los criollos sino también al que hacen referencia muchos de los indígenas de nuestro Chaco. Por la misma razón, algunos indígenas llegan incluso a traducir sus respectivas categorías clasificatorias de las plantas en idénticos términos que los criollos, lo cual permitiría comprender con mayor precisión las “traducciones” que sobre las suyas propias nos hacen los indígenas; así ocurre con la clase “planta” que, como veremos, alude en parte a la categoría de “plantas cultivadas” (Scarpa, 2010).

Por su parte, la caracterización de la etnotaxonomía criolla en términos formales permitiría no solo compararla con la de otros mestizos latinoamericanos sino también con la ya registrada para indígenas del Gran Chaco, pueblos con los cuales conviven y comparten un mismo entorno vegetal.

Los objetivos de este trabajo son: - Inventariar los conjuntos lexemáticos por medio de los cuales los criollos del Chaco Noroccidental nombran a las plantas de su entorno; - Identificar patrones nomenclaturales de su fitonimia en base a sus estructuras lingüísticas e - Identificar el sistema etnotaxonómico vegetal criollo.

### **Los criollos del Chaco Noroccidental Argentino**

La población criolla del área se autoadscribe como “chaqueños” -tal como lo registrara por vez primera Astrada (1906)- y en menor medida como “criollos”; en este último caso para diferenciarse de los aborígenes del área. Corresponden a los descendientes de los primeros colonizadores de raigambre hispano-quichua que llegaron al oeste de la provincia de Formosa a comienzos del siglo XX (Astrada, 1906; Torres, 1975). Su conformación cultural se remonta al proceso de mestizaje iniciado en el siglo XVII entre los españoles que se instalaron en las actuales provincias de Santiago del Estero, Tucumán, Salta y Jujuy, y los aborígenes por ellos sojuzgados. Como consecuencia de este proceso se evidencia la conformación progresiva de una matriz hispano-indígena, cuyo desarrollo se llevará a cabo sin solución de continuidad durante los tres siglos posteriores. A la llegada del español estos pueblos se hallaban bajo el dominio del imperio incaico y, por ende, en franco proceso de transformación cultural o “incaización” (Martínez Sarasola, 1992: 117-118). La influencia relativa que tuvo cada uno de estos aportes al proceso de mestizaje cultural –y biológico- que dio origen a los actuales “chaqueños” resulta difusa actualmente. A pesar de que establecieron contacto con restos de comunidades *chiriguano-chané* del Chaco salteño, con los *wichi* de Salta y Formosa y con los *tobas* de la provincia de Formosa, el grado con que la cultura criolla fue influenciada por estas etnias resulta una incógnita. Sin embargo, sí subsiste hasta nuestros días un profuso vocabulario quichua en su léxico –fitonimia incluida- producto del proceso de incaización mencionado y de su difusión como “lengua general” por los misioneros religiosos.

Los criollos de esta zona practican una ganadería extensiva de baja inversión tecnológica con ganado vacuno, caprino y porcino principalmente. La gran mayoría de



los criollos ocupa tierras de propiedad fiscal, por lo que no existen divisorias de terrenos y los recursos del bosque semiárido son de acceso público, a excepción de algunos territorios recientemente otorgados a grupos indígenas wichí y toba-ñachilamole'ek con quienes conviven pacíficamente. Poseen numerosos elementos culturales propios de las sociedades folks hispanoamericanas y, en particular, aquellos ligados al mestizo del Noroeste argentino. Éstos fueron incluidos dentro del Área Cultural Folk del Noroeste por Palavecino (1959: 345), distinguiendo a nuestros criollos como los representantes de su periferia oriental o subárea cultural del “Melero”, descrita detalladamente por Alderete Nuñez (1945) y por Bilbao (1965).

## **Materiales y Métodos**

Los datos que se describen y analizan en este artículo fueron recopilados a partir de trabajos de campo destinados a inventariar de forma integral la etnobotánica de los criollos del Chaco Noroccidental argentino. Éstos datos se recogieron durante ocho campañas llevadas a cabo entre 1996 y 2005 en localidades del oeste de Formosa (Pozo de Maza, Pescado Negro, El Quebracho, Vaca Perdida, La Rinconada, El Retiro, El Lecherón y El Chañaral del departamento Bermejo y en Ing. G.N. Juárez, Campo Grande, Fortín Belgrano, La Ensenada y El Aibal del departamento Matacos) y del noreste de Salta (Cnel. J. Solá –Morillo–, Santa Victoria Este y Misión La Paz del departamento Rivadavia Banda Norte). Los fitónimos fueron aportados por 93 personas (52 hombres y 41 mujeres) a lo largo de una o más entrevistas de tipo semiestructuradas a cada uno llevadas a cabo en sus lugares de residencia. Los datos fueron registrados en cintas magnetofónicas y/o en cuadernos de campo. El material vegetal coleccionado fue estudiado a fin de identificar su familia botánica y nombre científico correspondiente, para luego ser acondicionado para preparar pliegos de herbario que se hallan depositados en el Museo Nacional de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia” en Buenos Aires (BA). La nomenclatura científica utilizada es acorde a los taxones considerados como “aceptados” para la Flora del Cono Sur (Zuloaga & al., 2009).

Las categorías semánticas empleadas para el análisis de la estructura de los fitónimos criollos son las clásicas utilizadas por los estudios etnobiológicos de este tipo: 1) Lexemas primarios, como aquellos que contienen una base nominal o morfema literal vegetal cuya relación con la planta es puramente arbitraria y unívoca (como “molle”); 2) Lexemas secundarios, formados por un lexema primario -u otro genérico- seguido de un calificador específico de variada índole (como “molle fragante”), y 3) nombres metafórico-descriptivos, consistentes en frases nominales que indican asociaciones con diferentes tipos de atributos de la planta, tales como morfológicos, utilitarios, perceptuales, fenológicos, de hábitat y de relación con la fauna, entre otros (como “pata ‘i chajá”).

Por último, el criterio empleado para resolver la variabilidad de fitónimos y de emisiones fonológicas referidas para una misma especie vegetal en ciertos casos, consistió en elegir aquel/aquella que contara con el mayor número de referencias entre los informantes entrevistados.

# Resultados

## Aspectos generales de la fitonimia

Se recopilaron 672 denominaciones vernáculas efectuadas por los informantes entrevistados acerca de 370 taxa botánicos a lo largo de 2211 referencias totales (un nombre: un taxa : un informante), las cuales se ordenan alfabéticamente en el Anexo junto con el nombre científico de la planta nominada.

La mayoría de los 525 tipos de nombres registrados entre los criollos son un reflejo de la fitonimia hispana, es decir que plantas silvestres o cultivadas de la península Ibérica fueron empleadas como prototipos para la denominación de las americanas. Las 2/3 partes de los lexemas primarios cuya etimología pudo ser analizada (112) son de este origen, entre los que figuran los “algarrobes” (*Prosopis* spp.) -en alusión al europeo *Ceratonia siliqua*-, el “guayacán” (*Caesalpinia paraguariensis*) -en relación a *Dyospiros lotus*-, entre otros.

En relación con los lexemas secundarios, las referencias explícitas o tácitas a las plantas del Viejo Mundo se evidencian según el tipo de calificativo añadido al lexema primario de las mismas, casi la totalidad de ellos en idioma castellano (98 %). Entre ellos se cuentan los que aluden a la versión “silvestre” o “montaraz” de tales plantas; a su locativo o bien a su diminutivo. Entre los primeros se destacan los conformados por la partícula “sacha”, como la “sacha sándia” (*Capparis salicifolia*), “sacha pera” (*Acanthosyris falcata*) y “sacha col” (*Synandropadix vermitoxicum*), entre otras. Por último, citemos los formados en base al locativo de aquellos a través de las frases “del monte” o “del campo”, tales como la “manzanilla del monte” (*Pectis odorata*) y la “borraja del campo” (*Heliotropium elongatum*), a los fines de diferenciarlos de sus referentes europeos. Respecto a los conformados en base al diminutivo, figuran nombres tales como el “duraznillo” (*Salta triflora*) en alusión al “duraznero” (*Prunus persica*) y la “granadilla” (*Passiflora mooreana*), en alusión a la “granada” (*Punica granatum*), entre otros. La gran mayoría de los nombres descriptivos (94 %) también resultaron castellanos.

En menor medida se aprecia también la contribución de vocablos indígenas a la fitonimia criolla (la tercera parte de los lexemas primarios). Según Di Lullo (1946) la mayoría de ellos correspondería al idioma quichua-aymara, como por ejemplo “quellusisa” (“flor amarilla”) (*Verbesina encelioides*), “kiska loro” (“que hace estreñir al loro”, *Opuntia sulphurea* var. *pampeana*), “ashpa pela” o “allpa pela” (“pelo de la tierra”, *Selaginella sellowii*), “chaguar” (de “chahuar”: cordel, piola, *Bromelia* spp.), “molle” (*Schinus* spp.), “chasca” (*Tillandsia* spp.), “pichana” (*Senna* sp.), “tala” (*Celtis* spp.), “ancoche” (*Vallesia glabra*), entre otros. En nombres castellanizados se advierte la persistencia de la sintaxis típica de la frase nominal quichua-aymara, donde el calificador precede al sustantivo -núcleo de la frase-, tal como sucede en “cabra-yuyo” (hierba de la cabra, *Solanum argentinum*), “paloma-yuyo” (hierba de la paloma, *Croton bonplandianus*), etc.

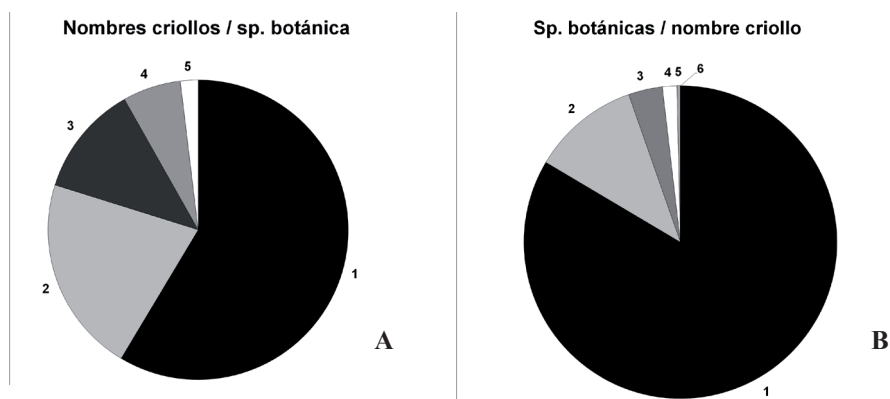
En menor medida se identificaron voces que, según Di Lullo (1946), serían de origen cacán -antigua lengua de los Diaguitas-, tales como “aibe” (*Eliunurus muticus*), “afata” (*Bulnesia foliosa*), “mistol” (*Zizyphus mistol*); “quimil” (*Opuntia quimilo*), “chañar” (*Geoffroea decorticans*) y “tusca” (*Acacia aroma*), entre otros. Por último, en menor medida aún, se registraron fitónimos de origen guaraní, tales como “pacará” (*Enterolobium*

*contortisiliquum*), “mandiyona” (*Ipomoea carnea* var. *fistulosa*) y “guayabí” (*Sapindus saponaria*) y de origen taíno (maíz, tuna).

Se ha comprobado que más de la mitad de los nombres criollos aquí referidos coinciden exactamente con aquellos citados en la bibliografía referente a la subárea cultural del Melero a la que pertenecen los criollos (Ávila, 1960; Bordón, 1968; Di Lullo, 1929; 1943; Márquez Miranda, 1949; Martínez Moreno & Martínez Moreno, 1980; Morello & Saravia Toledo, 1959a,b; Scarpa, 1999; Sosa Verón & Vivante, 1950/51; Torres, 1975; Villafuerte, 1961), lo cual refuerza la pertenencia de los campesinos del oeste de Formosa y del NE de Salta al ámbito de la región del Noroeste Argentino (NOA).

Desde el punto de vista estrictamente botánico (“etic”) se verifica que solo el 58 % de las especies vegetales (215) fueron identificadas con un solo nombre criollo, mientras que para todas las restantes se identificó más de uno y, por ende, relativamente bajos niveles de correspondencia unívoca del tipo: 1 nombre vulgar : 1 especie botánica (ver Fig. 1A). En cambio, desde el punto de vista criollo (“emic”), se registró que el 84 % de sus fitónimos (451) hacen referencia a una única especie botánica, es decir, que solo muy pocos de ellos (16 %) aluden a más de un taxón botánico (Fig. 1B). Estos resultados, además de señalar el clásico desajuste entre la nomenclatura lineana y la vulgar -lógicamente previsible ya que el número de nombres vulgares es mayor que el de taxones-, estarían indicando altos niveles de correspondencia unívoca en el sistema nomenclatural criollo, es decir, un alto grado de consenso respecto a lo que conciben en cada caso -con cada nombre vulgar- como una “etnoespecie”. Un ejemplo que ilustra esta distinción entre las correspondencias unívocas de ambos sistemas nomenclaturales sería el de la “batata ‘e cuchí”, fitónimo con el cual se conoce tanto a *Boerhavia diffusa* var. *leiocarpa* como a *Prosopanche americana* (valor “2” de la figura 1A); sin embargo, cada uno de estos taxones solo es nombrado por los criollos con dicho nombre vulgar y no por otro (valor “1” de la Fig. 1B)

Casi la totalidad de las plantas sobre las que se refirió algún tipo de uso o conocimiento presentaron nombres vulgares (a excepción de ocho especies). Sin embargo, sobre un total de 29 plantas sobre las que se registró un nombre vulgar no se relevó ningún uso o significación.



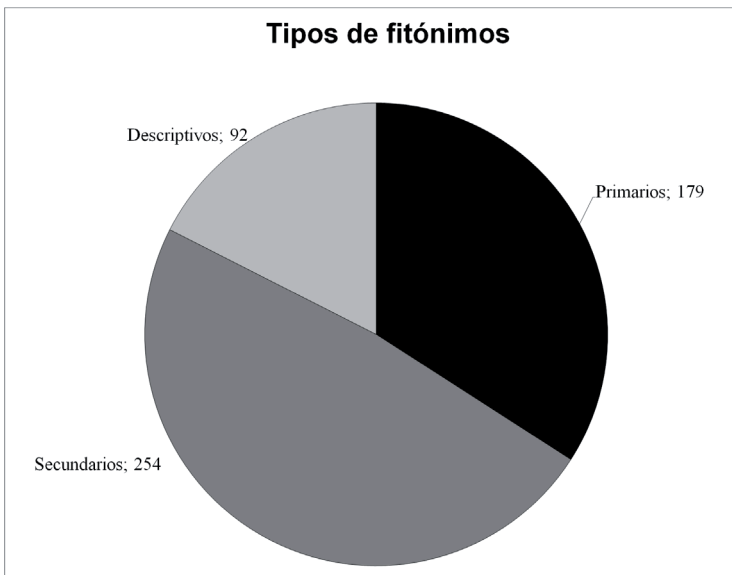
**Fig. 1.** Relaciones entre nombres vulgares y especies botánicas. **A:** Cantidad de nombres criollos por especie botánica. **B:** Cantidad de especies botánicas por nombre criollo.

## Análisis lingüístico de los fitónimos

Según Berlin (1992) la estructura lingüística de nombres de plantas y animales puede indicar mucho acerca del estatus cognitivo del taxón al que refiere. En función de las categorías semánticas elegidas para analizar dicha estructura (ver metodología), el total de nombres criollos registrados incluye 179 lexemas primarios o nombres literales, 254 lexemas secundarios y 92 nombres descriptivos tal como puede observarse en la Fig. 2.

Se pudo comprobar que los nombres conformados por lexemas primarios aluden a las plantas más significativas para los criollos tanto en términos utilitarios como simbólicos, incluida casi la totalidad de sus plantas cultivadas (la mayoría de ellas de origen exótico). Esta observación guarda relación lógica con el atributo de máxima precisión referencial que poseen estos tipos de nombres (i.e. “mistol”, “algarrobo”, “brea”, etc.). Desde el punto de vista clasificatorio operan como “nombres genéricos”, es decir, que pueden –o no- formar parte de nombres o lexemas secundarios (tales como “mistol del zorro”, o “brea del bordo”, por ejemplo).

Los lexemas secundarios, en cambio, se aplican a plantas de importancia subsidiaria para este grupo, lo cual guarda relación con sus atributos de menor precisión referencial. Suelen tener la estructura de nombres compuestos conformados por un nombre genérico (un lexema primario u otro; i.e. “tabaco”, “palo”), al cual se añade un calificador (“tabaco del monte” -*Nicotiana longiflora*-; “palo blanco”) o una partícula (diminutivo, i.e. “algarrobillo”). Cabe destacar que la planta prototípica de la clase genérica se denomina - en la mayoría de los casos- sin añadir calificador alguno (en el ejemplo: “tabaco” -*Nicotiana tabacum*-), por lo cual los lexemas secundarios suelen emplearse para denominar aquellas plantas de la clase que no responden a dicho modelo. Sin embargo, también se verificaron otros patrones de



**Fig. 2.** Estructura lingüística de la fitonimia Criolla.

variación sobre este aspecto<sup>2</sup>. Algunos de los principales genéricos incluidos en estos tipos de nombres son: los “palos” y “yuyos” (con 15 etnoespecies cada uno), los “pastos” (13); los “cháguar” y las “pencas” (8 cada uno); las “ligas”, “bejuco”, “docas” y “chivil” (7 cada uno); las “salvias” y los “molles” (6); “pitacanutos”, “poleos”; “tunas” y “mosko yuyos” (5 cada uno); y las “yerbas”, “chascas”, “zarzas”, “lantejas” y “maíces” (con 4 nombres cada uno). Los calificadores o partículas que acompañan a estos nombres hacen alusión a los más variados aspectos con el fin de distinguir a las diferentes etnoespecies de un mismo genérico:

- A) Locativos, que a su vez pueden hacer alusión a distintos ambientes definidos por: A.1.) El espacio cultural: “de la casa” o “de Castilla” *versus* “del monte”, “sacha” o “del campo”; A.2.) El relieve: “del bordo” “del monte”; *versus* “del bajo” o “del agua”;
- B) Diminutivos: i.e. “algarrobillito”, “granadilla”, “vinalillo”;
- C) Colores: i.e. “palo blanco”; “bejuco morao”;
- D) Tamaños: i.e. “ataco grande / chico”, “molle / molle pispito” -pequeño-, “tala / tala pispita”;
- E) Género: i.e. “doradilla macho / hembra”; “salvia macho / hembra”;
- F) Atributos morfológicos varios: i.e. “doca espinuda”; “caña hueca”;
- G) Hábito de la planta: i.e. “tala guiadora”, “granadilla pedernida” –“postrada / desnutrada”;
- H) Consistencia relativa: i.e. “palo flojo”, “penca pegosa”;
- I) Propiedades utilitarias: i.e. “yerba meona”: por sus propiedades diuréticas; “yuyo enchullador” por su propiedad floculante del agua;
- J) Fenología: i.e. “mistol cuaresmillo”, en alusión a que fructifica en tiempo de Cuaresma; “corpo”, por florecer vistosamente durante la festividad de *Corpus Christi*;
- K) Asociación con una especie animal: i.e. “mistol del zorro”, “yerba de la golondrina”, o con una teofanía “doca del diablo”; entre otras;
- L) Asociaciones religiosas: i.e. “palo cruz” -disposición de sus ramas-, “corpo”, etc.;
- M) Asociación a un “otro” cultural: i.e. “palo mataco”; “chaguar de las chinas / o de los paisanos”.

A pesar de lo anterior, la mayoría de los genéricos (106, 55 %) resultaron monoespecíficos -que aluden a una sola etnoespecie-, por lo que no se acompañan de ningún calificador para formar lexemas secundarios (i.e. “guayacán”; “chañar”, etc.).

Por último, los nombres metafórico-descriptivos registrados son simples o compuestos y no incluyen en su estructura ningún lexema primario ni genérico. Suelen hacer referencia a las más variadas características objetivas o alusivas de la planta tales como:

- A) Atributos morfológicos (proceso meronímico o “*pars pro toto*”): A.1.) De la planta propiamente dicha: “bola verde” (en alusión al aspecto de su fruto), “cuatro cantos” (por sus tallos tetraedros), “campanita” (por la forma de sus flores); A.2.) De una parte animal determinada: “cola de león” (en alusión a la disposición incurvada de sus tallos), “cola de gama” (por su inflorescencia escorpioide), “barba ‘e chivo” (por sus frutos), “pata ‘e buey” (por sus hojas), etc.;

---

<sup>2</sup> En ocasiones sí suele indicarse un calificador a la clase prototípica del genérico, el cual alude a la clase más común del tipo, con el agregado “del monte” o “del bordo”. En otros casos, un genérico sin calificador puede aludir sin embargo a distintas especies (i.e. “poleo”), sin poderse identificar ninguna de ellas como prototípica, a pesar que, a su vez, dicho genérico pueda conformar lexemas secundarios (i.e. “poleo ajureño”).

- B) Atributos utilitarios o funcionales: B.1.) Para los humanos: “rompepiedras” (por sus propiedades litiásicas), “hoja de vista” (por su aspecto ornamental); B.2.) Para los animales: “comida del quirquincho”, “de burro”, “de paloma”;
- C) Asociaciones estrictamente religiosas: “Santa Lucía”, “Santa María”; “cabello de ángel”, “sangre de Cristo”;
- D) Aspectos benéficos o perjudiciales: “la suerte”; “pelamano”, “quemador”.

Estas denominaciones se hallan en el límite de lo que se considera propiamente como un “nombre”, por su baja precisión referencial o escasa difusión. De hecho, a este tipo suelen corresponder muchas denominaciones “*ad hoc*”, es decir, utilizadas para situaciones muy concretas como durante los juegos de los niños (i.e. “flor de casamiento del monte”) o bien creadas en el momento a fin de responder a las preguntas del investigador (i.e. “flor roja”). Por estos motivos, muchos de ellos no fueron consignados como nombres propiamente dichos, siendo el criterio de esta determinación difuso y en gran parte subjetivo, ligado a la precisión referencial y a la difusión estimada del nombre entre la población por el autor.

### **Categorías clasificatorias de las plantas**

La distinción primaria que los criollos establecen en su conceptualización de las “plantas” -categoría semántica bajo la cual agrupan a todos los vegetales- es aquella que las separa entre silvestres y cultivadas. Esto se evidencia por la alta frecuencia de uso de calificativos en los lexemas secundarios que contienen expresiones tales como: a) “del campo” o “del monte, por oposición a “de la casa” o “de Castilla”, y b) por la voz “sacha” que alude a la versión silvestre o “montaraz” de una planta cultivada (i.e. “sacha pera”). Sin embargo, dentro de esta distinción el grupo de plantas que claramente registra etiqueta categorial fue el de las silvestres, denominadas como “plantas del monte” o “plantas del campo” en forma indistinta, a pesar que estas refieran a categorías etnogeográficas que históricamente pudieron aludir a espacios diferenciados. La clase de las plantas cultivadas, en cambio, se define por oposición o contraste semántico con la anterior y a través de una subclase: las plantas “de la casa” o “de Castilla”. En consecuencia, la clase no poseería etiqueta alguna por lo cual permanecería encubierta<sup>3</sup> o bien se incluiría bajo el labelo “plantas”, es decir, como el prototipo de todos los vegetales. Esta última variante podría reconocerse: a) Por el relato de algunos criollos ancianos quienes únicamente consideran como tales a las cultivadas; b) Porque resulta típica la inclusión del genérico supraordinal -planta- en el nombre específico del genérico subordinado en el discurso criollo para referirse mayoritariamente a las plantas cultivadas, tales como “planta de maíz”; “planta de tomate”; “planta de cedrón”, “planta de pimiento”, etc. (los pocos casos en que se refirieron a las silvestres como “plantas” podrían tratarse de préstamos tomados de la clasificación inconscientemente transmitida por el mismo entrevistador o bien a partir de la educación escolar). Posea o no etiqueta determinada, la clase que engloba a las plantas cultivadas claramente incluye en su seno a todas las especies empleadas por ellos en su horticultura –subclase: “plantas de la casa”- y en su agricultura –subclase encubierta-. La primera subcategoría engloba a los vegetales cultivados en sus

---

<sup>3</sup> Situación muy frecuente en sistemas etnotaxonómicos en la que se comprueba la existencia de una clase sin asignación de etiqueta categorial alguna; ver Berlin (1992) y Scarpa & Arenas (2004).

pequeñas huertos familiares y en sus guardapatios, tales como plantas aromáticas, medicinales, frutales, condimentos, ornamentales, de sombra, etc. El otro subgrupo incluye aquellas plantas cultivadas en parcelas agrícolas de 1 a 7 hectáreas de superficie emplazadas algo alejadas de sus viviendas que los criollos denominan “chacras”. La mayoría de estas plantas son alimenticias, entre las cuales se cuentan el maíz, el zapallo, la calabaza, la sandía y el melón principalmente. Todas las plantas cultivadas son exóticas, se denominan con lexemas primarios genéricos que a la vez pueden o no agrupar etnoespecies (i.e. “melón rayao”).

La mayoría de las “plantas del monte” -todas silvestres o adventicias- son clasificadas en subclases que se ajustan a lo que en etnotaxonomía se conoce como “formas de vida”, denominadas a través de genéricos supraordinales tales como “palos” (árboles, arbustos y subarbustos), “yuyos” o “yerbas” (hierbas), “pencas” (cactáceas y suculentas), “bejuco” (enredaderas y lianas) y “pastos” (poáceas y ciperáceas).

Dentro de cada una de estas formas de vida, a su vez, se reconocen categorías de nivel clasificatorio intermedio que distinguen entre plantas que crecen en zonas altas -secas o albardones- y aquellas que vegetan en ambientes bajos -húmedos, inundados permanente o temporalmente-. Esta clasificación intersecta a todas las formas de vida -a excepción de las “pencas”- y sus etiquetas categoriales “del bordo” -menos frecuentemente “del monte”- y “del agua” -menos frecuentemente “del bajo”- pueden formar parte de los fitónimos ya sea acompañando al nombre de la forma de vida (i.e. “bejuco del agua”, “yuyo quemador del agua”) o, más comúnmente, como calificador adjetival que acompaña al genérico de que se trate (i.e. “brea del bordo” / “brea del agua”; “manzanilla del bordo” / “manzanilla del agua”; “doca” vs. “doca del agua”; “camalote” vs. “camalote del agua”, etc.). En los casos en que la planta solo crezca en uno de dichos ambientes, el genérico puede o no ir acompañado del epíteto específico correspondiente; de esta manera *Canna* sp. puede nombrarse tanto “achera” como “achera del agua” y *Celtis chichape* tanto “tala” como “tala del bordo”. Sin embargo, cuando el genérico presenta etnoespecies en ambos tipos de ambientes, aquella que crece en zonas altas suele denominarse sin calificador adjetival, es decir, tan solo con el nombre genérico (i.e. “duraznillo”), mientras que la de zonas bajas siempre lo incluye en su denominación (i.e. “duraznillo del agua”). Esto indica, al igual que para las etnotaxonomías indígenas toba-pilagá (Scarpa & Arenas, 2004) y chorote (Scarpa, 2010), que la posición alta del relieve se considera prototípica, razón por la cual suele quedar encubierta sin generar confusión alguna.

En todos los casos estas categorías supraordinales agrupan a nombres genéricos que, a su vez, pueden agrupar o no taxones específicos. Estos genéricos suelen ser lexemas primarios como los antes mencionados (i.e. “guayacán”, dentro de la clase “palos”; “ataco” dentro de “hierbas”) o bien funcionan como tales las etiquetas de la forma de vida a la cual pertenecen. La inclusividad relativa de estos genéricos en las categorías clasificatorias inmediatamente superiores (alto / bajo) presenta situaciones variadas. Para ciertos géneros monoespecíficos se ha registrado una pertenencia exclusiva a una de ambas clases (i.e. “totora”), mientras que para otros no se ha podido establecer su inclusión en ninguna de ellas; muchos géneros pluriespecíficos, en cambio, poseen representantes tanto en una como en la otra (i.e. “mistol” y “mistol del baño”).

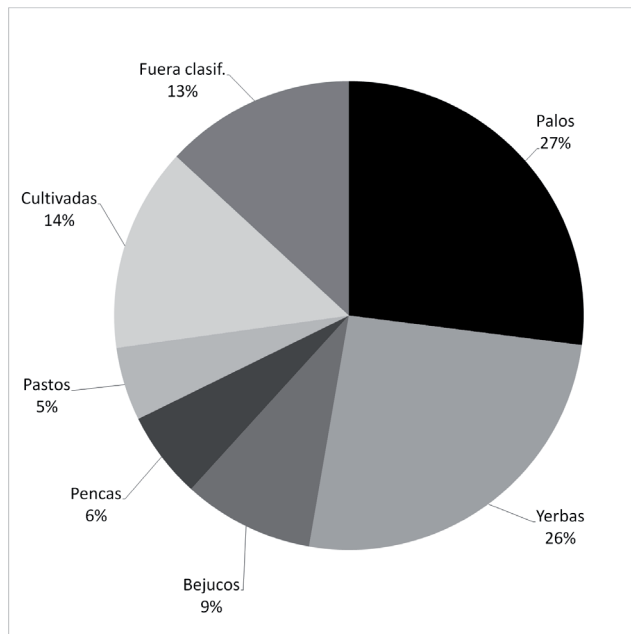
Por último, a nivel del rango específico los nombres corresponden a lexemas secundarios cuya conformación se ha descrito anteriormente (i.e. “palo blanco”, “yuyo picante”; “yerba de la golondrina”; “bejuco colorado”, “pasto cebollita”, etc.). Además, ciertas plantas silvestres no se incluyen dentro de ninguna de las formas de vida identificadas, por lo que se considerarán

de aquí en adelante como “fuera de clasificación”. Estas incluyen a todas las plantas epífitas, hemiparásitas, bromeliáceas terrestres, helechos y a ciertas plantas sufruticosas que, por su categorización ambigua, no se han podido asignar ni al grupo de los “palos” ni al de las “yerbas”.

En la Fig. 3 se aprecia la participación de cada uno de los grupos clasificatorios mayores en términos de cantidades absolutas y porcentuales de los fitónimos incluidos en cada uno de ellos. Se destaca la alta preponderancia de “palos” y “yerbas” con más de la mitad de los fitónimos totales en conjunto, seguidos en mucha menor medida por las plantas cultivadas, fuera de clasificación y restantes formas de vida.

Por último, otra de las categorías de nivel intermedio sería la subclase “tunas” dentro de las “pencas”, aludiendo a aquellos integrantes de la clase que poseen frutas comestibles semejantes de la “tuna de Castilla” (*Opuntia ficus-indica*), cuyo fitónimo deriva de un proceso metonímico (el de referir a la planta por su fruta). De esta manera nombran a varias cactáceas silvestres del género *Opuntia* como “tuna”; “tuna ‘e perro”, “tunilla ‘e perro”; “tuna colorada”, etc. Aquellas “pencas” que no se definen como “tunas”, son clasificadas como “pencas” propiamente dichas, tal cual lo evidencian algunos de los lexemas secundarios con que se denominan, los que responden al mecanismo estructural ya descrito (“penca pegosa”, “penca ‘e sábila”; “penca saltona”, etc.).

En la Fig. 4 se muestra un esquema de la estructura principal del sistema clasificatorio criollo propuesto. La superposición entre los “palos” y los “yuyos” obedece al hecho de que ciertos sufrutices y subarbustos son considerados por algunos colaboradores como pertenecientes a una y a otra de esas clases indistintamente. En otro casos, aunque existe consenso en la inclusión de la planta en una de las formas de vida, su propio nombre incluye como genérico



**Fig. 3.** Grupos clasificatorios principales de las plantas.



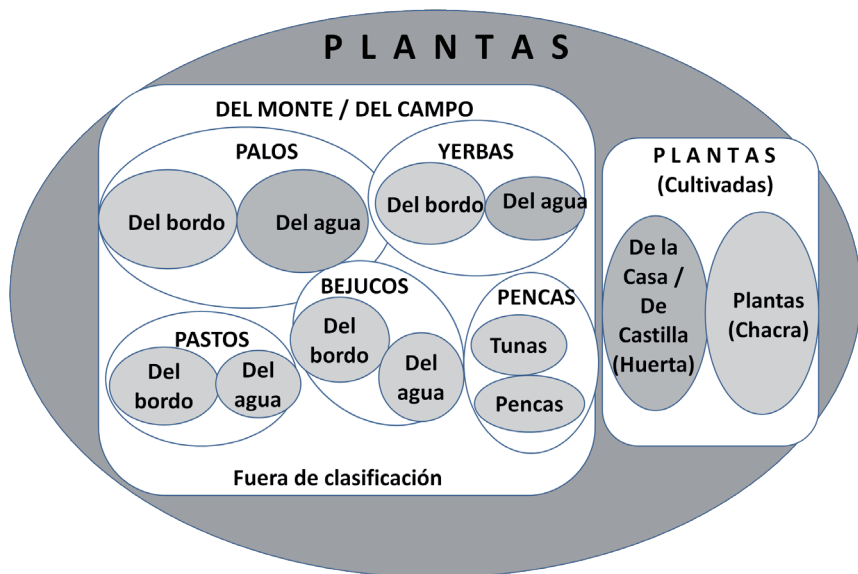


Fig. 4. Esquema de la estructura principal del sistema clasificatorio criollo.

la etiqueta de otra forma de vida, como es el caso de “cabrayuyo” (*Solanum argentinum*) que suele considerarse un “palo” a pesar de su nombre.

En la Tabla 1 se ejemplifica la posición relativa de cuatro etnoespecies dentro de la estructura completa del sistema etnotaxonómico criollo, según los niveles o rangos definidos por Berlin (1992).

### Estructura lingüística de los fitónimos por grupo clasificatorio

En el Anexo al final del trabajo se indica la pertenencia relativa de cada nombre vulgar a cada uno de los grupos supraordinales de clasificación identificados. El criterio de univocidad establecido para determinar si un nombre corresponde a un lexema primario o no -no tener otro referente en la lengua-, se ha aplicado con cierta laxitud. En ciertos casos, a pesar de que por su origen etimológico ciertos fitónimos pudieran derivar de vocablos empleados por los criollos para denominar a otro referente distinto al de la planta en su lengua (i.e. “manzanilla”), cuando éstos últimos no son empleados corrientemente en el habla criolla o su relación con ese otro referente es desconocida, ambigua o pertenecen a un préstamo idiomático, se han considerado como nombres propios, es decir, lexemas primarios. Otros ejemplos de tales casos son “corpo”, “liga”; “duraznillo”, “meloncillo”, “quellusisa”, “mosko yuyo”, etc., todos los cuales se comportan en la fitonimia criolla como si fueran lexemas primarios, es decir, en forma de genéricos que agrupan a su vez a distintas etnoespecies.

Como forma de comparar las categorías clasificatorias mayores identificadas desde el punto de vista de la estructura lingüística de los fitónimos antes analizada, sus frecuencias absolutas y relativas se enlistan en la Tabla 2 y se grafican en la Fig. 5. Para todas las formas de vida se

**Tabla 1.** Posición relativa de algunas etnoespecies en la estructura clasificatoria total.

<b>Reino</b>	<b>Planta</b>	<b>Planta</b>	<b>Planta</b>	<b>Planta</b>
<b>Clase supraordinal</b>	Del campo/monte	Del campo/monte	De la casa/de Castilla - Planta	Del campo/monte
<b>Forma de vida</b>	Palo	Bejuco	Planta	Fuera de clasificación
<b>Nivel intermedio</b>	Del bordo	Del agua	--	--
<b>Nivel genérico</b>	Brea	Bejuco	Maíz	Chasca
<b>Nivel específico</b>	<b>Brea del bordo</b>	<b>Bejuco ‘el agua</b>	<b>Maíz pisinga</b>	<b>Chasca rosada</b>

destaca la mayor participación proporcional de los lexemas secundarios en el total de nombres, como resultado de la alta condición “productiva” que posee cada uno de los lexemas primarios a partir de los cuales aquellos se construyen para formar distintas variedades nominales que pueden corresponder o no a distintas etnoespecies. Una clara excepción a esto último la constituyen los fitónimos de las plantas cultivadas donde, a diferencia de las silvestres, los lexemas secundarios no solo son inferiores a los primarios sino que representan únicamente su tercera parte. Estos resultados se explican por la alta relación unívoca existente entre lexemas primarios y especies botánicas y entre los lexemas secundarios y las variedades hortícolas manejadas en la agricultura criolla. Por esta razón, la mayoría de las plantas cultivadas se denotan por lexemas primarios, mientras que el escaso número de variedades hortícolas se manifiesta en unos pocos lexemas secundarios.

A pesar de que la participación total de los fitónimos de “palos” y “yerbas” resultó semejante, la proporción de nombres primarios y secundarios entre los primeros es sustancialmente mayor que para las “yerbas”, mientras que los nombres descriptivos para estas últimas resultan claramente superiores. Estos resultados evidencian una mayor precisión referencial en la denominación de los “palos” que en las “yerbas”, lo cual resulta coherente con la superior saliencia cognitiva e importancia económica que poseen aquellos para la vida cotidiana de los criollos.

**Tabla 2.** Frecuencia de tipos de nombres por grupos clasificatorios mayores.

<b>Formas de vida</b>	<b>Lexemas primarios</b>	<b>Lexemas secundarios</b>	<b>Descriptivos</b>	<b>Totales</b>	<b>Frecuencia relativa (%)</b>
<b>Palos (PA)</b>	48	74	21	143	27
<b>Yerbas (YE)</b>	33	62	37	132	25
<b>Bejucos (BE)</b>	10	26	13	49	10
<b>Pencas (PE)</b>	11	17	4	32	6
<b>Pastos (PS)</b>	9	15	3	27	5
<b>Cultivadas (CU)</b>	52	17	7	76	14
<b>Fuera de clasificación</b>	16	43	7	66	13
				<b>525</b>	<b>100</b>

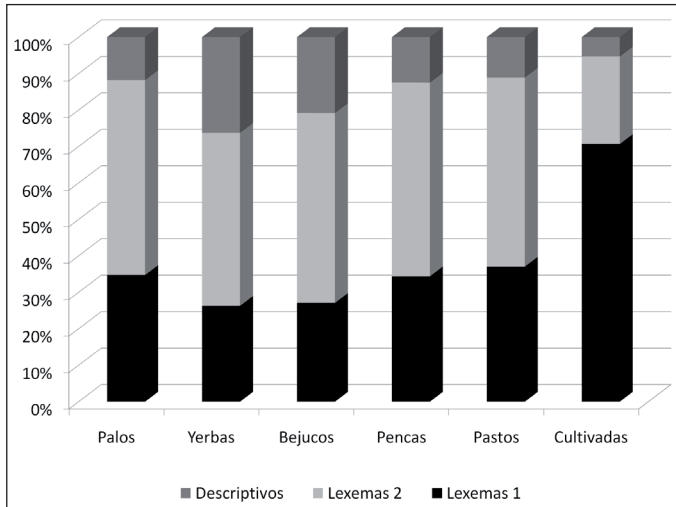


Fig. 5. Estructura lingüística de los fitónimos entre los grupos clasificatorios mayores.

## Discusión y Conclusiones

A pesar de la minoritaria representación total de los fitónimos de raigambre indígena entre sus lexemas primarios, se verifica que el 57 % de los nombres de “palos” y el 82 % de los de las “pencas” corresponden a este tipo de fitónimos al considerar su contribución relativa entre las principales categorías clasificatorias. Ignoramos las razones de este conservadurismo diferencial de vocablos indígenas sustancialmente superior al promedio (33 %); aunque consideramos que podría estar relacionado con la valoración cultural mayúscula que estos tipos de vegetales habrían tenido para los pueblos que contribuyeron con estas denominaciones. Inversamente, las clases que evidenciaron menor proporción de estos tipos de nombres son los “bejucos” (9 %) y las plantas cultivadas (4 %), fenómeno fácilmente explicable en este último caso debido a que la gran mayoría de ellas fueron introducidas por españoles durante la época colonial. De todas maneras, aunque se hayan registrado numerosos nombres de origen quichua-aymara tanto en términos de préstamos absolutos como parciales, no admiten comparación con la alta proporción que adquieren en la fitonimia de otras subáreas culturales del Noroeste argentino (como en Santiago del Estero, La Rioja o Catamarca). Esto podría explicarse por la posición geográfica de las zonas relevadas, donde la influencia andina se habría ido diluyendo progresivamente conforme se avanza hacia el oriente como producto de un antiguo proceso de difusión cultural.

Por su alta frecuencia de aparición (40 %) se destaca la gravitación del componente ecológico en la conformación de los nombres compuestos (lexemas secundarios). Estos calificativos, homologables a la de un epíteto específico agregado a un nombre genérico, enfatizan el tipo de relieve (bajo / alto) o de hábitat (tierra / agua) al cual se halla asociada la etnoespecie. Esta estrategia clasificatoria resulta mucho menos conspicua en las

etnotaxonomías de indígenas chaquenses y, cuando existe, se halla asociada a niveles de clasificación supragenéricos (de rango intermedio) y no a niveles infragenéricos (de rango específico).

La distinción básica entre plantas silvestres y cultivadas constituye un correlato de la calificación de los espacios donde ellas vegetan. En efecto, se ha registrado que estos se definen por círculos de familiaridad decreciente desde la residencia o casa -centro del espacio cosmizado-, hacia el “monte” o el “campo” -espacio periférico salvaje o “sacha”- (Scarpa, 2012). Por ello puede argüirse que, además de las etiquetas detectadas en los fitónimos, la función clasificatoria de estos espacios posee realidad conceptual en otros ámbitos de su cultura. El hecho de considerar como prototipos de toda planta a los vegetales cultivados y debido a sus reconocidos valores utilitarios y simbólicos dentro de la cultura criolla, estarían indicando una conceptualización jerárquicamente superior en su escala valorativa respecto a las silvestres (genéricamente nominados como palos, bejucos, pencas, etc., es decir por oposición a las “verdaderas” plantas, o como “no-plantas”). Coincidentemente con esto, consideramos que la partícula “sacha” -empleada para señalar dicha condición “montaraz” o silvestre- también poseería una connotación negativa en el discurso criollo homologable a la “falsificación” de un prototipo -el cual se yergue como imagen modélica- y que se ha registrado en numerosos sistemas etnoclasificatorios (como “falso cafeto”, etc.). Este último fenómeno representaría una huella del extrañamiento del hombre europeo frente a la flora chaqueña -y americana en general- que ha quedado plasmada en la fitonimia criolla. Situación diametralmente opuesta a la verificada en la fitonimia de indígenas chaquenses donde los nombres de las plantas autóctonas/silvestres sirven de modelo para denominar a las plantas exóticas/cultivadas (ver Scarpa, 2010).

Una cierta desvalorización relativa del espacio boscoso puede advertirse en varios aspectos: 1) Al definir a este último por oposición al espacio por ellos cosmizado (Scarpa, 2000), expresada en su discurso a través de la dualidad casa / Castilla identificada; 2) Por considerar como “plantas” propiamente dichas o prototípicas a las cultivadas; 3) Por otras metáforas frecuentemente empleadas en el habla cotidiana que homologa lo silvestre a lo “sucio” y su ausencia a un estado de “limpieza”.

La identificación de un mismo nombre asignado tanto a una clase como a una de sus categorías subordinadas, ya sea en las formas de vida / genéricos (i.e. “palo” / “palo blanco”), o en los genéricos / específicos (i.e. “bejucos” / “bejuco”), evidencia en líneas generales la relevancia conceptual de los prototipos en la clasificación criolla y, en términos específicos, la importancia mayúscula que posee la subclase así denominada por entre las demás.

Desde el punto de vista etnoclasificador se ha podido comprobar que el calificativo “del monte” agregado a los nombres genéricos presenta una valencia doble. Puede entenderse como homólogo a “del campo” -por oposición a “de la casa”, como sinónimo de “silvestre”-, o bien como equivalente a “del bordo” -en oposición a “del agua” para referir un área no inundable. Sin embargo, en el primer caso posee un valor no prototípico, es decir, debe indicarse obligatoriamente para poder distinguir a una planta de su contraparte cultivada (“manzanilla del monte”), mientras que en el segundo posee un valor prototípico por lo que podría llegar a obviarse.

Según la estructura etnotaxonomía integral ejemplificada en la Tabla 1, cabría preguntarse si en la clase supraordinal de las plantas cultivadas no sería posible distinguir también algún tipo de categorización según “formas de vida” tal como ocurre entre las silvestres. La

respuesta, sin embargo, sería negativa. Al indagar sobre la posibilidad de inclusión de cada uno de los genéricos de plantas cultivadas dentro de categorías de nivel supragenérico de este tipo, solo pudo comprobarse su agrupamiento dentro de la categoría “planta”, ya no como grupo prototípico del reino “planta” (que define a las cultivadas), sino a un nivel de rango intermedio. Esto podría inferirse tanto por el uso de la denominación “planta de” seguido del genérico correspondiente (i.e. “planta de coca”) de manera indistinta para todas las plantas cultivadas - independientemente de sus características fisonómicas- en el discurso criollo, como por la ausencia de cualquier agrupamiento en formas de vida comparables a las de las silvestres.

La forma de vida “yuyo” requiere una breve aclaración ya que difiere de ciertas connotaciones comúnmente difundidas en nuestro país como sinónimo de “silvestre” o de planta inservible. En efecto, en ninguna ocasión plantas arbóreas silvestres -en ninguno de sus estadios- han sido caracterizadas como “yuyo”; mientras que la categoría de “hierba inútil” fue explícitamente definida entre los criollos sólo como una etnoespecie de este genérico –“yuyo vano”-. Además, el empleo de “yuyo” de manera similar a la voz “yerba” en nombres compuestos así como su idéntico significado en el discurso criollo, refuerzan aún más lo señalado anteriormente<sup>4</sup>.

Contrariamente a lo que denota el campo semántico de la categoría “árbol” en lengua castellana -atributo esencialmente fisonómico equiparable a una “forma de vida”-, entre los criollos actuales el mismo habría quedado reducido a un mero genérico homologable a los “algarrobos” (“árbol blanco”; “árbol negro”). Esto se debe a que tal etiqueta sólo es utilizada entre los criollos en este último sentido y nunca como una categoría supraordinal que englobe a otros genéricos tal como acontece con las demás formas de vida identificadas. Sin embargo, esto no invalida que en el pasado dicha etiqueta habría podido corresponder a la condición misma de “árbol prototípico”, es decir, a los únicos tipos de leñosas silvestres que hubieran podido merecer tal calificativo (mecanismo cognitivo semejante por el cual las únicas “plantas” verdaderas pudieron haber sido las cultivadas).

Si bien los nombres genéricos mono-específicos resultan preponderantes para la mayoría de los sistemas etnotaxonómicos del mundo (Berlin, 1992; Scarpa, 2010), los criollos registran un alto número de genéricos poliespecíficos -o que se dividen en dos o más especies- (87, 45 %) en comparación incluso con los valores calculados para algunos indígenas de la misma región (Scarpa, 2010).

En conclusión, la mayoría de los 525 tipos de nombres registrados es reflejo de la fitonimia hispana y en menor medida presenta elementos quechua-aymara y cacán (aunque estos últimos se observaran en menores proporciones que lo registrado para otras subáreas del Noroeste argentino). La fitonimia criolla presenta un alto nivel de consenso en su especificidad, correspondiendo la gran mayoría de sus nombres (84 %) a una única especie botánica. El sistema etnotaxonómico identificado presenta las características típicas de toda clasificación folk, tales como inclusividad parcial (no todos los elementos considerados se incluyen en categorías); superposición de clases; alto nivel de prototipicidad (muchas etiquetas categoriales se definen por el prototipo de la clase) y categorías encubiertas.

---

<sup>4</sup> Su etimología respondería a la voz quichua “yuyu” asignado a las hortalizas –herbáceas- (Real Academia Española, 2001; Villamor, 1987).

La oposición casa-Castilla / monte-campo y el empleo de modelos europeos para referirse a las plantas constituyen verdaderos “relictos culturales” que aún perduran en su fitonimia como huellas de su antepasado hispano. Los criollos chaqueños deslindan tajantemente los dominios conceptuales de “lo silvestre” y “lo cultivado” a diferencia de los sistemas etnotaxonómicos de indígenas chaquenses que integran dentro del mismo nivel clasificatorio las plantas silvestres y las cultivadas (Scarpa, 2010). Reproducen de esta manera su representación de la naturaleza y la cultura como esferas irreductibles, escisión conceptual típica que caracteriza a los pueblos europeos cuyo acervo constituye una parte fundamental del mestizaje criollo.

## Agradecimientos

Agradezco a todos los colaboradores criollos del oeste de Formosa y del Noreste de Salta que gentilmente aportaron datos para este trabajo. A la Agencia Nacional para la Promoción Científica y Tecnológica (ANPCYT) por financiar nuestras investigaciones y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por brindarme el marco institucional donde desarrollar mis tareas.

## Bibliografía

- ALDERETE NÚÑEZ, R.A. 1945. El melero. Publicación I, Año I. Museo Folklórico Provincial, Tucumán. 75 pp.
- ARENAS, P. 2003. Etnografía y alimentación entre los toba-ñachilamole#ek y wichi-lhuku'tas del Chaco Central (Argentina). Edición del autor, Buenos Aires. 562 pp.
- ALEXIADES, M. N. & J. W. SHELDON (eds.). 1996. Selected Guidelines for Ethnobotanical Research. A Field Manual. The New York Botanical Garden, New York. 326 pp.
- ASTRADA, D. 1906. Expedición al Pilcomayo (17 de Junio á 24 Septiembre 1903). Ed. Robles y Cía, Buenos Aires. 170 pp.
- ÁVILA, M. T. 1960. Flora y Fauna en el folklore de Santiago del Estero. Ed. M. Violetto, San Miguel de Tucumán. 254 pp.
- BERLIN, B. 1992. Ethnobiological classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societies. Princeton University Press, New Jersey. 335 pp.
- BILBAO, S. A. 1965. Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco Santiagueño. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología 5:143-216.
- BORDÓN, A. O. 1968. Aspectos de la actividad desarrollada por el INTA en el oeste de la provincia de Formosa y propuesta para el aprovechamiento de los ambientes. Boletín n° 53 de la Estación Experimental Agropecuaria, Presidencia Roque Sáenz Peña (Chaco). 56 pp.
- DI LULLO, O. 1929. La medicina popular de Santiago del Estero. Ed. El Liberal, Santiago del Estero. 171 pp.
- . 1943. El folklore de Santiago del Estero. Ed. El Liberal. Santiago del Estero. 446 pp.
- . 1946. Contribución al estudio de las voces santiagueñas. Editado por el Gobierno de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero. 371 pp.
- FOWLER, C.S. 1979. Etnoecología. En D. L. Hardesty (ed.), Antropología ecológica, pp. 215-238. Bellaterra, Barcelona.

- FRIEDBERG, C. 1991. Operative aspects of folk classification. *En* A. Pawley (ed.), *Man and a Half, Essays in Pacific Anthropology and Ethnobiology in Honour of Ralph Bulmer*, pp. 102-109. The Polynesian Society, Auckland.
- MAGRASSI, G. E. & M. M. ROCCA. 1978. *Introducción al folklore*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. 173 pp.
- MÁRQUEZ MIRANDA, F. 1949. *Medicina popular en el Noroeste argentino*. *Travaux de l'Institut Français d'Études Andines* 1:107-143.
- MARTÍNEZ MORENO, A. J. & H. N. MARTÍNEZ MORENO. 1980. *Rasgos del folklore de Santiago del Estero*. Publicación especial del Museo de Arqueología Provincial E. y D. Wagner de Santiago del Estero. Santiago del Estero. 306 pp.
- MARTÍNEZ SARASOLA, C. 1992. *Nuestros paisanos los indios*. Cuarta edición. Ed. Emecé, Buenos Aires. 659 pp. + 24 láms.
- MORELLO, J. & C. SARAVIA TOLEDO. 1959a. El bosque chaqueño I. Paisaje primitivo, paisaje natural y paisaje cultural en el Oriente de Salta. *Revista Agronómica del Noroeste argentino* 3: 5-81.
- . 1959b. El bosque chaqueño II. La ganadería y el bosque en el Oriente de Salta. *Revista Agronómica del Noroeste argentino* 3:209-258.
- PALAVECINO, E. 1959. Áreas de cultura folk en el territorio argentino. *En* J. Imbelloni & al. (eds.), *Folklore Argentino*, pp. 343-370. Ed. Nova, Buenos Aires.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 2001. *Diccionario de la lengua española*. 22ª Edición. Real Academia Española, Madrid.
- SCARPA, G. F. 1999. El arrope en el Noroeste Argentino. *Ayer una fiesta, hoy un capital*. *En* A. Garrido Aranda (ed.), *Los sabores de España y América*, pp. 93-139. Ed. La Val de Onsera, Huesca, España.
- . 2007. *Hacia una etnotaxonomía vegetal chorote I: Fitonimia, sistema nomenclatural y comparación dialectal*. *Suplemento Antropológico, Universidad Católica, Asunción* 42(1): 81-119.
- . 2010. *Hacia una etnotaxonomía vegetal chorote II: Clasificación de las plantas entre las parcialidades iyojwa'ja y iyowujwa del Chaco argentino*. *En* C. Messineo, G. F. Scarpa & F. Tola (eds.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*, pp. 157-198. Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.
- . 2012. *Las plantas en la vida de los criollos del oeste formoseño: Medicina, Ganadería, Alimentación y Viviendas Tradicionales*. Ed. Rumbo Sur, Buenos Aires. 240 págs.
- & P. ARENAS. 2004. *Vegetation units of the Argentine Semiarid Chaco: The Toba-Pilagá perception*. *Phytocoenologia* 34: 133-161.
- SOSA VERÓN, H. & A. VIVANTE. 1950/51. *Algunas recetas supersticiosas de Río Hondo (Santiago del Estero)*. *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán* 5-6: 89-102.
- TORRES, M. I. 1975. *Ingeniero Guillermo Nicasio Juárez y los parajes del oeste de Formosa*. Ed. Tiempo de hoy, Buenos Aires. 167 pp.
- VILLAFUERTE, C. 1961. *Voces y costumbres de Catamarca*. Academia Argentina de Letras, Buenos Aires. Tomo I, 399 pp. Tomo II, 417 pp.
- VILLAMOR, G. G. 1987. *Compendio de la gramática y vocabulario quechua-aymara*. Librería-Editorial "Popular", La Paz. 307 pp.
- ZULOAGA, F., O. MORRONE & M. BELGRANO. 2009. *Flora del Cono Sur*. *Catálogo de las Plantas Vasculares*. Instituto de Botánica "Darwinion". Disponible en: <<http://www2.darwin.edu.ar/Proyectos/FloraArgentina/FA.asp>> [Consultado: Agosto de 2011].

## Anexo

### Nombres vulgares criollos en orden alfabético y su correspondencia científica

Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
Atriboca (PA-3)	<i>Moya scutioides</i>	Altamisa del bordo (YE-2)	<i>Parthenium hysterophorus</i>
Atriboca	<i>Moya spinosa</i>	Amor de un rato (CU-3)	<i>Commelina</i> sp.
Acelga (CU-1)	<i>Beta vulgaris</i>	Amor seco (YE-3)	<i>Bidens pilosa</i>
Achera (YE-1)	<i>Thalia geniculata</i>	Anco (CU-1)	<i>Cucurbita moschata</i>
Achera	<i>Eichhornia azurea</i>	Ancoche (PA-1)	<i>Vallesia glabra</i>
Achera de	<i>Canna glauca</i>	Antén (YE-1)	<i>Ruellia hygrophila</i>
Castilla (CU-2)			
Achera del agua (YE-2)	<i>Thalia geniculata</i>	Árbol (PA-1)	<i>Prosopis alba</i>
Achera del agua	<i>Echinodorus</i> sp.	Árbol blanco (PA-2)	<i>Prosopis alba</i>
Afata (PA-1)	<i>Croton bonplandianus</i>	Árbol negro (PA-2)	<i>Prosopis nigra</i>
Afata	<i>Bougainvillea praecox</i>	Asta 'el diablo (YE-3)	<i>Ibicella lutea</i>
Afata	<i>Wissadula densiflora</i>	Ataco chico (YE-2)	<i>Amaranthus viridis</i>
Afata	<i>Bulnesia foliosa</i>	Ataco grande (YE-2)	<i>Amaranthus quitensis</i>
Afata espinuda (PA-2)	<i>Bougainvillea praecox</i>	Atamisqui (PA-1)	<i>Capparis atamisquea</i>
Afata negra (PA-2)	<i>Lophocarpinia aculeatifolia</i>	Balda (YE-1)	<i>Senecio deferens</i>
Aibe (PS-1)	<i>Elyonurus muticus</i>	Balda	<i>Flaveria bidentis</i>
Aishpapela	<i>Selaginella sellowii</i>	Barba 'e chivato (BE-3)	<i>Clematis montevidensis</i> var. <i>denticulata</i>
Ajenco (CU-1)	<i>Artemisia absinthium</i>	Barba 'e sapo (YE-3)	<i>Stemodia ericifolia</i>
Aji (CU-1)	<i>Capsicum chacoense</i>	Barba i' tigre (PA-3)	<i>Prosopis sericantha</i>
Aji	<i>Capsicum</i> spp.	Batata (CU-1)	<i>Ipomoea batatas</i>
Aji del monte (?-2)	<i>Capsicum chacoense</i>	Batata 'e cuchi (YE-3)	<i>Boerhavia diffusa</i> var. <i>leiocarpa</i>
Albahaca (CU-1)	<i>Ocimum basilicum</i>	Batata 'e cuchi	<i>Prosopanche americana</i>
Albahaca del campo (YE-2)	<i>Stemodia lanceolata</i>	Bejuco (BE-1)	<i>Fridericia dichotoma</i>
Albahaca 'el monte (YE-2)	<i>Ocimum</i> sp.	Bejuco amarillo (BE-2)	<i>Cuscuta indecora</i>
Alfa (CU-1)	<i>Medicago sativa</i>	Bejuco canotudo (BE-2)	<i>Cissus palmata</i>
Alfombra 'el monte	<i>Selaginella sellowii</i>	Bejuco colorao (BE-2)	<i>Mascagnia brevifolia</i>
Algarrobillo (PA-2)	<i>Prosopis elata</i>	Bejuco del monte (BE-2)	<i>Fridericia dichotoma</i>
Algarrobillo	<i>Prosopis nigra</i> x <i>P. elata</i>	Bejuco 'el agua (BE-2)	<i>Cissus palmata</i>
Algarrobo (PA-1)	<i>Prosopis nigra</i>	Bejuco morao (BE-2)	<i>Mascagnia brevifolia</i>
Algarrobo	<i>Prosopis alba</i> x <i>P. elata</i>	Bobo (PA-1)	<i>Tessaria integrifolia</i>
Algarrobo	<i>Prosopis alba</i>	Bobo salao (PA-2)	<i>Tessaria</i> sp.
Algarrobo blanco (PA-2)	<i>Prosopis alba</i>	Bola verde (PA-3)	<i>Anisocapparis speciosa</i>
Algarrobo negro (PA-2)	<i>Prosopis elata</i>	Borraja (CU-1)	<i>Borago officinalis</i>
Algarrobo negro	<i>Prosopis nigra</i> x <i>P. elata</i>	Borraja del campo (YE-2)	<i>Heliotropium elongatum</i>
Altamisa (YE-1)	<i>Ambrosia tenuifolia</i>	Bramiya (PS-1)	<i>Cynodon dactylon</i>
Altamisa	<i>Parthenium hysterophorus</i>	Bramiya	<i>Paspalum alnum</i>
Altamisa de ajuera (YE-2)	<i>Parthenium hysterophorus</i>	Brea (PA-1)	<i>Cercidium praecox</i>
Altamisa de las islas (YE-2)	<i>Ambrosia tenuifolia</i>	Brea de monte (PA-2)	<i>Cercidium praecox</i>



Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
Brea 'el agua (PA-2)	<i>Parkinsonia aculeata</i>	Cedrón pasto (CU-2)	<i>Cymbopogon citratus</i>
Brea 'el bordo (PA-2)	<i>Cercidium praecox</i>	Ceibo/a (PA-1)	<i>Erythrina dominguezii</i>
Burrito, burro (CU-1)	<i>Aloysia polystachya</i>	Cepacaballo (YE-1)	<i>Xanthium spinosum</i>
Burro micuna (PA-3)	<i>Capparicordis tweediana</i>	Chacra (CU-1)	<i>Zea mays</i>
Cabello de ángel (BE-3)	<i>Cuscuta indecora</i>	Chacra 'el monte (?-2)	<i>Cyrtopodium punctatum</i>
Cabello 'e Cristo (BE-3)	<i>Cissus palmata</i>	Cháguar (?-1)	<i>Bromelia urbaniana</i>
Cabralluyo (YE-2)	<i>Solanum argentinum</i>	Cháguar	<i>Bromelia</i> spp.
Cadillo (PS-1)	cf. <i>Cenchrus</i> sp.	Cháguar	<i>Dickya</i> sp.
Café (PA-1)	<i>Senna occidentalis</i>	Chaguar alto(?-2)	<i>Bromelia serra</i>
Café 'el agua (PA-2)	<i>Senna pendula</i> var. <i>paludicola</i>	Chaguar de las chinas (?-2)	<i>Dickya</i> sp.
Café 'el monte (PA-2)	<i>Senna obtusifolia</i>	Chaguar de las chinas	<i>Bromelia urbaniana</i>
Café 'el monte	<i>Senna pendula</i> var. <i>paludicola</i>	Chaguar de los paisanos (?-2)	<i>Bromelia urbaniana</i>
Café 'el monte	<i>Senna occidentalis</i>	Chaguar de los paisanos	<i>Dickya</i> sp.
Calaj'chín (YE-1)	<i>Petiveria alliacea</i>	Chaguar grande (?-2)	<i>Bromelia serra</i>
Calajchín de las islas (YE-2)	<i>Ruellia filicalyx</i>	Cháguar morao (?-2)	<i>Dickya</i> sp.
Camalote (PS-1)	<i>Setaria</i> sp.	Chaguar mulato (?-2)	<i>Bromelia hieronymi</i>
Camalote del agua (PS-2)	<i>Eichhornia crassipes</i>	Cháguar negro (?-2)	<i>Dickya</i> sp.
Campanita (BE-3)	<i>Ipomoea amnicola</i>	Chaguar petiso (?-2)	<i>Bromelia hieronymi</i>
Campanita	<i>Ipomoea</i> sp.	Chamico (YE-1)	<i>Datura ferax</i>
Caña (?-1)	<i>Arundo donax</i>	Chañar (PA-1)	<i>Geoffroea decorticans</i>
Caña Castilla (?-2)	<i>Arundo donax</i>	Chasca (?-1)	<i>Tillandsia meridionalis</i>
Caña hueca (?-2)	<i>Arundo donax</i>	Chasca	<i>Tillandsia</i> spp.
Cardo(n) santo (PE-2)	<i>Gymnocalycium mihanovichii</i>	Chasca	<i>Tillandsia loliacea</i>
Cardón (PE-1)	<i>Stetsonia coryne</i>	Chasca blanca (?-2)	<i>Tillandsia streptocarpa</i>
Cardón chato (PE-2)	<i>Gymnocalycium mihanovichii</i>	Chasca del monte (?-2)	<i>Tillandsia</i> spp.
Cardón tronco (PE-2)	<i>Gymnocalycium mihanovichii</i>	Chasca del palo santo (?-2)	<i>Tillandsia streptocarpa</i>
Carnaval (PA-1)	<i>Senna spectabilis</i>	Chasca rosada (?-2)	<i>Tillandsia meridionalis</i>
Carnavalito (PA-2)	<i>Ludwigia bonariensis</i>	Chinita (YE-1)	<i>Zinnia peruviana</i>
Carne gorda (YE-3)	<i>Talinum polygaloides</i>	Chinita 'el monte (YE-2)	<i>Zinnia peruviana</i>
Carne gorda Caspi (PA-1)	<i>Talinum paniculatum</i>	Chinita 'el monte	<i>Glandularia incisa</i>
Caspi zapallo (PA-2)	<i>Pisonia zapallo</i>	Chirivín (PE-1)	<i>Monvillea cavendishii</i>
Cebolla (CU-1)	<i>Allium cepa</i>	Chivil (PA-1)	<i>Lycium americanum</i>
Cebolla del agua (YE-2)	<i>Eleocharis</i> sp.	Chivil alto (PA-2)	<i>Bougainvillea praecox</i>
Cebolla del agua monte (YE-2)	<i>Habranthus</i> sp.	Chivil alto	<i>Lycium boerhaviaefolia</i>
Cebollín del campo (YE-2)	<i>Habranthus</i> sp.	Chivil blanco (PA-2)	<i>Lycium americanum</i>
Cedro (PA-1)	<i>Cedrela</i> spp.	Chivil de burro (PA-2)	<i>Lycium americanum</i>
Cedrón (CU-'1)	<i>Aloysia polystachya</i>	Chivil del agua (PA-2)	<i>Lycium americanum</i>
		Chivil del bordo (PA-2)	cf. <i>Lycium morongii</i>

Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
Cedrón	<i>Cymbopogon citratus</i>	Chivil del monte (PA-2)	<i>cf. Lycium morongii</i>
Chivil guiador (PA-2)	<i>Bougainvillea praecox</i>	Cuatro cantos (YE-3)	<i>Pluchea microcephala</i>
Churqui (PA-1)	<i>Acacia caven</i>	Cuatro cantos	<i>Pluchea sagittalis</i>
Churqui	<i>Acacia curvifructa</i>	Culantre (YE-1)	<i>Cyclosporum leptophyllum</i>
Churqui	<i>Prosopis elata</i>	De la suerte (CU-3)	<i>Tradescantia</i> sp.
Clavelito (CU-2)	<i>Euphorbia pulcherrima</i>	Doca (BE-1)	<i>Marsdenia castillonii</i>
Coca 'el monte (PA-2)	<i>Erythroxylon argentinum</i>	Doca	<i>Schubertia grandiflora</i>
Coco del campo (PA-2)	<i>Sapindus saponaria</i>	Doca	<i>Morrenia odorata</i>
Coike(i) yuyo/ Con'ko yuyo (PA-1)	<i>Maytenus vitis-idaea</i>	Doca criolla (BE-2)	<i>Morrenia odorata</i>
Cola de caballo (YE-3)	<i>Xanthium spinosum</i>	Doca 'el agua (BE-2)	<i>Funastrum clausum</i>
Cola de gama (YE-3)	<i>Heliotropium procumbens</i>	Doca 'el agua	<i>Funastrum gracile</i>
Cola de león (PE-3)	<i>Cleistocactus baumannii</i>	Doca del diablo (BE-2)	<i>Cynanchum montevidense</i>
Cola 'e zorro (PS-3)	<i>Stipa hyalina</i>	Doca del monte (BE-2)	<i>Cynanchum montevidense</i>
Cola 'e(i) caballo (?-3)	<i>Equisetum giganteum</i>	Doca espinuda (BE-2)	<i>Schubertia grandiflora</i>
Cola 'i tigre (PE-3)	<i>Monvillea spagazzinii</i>	Doca 'i víbora (BE-2)	<i>Morrenia grandiflora</i>
Comida de burro (PA-3)	<i>Cappari cordis tweediana</i>	Doca 'i víbora	<i>Funastrum clausum</i>
Comida de paloma (YE-3)	<i>Croton bonplandianus</i>	Doca 'i zorro (BE-2)	<i>Morrenia grandiflora</i>
Comida 'e caballo (PA-3)	<i>Bougainvillea praecox</i>	Doca 'i zorro	<i>Funastrum clausum</i>
Comida 'e quirquincho (PS-3)	<i>Selaginella sellowii</i>	Doradilla (?-1)	<i>Cheilanthes obducta</i>
Comida 'e víbora (BE-3)	<i>Passiflora mooreana</i>	Doradilla	<i>Anemia tomentosa</i> var. <i>anthriscifolia</i>
Comida 'e víbora	<i>Passiflora morifolia</i>	Doradilla del campo (?-2)	<i>Anemia tomentosa</i> var. <i>anthriscifolia</i>
Comida 'el loro (PA-3)	<i>Castela coccinea</i>	Doradilla hembra (?-2)	<i>Cheilanthes obducta</i>
Contrayerba (YE-3)	<i>Ruellia hygrophila</i>	Doradilla hembra	<i>Anemia tomentosa</i> var. <i>anthriscifolia</i>
Coramina (BE-3)	<i>Passiflora mooreana</i>	Doradilla macho (?-2)	<i>Cheilanthes obducta</i>
Corcho (PA-3)	<i>Solanum glaucophyllum</i>	Doradilla macho	<i>Anemia tomentosa</i> var. <i>anthriscifolia</i>
Corcho 'el agua (PA-3)	<i>Solanum glaucophyllum</i>	Duraznillo (PA-1)	<i>Salta triflora</i>
Corpo (?-1)	<i>Tripodanthus acutifolius</i>	Duraznillo 'el agua (PA-2)	<i>Coccoloba spinescens</i>
Corpo	<i>Struthanthus uraguensis</i>	Duraznillo 'el bordo (PA-2)	<i>Salta triflora</i>
Corpo	<i>Phoradendron liga</i>	Durazniyo del monte (PA-2)	<i>Salta triflora</i>
Corpo	<i>Phoradendron bathyoryctum</i>	Emiliana (CU-1)	<i>Lochnera rosea</i>
Corpo del algarrobo (?-2)	<i>Phoradendron liga</i>	Enchullador (PA-3)	<i>Heimia salicifolia</i>
Corpo del palo santo (?-2)	<i>Tripodanthus acutifolius</i>	Engordaoveja (YE-3)	<i>Egletes viscosa</i>

Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
Corpus (?-1)	<i>Phoradendron liga</i>	Enredadera (BE-1)	<i>Fridericia dichotoma</i>
Corpus del árbol (?-2)	<i>Phoradendron liga</i>	Enredadera	<i>Funastrum gracile</i>
Cortadera (PS-3)	<i>Cyperus aff. digitatus</i>	Enredadera	<i>Cuscuta indecora</i>
Enredadera	<i>Cissus palmata</i>	Guasdrilla (YE-1)	<i>Acanthospermum hispidum</i>
Enredadera colorada (BE-2)	<i>Mascagnia brevifolia</i>	Guayabí / na (PA-1)	<i>Sapindus saponaria</i>
Escoba del monte (PA-3)	<i>Prosopis sericantha</i>	Guayacán (PA-1)	<i>Caesalpinia paraguariensis</i>
Escoba negra	<i>Croton bonplandianus</i>	Guaycurú (PA-1)	<i>Caesalpinia stuckerti</i>
Escoba negra (PA-3)	<i>Malvastrum coromandelianum</i>	Haba 'el monte (BE-2)	<i>Fridericia dichotoma</i>
Espina colorada (YE-3)	<i>Solanum sisymbriifolium</i>	Hediondilla (PA-3)	<i>Cestrum parqui</i>
Espina dorada (YE-3)	<i>Solanum sisymbriifolium</i>	Higuera (CU-1)	<i>Ficus carica</i>
Espinillo (PA-1)	<i>Acacia albicorticata</i>	Higuera 'el monte (PA-2)	<i>Jatropha excisa</i>
Esponja (CU-3)	<i>Luffa cylindrica</i>	Higuera 'el monte	<i>Jatropha hieronymi</i>
Eucalito / Ucalito (CU-1)	<i>Eucalyptus tereticornis</i>	Hoja de vista (CU-3)	<i>Coleus</i> sp.
Eucalito mentolao (CU-2)	<i>Eucalyptus cf. cynerea</i>	Hoja redonda (PA-3)	<i>Capparicordis tweediana</i>
Fideo (BE-3)	<i>Cuscuta indecora</i> var. <i>indecora</i>	Horko molle (PA-2)	<i>Schinus fasciculatus</i>
Flor de casamiento del monte (YE-3)	<i>Scoparia dulcis</i>	Huanca (PA-1)	<i>Bougainvillea praecox</i>
Flor de la tierra (?-3)	<i>Podaxon</i> sp.	Iscayante (PA-1)	<i>Mimozyanthus carinatus</i>
Flor de la tierra	<i>Ganoderma</i> sp.	Kiska(i)loro (PE-1)	<i>Opuntia sulphurea</i> var. <i>pampeana</i>
Flor de la tierra	<i>Calvatia fragilis</i>	La lora tigre (PE-3)	<i>Opuntia anacantha</i> var. <i>utkilio</i>
Flor de la tierra	<i>Battarrea stevenii</i>	La suerte (CU-3)	<i>Tradescantia</i> sp.
Flor del aire (?-3)	<i>Cyrtopodium punctatum</i>	Lágrima de tigre (PE-3)	<i>Opuntia discolor</i>
Forraje (YE-3)	<i>Polygonum punctatum</i>	Lampazo (YE-1)	<i>Nymphoides indica</i>
Gama (YE-3)	<i>Lepidium auriculatum</i>	Lanteja (YE-1)	<i>Limnobium laevigatum</i>
Garabato (PA-1)	<i>Acacia praecox</i>	Lanteja	<i>Azolla caroliniana</i>
Garabato blanco (PA-2)	<i>Mimosa detinens</i>	Lanteja	<i>Eichhornia crassipes</i>
Garabato 'el agua (PA-2)	<i>Byttneria filipes</i>	Lanteja	<i>Marsilea</i> sp.
Garabato 'el bordo (PA-2)	<i>Acacia praecox</i>	Lanteja	<i>Pistia stratiotes</i>
Gatapansi (PS-1)	<i>Panicum maximum</i>	Lanteja	cf. <i>Hydrocotyle</i> sp.
Girasol (CU-1)	<i>Helianthus annuus</i>	Lanteja	<i>Salvinia</i> sp.
Girasol del campo (YE-2)	<i>Verbesina encelioides</i>	Lanteja grande (YE-2)	<i>Pistia stratiotes</i>
Golondrina (YE-3)	<i>Euphorbia serpens</i>	Lanteja peluda (YE-2)	<i>Pistia stratiotes</i>
Gramarode (PS-1)	<i>Chloris argentinensis</i>	Lantejita del agua (YE-2)	<i>Salvinia</i> sp.
Gramilla, gramiya (PS-1)	<i>Cynodon dactylon</i> var. <i>pilosus</i>	Lantejita, lantejilla (YE-2)	<i>Azolla caroliniana</i>
Granada (CU-1)	<i>Punica granatum</i>	Laurel (CU-1)	<i>Laurus nobilis</i>
Granadilla (BE-2)	<i>Passiflora mooreana</i>	Laurel de la casa (CU-2)	<i>Nerium oleander</i>
Granadilla pedernida (BE-2)	<i>Passiflora palmatisecta</i>	Lecherón (PA-1)	<i>Sapium haematospermum</i>
Guarán / Huarán (PA-1)	<i>Tecoma stans</i>	Lechuga (CU-1)	<i>Lactuca sativa</i>

Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
Guarilla (YE-1)	<i>Acanthospermum hispidum</i>	Lengua 'e vaca (BE-3)	<i>Amphilophium cynanchoides</i>
Guaschín (PA-1)	<i>Prosopis sericantha</i>	Lenteja (YE-1)	<i>Eichhornia crassipes</i>
Guaschín	<i>Prosopis elata</i>	Lenteja	<i>Azolla caroliniana</i>
Leucaena (CU-1)	<i>Leucaena leucocephala</i>	Malva macho (YE-2)	<i>Sida cordifolia</i>
Li'ana (BE-1)	<i>Fridericia dichotoma</i>	Malvisco (YE-1)	<i>Sida cordifolia</i>
Liga (?-1)	<i>Phoradendron liga</i>	Malvisco	<i>Sphaeralcea bonariensis</i>
Liga	<i>Phoradendron bathyoryctum</i>	Malvisco	<i>Croton</i> sp.
Liga	<i>Tripodanthus acutifolius</i>	Mamón (CU-1)	<i>Carica papaya</i>
Liga de brea (?-2)	<i>Phoradendron bathyoryctum</i>	Manchador (?-3)	<i>Jatropha hieronymi</i>
Liga del algarrobo (?-2)	<i>Phoradendron liga</i>	Mandarina (CU-1)	<i>Citrus reticulata</i>
Liga del algarrobo negro (?-2)	<i>Struthanthus uraguensis</i>	Mandioca (CU-1)	<i>Manihot esculenta</i>
Liga del árbol (?-2)	<i>Phoradendron liga</i>	Mandioca del monte (?-2)	<i>Manihot guaranitica</i>
Liga del mistol (?-2)	<i>Struthanthus uraguensis</i>	Mandiyona (?-1)	<i>Ipomoea carnea</i> ssp. <i>fistulosa</i>
Liga del palo santo (?-2)	<i>Tripodanthus acutifolius</i>	Mandiyona de Castilla (?-2)	<i>Ipomoea carnea</i> ssp. <i>fistulosa</i>
Liguilla (?-2)	<i>Phoradendron bathyoryctum</i>	Mango (CU-1)	<i>Mangifera indica</i>
Limonero (CU-1)	<i>Citrus limón</i>	Manzanilla (CU-1)	<i>Matricaria</i> sp.
Llantén (YE-1)	<i>Plantago</i> sp.	Manzanilla (YE-1)	<i>Pectis odorata</i>
Loconte (BE-1)	<i>Mikania cordifolia</i>	Manzanilla '(d) el monte (YE-2)	<i>Pectis odorata</i>
Loconte	<i>Mascagnia brevifolia</i>	Manzanilla de Castilla (CU-1)	<i>Matricaria</i> sp.
Loconte	<i>Clematis montevidensis</i> var. <i>denticulata</i>	Manzanilla del agua (YE-2)	<i>Pectis odorata</i>
Loconte	<i>Fridericia dichotoma</i>	Manzaniya del campo (YE-2)	<i>Pectis odorata</i>
Maíz (CU-1)	<i>Zea mays</i>	Margarita (YE-1)	<i>Glandularia incisa</i>
Maíz amarillo (CU-2)	<i>Zea mays</i> var. <i>amarillo</i>	Mataburro (PA-3)	<i>Capparicordis tweediana</i>
Maíz blanco (CU-2)	<i>Zea mays</i> var. <i>blanco</i>	Matatodo (YE-3)	<i>Asclepias</i> sp.
Maíz cuarentón (CU-2)	<i>Zea mays</i> var. <i>pisingallo</i>	Melón (CU-1)	<i>Cucumis melo</i>
Maíz diente e' cabayo (CU-2)	<i>Zea mays</i> var. <i>indentata</i>	Melón blanco (CU-2)	<i>Cucumis melo</i>
Maíz pisinga (CU-2)	<i>Zea mays</i> var. <i>pisingallo</i>	Melón rayao (CU-2)	<i>Cucumis melo</i>
Malva (YE-1)	<i>Sphaeralcea bonariensis</i>	Meloncillo (PA-1)	<i>Castela coccinea</i>
Malva	<i>Sida cordifolia</i>	Membrillo (CU-1)	<i>Cydonia oblonga</i>
Malva	<i>Wissadula densiflora</i>	Membrillo del campo (PA-2)	<i>Capparicordis tweediana</i>
Malva blanca (YE-2)	<i>Sphaeralcea bonariensis</i>	Menta (CU-1)	<i>Mentha spicata</i>
Malva de hoja grande (YE-2)	<i>Abutilon grandifolium</i>	Menta del agua (YE-2)	<i>Ludwigia</i> aff. <i>peplodes</i>
Malva hembra (YE-2)	<i>Sphaeralcea bonariensis</i>	Mil hombres (BE-3)	<i>Cissampelos pareira</i>

Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
Mistol cuaresmillo (PA-2)	<i>Ziziphus mistol</i>	Mistol (PA-1) Palán(cho) (PA-1)	<i>Ziziphus mistol</i> <i>Nicotiana glauca</i>
Mistol del baño (PA-2)	<i>Ziziphus mistol</i>	Paletaria (YE-1)	<i>Parietaria debilis</i>
Miu miu (YE-1)	<i>Eupatorium christieanum</i>	Palma (PA-1)	<i>Copernicia alba</i>
Mogote (PA-3?)	<i>Geoffroea spinosa</i>	Palma blanca (PA-2)	<i>Copernicia alba</i>
Molle (PA-1)	<i>Schinus fasciculatus</i>	Palma negra (PA-2)	<i>Copernicia alba</i>
Molle	<i>Sideroxylon obtusifolium</i> ssp. <i>obtusifolium</i>	Palo amarillo (PA-2)	<i>Phyllostylon rhamnoides</i>
Molle blanco (PA-2)	<i>Schinus molle</i>	Palo amarillo	<i>Maclura tinctoria</i> var. <i>mora</i>
Molle fragante (PA-2)	<i>Schinus fasciculatus</i>	Palo azul (PA-2)	<i>Cyclolepis genistoides</i>
Molle negro (PA-2)	<i>Achatocarpus praecox</i>	Palo blanco (PA-2)	<i>Calycophyllum multiflorum</i>
Molle oloroso (PA-2)	<i>Byttneria filipes</i>	Palo bobo (PA-2)	<i>Tessaria integrifolia</i>
Molle pispito (PA-2)	<i>Schinus fasciculatus</i>	Palo bolilla (PA-2)	<i>Sapindus saponaria</i>
Mora (PA-1)	<i>Maclura tinctoria</i> var. <i>mora</i>	Palo borracho (PA-2)	<i>Ceiba chodatii</i>
Mora blanca (PA-2)	<i>Morus alba</i>	Palo coca (PA-2)	<i>Pterogyne nitens</i>
Mosko yuyo (YE-1)	<i>Justicia</i> sp.	Palo cruz (PA-2)	<i>Tabebuia nodosa</i>
Mosko yuyo	<i>Ruellia simplex</i>	Palo cuchara (PA-2)	<i>Bougainvillea praecox</i>
Mosko yuyo	<i>Phyla reptans</i>	Palo flojo (PA-2)	<i>Albizia inundata</i>
Mosko yuyo blanco (YE-2)	<i>Alternanthera paronychioides</i> ssp. <i>chacoensis</i>	Palo mataco (PA-2)	<i>Prosopis kuntzei</i>
Mosco yuyo blanco	<i>Heliotropium</i> sp.	Palo mataco	<i>Prosopis sericantha</i>
Mosko yuyo del bajo (YE-2)	<i>Phyla reptans</i>	Palo santo (PA-2)	<i>Bulnesia sarmientoi</i>
Mosko yuyo del bordo (YE-2)	<i>Ruellia</i> sp.	Palo tinta/o (PA-2)	<i>Achatocarpus praecox</i>
Mosko yuyo guiador (YE-2)	<i>Phyla reptans</i>	Palo verde (PA-2)	<i>Anisocapparis speciosa</i>
Mosko yuyo reventador (YE-2)	<i>Ruellia ciliatiflora</i>	Paloma yuyo (YE-2)	<i>Croton bonplandianus</i>
Naranja (CU-1)	<i>Citrus sinensis</i>	Palta (CU-1)	<i>Persea</i> spp.
Nitira (BE-1)	<i>Merremia dissecta</i>	Papa (CU-1)	<i>Solanum tuberosum</i>
Nitira	<i>Ipomoea amnicola</i>	Papaya (CU-1)	<i>Carica papaya</i>
Novalgina (CU-3)	<i>Alternanthera</i> sp.	Paraíso (CU-1)	<i>Melia azedarach</i>
Oculto (BE-3)	<i>Eupatorium patens</i> var. <i>tomentosum</i>	Pasacana (PE-1)	<i>Harrisia bonplandii</i>
Ojo del pollo (?-3)	<i>Malvastrum coromandelianum</i>	Pastito (PS-2)	<i>Tripogon spicatus</i>
Oreja '(d)el palo (?-3)	<i>Pycnoporus sanguineus</i>	Pastito	<i>Carex</i> sp.
Oreja 'el agua (YE-3)	<i>Echinodorus paniculatus</i>	Pastito cortadera (PS-2)	<i>Cyperus</i> sp.
Oreja 'el agua	<i>Pistia stratiotes</i>	Pasto (PS-1)	<i>Cyperus entrerrianus</i>
Ortiga (YE-2)	<i>Tragia hieronymi</i>	Pasto	<i>Setaria</i> sp.
Ortiga	<i>Cnidioscolus albomaculatus</i>	Pasto amargo (PS-2)	<i>Eriochloa punctata</i>
Pacará (PA-1)	<i>Enterolobium contortisiliquum</i>	Pasto amargo	<i>Paspalum conjugatum</i>

Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
Paico (YE-1)	<i>Dysphania ambrosioides</i>	Pasto búfalo (PS-2)	<i>Cenchrus ciliaris</i>
Pasto cola 'i caballo (PS-2)	<i>Imperata contracta</i>	Pimienta 'el monte (PA-2)	<i>Heliotropium aff. indicus</i>
Pasto cebollita (PS-2)	<i>Cyperus entrerrianus</i>	Pimiento (CU-1)	<i>Capsicum</i> spp.
Pasto cebollita	<i>Echinochloa colonum</i>	Piñón (?-1)	<i>Jatropha hieronymi</i>
Pasto del agua (PS-2)	<i>Panicum elephantipes</i>	Piñón	<i>Jatropha</i> sp.
Pasto duro (PS-2)	<i>Cyperus entrerrianus</i>	Piolín (BE-3)	<i>Merremia dissecta</i>
Pasto guiador (PS-2)	<i>Panicum elephantipes</i>	Pisingallo (CU-2)	<i>Zea mays</i> var. <i>pisingallo</i>
Pasto liendre (PS-2)	<i>Panicum trichanthum</i>	Pitacanuto (?-1)	<i>Senna morongii</i>
Pasto morao (PS-2)	<i>Setaria</i> sp.	Pitacanuto	<i>Senna obtusifolia</i>
Pasto sachá pera (PS-2)	<i>Cyperus</i> sp.	Pitacanuto delgao (?-2)	<i>Hyptis lappacea</i>
Pasto salinas (PS-2)	<i>Cenchrus ciliaris</i>	Pocote (YE-1)	<i>Solanum palinacanthum</i>
Pata (PA-1)	<i>Ximenia americana</i> var. <i>argentinensis</i>	Pocote	<i>Physalis viscosa</i>
Pata 'e buey (PA-3)	<i>Bahuinia argentinensis</i>	Pocote 'e comer (YE-2)	<i>Physalis viscosa</i>
Pata 'i chajá (YE-3)	<i>Polygonum hispidum</i>	Pocote 'e perro (YE-2)	<i>Solanum hieronymi</i>
Pata 'i gallo (YE-3)	<i>Cissus palmata</i>	Pocote 'e perro	<i>Physalis viscosa</i>
Pata pata (PA-1)	<i>Ximenia americana</i> var. <i>argentinensis</i>	Pocote 'e perro	<i>Solanum aridum</i>
Pelamano (YE-3)	<i>Jatropha hieronymi</i>	Pocotillo (YE-2)	<i>Solanum aridum</i>
Pelamano	<i>Synandropadix vermitoxicus</i>	Poleo	<i>Aloysia polystachya</i>
Peludilla (YE-3)	<i>Senecio deferens</i>	Poleo (?-1)	<i>Aloysia gratissima</i> var. <i>chacoensis</i>
Penca de monte (PE-2)	<i>Opuntia colubrina</i>	Poleo	<i>Lippia</i> sp.
Penca del campo (PE-2)	<i>Opuntia colubrina</i>	Poleo	<i>Croton hieronymi</i>
Penca e' 'i sábila (PE-2)	<i>Aloe vera</i>	Poleo ajureño (?-2)	<i>Aloysia gratissima</i> var. <i>chacoensis</i>
Penca e' sálila (PE-2)	<i>Aloe vera</i>	Poleo de la casa (CU-2)	<i>Aloysia polystachya</i>
Penca guiadora (PE-2)	<i>Monvillea cavendisii</i>	Poleo del bordo (?-2)	<i>Lantana</i> sp.
Penca pegosa (PE-2)	<i>Opuntia anacantha</i> var. <i>utkilio</i>	Poleo del campo (?-2)	<i>Aloysia gratissima</i> var. <i>chacoensis</i>
Penca pegosa	<i>Opuntia discolor</i>	Poleo del campo	<i>Lantana</i> sp.
Penca rubita (PE-2)	<i>Opuntia colubrina</i>	Poleo del campo	<i>Lippia</i> sp.
Penca saltona (PE-2)	<i>Opuntia anacantha</i> var. <i>utkilio</i>	Poleo 'el monte (?-2)	<i>Aloysia gratissima</i> var. <i>chacoensis</i>
Penca saltona	<i>Opuntia discolor</i>	Poleo 'el monte	<i>Croton hieronymi</i>
Penicilina (CU-3)	<i>Alternanthera</i> sp.	Polipol (YE-3)	<i>Ruellia hygrophila</i>
Perejil (CU-1)	<i>Petroselinum crispum</i>	Polvo e' la tierra (?-3)	<i>Battarrea stevenii</i>
Perejil del campo (YE-2)	<i>Cyclospermum leptophyllum</i>	Pomelo (CU-1)	<i>Citrus paradisi</i>
Perejil del monte (YE-2)	<i>Cyclospermum leptophyllum</i>	Porongo (CU-1)	<i>Lagenaria siceraria</i>

Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
Perejil del río (YE-2)	<i>CyclospERMUM leptophyllum</i>	Poroto (PA-1)	<i>Capparis retusa</i>
Pichana (?-1)	<i>Senna chloroclada</i>	Poroto (CU-1)	<i>Phaseolus sp.</i>
Pichana	<i>Senna aphylla</i>	Poroto del bordo (PA-2)	<i>Capparis retusa</i>
Pichanilla (?-2)	<i>Senna chloroclada</i>	Poroto 'el monte' (PA-2)	<i>Capparis retusa</i>
Quebracho blanco (PA-2)	<i>Aspidosperma quebracho-blanco</i>	Quebracho (PA-1)	<i>Schinopsis lorentzii</i>
Quebracho colorao (PA-2)	<i>Schinopsis lorentzii</i>	Sangre de Cristo (YE-3)	<i>Glandularia incisa</i>
Quellusisa (YE-1)	<i>Verbesina encelioides</i>	Sangre 'e toro (YE-3)	<i>Rivina humilis</i>
Quemador (YE-3)	<i>Urtica circularis</i>	Santa Lucía (YE-3)	<i>Commelina virginica</i>
Quemador	<i>Tragia hieronymi</i>	Santa María (YE-3)	<i>Sesbania virgata</i>
Quiebrarao (PA-3)	<i>Heimia salicifolia</i>	Santa María yuyo (YE-2)	<i>Sesbania virgata</i>
Quimil (PE-1)	<i>Opuntia quimilo</i>	Sauce (PA-1)	<i>Salix humboldtiana</i>
Quimpe/i (YE-1)	<i>Lepidium didymum</i>	Selva (YE-3)	<i>Asclepias mellodora</i>
Rastro de buey (PA-3)	<i>Bahuinia argentinensis</i>	Sen (YE-1)	<i>Sesbania virgata</i>
Rayo del sol (BE-3)	<i>Cuscuta indecora</i> var. <i>indecora</i>	Sen del monte (YE-2)	<i>Sesbania virgata</i>
Retama (PA-1)	<i>Senna chloroclada</i>	Sen del monte	<i>Indigofera suffruticosa</i>
Reventador (YE-3)	<i>Ruellia simplex</i>	Sen sen (YE-1)	<i>Sesbania virgata</i>
Reventador	<i>Ruellia ciliatiflora</i>	Simbol (PS-1)	<i>Pennisetum frutescens</i>
Reventador	<i>Ruellia hygrophila</i>	Sombra de toro (PA-3)	<i>Jodina rhombifolia</i>
Romero (CU-1)	<i>Rosmarinus officinalis</i>	Sorgo (CU-1)	<i>Sorghum alnum</i>
Rompepedras (YE-3)	<i>Desmanthus virgatus</i>	Sorgo	<i>Sorghum saccharatum</i>
Rompepedras	<i>Phyllanthus niruri</i>	Sorgo de semilla (CU-2)	<i>Sorghum alnum</i>
Ruda (CU-1)	<i>Ruta chalepensis</i>	Suico (YE-1)	<i>Tagetes minuta</i>
Ruda de campo (YE-2)	<i>Polycarpon suffruticosum</i>	Suncho (PA-1)	<i>Baccharis salicifolia</i>
Sábila (PE-1)	<i>Aloe vera</i>	Suncho 'el agua' (PA-2)	<i>Solanum glaucophyllum</i>
Sacha col (YE-2)	<i>SynandropADIX vermitoxicus</i>	Tabaco (YE-1)	<i>Nicotiana longiflora</i>
Sacha lazo (BE-3)	<i>Odontocarya salicifolia</i>	Tabaco (CU-1)	<i>Nicotiana tabacum</i>
Sacha mamita (PA-3)	<i>Capparicordis tweediana</i>	Tabaco 'el monte' (YE-2)	<i>Nicotiana longiflora</i>
Sacha pera (PA-2)	<i>Acanthosyris falcata</i>	Tala (PA-1)	<i>Celtis chichape</i>
Sacha rosa (PE-2)	<i>Pereskia sp.</i>	Tala del bordo (PA-2)	<i>Celtis chichape</i>
Sacha rosa	<i>Quiabentia verticillata</i>	Tala guidor/a (PA-2)	<i>Celtis iguanaea</i>
Sacha sándia (PA-2)	<i>Capparis salicifolia</i>	Tala pispita (PA-2)	<i>Celtis chichape</i>
Sajasta (?-1)	<i>Usnea spp.</i>	Tarco (PA-1)	<i>Jacaranda mimosifolia</i>
Sajasta de la sachá sándia (?-2)	<i>Usnea spp.</i>	Tártago (YE-1)	<i>Ricinus communis</i>
Salvia (?-1)	<i>Lippia alba</i>	Tasi 'el agua' (BE-2)	<i>Funastrum clausum</i>
Salvia de Castilla (CU-2)	<i>Lippia alba</i>	Teatín / tiatín (PA-1)	<i>Mimosa detinens</i>
Salvia de la casa (CU-2)	<i>Lippia alba</i>	Teatín / tiatín	<i>Acacia gilliesii</i>
Salvia 'el agua' (?-2)	<i>Lantana sp.</i>	Teatín chico (PA-2)	<i>Mimosa detinens</i>
Salvia 'el monte' (?-2)	<i>Aloysia gratissima</i> var. <i>chacoensis</i>	Teatín grande (PA-2)	<i>Acacia gilliesii</i>
Salvia 'el monte' (?-2)	<i>Lantana sp.</i>	Tinajero (YE-3)	<i>Croton bonplandianus</i>
Salvia hembra (?-2)	<i>Lantana sp.</i>	Tinta china (YE-3)	<i>Rivina humilis</i>
Salvia macho (?-2)	<i>Lippia alba</i>	Tomate (CU-1)	<i>Lycopersicon esculentum</i>
		Tomatillo 'el campo' (YE-2)	<i>Solanum palinacanthum</i>

Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
Sándia (CU-1)	<i>Citrullus lunatus</i>	Torongil (CU-1)	<i>Melissa officinalis</i>
Sandía 'e la vibora (BE-2)	<i>Cucumis anguria</i>	Totora (?-1)	<i>Typha</i> sp.
Totora del agua (?-2)	<i>Typha</i> sp.	Vinal (PA-1)	<i>Prosopis ruscifolia</i>
Totorilla (PS-2)	<i>Cyperus</i> sp.	Vinalillo (PA-2)	<i>Prosopis vinalillo</i>
Tramontana (BE-1)	<i>Funastrum gracile</i>	Virreina (CU-1)	<i>Tagetes</i> sp.
Tramontana colorada (BE-2)	<i>Solanum amygdalifolium</i>	Visco (PA-1)	<i>Albizia inundata</i>
Trébol del campo (YE-2)	<i>Mascagnia brevifolia</i>	Yacón (?-1)	<i>Manihot guaranitica</i>
Trigo (CU-1)	<i>Crotalaria incana</i>	Yacón	<i>Jatropha excisa</i>
Tuna	<i>Triticum aestivum</i>	Yerba 'e (la) golondrina (YE-2)	<i>Euphorbia serpens</i>
Tuna (PE-1)	<i>Opuntia ficus-indica</i>	Yerba lucera (YE-2)	<i>Pluchea microcephala</i>
Tuna amarilla (PE-2)	<i>Opuntia elata</i> var. <i>cardiosperma</i>	Yerba 'e(l) pollo (YE-2)	<i>Alternanthera pungens</i>
Tuna 'e perro (PE-2)	<i>Opuntia ficus-indica</i>	Yerba lucera	<i>Pluchea sagittalis</i>
Tuna morada (PE-2)	<i>Opuntia elata</i> var. <i>cardiosperma</i>	Yerba meona (YE-2)	<i>Amaranthus muricatus</i>
Tunilla (PE-2)	<i>Opuntia ficus-indica</i>	Yerba meona	<i>Heliotropium curassavicum</i> var. <i>argentinum</i>
Tunilla 'e perro (PE-2)	<i>Opuntia elata</i> var. <i>cardiosperma</i>	Yerba meona	<i>Alternanthera pungens</i>
Tunilla 'e perro (PE-2)	<i>Opuntia anacantha</i> var. <i>retrorsa</i>	Yuchán, lluchán (PA-1)	<i>Ceiba chodatii</i>
Tunilla 'e perro (PE-2)	<i>Opuntia elata</i> var. <i>cardiosperma</i>	Yuyo canotudo del agua (YE-2)	<i>Polygonum punctatum</i>
Tusca (PA-1)	<i>Opuntia elata</i> var. <i>elata</i>	Yuyo 'el agua (YE-2)	<i>Ludwigia bonariensis</i>
Ucle (PE-1)	<i>Acacia aroma</i>	Yuyo enchullador (YE-2)	<i>Heimia salicifolia</i>
Ulúa (PE-1)	<i>Cereus forbesii</i>	Yuyo picante (YE-2)	<i>Polygonum punctatum</i>
Ulúa	<i>Monvillea cavendishii</i>	Yuyo quemador (YE-2)	<i>Urtica circularis</i>
Uña de diablo (YE-3)	<i>Harrisia bonplandii</i>	Yuyo quemador	<i>Acalypha</i> sp.
Uña 'e gato (YE-3)	<i>Ibicella lutea</i>	Yuyo quemador	<i>Tragia hieronymi</i>
Ushivinke / ushivinchi (PE-1)	<i>Heliotropium</i> sp.	Yuyo quemador del bordo (YE-2)	<i>Tragia hieronymi</i>
Uva (CU-1)	<i>Cleistocactus baumannii</i>	Yuyo reventador (YE-2)	<i>Ruellia hygrophila</i>
Uva del monte (PA-2)	<i>Vitis vinifera</i>	Yuyo reventador	<i>Ruellia simplex</i>
Uvishinka / uvishinke (PE-1)	<i>Coccoloba spinescens</i>	Yuyo reventador	<i>Ruellia filicalyx</i>
Uvita 'el monte (PA-2)	<i>Cleistocactus baumannii</i>	Yuyo reventador	<i>Ruellia ciliatiflora</i>
Vainilla (BE-1)	<i>Solanum cf. chenopodioides</i>	Yuyo vano (YE-2)	<i>Cissus palmata</i>
Verdenoza (BE-1)	<i>Vigna luteola</i>	Zanagoria (CU-1)	<i>Daucus carota</i>
Verdolaga (YE-1)	<i>Cissus palmata</i>	Zapallo caspi (PA-2)	<i>Pisonia zapallo</i>
Verdolaga	<i>Talinum fruticosum</i>	Zapayo (CU-1)	<i>Cucurbita maxima</i>
Verdolaga	<i>Portulaca oleracea</i>	Zarza (BE-1)	<i>Cissus palmata</i>
Verdolaga chica (YE-2)	<i>Portulaca</i> spp.	Zarza pata e' gallina (BE-2)	<i>Cissus palmata</i>
Verdolaga del monte (YE-2)	<i>Portulaca</i> sp.	Zarzamorado (BE-2)	<i>Anredera cordifolia</i>
	<i>Portulaca</i> spp.	Zarzaparrilla (BE-2)	<i>Cissus palmata</i>



Nombre vulgar	Nombre científico	Nombre vulgar	Nombre científico
Vila vila (YE-1)	<i>Solanum sisymbriifolium</i>	Zarzaparrilla	<i>Cuscuta indecora</i> var. <i>indecora</i>
Vinagrillo (YE-3)	<i>Polygonum punctatum</i>	Zarzaparrilla	<i>Anredera cordifolia</i>
Zarzaparrilla	<i>Cissus verticillata</i>	Zarzaparrilla de Castilla (BE-2)	<i>Anredera cordifolia</i>
Zarzaparrilla	<i>Merremia dissecta</i>	Zarzaparrilla del monte (BE-2)	<i>Cissus palmata</i>

**Referencias:** PA: Palo; BE: Bejuco; YE: Yerba; PS: Pasto; PE: Penca; CU: Cultivada. -1: Lexema primario; -2: Lexema secundario; -3: Nombre metafórico-descriptivo.

# ESPIRITUS VINCULADOS CON EL BOSQUE Y SUS PLANTAS EN EL MUNDO DE LOS WICHÍS DEL CHACO SEMIÁRIDO SALTEÑO, ARGENTINA

MARÍA EUGENIA SUÁREZ<sup>1</sup>

**Summary:** Suárez, M. E. 2012. Spirits related with the forest and its plants in the world of the Wichí people of the Semiárido Chaco, Salta, Argentina.

The cosmos of the Wichí people, an indigenous group of the Gran Chaco region, includes diverse entities, spaces and beings, among which we encounter those that Western science considers to be “supernatural”. This ethnobotanical study focuses on them, particularly on the spirits that have a special relationship with the Chaco forest and/or its plants and fungi. We intend to describe in detail the spirits involved, to analyze their associations with the plants and spaces of the forest, to renew the information on the matter that is available nowadays, and to illustrate the importance of considering the spiritual level in ethnobiological research. A total of 20 spirits intimately connected with the forest was recorded. There are few forest plants closely and directly related with spirits (10-30% of the botanical species studied), and most of them are plants of great significance in Wichí culture. An analysis of the results shows that certain spirits reflect the cultural and environmental changes that have occurred in the region over the last centuries. The case study of this particular group of Wichí people revealed the importance of taking into account metaphysical beings and elements in ethnobiological investigations, especially when working with indigenous cultures in which the “supernatural” and the “natural” are not categorically differentiated.

**Key words:** Ethnobotany, Chaco forest, Gran Chaco, indigenous people.

**Resumen:** Suárez, M. E. 2012. Espíritus vinculados con el bosque y sus plantas en el mundo de los wichís del Chaco Semiárido salteño, Argentina.

El cosmos de los wichís, pueblo indígena del Gran Chaco, está conformado por diversos espacios, seres y entidades, entre los cuales se encuentran aquellos que la ciencia occidental considera “sobrenaturales”. Este trabajo etnobotánico se enfoca en ellos, particularmente en los espíritus que tienen algún vínculo destacado con el bosque chaqueño, sus plantas y hongos. Se pretende describir detalladamente a los espíritus involucrados, analizar su relación con los vegetales y ámbitos del bosque, actualizar la información disponible sobre el tema, e ilustrar la importancia de considerar el plano espiritual en investigaciones de índole etnobiológica. Se registró un total de 20 espíritus vinculados íntimamente con el bosque y sus plantas. Se encontró que son pocos los vegetales del bosque (10-30% de las especies botánicas estudiadas en total) que se relacionan de manera directa y concreta con dichos seres, siendo la mayoría de ellas plantas de gran significación en la cultura wichí. El análisis de los resultados muestra

---

<sup>1</sup> PROPLAME-PRHIDEB (CONICET). Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad de Buenos Aires. Lab. 9, Pabellón II, Ciudad Universitaria, Intendente Güiraldes 2160. 1428 Buenos Aires, Argentina. E-mail: eugesuarez78@yahoo.com.ar

que ciertos espíritus reflejan cambios culturales y ambientales que han ocurrido en la zona en los últimos siglos. El estudio de caso de esta parcialidad wichí permitió mostrar la importancia de considerar a los seres y elementos metafísicos en las investigaciones etnobiológicas, en particular al trabajar con culturas indígenas como la wichí donde lo “sobrenatural” y lo “natural” no se diferencian de manera categórica.

**Palabras clave:** Etnobotánica, monte chaqueño, Gran Chaco, indígenas.

## Introducción

Este trabajo aborda el estudio de las concepciones de los wichís, pueblo indígena de la región del Gran Chaco, en torno a las relaciones existentes entre el bosque, sus plantas y una diversidad de espíritus que conforman su cosmos. Esta perspectiva de análisis corresponde específicamente a la etnobotánica según se plantea en los lineamientos teóricos de esta disciplina (Anderson, 2011; Arenas & Martínez, 2012).

Los wichís son nativos de la región chaqueña, de tradición cazadora-recolectora-pescadora. En el pasado eran nómades; hoy viven en asentamientos rurales o periurbanos y continúan practicando las actividades de subsistencia del pasado, a las que sumaron otras nuevas con el correr del siglo XX. Antiguamente los wichís conformaron numerosas tribus, a las que les corresponden dialectos y otras diferencias culturales (Braunstein, 1983a; Messineo & Braunstein, 1989/90). Su idioma es el **wichi-lhamtes** (“las palabras de la gente”). Pertenecen a la familia lingüística mataco-mataguaya o mataco-maká, es de tradición oral y cuenta con varios dialectos (Censabella, 1999: 80-82; Messineo & Braunstein, 1989/90). En cuanto a su demografía, las cifras oficiales y las que se conocen por la bibliografía son escasas y muy dispares; hoy probablemente la población total de la etnia ronde las 50.000 personas (Censabella, 1999). Su hábitat actual ocupa una amplia región que abarca numerosos asentamientos distribuidos en una pequeña porción del territorio boliviano y en tres provincias argentinas (Fig. 1). Esta investigación fue realizada sólo en unos pocos poblados wichís (*vide infra* Material y métodos) y por ende los resultados no reflejan la totalidad de su universo etnobotánico. En la zona de estudio, este grupo humano cohabita con campesinos en pueblos rurales o ciudades, o viven en aldeas más aisladas.

Los wichís conciben que su cosmos está dividido, en la dimensión vertical, en tres planos: el celeste (**pule**), el terrestre (**ohnat**) y el subterráneo (**ohnat-cho**); en la dimensión horizontal, se distinguen en el plano terrestre cuatro grandes zonas: la aldea wichí (**wichi la-wetes**, literalmente “las casas de los wichí”), el monte (**tahyi**), el río (**tewukw**) y las montañas del este (**kyenaj**) (Alvarsson, 1988: 49-55; Califano, 1999a; Dasso, 1999a: 222-225; Siffredi, 1976/80). Cada ámbito se caracteriza por la existencia de fenómenos, elementos y seres específicos, aunque dado que los diferentes planos y espacios están interconectados entre sí, en ocasiones ciertas entidades propias de una región pueden transitar a otra (Alvarsson, 1988: 51; Califano, 1999a; Siffredi, 1976/80). Entre los variados seres o entes que habitan el cosmos wichí se encuentran los “naturales”, como las plantas y animales, así como una diversidad de seres “sobrenaturales”, es decir, aquellos que desde la perspectiva de la cultura y ciencia occidentales exceden los términos de la naturaleza, dado que su actuar y esencia no respetan las leyes de la física occidental. Sin



**Fig. 1.** Zona de estudio. A: La región del Gran Chaco en América del Sur. B: Mapa de Argentina mostrando la localización del área detallada en C. C: Mapa detallado de la zona de estudio y sus alrededores. Se indica la localización del pueblo y parajes donde se trabajó (Cnel. Solá, Misión Los Baldes, La Entrada, El Colgado). El área sombreada corresponde a la distribución actual aproximada de los wichís.

embargo, dado que para los wichís no existe una separación tajante o un dualismo concreto entre la “naturaleza” y la “cultura” (Cfr. Barúa, 2007; Palmer, 2005), llamar “sobrenaturales” a estos seres resulta incorrecto para respetar la perspectiva indígena. Estos seres son tan reales para los wichís como cualquiera de los que la ciencia occidental considera “naturales” (animales, plantas, hongos, humanos, rocas, agua, etc.). Por lo tanto y en concordancia con la terminología utilizada en varias obras antropológicas que tratan el tema (Alvarsson, 1988; Califano & Dasso, 1999; Palmer, 2005; Tomasini, 1969/70), en este trabajo se aludirá a estos personajes como “espíritus”, “seres espirituales” o “seres metafísicos”, resaltando así su carácter extra-físico o inmaterial.

De los numerosos espíritus que existen en el mundo se destacan los “dueños” de seres y de lugares o espacios. En el cosmos wichí, los objetos, las plantas, los animales y los ámbitos en general se subordinan a un ser espiritual que es su **le-wukw** (“su dueño” o “su señor”) (Braunstein, 1974). El **le-wukw** determina el modo de ser y actuar de las entidades que gobierna y regula su relación con los humanos (de los Ríos, 1976/80: 83, nota 4). Así, por ejemplo, el ámbito del bosque o monte (**tahyi**) está dominado o gobernado por un “Dueño del Monte” (**Tahyi-Lhele**, lit. “Habitante del Bosque”). A su vez, este “dueño” (**le-wukw**) tiene como ayudantes (**la-ka-wos**, “sus dependientes”) a otros seres que son “dueños” de las distintas plantas y animales que allí habitan (Braunstein, 1974; Califano, 1999a; Tomasini, 1969/1970). No todas las especies tienen “dueños”, pero hay que interactuar cuidadosamente con las que sí lo poseen (Arenas, 2003: 64-67; Mashnshnek, 1973). Esto es así porque existen normas muy claras en la

sociedad wichí que establecen las formas correctas de comportarse y los tabúes relacionados con cada animal o planta que está subordinado a un “dueño”. Si alguien transgrede dichas pautas, le sobrevienen consecuencias desagradables y peligrosas, por lo general dolencias o enfermedades (Braunstein, 1974; Califano, 1999a; Mashhshnek, 1973; 1976). Si la transgresión de una norma es muy grave, los efectos negativos pueden no sólo afectar a la persona que cometió la infracción, sino que pueden extenderse al grupo social entero (Califano, 1999a; Palmer, 2005: 63). En estas instancias, el rol de los chamanes es fundamental. El chamán o **hiyawu** tiene el rol de mediador entre lo “natural” y lo “sobrenatural”. Ellos son los intermediarios entre la gente y los “dueños” de espacios y seres: son los encargados de pactar con los “dueños” para que la gente pueda cazar o recolectar la especie por él protegida, de revertir las consecuencias de transgresiones que ya acontecieron, y de calmar las dolencias y enfermedades que afligen a la gente, todas ellas producto del actuar de un espíritu (Arenas, 2003: 64-67; Califano, 1999a; Dasso, 1999a). Mediante el consumo de semillas de “cebil” (*Anadenanthera colubrina* var. *cebil*) y una ceremonia específica, el **hiyawu** entra en trance y su **husek** (alma, buena voluntad)<sup>2</sup> viaja a encontrarse con los espíritus. Estos ritos, hoy no tan frecuentes, se efectúan principalmente para curar enfermedades, que según los wichís siempre se deben al robo del **husek** de la persona por parte de algún espíritu, por lo general maligno (**ahot** o “demonio”). El objetivo de los viajes espirituales de los chamanes es encontrar al espíritu responsable del rapto y enfrentarlo (lucha y/o pacta con él) para que le devuelva el **husek** robado y devolverlo al cuerpo del enfermo, quien luego comienza a sanar. Los ritos o “misas” chamánicas también se realizaban en el pasado para pactar con los espíritus correspondientes para lograr que llueva, para propiciar los cultivos o cosechas de frutos, para anticipar ataques de otros grupos o para dañar o enfermar a algún enemigo (Cfr. Arenas, 2003; Califano, 1999b; Dasso, 1999a, b; Karsten, 1913; Métraux, 1946: 360-365; 1967a)<sup>3</sup>. Entre las variadas enfermedades causadas por espíritus específicos (viruela, sarampión, caries, locura, etc.), cabe destacar, a los fines de este trabajo, al “susto”. Esta enfermedad se origina cuando uno de los tantos seres espirituales que transitan y/o habitan por el monte aparece (se hace visible)<sup>4</sup> repentinamente ante algún wichí, quien entonces se sobresalta y se espanta o “asusta”. Desde ese momento la víctima recuerda constantemente al espíritu y por las noches sueña con él. El miedo provocado permite que el espíritu capture el **husek** del individuo y lo saque del cuerpo, tras lo cual la persona comienza a enfermarse (Califano, 1999b; Dasso, 1999a, b; Palmer, 2005; Suárez, 2010).

Los objetivos de este trabajo son: a) identificar y describir a diversos espíritus del cosmos wichí que tienen vínculos especiales con el bosque y sus plantas; b) reconocer, destacar y analizar, desde una perspectiva etnobiológica, las particularidades de la relación entre dichos

---

<sup>2</sup> **La-husek** es un concepto clave entre los wichís, pero no existe aún consenso entre los antropólogos en cuanto a cómo debe ser traducido; su significado se acerca a “esencia vital”, “alma”, “voluntad” o “buena voluntad” (Barúa, 2007; Califano & Dasso, 1999; de los Ríos, 1976a; Palmer, 2005).

<sup>3</sup> La figura del chamán era clave en el pasado en el seno de la sociedad (además de las funciones destacadas, los chamanes solían ser los caciques), pero fue cayendo en descrédito a partir de la evangelización y la misionalización y al verse desminuida su capacidad de sanación con la aparición de nuevas enfermedades que llegaron con el hombre blanco (ej. viruela, sarampión, escarlatina) (Arenas, 2003; Martínez Sarasola, 2005: 319-320; Palmer, 2005: 35-36; Wright, 2003). En las localidades donde se desarrolló la presente investigación, hoy sólo quedan unos pocos chamanes (Montani, 2004; obs. pers.).

<sup>4</sup> Los seres espirituales tienen la particularidad de ser invisibles a los ojos de los humanos, a menos que él desee que la gente lo pueda ver. Esto último suele ocurrir sólo en ocasiones especiales, que por lo general están vinculadas con la transgresión por parte de los wichís de una norma social establecida, como es la sobreexplotación de recursos del bosque.

seres con los vegetales y los diversos ámbitos del bosque; c) renovar y actualizar la información disponible sobre el tema en la literatura etnológica y etnográfica; d) ilustrar, a través del estudio de caso de los wichís del Chaco Semiárido salteño, la importancia y necesidad de considerar e incluir en las investigaciones etnobotánicas (y etnobiológicas en general) el tratamiento de los espíritus del mundo vernáculo y de las interrelaciones entre éstos, los humanos, las plantas y el ambiente en el que todos ellos habitan.

## Materiales y Métodos

Los resultados provienen de una investigación etnobiológica realizada por la autora entre los años 2005-2012, la cual se centró en el ámbito bosque o monte chaqueño y en su vegetación, motivo por el cual el presente artículo no incluye informaciones sobre espíritus exclusivos del río, pastizales u otro tipo de ambientes, o cuyos vínculos se centran en los animales. Vale aclarar que la temática no ha sido el foco de estudio de la investigación abordada, sino que ha formado parte de objetivos más amplios. Por ende, la información obtenida, así como los análisis realizados sobre ella, pueden ser parciales y en un futuro resultar incompletos y quizás en parte erróneos ante nuevos datos y evidencias. Se trabajó con un total de 15 hombres y 14 mujeres adultos, de 30 a 78 años de edad y con diferentes roles y ocupaciones dentro de las comunidades de pertenencia. Todos ellos habitan en diversos asentamientos wichís situados en el pueblo Coronel Juan Solá (Morillo) y en la aldea Misión Los Baldes, ambos localizados en el este de la provincia argentina de Salta, en pleno Chaco Semiárido (Fig. 1). En su compañía se trabajó no sólo por los alrededores de dichos asentamientos sino también en otros parajes más alejados (Fig. 1). Información detallada sobre la vegetación y otros aspectos ecológicos de los bosques de la zona de estudio puede encontrarse en Adámoli & al. (1972), Morello & Saravia Toledo (1959), Suárez (2010) y Torrella & Adámoli (2006). Junto a las personas consultadas se realizaron recorridos a pie por los bosques de la zona, durante los cuales se recolectó material vegetal y fúngico de referencia, que se conserva en distintos herbarios del país<sup>5</sup>. El resto de la información se recopiló mediante observación participante, y entrevistas abiertas y semiestructuradas. En todos los casos se obtuvo el consentimiento informado previo en forma oral de cada persona con la que se trabajó así como del cacique de la comunidad de pertenencia.

A lo largo de todo el artículo las palabras en idioma wichí se escriben de acuerdo al siguiente alfabeto: **a, ä, e, i, o, u, ch, ch', h, hm, hn, j, jw, k, k', kw, ky, l, lh, m, n, p, p', s, t, t', ts, ts', w, y**. El alfabeto es muy similar al utilizado en la traducción al wichí de la Biblia (SBA, 2002), obra de gran difusión en la zona de estudio y muy conocida y usada por los wichís, y se confeccionó en base a las propuestas de Buliubasich & al. (2004), Lunt (1999), Montani (2010) y Terraza (2009), pero teniendo en cuenta también ciertas observaciones y experiencias personales para adecuarlo al trabajo y a la zona de estudio lo más posible. En la Tabla 1 se presenta el cuadro fonológico correspondiente al alfabeto utilizado.

A lo largo del trabajo las palabras en idioma wichí se escriben con formato negrita

---

<sup>5</sup> Herbario del Museo Argentino de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia” (BA), Buenos Aires; Herbario del Instituto de Botánica del Nordeste (CTES), Corrientes; Herbario del Instituto de Botánica “Darwinion” (SI), San Isidro, Buenos Aires; Herbario de Micología de la Universidad Nacional de Córdoba (CORD), Córdoba.

cursiva, mientras que los lexemas en criollo (español local) se indican entre comillas. Todas las palabras en wichí se acentúan en la última sílaba, a menos que se indique lo contrario mediante el uso de una tilde (´).

Cabe aclarar aquí que no se trabajó rigurosamente en etnozoología. Los nombres científicos de los animales mencionados fueron extraídos de la literatura (Arenas, 2003; Arenas & Porini, 2009; Martínez Crovetto, 1995; Narosky & Yzurieta, 2003), en base a las observaciones personales en el campo y a los datos que proveyeron los entrevistados. Por esta razón, aunque en principio los datos son certeros, las especies científicas para los nombres wichís y criollos de los animales deben considerarse con cautela.

## Resultados

### A) Los seres espirituales asociados al bosque

En la Introducción se describió de manera general el cosmos wichí, sus diversos planos y ámbitos y los diferentes seres que en ellos habitan, entre los que se encuentran los espíritus del monte chaqueño. En este apartado se presenta el repertorio de espíritus relacionados con el bosque y sus plantas según lo referido por los propios entrevistados. Se detallan

**Tabla 1.** Cuadro fonológico correspondiente al alfabeto wichí utilizado.

CONSONANTES	Labial	Dento-alveolar	Palatal	Velar	Velar palatalizada	Velar labializada	Laríngea
Oclusiva	p	t		k	ch, ky	kw	
Oclusiva	p´	t´		k´	ch´		
implosiva							
Africada		ts					
Africada		ts´					
implosiva							
Fricativa		s		j		jw	h
Lateral		l					
Lateral sorda		lh					
Nasal	m	n					
Nasal sorda	hm	hn					
Semiconsonante	w		y				
VOCALES	Anterior			Posterior			
Cerrada		i				u	
Media		e				o	
Abierta		a				ä	

sus nombres y características, así como los lugares y entidades del monte con los que se vinculan. Vale aclarar que en este trabajo tratamos a los personajes metafísicos que de acuerdo a los entrevistados transitan y/o habitan por el monte, o se vinculan particularmente con los vegetales, en la actualidad; es decir, tienen vigencia en el presente y se considera que su presencia es actual.

Toda la información incluida en esta sección proviene de los datos originales obtenidos en el campo (en notas al pie se incluyen algunos datos extraídos de la literatura consultada). La clasificación de los seres en “espíritus dueños”, “espíritus del plano celeste” y “otros espíritus” fue realizada *ad-hoc*, sólo a los efectos de dar cierto orden a la presentación; en otras palabras, esta clasificación no necesariamente se corresponde con las categorías nativas sobre el tema.

### A. 1) “Dueños” del monte y de seres del monte

**A. 1. 1. Ahotaj**, “Diablo grande” (**ahot**: “alma de muerto”, “diablo”, “demonio”; **-taj**: sufijo aumentativo). Este espíritu es el que ocupa la posición jerárquica más alta en el mundo de los espíritus. Él gobierna a todos los espíritus “dueños” de plantas, animales o ámbitos específicos. Los wichís suelen darle el nombre de “Satanás” o “Diablo” en español.

**A. 1. 2. Tahyi-lhele**, “Habitante del bosque” (**tahyi**: bosque; **lhele**: habitante). Este espíritu es el “dueño” del ámbito bosque o monte. A veces se lo llama “Pachamama” en el español local asociándolo con la Madre-Tierra del Mundo Andino. **Tahyi-lhele** es un nombre tradicional de carácter general para referirse a este ser, pero también se lo suele llamar con otros nombres: **Suweletaj**, **Kawonataj**, **Tupa**, **Hekonaj**, **Yutsetaj** o **Etek-sayntaj**. A continuación se describen estos personajes uno por uno tal como fueron referidos por los entrevistados:

**A. 1. 2. a- Etek-sayntaj** o **Lhetek-sayntaj**, “Cabeza de “sajasta”” (**etek**: cabeza, o **lhetek**: su cabeza; **sayntaj**: líquen “sajasta”). **Etek-sayntaj** se muestra siempre como varón y sólo existe uno. Su piel es morena, tiene uñas largas, y su pelo es algo largo, negro o blanco, pero siempre crespo, asemejándose a los líquenes **sayntaj** (*Usnea alata*, *U. parvula*, *U. strigosa*); de ahí el nombre del espíritu. Es melero, acarrea consigo un hacha y numerosas avispas y abejas de todo tipo revolotean permanentemente alrededor de su cabeza. Algunos refieren que lleva un sombrero grande. Es un ser muy rico: tiene ‘caballos’, estancias, dinero y muchos otros bienes materiales. Su casa está en montes desiertos<sup>6</sup>, construidas abajo de la tierra, pero pasa mucho tiempo recorriendo el bosque. La mayoría sostiene que es el “dueño” del monte, como se indicó previamente, y por ende “dueño” de todos los seres, elementos y entidades que en él habitan. Sin embargo, algunos limitan su rol a “dueño” de la miel. Otros resaltan su papel en el cuidado de los “quebrachales” (bosques dominados por “quebracho colorado”, *Schinopsis lorentzii*, y “quebracho blanco”, *Aspidosperma quebracho-blanco*). Cuando se deja ver por la gente no está quieto sino caminando y nunca mira a los humanos que andan cerca, simula no ver a la gente. Siempre se lo ve cuando se está alejando del lugar; una vez que se esconde detrás de un árbol o se adentra en el monte desaparece de la vista humana. En montes tupidos, las manos suele llevarlas atrás del cuerpo para poder pasar por debajo de ramas bajas. Viste con chiripa y el torso lo lleva desnudo o cubierto. Anda descalzo. Se aparece

<sup>6</sup> En la zona de estudio se denomina “monte desierto” a aquellos bosques alejados de los poblados permanentes, silenciosos, con poco tránsito de gente.



ante la gente cuando se extrae mucha miel o cuando se hace mucho ruido al recorrer el monte (por la bulla de los chicos o de los ‘perros’). En el pasado no tan remoto lo solían ver los wichís que iban a cortar árboles en los obrajes madereros. Como otros espíritus (*vide infra*), suele provocar que la gente se desoriente y se pierda en el monte. Para ello, **Etek-sayntaj**, en completa invisibilidad, sigue a la persona por detrás y la golpea con un garrote en la cabeza. La víctima no se da cuenta de lo acontecido hasta que ya es demasiado tarde.

**A. 1. 2. b- Yutsetaj.** Otro nombre de **Etek-sayntaj**.

**A. 1. 2. c- Kawonataj**, “Avispa ‘bala’ grande” (**ka**: clasificador posesivo; **wona**: avispa ‘bala’, *Polybia ruficeps*; **-taj**: sufijo aumentativo). Otro nombre de **Etek-sayntaj**.

**A. 1. 2. d- Suweletaj**, “Hombre blanco grande” o “Criollo grande” (**suwele**: hombre blanco, criollo; **-taj**: sufijo aumentativo) o **Suwele-tak**, “Hombre blanco/Criollo anómalo” (**suwele**; **tak**: anomalía). La gente afirma que este espíritu es “dueño” del monte y como tal cuida a todo el bosque, a sus animales y plantas. Según los propios entrevistados es un ser de reciente aparición y data de la época en que el hombre blanco se estableció en la región (mediados a fines de siglo XIX). No suplanta a **Etek-sayntaj** o **Yutsetaj** (A. 1. 2. a. y A. 1. 2. b.) en su rol, sino que lo complementa. Se destaca el papel de **Suweletaj** como protector de los animales introducidos en la región por el hombre blanco (‘vacas’, ‘caballos’, ‘chanchos’, ‘chivas’, ‘ovejas’) y cuida especialmente al ganado vacuno. Varón en apariencia, **Suweletaj** viste exactamente igual a los gauchos de la zona y anda siempre a ‘caballo’, con guardamontes, espuelas de plata, riendas, colete, y demás elementos típicamente gauchescos. Lleva machete y su cinto es de oro. Algunas referencias indican que su ropa es blanca, mientras otras sugieren que viste todo de negro. Ciertas personas describen su ropa no como la de los gauchos locales sino más parecida a la de los hombres blancos de ciudad, con traje y corbata. Todos coinciden en que lleva un sombrero en su cabeza. Se lo describe como un ser maligno, que vive enojado y gritando. Se deja ver por los humanos con frecuencia; esto ocurría más aún en el pasado cuando los wichís salían a cazar ‘vacas’. **Suweletaj** se acerca a veces a algún wichí para pedirle un poco de “coca” (*Erythroxylon coca*, Erythroxylaceae) y “bico” (bicarbonato de sodio) o cigarrillos. Los wichís sostienen que la vinculación entre **Suweletaj** y los criollos es estrecha al punto que estos últimos pueden pactar con él para que mate a algún wichí. Este personaje vive en montes desiertos, en lugares repletos de colmenas de avispas y abejas, pero recorre por otros montes con frecuencia. Su presencia cercana normalmente se advierte porque se escucha el galopar de su ‘caballo’; el revoloteo y el canto del ave **wik-wik** (*Drymornis bridgesii*) también es una señal de que **Suweletaj** anda por los alrededores.

**A. 1. 2. e- Hekonaj.** Otro nombre de **Suweletaj**.

**A. 1. 2. f- Tupa.** Otro nombre de **Suweletaj**.

**A. 1. 3. Koyik-wukw**, “Dueño de la miel” (**koyik**: miel; **wukw**: dueño). Es el “dueño” de la miel. Adopta por lo general forma humana. Es un ser bueno, no daña a las personas. Algunos dicen que es **Etek-sayntaj**, otros opinan lo contrario.

**A. 1. 4. Nisotaj**, “Calzado grande” (**nisoj**: calzado; **-taj**: sufijo aumentativo). Algunas personas nombraron a este ser como “dueño” del monte. Tiene huellas muy grandes, como de 40 o 50 cm de largo, que suelen ser vistas por los wichís o criollos que se adentran en el monte.

- A. 1. 5. Suhnyay**<sup>7</sup>. Es “dueño” de los animales del monte. En tiempos primordiales era una persona, un hombre al que le gustaba salir al monte a cazar, pero nunca hallaba nada y entonces los demás siempre le obsequiaban parte de lo suyo. Un día se murió y desde entonces “desapareció pero sigue andando”. Suele verse como un viejo petiso que carga tarros y yicas (bolsos enlazados de “cháguar”, *Bromelia hieronymi* y *B. urbaniana*, de uso tradicional entre los wichís, que se lleva en bandolera) con cueros de víboras. Para matarlo hay que garrotearle la yica, ya que si se le pega a él no muere. Este personaje era visto con frecuencia en el pasado, ahora ya prácticamente no.
- A. 1. 6. Jwistes**, “Dedos Largos” (**jwus/jwes**, “dedos”; **-tes**, variante fonológica de **-tas**, sufijo aumentativo plural). Con este nombre, los wichís se refieren a un grupo particular de espíritus del monte, “dueños” de muchas plantas y animales. Son numerosos y se caracterizan por ser pequeños, enanos, de poca envergadura. Suelen ser peludos y llevan el cabello largo. Por lo general no se los ve, pero sí se encuentran frecuentemente sus huellas por el bosque, que son diminutas pero largas, como las del ‘oso bandera’ (**sulaj**, *Myrmecophaga tridactyla*). Se pasean todo el tiempo por el monte, en especial en montes desiertos, donde no hay gente ni ruido, ya que por allí viven y tienen sus casas. Hay **Jwistes** varones y mujeres, forman familias y llevan una vida cotidiana similar a la de los wichís. Visten como los antiguos wichís, con fajas, chaleco, chiripa, todos tejidos con fibras de “chagua” (*Bromelia* spp.), y andan descalzos, aunque se dice que desde hace algún tiempo usan zapatillas. Algunos entrevistados sostienen que los varones usan sombrero negro y las mujeres llevan un pañuelo en la cabeza. Los **Jwistes** usualmente siguen a los wichís que se adentran al bosque y hacen que se mareen y se pierdan; además, suelen capturar a hombres o mujeres que andan por el monte, para tomarlos como esposo/a. Según muchos de los entrevistados, los “dueños” de las Bromeliaceae textiles, **oletsaj** (*Bromelia urbaniana*) y **kyitsaj** (*B. hieronymi*), son **Jwistes**, quienes las mezquinan a la gente. En este caso son siempre mujeres y se las describe como donosas, altas, jóvenes, con el cabello largo y rubio. Estas **Jwistes** viven en montes desiertos donde hay muchos “chaguarales” (matorrales de “cháguar” o “chagua”, *Bromelia* spp.); allí tienen su casa, sobre el suelo, pero la gente no las pueden ver. Diariamente buscan “chagua”, con cuyas fibras foliares hacen hilos y tejen. Cuando las mujeres wichís extraen “chagua” en demasía o si por algún motivo los “chaguarales” son dañados, la **Jwistes** “dueña” se deja ver, asustando a las personas. Según ciertos entrevistados, son también mujeres **Jwistes** las “dueñas” de las plantas mágicas<sup>8</sup> (de todas o sólo de algunas especies). Son agraciadas, llevan el pelo largo y la cara pintada y viven adentro de hormigueros grandes, que son muy frecuentes en los bosques de la zona. Estas **Jwistes** suelen robar el **husek** de los hombres que encuentran por el monte y usar sus penes para quedar embarazadas, tras lo cual lo descartan. Las especies de *Tillandsia* (Bromeliaceae) que se encuentran en el bosque son también de **Jwistes**, lo cual está explicitado en uno de los fitónimos que le dan a dichas plantas: **Jwistes-k’os**, “cultivos de Dedos Largos” (**Jwistes**, Dedos Largos; **k’os**, planta cultivada). En estos casos el **Jwistes** “dueño” se describe feo, de apariencia desagradable. Al igual que los demás **Jwistes** vive en el monte.

<sup>7</sup> De los Ríos (1976b) describe bajo este nombre (en su grafía anota **Susniéy**, Buen Día) a un ave dependiente de los **ahot** o “demonios” y que en tiempos míticos fue un hombre al que durante un rito de iniciación femenina la mujer le arrojó en la cabeza su sangre menstrual, de ahí el color que en el presente el ave tiene en su cabeza.

<sup>8</sup> Conjunto de vegetales que sirven para “curar” a personas, animales u objetos, atribuyéndoles cualidades específicas. En el español local se los llama “gualichos”. Arenas (2009) agrupa dentro de la categoría “terapéutica mágica” de la etnomedicina de las etnias chaqueñas a “un conjunto de acciones tendientes a captar cualidades positivas de un objeto en las personas, así como propiciar, prevenir o neutralizar efectos negativos”.

- A. 1. 7. P'alha**, “Ancestro”, o **Achisna-p'alha**, “Mujer ancestral” (**achisna**: mujer; **palha**: ancestro). Con este nombre los wichís se refieren a dos espíritus que difieren en varios aspectos, pero que se parecen en que ambos son mujeres y se destacan por robar los **husek** de hombres wichís. En general, las **P'alha** son mujeres bellas, suelen tener los pómulos pintados y cargar algún botijo. Como en el caso de otros espíritus, el color rojo está presente en alguno de los elementos que llevan consigo, símbolo de su esencia espiritual. Algunos entrevistados sostienen que **P'alha** es la dueña de casi todas las plantas alimenticias que las mujeres recolectan en el monte, así como de las presas de caza de los hombres. Se deja ver y asusta cuando se extraen frutos en demasía o se desperdicia lo recolectado. Vive en bosques tupidos y desiertos, lejos del ruido de los humanos. En este caso, **P'alha** elige a determinados hombres y los lleva con ella para enseñarle acerca de los animales. Si el hombre no acepta ir con ella, luego enferma y muere, pero si confía en ella y la escucha, desde entonces siempre tiene “suerte” en la caza y logra atrapar a cualquier animal que él quiera. Por su parte, otras personas sostienen que **P'alha** es una mujer espiritual que vive en el agua, en cuerpos de agua permanentes (ríos, cañadas, lagunas). A estas **P'alha** los criollos locales las llaman “sirena”. El río Bermejo está repleto de estos seres; cuando éste está crecido, las **P'alha** van al norte y cuando llegan se transforman en remolino y regresan. En el camino de ida o de vuelta, cuando encuentran algo de agua se quedan allí. Este espíritu se roba a los hombres (su **husek**) porque se enamora de ellos. Cuando esto ocurre, si el hombre logra escapar y se casa con alguna mujer wichí, al tiempo ésta muere. Cuando un hombre se ahoga en el río es porque **P'alha** lo llevó consigo. Algunas mujeres wichís ven a **P'alha**, pero a ellas no les pasa nada. Cuando un cuerpo de agua está habitado por **P'alha**, los wichís no beben ese agua, ya que es amarga (**tapay**) y si se ingiere provoca vómitos y en ocasiones la muerte. Sin embargo, cuando **P'alha** se retira de allí el agua se vuelve potable.
- A. 1. 8. Samukw** o **Samukw le-wukw** (**Samukw**: nombre de varias plantas mágicas; **le-wukw**: el dueño). Según algunos informantes, este espíritu es el “dueño” de las plantas mágicas (otros refirieron a **Jwistes** como la dueña de estas plantas o de algunas de ellas, *vide supra* A. 1. 6.). Es un ser agraciado, elegante, lleva toda la cara pintada. Los wichís que recogen y llevan consigo alguna planta mágica sueñan luego con este ser. Aunque en general se habla de **Samukw** como mujer, en ocasiones se sostiene que si uno es mujer lo sueña y visualiza como varón y viceversa.

## **A. 2) Espíritus del plano celeste vinculados con el bosque**

Estos seres, si bien no pertenecen al ámbito boscoso de forma directa, guardan relación estrecha con él a través de su conexión con plantas y/o animales del monte, o por sucesos que ocurren en el bosque.

- A. 2. 1. Pelhay**, “Tormentas”. **Pelhay** es el espíritu de los truenos. El ruido que hace el trueno se debe a que **Pelhay** se sacude. Este espíritu tiene numerosos espíritus auxiliares, a quienes dirige y ordena. Todos ellos tienen forma de ‘comadreja’ (*Didelphis albiventris*). En el mes de agosto, **Pelhay** manda a sus ayudantes a observar a los humanos, indicándoles que se porten bien, que no hagan daño. Entonces los espíritus comienzan a andar; van “como comparsa, porque están contentos, porque les han dado permiso para hacer campaña”. Llevan consigo largavistas para mirar al plano terrestre, bolsones llenos de piedras y recipientes con agua, la cual a veces está mezclada con granizo. A pesar de las

órdenes de **Pelhay**, algunos espíritus le desobedecen y apenas ven algún espíritu maligno posado en un árbol le tiran una piedra, tras lo cual el espíritu se retira al inframundo, donde pertenece, porque es un diablo (**ahot**). La piedra lanzada se ve desde la tierra como un relámpago, y si uno mira el árbol afectado, encuentra dentro de él una piedra roja. A los 6 años aproximadamente ese árbol se seca. En ocasiones los espíritus del trueno fallan al tirar la piedra, se tambalean y caen desde el cielo al plano terrestre. Cuando esto ocurre el cielo queda nublado permanentemente y la lluvia no cesa. Sólo con la ayuda de un chamán pueden regresar al plano celeste, a quien luego los propios espíritus retribuyen muy bien. Recién entonces deja de llover, el cielo se aclara y todo vuelve a la normalidad.

- A. 2. **Kates**, “Estrellas”. Muchos seres estelares poseen voluntad según los wichís. Un ejemplo son las **Potseslhay** (“Cuadrilla” o “Pléyades”), que roban el **husek** de los bebés y niños pequeños si éstos o sus padres miran al cielo por la noche. Las estrellas, son las mujeres wichís ancestrales. Su materia fecal cae al plano terrestre y queda desperdigada por el bosque en forma de algunos hongos Gasteromycetes, en especial los del género *Geastrum*. Uno de los nombres de estas especies deja explícito este hecho: **Katesyamukw**, “estírcol/defecación de estrella”.

### A. 3) Otros espíritus relacionados con el bosque

- A. 3. 1. **Lawo**, “Arco Iris”<sup>9</sup>. Este ser es uno de los más temidos y respetados por los wichís, ya que su enojo provoca catástrofes inigualables. Las anécdotas relacionadas con **Lawo** son relatadas con suma frecuencia. Casi todos los entrevistados contaron experiencias personales o de sus familiares sobre encuentros con este ser, resaltando siempre su peligrosidad y las consecuencias nefastas que conlleva el provocar su enfado. No hay un solo **Lawo** en el mundo; por el contrario, son numerosos. A diferencia de la mayoría de los demás espíritus del monte, **Lawo** ocupa todos los planos del cosmos wichí (el subterráneo, el terrestre y el celeste). Suele metamorfosearse; su morfología alterna generalmente entre una diversidad de reptiles: ‘serpientes’, ‘víboras’, ‘lagartijas’ (*Ameiva ameiva*, *Teius cyanogaster*), ‘yacaré’ (*Caiman latirostris chacoensis*, *Caiman crocodilus yacare*), ‘iguana’ (*Tupinambis rufescens*, *Tupinambis teguixin*) y hasta diversas clases de ‘tortugas’. A la madurez siempre es de enormes dimensiones. Habita en cuevas subterráneas del inframundo, las napas de agua son formadas por **Lawo** a medida que avanza y recorre el mundo. Sus cuevas se conectan a la superficie terrestre a través de agujeros en el suelo, que por lo general se abren en la base de los troncos de árboles de gran porte, principalmente del “yuchán” (*Ceiba chodatii*), o en el fondo de los diversos cuerpos de agua que se hallan por el monte (ciénagas, pozos, lagunas, cañadas). En ocasiones, cuando está por llover, **Lawo** hace un agujero en la superficie de la tierra (en algún lugar del monte) y sale transformado en humo, extendiéndose bien alto en el aire hasta que en un momento se tuerce y vuelve a caer al suelo en otro punto de la tierra. Cuando hace esto se puede apreciar en el cielo los variados colores que caracterizan a este ser. Otros entrevistados dicen que ese humo, el Arco Iris, no es **Lawo** en sí mismo, sino que es el aliento de **Lawo**,

<sup>9</sup> Según el dialecto se nombra **Lawo**, **Lawu** o **Lewo**. Califano (1999b) y Mashnshnek (1973: 126) afirman que este ser también recibe el nombre de **Jletekiús** (**Lhetek-(i)-us** en nuestra grafía), “cabeza de verdín”. Los resultados originales de la investigación etnobotánica realizada indican que el fitónimo **us** se utiliza para denominar a diversos organismos acuáticos: algas verdes, *Pistia stratiotes*, y especies de las familias Azollaceae, Salviniaceae y Lemnaceae (Suárez, 2010; 2011). El nombre “cabeza de verdín” claramente se debe a que cuando **Lawo** asoma a la superficie de las aguadas que frecuenta o habita, su cabeza se cubre de plantas acuáticas.

que lo expelle desde los agujeros en la tierra. Los remolinos de viento, que son frecuentes, repentinos e intensos en el Chaco seco, son también usualmente producto de **Lawo**. Los remolinos asociados a **Lawo** se identifican porque no provienen del viento sur ni del viento norte, sino que surgen de la misma tierra. Dentro de ellos viaja escondido **Lawo**. La primavera y el verano (las estaciones de lluvia en la región) son las épocas en que **Lawo** sale a la superficie. En invierno se resguarda bajo tierra, por eso en esta estación no son frecuentes los encuentros con este ser ni, en consecuencia, las desgracias que ocasiona. Donde está **Lawo** siempre hay agua, o mejor dicho, donde hay agua siempre hay **Lawo**. Los cuerpos de agua permanentes o semipermanentes, como lagunas, cañadas o incluso el río Bermejo, son moradas de **Lawo**<sup>10</sup>. Cuando un cuerpo de agua se seca se debe a que **Lawo** se fue de allí. El “yuchán” (*Ceiba chodatii*) y otros árboles (p. ej. “guayacán”, *Caesalpinia paraguariensis*, “algarrobos”, *Prosopis* spp., y “quebracho”, *Schinopsis lorentzii*) suelen acumular agua de lluvia en huecos de sus ramas y tronco. A este agua se la denomina **sachyam** y la gente sedienta en el monte suele aprovecharla para beber. El problema es que a veces allí habita **Lawo**. Si este es el caso, sacar agua es muy peligroso, debe hacerse rápidamente y enseguida retirarse, ya que a **Lawo** le enoja que la gente se acerque a donde él se encuentra: le molesta el ruido que la gente hace al caminar, el olor de las personas, pero sobre todo detesta que la gente se acerque al agua, en especial las mujeres menstruantes. Por este motivo, en el pasado, las mujeres permanecían en sus hogares durante dicho período; evitaban acercarse al agua e incluso a las botijas con agua que había en la casa. Las púerperas también debían abstenerse de ir al monte. En las partes altas de los árboles donde vive, **Lawo** hace un orificio por el cual defeca. La materia fecal de **Lawo** sirve como medicina, para sanar cortaduras e incluso puñaladas, pero solamente un **hiyawu** podía recolectarla<sup>11</sup>.

La presencia de **Lawo** en un lugar determinado se evidencia de diversas maneras. La forma más directa es sencillamente verlo, acto de suma peligrosidad, dado que si la persona se asusta, resulta particularmente difícil a los chamanes curar el “susto” que provoca **Lawo**. Muchos wichís lo ven cuando salen a cazar o a recolectar por el bosque y gracias a ello se conocen sus distintas morfologías y apariencias. Tiene colores intensos: rojos, azul, verde, amarillo, y cuando está en el agua a veces lleva plantas acuáticas en su cabeza, como **kachijwok** (o **tsijwok**)<sup>12</sup>. Cuando en un cuerpo de agua hay algún **Lawo** se percibe en los alrededores una atmósfera de miedo y los animales temen entrar. La advertencia de huellas de reptil en los alrededores es otro indicio de la cercanía del monstruo. **Lawo** también indica su presencia y su enojo haciendo hervir el agua en la que se encuentra, incluso el agua recolectada en un botijo comienza a hervir si este ser se encontraba en la fuente de origen. Cuando **Lawo** se enfada intenta matar (y a veces lo logra) a la persona que ocasionó su enojo, aún cuando ésta lo haya hecho accidentalmente,

<sup>10</sup> Por el monte suelen encontrarse pozos relativamente pequeños, de 1 a 5 m de diámetro aproximadamente, y profundos (2 a 4 m) conocidos en la zona como “reventados” (**waschomtaj** s., **waschontas** pl.), que acumulan agua de lluvia. Los wichís suelen denominar **Lawo-his**, “Lugares donde está Arco Iris” (**Lawo**: “Arco Iris”; **his**: locativo plural: en, dentro), a aquellos en los que se conoce la presencia de **Lawo**.

<sup>11</sup> Debía hacerlo un día soleado al mediodía, momento en que **Lawo** duerme la siesta. Debía arrimarse sigilosamente y cortar con cuchillo un pedazo de la superficie del excremento. Como prueba de su coraje por haberse acercado a **Lawo** y obtenido su materia fecal, en el pasado los **hiyawu** hacían collares con pedazos de excremento y los llevaban como trofeo.

<sup>12</sup> Si bien no pudo documentarse esta planta en la zona, los datos obtenidos en el campo se conciben con los de Arenas (2003), quien identificó a **kachijwok** como *Nymphaea jamensoniana* entre los wichís del oeste formoseño.

sin intención. Primero el cielo se nubla, se ven refucilos, se oyen truenos, aparecen ráfagas de viento que van aumentando su intensidad y comienza a llover intensamente por varias horas o días. Cuando la persona está en el monte, a veces unas finas ráfagas de viento delgadas le pegan en las piernas, y al cabo de unas horas, tras llegar a su casa, muere. En ocasiones, la ira de **Lawo** es tan grande que desencadena una catástrofe que afecta a toda la familia o incluso a toda la población, devastando la aldea y hasta aldeas cercanas mediante derrumbes masivos de la tierra donde están situadas. En tiempos modernos los **Lawo** están más tranquilos y por eso el monte resulta algo menos peligroso que antaño; hoy las mujeres menstruantes (las jóvenes sobre todo) suelen salir al monte e incluso llegan a juntar agua. Algunos entrevistados sostienen que esto se debe a que la “palabra de Dios” (el cristianismo) ha logrado calmar su ira, mientras otros dicen que la merma de las tragedias vinculadas con **Lawo** se deben a que los estos se retiraron a tierras lejanas a causa del aumento de ruido y gente en la zona de estudio. Pese a esto, todos afirman que los **Lawo** siguen recorriendo el mundo y sus efectos pueden verse en todos lados. Varios wichís sostienen que las catástrofes naturales que acontecen no sólo en el Chaco sino en el mundo entero (inundaciones, huracanes y otros cataclismos) son sin duda consecuencia del actuar de este ser.

- A. 3. 2. **Neslotaj**, “Abeja ‘alpamisqui’ grande” (**neslo**: abeja ‘alpamisqui’, *Geotrigona argentina*; **-taj**: sufijo aumentativo). Este es un espíritu vinculado con la miel y habita en ramas o debajo del suelo en el monte. Tiene forma de una avispa ‘alpamisqui’ de gran tamaño, como de 4-6 m de largo. En el pasado, cuando escaseaba la lluvia, los chamanes convocaban a **Neslotaj** para que los auxilie en el diálogo con **Pelhay**, el “dueño” de las tormentas. El llamado a **Neslotaj** se realizaba durante una ceremonia típica de **yachup** (época veraniega), en la cual se tocaba el “pimpim” (tambor de agua) hasta que su ruido lograba molestar a **Neslotaj** y entonces respondía al llamado. Este ser acarrea tantas abejas consigo que cuando se enoja la fuerza de su zumbido provoca que la tierra retumbe.
- A. 3. 3. **Tiklhä**, “Avispa ‘karán’ (*Polybia sericea*)”. Otro espíritu vinculado con la miel del monte, como **Neslotaj**. Tiene la misma apariencia y demás características que este último.
- A. 3. 4. **Ahot-lhoy**, “Demonios de los hormigueros” (**ahot**: demonio; **lhoy**: plural de **lholh**: hormiguero). Este espíritu vive en hormigueros grandes del monte, al igual que algunos **Jwistes**. Son espíritus auxiliares de los chamanes, los ayudan a curar. Se los describe como mujer o varón y siempre son marcadamente rubios/as. En cada hormiguero pueden vivir varios **Ahot-lhoy**, cuatro o cinco por ejemplo.
- A. 3. 5. **Natsi-wos**, “gusanos/obreros de la noche” (**natsi**: noche; **wos**: gusanos/obreros). Estos son los “espíritus de la noche”, que no son visibles a los humanos. Son dañinos en esencia. Ocasionalmente que las personas se pierdan en el monte, haciéndolas dar vuelta en círculo. Se los considera muy peligrosos, porque lastiman el **husek** de las personas. “Antes que salga el sol los espíritus de la noche van todos corriendo como tropilla al oeste, para que no los agarre el sol. Y si te agarra dormido te atropella el **husek**”. Si esto ocurre, la persona amanece con dolores por todo el cuerpo, con severas contracturas y cefaleas. Por este motivo, los wichís creen conveniente despertarse bien temprano, alrededor de las 5 o 6 de la mañana, antes de que amanezca.
- A. 3. 6. **Tsamín**, “Esqueleto del monte”. Este ser asusta a los wichís que andan por el monte. A veces se lo ve, otras no, pero igual se lo escucha: hace un ruido parecido al de dos ramas chocando entre sí. Es puro hueso, no tiene piel ni carne, es todo flojo y su cuello es

del ancho de un dedo. Tiene cabeza blanca, ojos redondos y blancos y boca dientuda con dientes también blancos. No tiene casa y vaga por el monte sin descanso, en particular por los “chaguarales”.

- A. 3. 7. **Wot’uy** (**wo**: cuello; **t’uy**: ¿?). **Wot’uy**, al igual que **Tsamin**, vive y vaga por el monte, en especial en “chaguarales”. Es alto, pero su cabeza está siempre tirada hacia atrás, como si su cuello estuviera quebrado, por lo que la cabeza cuelga en la espalda. Camina ligero, con pasos cortos.
- A. 3. 8. **Not’ot**, “Chueco”. Este es un ser conocido y muy temido por todos los wichís. Tiene forma de un ‘oso bandera’ u ‘oso hormiguero’ (*Myrmecophaga tridactyla*) grande y por lo general se encuentra metido en el bosque, entre los matorrales o encima de los árboles, sobre todo en montes altos y desiertos. Se caracteriza por ser muy feo y por tener sus tripas hacia afuera: él mismo se las saca y a veces las arroja a su alrededor, por lo cual siempre está rodeado de moscas. Es esencialmente maligno y daña a la gente que lo ve en el monte: roba su **husek** y lo lastima con sus uñas, que son similares a las de un ‘oso hormiguero’, desgarrándolo y jugando con él hasta que la persona muere. Por este motivo, si alguien ve a **Not’ot** debe recurrir prontamente a un chamán para tratar de evitar la muerte.
- A. 3. 9. **Ihnyolhay** (probablemente relacionado con **ihnyot**: barro). En zonas de monte desierto y tupido vive **Ihnyolhay**, “dueño” de los animales. Cuando se encuentra con una persona se disfraza de alguno de sus familiares para que confíe en él. Así, la víctima lo sigue y se desorienta hasta que se encuentra perdido en el bosque y ya no sabe cómo regresar. **Ihnyolhay** detiene la marcha cuando llega a su casa, que está situada en las barrancas de cañadas, e invita al wichí a entrar en ella. **Ihnyolhay** no le hace daño, sino que le gusta llevar a la gente a su casa por un tiempo, como si fuera un invitado. Su vivienda es muy grande y está repleta de alimentos y bebidas, que comparte con el wichí. Cuando siente que el huésped y/o su familia en la aldea están afligidos y se añoran lo acompaña de regreso a su hogar.
- A. 3. 10. **No-p’alha**, “Hombre antiguo” (**no**: apócope de **hino**, hombre; **p’alha**: ancestro). **No-p’ahla** suele mostrarse con forma de un niño de pequeño tamaño, como un muñeco. Vive en huecos de árboles, en bosques de “palo blanco” (*Calycophyllum multiflorum*) o en otras zonas del monte donde hay árboles gruesos y huecos. Aunque no es malo, la gente suele asustarse al verlo.

## B) Plantas, hongos y ámbitos del bosque vinculados estrechamente con espíritus

El encuentro con ciertos seres espirituales es considerado por los wichís como uno de los mayores peligros de transitar por el bosque. Esto se debe básicamente al “susto” que suele provocar la aparición repentina de un espíritu, o a las tragedias que pueden ocurrir tras un encuentro con **Lawo**, o a que ciertos espíritus hacen que la gente se desoriente y se pierda por el monte. Ciertos ámbitos del monte se destacan entre otros precisamente por su peligrosidad, debida a la presencia de espíritus en ellos. Es el caso de los “palmares” (**jwitsuk**), bosques de “palmeras” o “palmas” (**jwitsuk**, *Copernicia alba*, Arecaceae), ecosistemas que son relativamente escasos la zona de estudio. Parte de los datos reunidos indica que la gente tiene recelo de transitar por ellos, pero los motivos específicos no pudieron ser dilucidados. Una anciana informante clave explicó durante un recorrido matutino por un “palmar” que solamente en horas de la mañana era seguro transitar por allí, y que no había que permanecer en el lugar por mucho tiempo, ya que de lo contrario uno se desorienta y no sabe cómo

retornar al hogar. Además, varias personas mencionaron que las ‘vacas’ que merodean por los “palmares” suelen tornarse ariscas, a tal punto que en ocasiones atacan a la gente que anda por ahí. Las zonas del bosque donde crecen plantas mágicas también suelen ser inseguras, en particular unos sectores de los bosques de la zona llamados “jardines de **Samukw**”. En ellos crece una gran variedad y un alto número de dichas plantas, por lo que suelen estar celosamente cuidados, vigilados y protegidos por **Samukw**, su dueña. Por este motivo, por lo general sólo los chamanes se atreven a ir allí y más aún a extraer alguna planta del lugar.

Más allá del ámbito del bosque donde se encuentren, algunas especies vegetales del bosque resultan peligrosas en determinadas circunstancias y/o para algunas personas. Es el caso de *Jatropha excisa*, *J. grossidentata* y *J. hieronymi* (Euphorbiaceae), especies que no deben ser tocadas por los niños. De hacerlo se les hinchan las manos y su espíritu “dueño” (**Ahotaj**) aparece repentinamente ante ellos, por lo general disfrazado como duende, mostrándose de manera indirecta, como una sombra en el suelo. Esto provoca indefectiblemente “susto” a los niños. Por su parte, *Synandropadix vermitoxicum* (Araceae), llamada vulgarmente **sihnyoj** o **Pelhay-k’os**, tendría ciertos efectos mágicos para los cazadores, sobre todo en tiempos pasados: si alguno tocaba o rozaba la planta intencionadamente o no durante la búsqueda de animales de gran envergadura, como el ‘tigre’ (**hayoj**, ‘jaguar’, *Panthera onca*), el ‘león’ (**p’owalhaj** o **walhaj**, ‘puma’, *Puma concolor*), el ‘oso hormiguero’ o ‘chanchos de monte’ (**amotaj**, *Catagonus wagneri*, ‘quimelero’; **awutsaj**, *Pecari tajacu*, ‘rosillo’; **nitsaj**, *Tayassu pecari*, ‘majano’), el acecho se invierte y son los animales quienes comienzan a perseguir al cazador. Actualmente esto parece ya no tener efecto debido a la merma o desaparición de estos animales en la zona. Por otro lado, debe evitarse descansar bajo la sombra del “quebracho colorado” (*Schinopsis lorentzii*, Anacardiaceae) mientras está en floración, ya que desde su copa cae una “Ilovizna”<sup>13</sup> que produce una erupción cutánea generalizada en el cuerpo, “como cuando uno se enferma de sarampión”. Según los wichís, son las lágrimas de **Lawo**, que vive en el agua contenida en los huecos de los tallos del árbol. De manera similar, la orquídea *Cyrtopodium punctatum*, es recolectada por algunas personas y llevada al hogar para tenerla como adorno, probablemente a imitación de la costumbre de los criollos. Sin embargo, esta especie es considerada por otros wichís, en general ancianos, como una planta peligrosa para tener como ornamental, dado que su “dueño” se enfada con la gente por haberla llevado a sus casas y les provoca pesadillas.

Considerando el enojo que suscita en los espíritus “dueños” el hecho de que sus especies y ámbitos sean tratados de manera inadecuada, los entrevistados remarcan frecuentemente la importancia de no sobreexplotar los recursos forestales y de respetar las costumbres tradicionales en cuanto al manejo, manipulación y uso de los mismos. De esta forma se evita disgustar a los “dueños” y consecuentes daños a las personas y a la comunidad. Si bien esto es aplicable a la totalidad de los vegetales y ámbitos del bosque, algunos sobresalen en cuanto a los cuidados que se debe tener con ellos por este motivo. Es el caso de los productos de uso masivo cuya extracción, precisamente por ser cuantiosa, suele enfadar a los “dueños” correspondientes y por ende conlleva un gran peligro. Esto ocurre particularmente con la “algarroba” (frutos de *Prosopis alba*, Fabaceae) por su empleo copioso en la alimentación, con el “quebracho colorado” (*Schinopsis lorentzii*) por la gran utilidad de su madera (en especial en épocas de “posteadas” o en obrajes madereros), y con las especies textiles de Bromeliaceae (*Bromelia hieronymi* y *B. urbaniana*).

<sup>13</sup> Probablemente se trate de la melaza secretada por algún insecto que se alimenta de la savia del árbol.



Perderse en el monte, sobre todo en montes desiertos o alejados, es sin ninguna duda uno de los mayores temores de los wichís, básicamente porque al extraviarse la persona queda expuesta a numerosos riesgos: animales de gran envergadura, sed, enemigos, espíritus malignos. Por supuesto estos riesgos eran mayores en el pasado, pero aún hoy tienen vigencia. La gente afirma que la causa de la desorientación resulta del actuar de ciertos espíritus, pero por otro lado, se tuvo referencia de la existencia de algunas plantas que hacen que la gente pierda la orientación si se pasa cerca de ellas o se las toca, por lo que si uno se percató de su presencia debe alejarse de ellas y regresar rápidamente al hogar. Lamentablemente aún no se las pudo coleccionar ni identificar, pero dos nombres vernáculos fueron registrados para estos vegetales: **Samukwitaj** y **Wetahatas**.

La relación entre una planta u hongo específico con algún espíritu en ocasiones queda evidenciada y es destacada en sus fitónimos (Tabla 2). Pero aún cuando el vínculo no se vea plasmado en los nombres, otras plantas se vinculan estrechamente con espíritus. En primer lugar cabe mencionar a las plantas mágicas<sup>14</sup>. Todas ellas, aún las que no poseen al nombre **Samukw** como fitónimo, se relacionan de manera particular con el ámbito espiritual, dado que todas poseen un/a espíritu “dueño/a”, cuya identidad varía según el entrevistado entre **Samukw** y **Jwistes** (*vide supra*).

Por último, hay dos árboles que no han sido mencionados hasta aquí y que merecen la atención, ya que sus vínculos con el mundo espiritual son destacables. Son ellos el “cebil” o **hataj** (*Anadenanthera colubrina* var. *cebil*, Fabaceae) y el “sacha sandia” o **uhnak** (*Capparis salicifolia*, Capparaceae). El “cebil”, como se explicó en la Introducción, es el árbol cuyas semillas utilizan los chamanes wichís en sus ritos o “misas”. A través de él los chamanes separan su **husek** del cuerpo y se adentran en el mundo de los espíritus para sanar, predecir, propiciar, embrujar. Por su parte, el consumo de los frutos inmaduros crudos o soasados de “sacha sandia” son la forma que desde antaño utilizan los wichís para suicidarse. Algunos entrevistados, entre ellos un chamán, sugieren que las personas que cometen suicidio lo hacen inducidos por el diablo mismo, **Ahotaj**, quien aprovecha la vulnerabilidad de las personas que por algún motivo están enojadas para incitarlas, sin que se den cuenta, a comer los frutos: “El dueño es diablo pues, él es dueño pues, debe ser que él mismo, **Ahotaj**, es el rey del mundo. Él es el que nos manda a todos. Por ejemplo si vos tenés rabia viene espíritu y te habla, te dice: los otros no te quieren. Vos lo que tenés que hacer es agarrar eso y lo comés”. Pero uno no lo ve, nada más que sale así (hace gesto con la mano en el pecho de abajo hacia arriba). Y ahí vas tranquilo a comer, porque ya tiene eso adentro.” Así, el arbolito sería algo así como un instrumento de **Ahotaj** para que la gente cometa suicidio.

Para concluir el repertorio de ámbitos y especies vinculados con espíritus, cabe tener en cuenta los datos incluidos en el apartado anterior, donde se describe a cada ser espiritual que habita y/o recorre el bosque. De allí se desprende que varios espacios del bosque y ciertas especies vegetales y fúngicas particulares se encuentran en íntima conexión con espíritus. En la Tabla 3 se indican dichas plantas y ámbitos específicos y con qué ser se relacionan, remitiendo al lector a la sección previa para conocer los detalles de cada vinculación.

---

<sup>14</sup>Hasta el momento han podido identificarse catorce especies botánicas correspondientes a plantas mágicas conocidas por los entrevistados, que son empleadas para diversos fines (Suárez, 2010). Esta temática, que aún requiere un tratamiento más profundo, está siendo investigada actualmente. Los resultados finales se darán a conocer en un futuro próximo.

**Tabla 2.** Fitónimos wichís que destacan el vínculo entre la especie vegetal o fúngica nombrada y espíritus, su traducción aproximada al español, la motivación del nombre y las familias y especies botánicas o fúngicas correspondientes.

Nombre wichí	Traducción aproximada	Motivo del nombre	Especie y familia botánicas o fúngicas
<b>Aho.ts'uk</b> o <b>Ahot.</b> <b>ch'ekw</b>	Añapa del diablo ( <b>ahot</b> = diablo, demonio; <b>ts'uk</b> o <b>ch'ekw</b> = añapa, lo chupado).	Los diablos ( <b>ahot</b> ) comen los frutos durante la noche.	<i>Capparicordis tweediana</i> (Capparaceae)
<b>Jwistes-k'os</b>	Cultivo de "Dedos largos" ( <b>Jwistes</b> = "Dedos largos", ser espiritual; <b>k'os</b> = cultivo, planta cultivada).	<b>Jwistes</b> , la dueña espiritual de estas plantas, es quien las siembra por el bosque.	<i>Tillandsia duratii</i> , <i>T. funebris</i> , <i>T. loliaceae</i> , <i>T. meridionalis</i> , <i>T. streptocarpa</i> (Bromeliaceae)
<b>Lawu-k'os</b>	Cultivo de "Arco Iris" ( <b>Lawu</b> = "Arco Iris", ser espiritual; <b>k'os</b> = cultivo, planta cultivada)	Crecen en lugares donde vive <b>Lawu</b> .	<i>Ipomoea carnea</i> ssp. <i>fistulosa</i> (Convolvulaceae)
<b>Nop'alha-ka-haloy</b>	Los palos de <b>Nop'alha</b> ( <b>Nop'alha</b> = "Hombre ancestral", ser espiritual; <b>ka</b> = clasificador posesivo; <b>haloy</b> = palos)	A <b>Nop'alha</b> le gusta andar cerca de estas plantas.	<i>Tournefortia rubicunda</i> (Boraginaceae)
<b>Not'ot-ka-haloy</b>	Los palos de <b>Not'ot</b> ( <b>Not'ot</b> = ser espiritual; <b>ka</b> = clasificador posesivo; <b>haloy</b> = palos).	Para matar a <b>Not'ot</b> se debe usar un garrote hecho con este palo.	<i>Mimosa detinens</i> (Fabaceae)
<b>Pelhay-k'os</b>	Cultivo de <b>Pelhay</b> ( <b>Pelhay</b> = tormentas; "dueño" espiritual de las tormentas; <b>k'os</b> = planta cultivada, cultivo)	Las plantas brotan en la época de lluvia.	<i>Synandropadix vermitoxicum</i> (Araceae)
<b>Ahot-let</b>	Pintura de diablo ( <b>ahot</b> = diablo, demonio; <b>let</b> = pintura).	Los <b>ahot</b> se pintan la cara con la gleba de estos hongos.	<i>Calvatia</i> sp., <i>Lycoperdon</i> sp., <i>Vascellum</i> sp. (Agaricaceae)
<b>Kates-yamukw</b>	Excremento de estrella ( <b>kates</b> = estrella; <b>yamukw</b> = excremento).	Por la morfología estrellada de los basidiomas maduros se dice que son excrementos de dichos astros.  Se cree que estos hongos son una etapa del ciclo de vida de <i>Geastrum</i> , o variantes o etnoespecies estrechamente vinculadas con ellos.	<i>Geastrum</i> sp. (Geastraceae)  <i>Calvatia</i> sp., <i>Lycoperdon</i> sp., <i>Vascellum</i> sp. (Agaricaceae)
<b>Samukw</b>	Nombre de varias plantas mágicas y de su espíritu "dueño".		Varias especies vegetales.

**Tabla 3.** Plantas, hongos y ámbitos del bosque vinculados estrechamente con espíritus según datos presentados en el primer apartado de los Resultados.

Espíritu	Planta, hongo o ámbito
<b>Tahyi-lhele, Etek-sayntaj, Yutsetaj, Kawonataj</b>	Líquenes <b>sayntaj</b> ( <i>Usnea</i> spp.) “Quebrachales” (bosques de “quebracho colorado”, <i>Schinopsis lorentzii</i> , y “quebracho blanco”, <i>Aspidosperma quebracho-blanco</i> )
<b>Jwistes</b>	Bromeliaceae textiles, “chagua”, <b>kyitsaj</b> ( <i>Bromelia hieronymi</i> ) y <b>olettaj</b> ( <i>Bromelia urbaniana</i> )  Montes desiertos, en especial zonas donde hay muchos “chaguarales” (zonas del bosque con el sotobosque repleto de comunidades vegetales de <i>Bromelia</i> spp.: <i>B. hieronymi</i> , <i>B. serra</i> , <i>B. urbaniana</i> )  <i>Tillandsia</i> spp. (Bromeliaceae): <i>T. duratii</i> , <i>T. funebris</i> , <i>T. loliaceae</i> , <i>T. meridionalis</i> , <i>T. streptocarpa</i>  Plantas mágicas
<b>P'alha</b>	Plantas alimenticias que se recolectan en el monte  Bosques tupidos y desiertos
<b>Samukw</b>	Plantas mágicas
<b>Kates</b>	Hongos Gasteromycetes, en especial los del género <i>Geastrum</i>
<b>Lawo</b>	<i>Ceiba chodatii</i> (Bombacaceae), <b>tsemihokw</b> o “yuchán”.  Otros árboles que acumulan agua de lluvia en huecos de sus ramas y tronco: “guayacán” ( <i>Caesalpinia paraguariensis</i> ), “algarrobo” ( <i>Prosopis alba</i> ), “quebracho colorado”
<b>Tsamin</b>	“Chaguarales”
<b>Wot'uy</b>	“Chaguarales”
<b>No-p'alha</b>	Bosques de “palo blanco” ( <i>Calycophyllum multiflorum</i> )
<b>Ahot-lhoy</b>	Zonas del monte con hormigueros grandes
<b>Not'ot</b>	Matorrales y montes altos y desiertos
<b>Ihnyolhay</b>	Montes desiertos y tupidos

## Discusión

El bosque o monte es percibido por los wichís como un ámbito sumamente heterogéneo, habitado por una diversidad de entidades tanto “naturales” como “sobrenaturales”, con quienes los wichís interactúan según pautas sociales de conducta específicas. Entre ellos se encuentran los seres de carácter metafísico, foco de este trabajo.

Los resultados de esta investigación muestran la existencia de un amplio repertorio de espíritus (veinte en total) en el cosmos wichí que están vinculados de manera concreta con el bosque y su vegetación. El número resulta considerable, teniendo en cuenta que sin duda el

listado de espíritus registrado no es exhaustivo<sup>15</sup>.

El bosque como ámbito no es homogéneo en cuanto a su relación con espíritus: los montes “desiertos”, los “chaguarales” y los sectores del bosque donde crecen plantas mágicas en abundancia se destacan entre otros ámbitos del monte por su nexo con espíritus.

De manera similar, los vínculos que los espíritus mantienen con las plantas y los distintos espacios del monte resultan variables. Muchos (8) son “dueños” de especies o ámbitos, mientras que otros tantos (10) son seres que simplemente habitan y/o transitan por el monte con distintos objetivos, esencia y particularidades, como son **Lawo**, **Wot’uy**, **Not’ot**, **Tsamin** o **Natsi-wos**. Los seres espirituales que habitan en el plano celeste parecen no destacarse por poseer una relación especial con el bosque y sus plantas en la actualidad, ya que sólo dos, **Pelhay** (“Tormentas”) y **Kates** (“Estrellas”), fueron mencionados en este sentido. La bibliografía consultada tampoco parece indicar la existencia de un vínculo especial entre los seres astrales (**Ijwala**, Sol; **Wela**, Luna; **Kates Lhokwetaj**, Estrella Mayor; **Potselhay**, Pléyades; etc.) y las plantas del bosque en el tiempo presente, aunque sí lo hayan tenido en tiempos míticos (Cfr. Barúa, 2007; Lehmann-Nitsche, 1923; Mashnshnek, 1973; 1976; Tomasini, 1969/70; Wilbert & Simoneau, 1982).

### Los espíritus “dueños” de plantas y ámbitos

Varias cuestiones merecen ser señaladas y discutidas en cuanto a los “dueños” de ámbitos y/o especies del bosque registrados. En principio, se observa que es poca la cantidad de vegetales (y hongos) específicos que poseen un “dueño” particular. Los resultados sugieren que sólo las 14 especies de plantas mágicas registradas, los “quebrachos” (*Schinopsis lorentzii* y *Aspidosperma quebracho-blanco*), las Bromeliaceae textiles (*Bromelia hieronymi* y *B. urbaniana*) y las cinco especies de Bromeliaceae epífitas del género *Tillandsia* estudiadas (*T. duratii*, *T. funebris*, *T. loliaceae*, *T. meridionalis*, *T. streptocarpa*) tienen espíritus “dueños” concretos. Considerando que a lo largo de la investigación etnobotánica desarrollada por la autora se recolectó y estudió un total de 183 especies de plantas y 35 de hongos en la zona de estudio (Suárez, 2010), el porcentaje de vegetales del bosque que poseen un “dueño” espiritual particular resulta, en efecto, muy bajo (10,55%). Según algunos entrevistados, las plantas alimenticias que las mujeres recolectan por el monte son cuidadas de cerca por **Palha**, pero la expresión resulta muy vaga y permite sospechar que por “plantas alimenticias” se alude a aquellas que poseen mayor importancia en la alimentación y no se está incluyendo quizás a los bocadillos al paso, condimentos o alimentos raros de encontrar que sólo se consumen en situaciones de emergencia o al hallarlos casualmente. De todas formas, aún cuando incluyéramos todas las especies vegetales del bosque que a lo largo de la investigación etnobotánica fueron registradas como alimenticias (51 en total, incluyendo las dos *Bromelia* spp. mencionadas) (Suárez, 2010), el porcentaje de plantas con “dueño” concreto sigue siendo bajo: 33,02%. Estos resultados coinciden con lo que se encuentra en la literatura antropológica especializada que se ha dedicado a los espíritus del cosmos wichí: son pocas las plantas que según la literatura consultada poseen un “dueño” particular. Más aún, los vegetales que poseen “dueños” específicos según los resultados

<sup>15</sup> Tanto porque la temática no fue el foco de la investigación etnobotánica desarrollada, como porque el universo de personas y de parcialidades wichis abarcadas es ínfimo en relación a la diversidad sociocultural que se observa en el seno de la etnia en su conjunto.

originales de esta investigación concuerdan por lo general con los datos bibliográficos. En estos últimos abundan las citas que mencionan “dueños” concretos de las especies textiles de *Bromelia* (de los Ríos, 1976/80: 88; Suárez & Montani, 2010; von Koschitzky, 1992), de las plantas mágicas (Barúa & Dasso, 1999: 276; Idoyaga Molina, 1976) y también de la “sacha sandia”, *Capparis salicifolia* (Rodríguez Mir, 2005, citado por Barúa, 2007: 107-108; von Koschitzky, 1992: 80).

La literatura menciona además la existencia de espíritus “dueños” del “algarrobo” (**jwa’ayuk**, *Prosopis alba*) y la “palma” (**jwitsuk**, *Copernicia alba*), datos que no han sido registrados en el transcurso de esta investigación (Califano, 1999b; Rodríguez Mir, 2005, citado en Barúa, 2007: 150-151). Ambas especies ocupan un lugar central en la cultura wichí. La importancia del “algarrobo” para los wichís (y para las diversas etnias del Chaco en general) es hartamente conocida, ya que fue (y es aún) un elemento básico en la alimentación de la gente de la región. La bebida alcohólica por excelencia de los wichís, la aloja o **hat’es**, se preparaba mayormente con los frutos de este árbol y era un elemento central en celebraciones tradicionales de envergadura, como fueron las “fiestas de la algarroba” (Arenas, 2003; Barúa, 2004; Dasso, 2001; García, 2005; Karsten, 1913; Métraux, 1946; Palmer, 2005). La significación del “algarrobo” en la cultura también se refleja, por ejemplo, en su presencia en numerosos mitos (Cfr. Wilbert & Simoneau, 1982) y en motivos de dibujos en los bolsos de “chagua” (Montani, 2007, 2010; von Koschitzky, 1992: 53). Asimismo, algunas versiones le atribuyen el rol de “árbol de la vida”: durante los viajes del alma del chamán en los ritos de iniciación y en las misas terapéuticas, un “algarrobo” gigante es un punto de descanso casi obligado; en él cada gajo o rama representa la vida de cada persona y al verlos los chamanes pueden conocer su propio destino y el de los demás (Califano, 1999b: 126). De manera similar, la “palma” se relaciona íntimamente con la iniciación chamánica (Cfr. Califano, 1999b; Pérez Diez, 1999: 50-51), sus cogollos y frutos fueron antaño un alimento importante para los wichís (Arenas, 2003; Suárez, 2010), y los “palmares” son ámbitos particulares donde la gente encuentra recursos específicos, como el barro necesario para confeccionar artesanías o animales de caza determinados (Arenas, 2003; Suárez, 2010).

Dada la relevancia de estas dos especies para los wichís, llama la atención que no se registraran “dueños” concretos para ellos durante la investigación. No es seguro el motivo de por qué no se han registrado datos sobre espíritus “dueños” de estas dos especies. Quizás se deba a que la utilidad práctica de los “algarrobos”, las “palmeras” y los “palmares” en su conjunto ha decaído considerablemente en las últimas décadas, sumado a que el chamanismo, los ritos antiguos y otros simbolismos en los que radica la importancia de estas especies y espacios también han perdido vigencia o han desaparecido en la zona de estudio. De todas formas, el tema amerita proseguir en el futuro con una investigación profunda sobre el mismo.

No sólo el hecho de ser pocas las especies con “dueños” concretos y la identidad de las mismas muestran coincidencias entre los datos originales y los bibliográficos. Otro dato registrado en el campo que también concuerda con los de otros autores es la existencia de un ser espiritual que oficia de “dueño” del ámbito monte en su conjunto y de todo lo que en él se encuentra. Según las distintas versiones la literatura indica que se trata de **Tahyi-Lhele**, **Etek-sayntaj**, **Ahotaj**, **Yutsetaj** (Braunstein, 1974; Califano, 1999a: 82, 84; Mashnshnek, 1973; 1976; Palmer, 2005: 49; Pérez Diez, 1999: 45). Es interesante notar que Pérez Diez (1999: 45) encontró que **Yutsetaj** es el mismo personaje que **Ahotaj** (**Ajataj** en su grafía);

se lo llama de una u otra forma en distintas bandas o grupos wichís, pero en ambos casos tienen el rol de “dueño” del monte. Esto coincide parcialmente con los resultados originales, en los cuales **Yutsetaj** es dueño del monte, pero **Ahotaj** ocupa una posición jerárquica más alta que aquél. Asimismo, al igual que en los registros de la presente investigación, otros autores también encontraron que **Etek-sayntaj** y **Koyik-wukw** son los “dueños” de la miel (Califano, 1999a: 39; Mashnshnek, 1973: 122; Pérez Diez, 1999: 36).

Muchos otros espíritus registrados durante la investigación han sido también ampliamente estudiados por los antropólogos, básicamente por su rol en diferentes mitos y otras narrativas propias de la cultura, como por ejemplo **Achisna-p'alha**, **No-p'alha** y **Lawo**, entre otros (Barúa & Dasso, 1999; Califano, 1999b; Dasso, 1993, 1999a, b; de los Ríos, 1976/80: 88; Pérez Diez, 1999). Al respecto, es interesante remarcar que, en general, los datos proporcionados por los diferentes autores coinciden con los encontrados en el campo. Sin embargo, los detalles en ocasiones varían. Así, **Tupa** figura en nuestros datos como sinónimo del espíritu **Suweletaj**, mientras que para otros autores **Tupa** es el nombre del “dueño” o “señor” de las tormentas, la lluvia, el trueno, el relámpago y también de **Lawo** (Braunstein, 1974; Califano, 1999a; Mashnshnek, 1973: 119; Siffredi, 1976/80). Para nosotros, en cambio, el “dueño” de las tormentas es **Pelhay**, dato también registrado por Alvarsson (1988: 49-50) y Palmer (2005: 70). Estas diferencias, así como aquellas relativas a los detalles morfológicos y otras cualidades personales de los espíritus, son producto, sin duda, de las diferencias culturales que existen entre los distintos grupos wichís, de las particularidades individuales de los narradores y también de los cambios que aparecen inevitablemente en los relatos con el correr del tiempo.

Cabe mencionar en este punto que si bien la literatura etnográfica consultada ha estudiado extensamente a los “dueños” de ámbitos y especies, la mayor parte de la bibliografía menciona, describe y analiza a “dueños” de animales (Braunstein, 1974; Califano, 1999a; de los Ríos, 1976b; Mashnshnek, 1973; 1976; Siffredi, 1976/80; Tomasini, 1969/70). A juzgar por esos datos, en la cultura wichí existirían muchos más “dueños” concretos de animales que de vegetales del monte, lo cual es coherente con el modo de pensar de este pueblo cazador-recolector, que conciben al monte como un espacio más relacionado con lo masculino que con lo femenino<sup>16</sup>. La presente investigación no incluye los resultados originales relacionados exclusivamente con los animales dado que, como se aclaró previamente, no se trabajó aún en etnozología en profundidad. Sin embargo, sí se decidió incorporar en el repertorio de espíritus a dos espíritus, **Suhnyay** e **Ihnyolhay** que, de acuerdo a ciertas referencias, serían el “dueño” o “señor” de todos los animales del monte (uno u otro según el entrevistado). Son datos que se deben tomar con cautela, ya que no fueron mencionados por mucha gente, pero se incluyeron por la posibilidad de que en un futuro sirvan como punto de partida para un análisis más pormenorizado de esta temática, la cual genera controversias en el ámbito antropológico. Algunos autores indican que no parece haber un “señor” o “dueño” de todos los animales, sino que cada especie animal tiene un “dueño” particular (Braunstein, 1974; Mashnshnek, 1973: 119; 1976; Tomasini, 1969/70). Sin embargo, otros sí indican la existencia de un “señor” de los Animales; según Siffredi (1976/80: 160), de los Ríos (1976b: 108) y Califano (1999a: 39) es **Ahotaj** o **Etek-sayntaj**. Evidentemente, este tema debe ser abordado en profundidad en el futuro para dar luz a la cuestión.

---

<sup>16</sup> Asimismo, la caza es una actividad básicamente masculina y la recolección femenina.

## Las plantas más vinculadas con espíritus tienen gran significación en la cultura

Los resultados muestran que, aunque ciertas especies (aquellas mencionadas a lo largo de este trabajo) resaltan entre las demás por tener un vínculo estrecho con seres metafísicos, en principio todos los vegetales del bosque tienen algún tipo de vínculo con ellos. Esto es así dado que, al menos indirectamente, aún aquellas que no tienen un espíritu “dueño” específico, están bajo el resguardo de **Tahyi-Lhele**, el “dueño” del monte. Pero sorprende descubrir que la mayoría de las plantas incluidas en el repertorio de vegetales que mantienen un vínculo singular con espíritus, son especies de gran importancia en la cultura wichí, ya sea a nivel utilitario y/o simbólico. Es el caso, por ejemplo, de las Bromeliaceae estudiadas (*Bromelia* spp. y *Tillandsia* spp.), cuyo papel entre los wichís de la zona de estudio ha sido detallado y analizado en profundidad en un trabajo etnobotánico previo (Suárez & Montani, 2010). Entre ellas se destaca el “chagua” o **kyitsaj** (*Bromelia hieronymi*). Su relevancia práctica y simbólica es hartamente conocida. Los productos textiles que se fabrican con sus fibras están rodeados de simbolismos y se conectan con variados aspectos de la vida social de los wichís (Cfr. Alvarsson, 1992; Arenas, 1997; Montani, 2004; 2007; Suárez & Montani, 2010, von Koschitzky, 1992), constituyéndose así en “objetos etnográficos clave” para la comprensión de esta cultura (Alvarsson, 1992; Montani, 2010). El “chagua” posee un papel simbólico significativo en el rito de iniciación femenina de esta etnia, en el cual las mujeres deben hilar “chagua” durante su menarca (Fock, 1963; Palmer, 2005; von Koschitzky, 1992). La presencia del “chagua” en numerosas narrativas míticas, como aquella que explica que las mujeres llegaron al plano terrestre desde el cielo en posesión del “chagua” o las famosas historias de **Tokjwaj** (el trickster o burlador-burlado de los wichís) son también evidencia del gran peso que tiene esta especie en la cultura wichí (Califano, 1999c; Palavecino, 1940; Suárez & Montani, 2010; von Koschitzky, 1992; Wilbert & Simoneau, 1982). Además, esta especie provee importantes recursos alimenticios a la gente en épocas de escasez (Arenas & Arroyo, 1988).

Al igual que las Bromeliaceae, el “yuchán” o **tsemhokw** (*Ceiba chodatii*) es otra de las especies que aparece íntimamente vinculada con espíritus y que, simultáneamente, es sumamente significativa en la cultura wichí. Su trascendencia práctica y simbólica en la zona de estudio fue destacada en un trabajo previo de la autora (Suárez, 2009). En todas partes los mitos wichís cuentan que en tiempos primordiales era el “yuchán” el que contenía las aguas y los peces de los actuales ríos Bermejo y Pilcomayo, con él se fabricó el tambor de agua con cuyo resonar resurgieron los árboles del bosque tras el devastador incendio que destruyó al mundo, y con sus espinas **Tokjwaj** se desgarró la panza y dio origen a varias especies vegetales (Arenas & Cipoletti, 1992; Arenas & Giberti, 1987; Califano, 1999c; Palavecino, 1940; Palmer, 2005; Wilbert & Simoneau, 1982). Su corteza y sus hojas son motivos de dibujos tradicionales de las telas de malla confeccionadas con *Bromelia* spp. (Montani, 2007; 2010; von Koschitzky, 1992: 53). En un plano espiritual su significación se observa en los encuentros frecuentes de los chamanes con este árbol durante sus vuelos del alma y en el hecho de que en él suelen habitar espíritus auxiliares de los chamanes (Dasso, 1999a), como también el temible **Lawo** (*vide supra* Resultados).

Por su parte, las plantas mágicas y las zonas del bosque donde éstas crecen poseen un fuerte nexo con su “dueño” específico: **Samukw** (o **Jwistes** según algunos), y también son especies con un rol sustancial en la cultura wichí. Tal como explica Barúa (1992; 2007), las

plantas mágicas cumplen un rol social clave en la sociedad wichí, actuando como “remedios sociales”, es decir, son un mecanismo efectivo para lograr un equilibrio entre el control social y la transgresión: algunas encauzan emociones que llevarían al conflicto abriendo emociones negativas, mientras otras permiten la aparición de transgresiones y deseos personales sin poner en peligro las normas éticas, equilibrando así el poder de los individuos y de la comunidad en su conjunto<sup>17</sup>.

Y de manera semejante a las Bromeliaceae, el “yuchán” y las plantas mágicas, otras tantas especies botánicas que han sido registradas durante la investigación como plantas estrechamente vinculadas con espíritus, revisten una gran importancia en la cultura wichí. La relevancia del “cebil” (*Anadenanthera colubrina* var. *cebil*), en particular por su rol en el chamanismo, ha sido descrita y analizada por varios autores (Arenas, 1992; Califano & Dasso, 1999; Dijour, 1933; Métraux, 1946; 1967a; Palmer, 2005). La “sacha sandia” (*Capparis salicifolia*), especialmente por su papel en los suicidios, cuenta asimismo con una significación especial en la cultura (Métraux, 1943; 1967b). El “quebracho colorado” (*Schinopsis lorentzii*) y también el “quebracho blanco” (*Aspidosperma quebracho-blanco*) han tenido una función trascendental en la industria del tanino y en la construcción y funcionamiento del ferrocarril desde fines del siglo XIX al mediados del XX, hechos ambos que han afectado profundamente a la sociedad wichí en su conjunto (Adámoli & al. 2004; Arenas, 2003; Morello & Saravia Toledo 1959; Morello & al. 2006). El arbolito “hoja redonda” (*Capparicordis tweediana*), el “palo blanco” (*Calycophyllum multiflorum*) y el “guayacán” (*Caesalpinia paraguariensis*) también se presentan como especies destacadas en la cultura wichí, sobre todo a nivel práctico (Cfr. Arenas, 2003; Suárez, 2010). De esta forma, la deducción de que la mayoría de los vegetales vinculados de manera especial con espíritus son especies culturalmente significativas, ya sea a nivel utilitario y/o simbólico, parece acertada.

### Los espíritus del monte como fuente de temor

Otro punto a tener en cuenta en relación con los espíritus del monte es su papel como uno de los mayores peligros que los wichís deben afrontar o evitar al transitar por el bosque. Sin importar si el espíritu es de esencia maligna o no, todos son capaces de asustar y enfermar a la gente con su aparición. En el caso de “dueños” de las especies y espacios, su enojo y castigos pueden en principio prevenirse, por lo general, respetando las normas sociales establecidas. Sin embargo, el actuar y el susto provocado por otros seres, como **Not’ot**, **Tsamin** o **Wot’uy**, parecen imposibles de prevenir. De todos los seres metafísicos vinculados con el bosque, el que sin duda sobresale por el descollante temor que le tienen los wichís es **Lawo**. El miedo está bien justificado. Los vestigios de su tremendo accionar en el pasado aún pueden verse en la región, en terrenos hundidos donde antes solía haber caseríos que fueron desolados por algún **Lawo** enfadado. Su importancia en este sentido y su papel en distintos aspectos de la cultura ha sido descrita en los Resultados y ha sido analizada en detalle por varios antropólogos, a cuyas obras se remite para más detalles (Califano, 1999a: 48-50; Dasso, 1993; Palmer, 2005: 62-66).

<sup>17</sup>Un ejemplo de las primeras son las que provocan que alguien indeseado se vaya o las que se usan para que el ser amado regrese al hogar. Ejemplo de las segundas son las que se usan para enamorar, lo cual permite que las personas ancianas compitan con las jóvenes por el amor de una misma persona.



Aparte de asustar y enfermar, los espíritus del bosque pueden hacer que alguien se desoriente en el monte, lo cual constituye otro de los temores más frecuentes de los wichís, sobre todo en el pasado, cuando abundaban los animales peligrosos y pueblos enemigos vecinos. Los resultados indican que algunas plantas del bosque están al parecer relacionadas con este hecho. Aunque no se pudieron identificar las especies involucradas, uno de los fitónimos registrados, **Wetahatas**, coincide con el nombre de un espíritu identificado por Califano (1999b: 116), quien lo describe como un ser de carácter **ahot**, cuyo cometido específico es hacer deambular a la persona que afecta. Este autor traduce al nombre del **ahot**, **Wetahatas**, como “el que hace perder” y lo incluye como uno de los espíritus causantes de un estado particular de posesión llamado **welan**, el cual sufren algunos chamanes en su iniciación<sup>18</sup>. Es interesante notar también que este ser suele conducir a la persona poseída hacia “palmares” o **jwitsuk**. Los resultados de este trabajo muestran a los bosques de “palmas” como ámbitos particularmente temibles, pero los motivos de estos miedos no pudieron ser dilucidados a partir de los datos de campo. Se comprenden, sin embargo, al considerar las observaciones de Califano (1999b: 115), quien describe algo similar y explica que la razón para ello es que los “palmares” están colmados de **ahot** que quieren poseer a los wichís<sup>19</sup>.

En cuanto al otro fitónimo registrado para una planta vinculada a la desorientación en el monte, **samukwitaj**, Dasso (1990/91) menciona con dicho nombre a un estado de posesión particular, la “crisis de enamoramiento”, causada por un ser llamado con el mismo vocablo, **Samukwitaj**, o también **Samukw**<sup>20</sup>, a quien los resultados de este trabajo identifican como “dueño” de las plantas mágicas.

## Los “dueños” del monte y sus plantas, la explotación de recursos y los cambios socioambientales

El análisis de los resultados permite discutir otra cuestión relacionada con el rol de los “dueños” de las plantas y ámbitos. Tal como refirieron algunos entrevistados, éstos suelen pensarse como protectores frente a la sobreexplotación de las especies del bosque. Si bien esto es cierto en las concepciones wichís, ideas o expresiones como ésta han llevado a ciertos representantes de la ciencia occidental a concebir a los indígenas como pueblos “ecológicos” o “conservacionistas naturales”, en el sentido de que mediante diversas normas y concepciones regulan la explotación de los recursos de su entorno con el fin de producir un manejo sustentable de los mismos (Cfr. Leff, 1992; Miller, 1979; Monnier, 1988). Los resultados de la investigación etnobotánica desarrollada no concuerdan del todo con esas ideas, sino que, por el contrario, coinciden con la postura de otros autores que sostienen que desde épocas remotas el usufructo de los recursos naturales fue efectuado por los indígenas de manera desmedida, al punto de llegar a extinguirlos de una zona dada (Cfr. Arenas,

<sup>18</sup> Para más detalles sobre este estado véase Califano (1999b) y Dasso (1999a).

<sup>19</sup> “Los bosques de palmeras **jwitsuk** determinan un espacio particular en la geografía de los matakó. Los cazadores los evitan, describiendo amplios rodeos para no atravesar sus umbrales. Ello se debe a que el bosque de palmeras se halla poblado de **ahot** que acechan y quieren provocar el **welan** a los atrevidos wichí. Los **jwitsuk-lheley** (habitantes de los palmares) habitan en las copas, saltan de una palma a otra provocando un barullo alucinante en este laberinto arbóreo, aparentemente desierto” (Califano, 1999b: 115).

<sup>20</sup> Este estado del individuo se llama **samuklanek** o **kyutisli** según otros autores que estudiaron el fenómeno en detalle (Braunstein, 1983b; Dasso, 1990/91; Idoyaga Molina, 1976).

2003: 136; Cordeu & de los Ríos, 1982: 161). Las observaciones y entrevistas realizadas en el campo indican que los wichís toman y emplean todos los recursos que hagan falta para subsistir diariamente, a pesar de que los “dueños” de ámbitos y especies efectivamente castigan a quienes los despilfarran los recursos naturales y que les preocupa y angustia profundamente el daño ambiental que se produce.

Quizás el punto clave que permite explicar ambos hechos es entender que la motivación cultural que justifica la existencia y accionar de los “dueños” no tiene como finalidad evitar una sobreexplotación por un fin “ecológico” o “conservacionista”, sino para resguardar recursos que son difíciles de conseguir. Así, los “dueños” de las especies y ámbitos del monte en la sociedad wichí, tal como lo explican algunos autores que estudiaron la temática en profundidad, más que cuidar a los recursos de su sobreexplotación, tienden a regular su extracción según normas sociales estrictas y a castigar a la gente cuando transgreden dichas reglas, como son el desperdicio o mal uso de los animales, plantas o ámbitos bajo su cuidado (Califano, 1999a; Mashnshnek, 1973; Siffredi, 1976/80). De esta manera, la “armonía” o “equilibrio” ecológico que quizás existió en el pasado remoto se debería, tal como plantean algunos autores, a factores distintos a un manejo sustentable conciente y programado: a prácticas y artefactos tecnológicos rudimentarios, y sobre todo al nomadismo y a la baja densidad poblacional del momento, que en conjunto permitían al ambiente recuperarse de las presiones o impactos ejercidos sobre él (Barbarán & Saravia Toledo, 2000; Reboratti, 2000).

Estas ideas se refuerzan al considerar las causas que la gente otorga a ciertos cambios ambientales ocurridos en la región. La gente explica, por un lado, que muchas especies animales y vegetales ya casi no se encuentran o han desaparecido por completo en la zona de estudio debido a que desde hace mucho tiempo no se respetan las normas tradicionales de caza y recolección y hay una gran desmesura en la realización de dichas prácticas. Es el caso de ciertos animales de gran envergadura, como el ‘tigre’ (‘jaguar’, **hayoj**, *Panthera onca*), el ‘león’ (‘puma’, **p’owalhaj** o **walhaj**, *Puma concolor*), el ‘oso hormiguero’ (**sulaj** o **ayu**, *Myrmecophaga tridactyla*) y el ‘anta’ (‘tapir’, **yela** o **yelah**, *Tapirus terrestris*), y de plantas devastadas por diversas actividades, como el “quebracho colorado”. Es decir, aún cuando saben que los “dueños” probablemente castigarán a los infractores, a la hora de subsistir y a pesar de ser conscientes del daño ambiental que se produce, los wichís no tienen reparos en cuanto a excederse en el acopio de recursos del monte, lo cual los aleja sobremanera de ser un pueblo “ecológico”. Y la otra causa que atribuyen a la escasez de recursos del monte lo distancia aún más del “conservacionismo”. Una idea firme y constante entre los wichís sostiene que muchos animales, e incluso ciertos seres de carácter metafísico como **Lawo** y algunos espíritus “dueños” de animales, desaparecieron o mermaron en la zona de estudio porque se retiraron a montes alejados, silenciosos y desiertos, buscando apartarse de la bulla y presencia constante de la gente, para no ser molestados.

Esta última creencia pone en duda la consciencia que la gente dice tener sobre las consecuencias de la sobreexplotación y mal uso de los recursos, ya que se atribuye a otros factores la extinción de seres. Esto parecería entonces concordar con los resultados de Arenas (2003: 136-137), quien sostiene que no ha encontrado indicios de que la gente fuera consciente de los efectos perniciosos de la sobreexplotación de los recursos, basándose precisamente en que los wichís usan sin reparos los recursos del entorno y en sus ideas sobre el alejamiento de animales y sus “dueños” a otras zonas. Este autor también destaca que la gente atribuye exclusivamente a los criollos y blancos la culpa de estos cambios. En

el presente trabajo se encontró un sesgo en señalarlos como los principales responsables de la caza desmedida, pero también se observó, como se mencionó previamente, una *mea culpa* en relación con las transformaciones ambientales ocurridas. Un ejemplo es lo que ocurre con ciertos recursos vegetales de uso masivo, como las *Bromelia* textiles y los frutos de “algarrobo”. Estos son recursos cada vez más escasos en las cercanías de los hogares: la expresión “cada vez hay que ir más lejos” es muy usual en este sentido. La gente suele opinar que el principal motivo de esta escasez son los animales de cría que vagan libres por el monte (‘chanchos’, ‘vacas’ y ‘chivas’ o ‘cabras’ principalmente), que en su mayoría pertenecen a los criollos, pero que muchos wichís también poseen hoy en día.

En base a todas estas observaciones, y considerando las distintas creencias sobre las causas de la merma de especies en conjunto, podría entonces sostenerse que los wichís son conscientes de los cambios ambientales acaecidos y de los efectos nocivos que éstos producen al hábitat y a la gente misma, pero sólo dentro de ciertos límites territoriales, aquellos que delinear y conforman el cosmos tradicional. En otras palabras, los animales, las plantas y seres espirituales escasos o desaparecidos en la región se trasladan a zonas “desiertas” y lejanas que quedan por fuera de los territorios que la gente recorre habitualmente o de los que tienen noticia por conocidos que viven y transitan por otras partes del Gran Chaco. No se sabe bien dónde quedan esas zonas “desiertas”, no se puede precisar con exactitud su ubicación. Se dice por ejemplo “se van más allá de X lugar” o “se van, de X lugar más al norte”. Así, aún cuando por la escolarización y diversos medios de comunicación (gráficos y televisivos) la gente tiene hoy cierto acceso y conocimiento sobre otras partes del mundo, la extinción de especies y otras consecuencias regionales y globales de la degradación ambiental de su hábitat parecen no haber sido incorporadas a sus creencias y concepciones habituales (con excepción de unos pocos individuos que mantienen un estilo de vida y relaciones con la sociedad blanca que distan en parte de la idiosincrasia wichí habitual). En relación con esto, la palabra sobreexplotación, que fue utilizada por los propios wichís para explicar el rol de los “dueños” del monte y otras cuestiones, y quizás también la asunción de cierta responsabilidad con respecto a la problemática ambiental actual, probablemente provengan de la escuela y del contacto y trabajo permanente de los wichís con ONGs, funcionarios y otras personalidades de la sociedad blanca por reclamos de territorio, de derechos indígenas y por otros temas políticos, legales y sociales.

Más allá de la advertencia o no de las consecuencias del manejo no sustentable de recursos, es imprescindible destacar la profunda consciencia de los wichís sobre la importancia de la diversidad biológica y su lamento constante por la necesidad de dañar el hábitat para poder subsistir. Sus relatos sobre estas cuestiones son numerosos y frecuentes. Estas observaciones coinciden con ciertas afirmaciones de Palmer (2005: 53), quien encuentra algo similar a lo expresado en base a su estudio de los topónimos wichís. El autor encuentra que la gente percibe una dependencia entre el bienestar social y un medio saludable y concibe a la biodiversidad como un valor en sí misma, por lo que los signos de vida, sean cuales fueren, son auspiciosos *per se*, al igual que todo lo relacionado con la pérdida de vida es algo intrínsecamente funesto. Según este antropólogo, la necesidad de explotar los recursos vegetales para la vida doméstica es concebida como un sacrificio botánico y, a través de ciertos topónimos que aluden a restos vegetales, los wichís reconocen la deuda que tienen con la naturaleza por este motivo (Palmer, 2005: 74).

Un último punto relacionado con los cambios socioambientales y los espíritus del monte

y que amerita cierto análisis es el hecho de que mientras algunos espíritus vinculados con el bosque mantienen características ancestrales, otros han incorporado morfologías, cualidades, artículos y otros detalles modernos (como zapatillas, caballos o cintos de oro) a partir de la llegada e instalación de los criollos y del ganado a la región. Tal como hizo notar Trincheró (2000: 251), el hecho de que las narrativas sobre estos personajes se transformen a medida que nuevos sucesos trascienden, hace que éstas sean producciones simbólicas que representan prácticas y relaciones interétnicas. En esta línea, por ejemplo, que el “quebracho colorado” haya sido especialmente cuidado por **Etek-sayntaj** en épocas de posteadas y obrajes madereros deviene en una clara muestra tanto de la dinámica, adaptación y reinención de las narrativas en los nuevos contextos, de las interrelaciones e indiferencia entre lo “natural” y lo “cultural” -incluyendo aquí a lo “sobrenatural” (*vide infra*)-, de la clara percepción sobre los cambios en relación con la explotación de estos recursos, y de la preocupación de la gente por este hecho.

Asimismo, se ve cómo en estos relatos también quedan plasmados hitos trascendentales para la gente que involucran tanto cambios culturales como ambientales. Uno de los más llamativos es la aparición de personajes o “dueños” protectores del ganado vacuno (**Suweletaj**, **Tupa** y **Hekonaj** según los datos originales recopilados), que poseen todas las características más destacables de los criollos locales desde la mirada de los wichís. Incluso en la actualidad se concibe a estos espíritus como “dueños del monte”, al nivel de **Yutsetaj** o **Eteq-sayntaj**, aunque por lo general no suplanta en su rol a estos últimos sino que los complementa, haciéndose cargo del cuidado del ganado introducido en la región. Trincheró (2000: 256-252) sostiene que las narrativas que aluden a los “dueños” del monte dan cuenta de transformaciones histórico-concretas y da como ejemplo el impacto producido por la llegada inicial de los criollos con sus ‘vacas’ a la región. Teniendo esto en cuenta se puede afirmar que en las historias recopiladas entre los entrevistados se observa sin dificultad cómo a través de estos personajes los wichís reflejan a los criollos y/o blancos como dueños del ganado e incluso como dueños del monte (aludiendo aquí a la cada vez mayor pérdida de su territorio ancestral en manos de gente no-indígena). Más aún, la rivalidad y diferencias culturales con los criollos quedan expresadas con claridad en el hecho de que **Suweletaj** puede hacer tratos con ellos para dañar a los wichís. De manera similar, el hecho de haber registrado el nombre **Hekonaj** como un sinónimo de **Suweletaj** reafirma la concepción de los blancos como los responsables de muchos de los daños que han sufrido los wichís desde su llegada a la región. Esta reflexión se basa en que según Dasso (1999a: 186) **Hekonaj** es el espíritu responsable de la enfermedad cólera (la autora le da el nombre “Ataque negro” en español). Otra muestra manifiesta de los cambios socioculturales ocurridos es la vestimenta de cada uno de los seres del bosque descriptos, muchos de los cuales han incorporado zapatillas y otros artículos modernos.

### Seres ¿“sobrenaturales”?

El hecho de que las narrativas concernientes a los espíritus del monte se transformen, reflejen cambios concretos y funcionen como representaciones simbólicas de los mismos puede verse como una evidencia de la indiferenciación entre un plano “cultural” y otro “natural” en las concepciones wichís. A medida que los elementos naturales y culturales cambian, también lo hacen los “sobrenaturales” y viceversa, porque en el cosmos y concepciones wichís, estos

últimos no están separados de manera concreta de los demás (como sí lo están para la ciencia occidental) y se ven entonces claramente afectados por ellos. Así como han desaparecido ciertos animales de la zona de estudio, sus “dueños” espirituales también lo han hecho, todo lo cual está vinculado al exceso de caza y transgresión de normas sociales tradicionales y a nuevas costumbres de la gente, como el sedentarismo y el consecuente aumento del ruido en la zona, que hacen que los animales y espíritus se alejen. Este *continuum* naturaleza-cultura en el mundo wichí ha sido destacado por varios antropólogos estudiosos de esta cultura (Barúa, 2007: 115-138; Mashnshnek, 1976: 1; Palmer, 2005: 207), pero lo remarcamos aquí con el fin de mostrar la relevancia del estudio del plano espiritual en trabajos etnobotánicos de este tipo. A diferencia de la ciencia occidental, que excluye de sus consideraciones a cualquier ser y entidad metafísicos, numerosas ciencias vernáculos, incluyendo la de los wichís, contemplan a los espíritus como un elemento más del cosmos al mismo nivel que los demás (Cfr. Århem, 1996; Descola, 2004: 26; 2005; Lévi-Strauss, 1964; Pierotti, 2011). De esta forma, los estudios etnobiológicos no pueden dejar de lado este plano, ya que el accionar y pensar cotidiano de la gente están influidos por la existencia de seres espirituales. La inclusión de estos datos permite comprender, por ejemplo, por qué las personas no quieren acercarse o tocar ciertas plantas, o hablar de algunas de ellas, o por qué los vegetales tienen los fitónimos que tienen. Asimismo, no se pueden ofrecer soluciones concretas y factibles a problemáticas culturales y ambientales sin considerar esta información, porque se estaría excluyendo un factor fundamental en el comportamiento y pensamientos de la propia gente. Dado que el fin último de la etnobiología es estudiar las interrelaciones que existen entre un grupo humano y su entorno natural, y que lo “sobrenatural” no está separado de lo “natural” en las concepciones indígenas, el plano metafísico debe ser integrado al análisis holístico para una correcta interpretación de las ciencias y conocimientos vernáculos.

## Recapitulación y conclusiones

A lo largo de la investigación etnobotánica dedicada al bosque semiárido salteño y la cultura wichí se registró la existencia de una gran variedad de espíritus que transitan y/o habitan en el monte, con quienes los wichís interactúan según pautas de conducta específicas.

El total de espíritus registrados es de 20, de los cuales casi la mitad ofician de “dueños” o “señores” del monte o de especies botánicas particulares. Algunos seres espirituales muestran características propias de la tradición wichí, mientras otros exhiben o reflejan los cambios culturales y ambientales que han ocurrido en la zona en los últimos siglos.

Los resultados sugieren que los “dueños” del monte y sus plantas más que proteger a las especies y al bosque de su sobreexplotación para prevenir un desequilibrio ambiental, idea frecuente en la literatura sobre el tema, tienen la función de castigar por el mal uso del recurso y transgresión de una norma social a la persona o población involucrada. La armonía ecológica del pasado remoto se debería a una baja densidad demográfica y al nomadismo, que permitía la regeneración de recursos.

Son relativamente pocas las especies botánicas o fúngicas del bosque que presentan un vínculo particular con uno o más espíritus (10-33%). La mayoría de ellas son plantas que revisten de gran relevancia utilitaria y/ simbólica en la cultura wichí.

El alto número y la diversidad de espíritus que en la actualidad se relacionan con el bosque y sus plantas y la coincidencia de los datos con los hallados en la bibliografía antropológica especializada son indicios de que no existe una separación concreta entre naturaleza y cultura en las concepciones wichís, así como de la capacidad de adaptación de las ideas vernáculas y de las narrativas como representaciones simbólicas a las nuevas situaciones culturales y ambientales.

Los espíritus vinculados con el bosque son uno de los mayores temores de los wichís, ya que provocan “susto” y la consecuente pérdida del “alma” o **husek**, lo cual lleva a la muerte si un chamán no puede intervenir satisfactoriamente.

Los resultados obtenidos son una muestra de la importancia de considerar al plano metafísico en las investigaciones etnobiológicas. Dado que lo “sobrenatural” no está separado de lo “natural” en las concepciones wichís sobre el cosmos, lo espiritual debe ser incorporado a los estudios para lograr un análisis certero y holístico sobre los conocimientos y relaciones de la gente con su entorno.

## Agradecimientos

Agradezco a Pastor Arenas y a los revisores anónimos por la lectura del manuscrito, correcciones y sugerencias valiosas. A mis amigos y colegas wichís que comparten sus conocimientos, sentimientos e ideas conmigo, con el fin de que poco a poco otros conozcan y respeten su propia manera de percibir, concebir y vivir el mundo. El trabajo fue parcialmente financiado por el CONICET y la ANPCyT.

## Bibliografía

- ADÁMOLI, J., R. NEUNMANN, A. D. RATIER DE COLINA & J. MORELLO. 1972. El Chaco aluvional salteño. *Revista de Investigaciones Agropecuarias INTA, Serie 3*, 9: 165-238.
- , S. TORRELLA & R. GINZBURG. 2004. Diagnóstico ambiental del Chaco argentino. Informe preparado para el proyecto “Gestión Integrada y Desarrollo Sostenible para reducir la degradación social, económica y ambiental en el Gran Chaco Americano (Argentina, Bolivia y Paraguay)”, OEA-AICD. 105 pp.
- ALVARSSON, J.-Å. 1988. The Mataco of the Gran Chaco: an ethnographic account of change and continuity in Mataco socio-economic organization. *Acta Universitatis Upsaliensis* 11, Uppsala. 314 pp.
- . 1992. Artifacts in ethnographic description: some ideas based on an analysis of three string-bags from the Mataco Indians of Bolivia. *Antropologiska Studier* 49: 2- 25.
- ANDERSON, E. N. 2011. Ethnobiology: overview of a growing field. *En* E. N. Anderson, D. M. Pearsall, E. S. Hunn & N. J. Turner (eds.), *Ethnobiology*, pp. 1-14. Wiley-Blackwell, New Jersey.
- ARENAS, P. 1992. El “cebil” o el “árbol de la ciencia del bien y del mal”. *Parodiana* 7: 101-114.
- . 1997. Las bromeliáceas textiles utilizadas por los indígenas del Gran Chaco. *Parodiana* 10: 113-139.
- . 2003. *Etnografía y alimentación entre los toba-ñachilamole#ek y wichí-lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Edición del autor, Buenos Aires. 562 pp.

- . 2009. Los estudios sobre medicina y farmacopea vernácula en el Gran Chaco. *Rojasiana* 8: 81-100.
- & S. C. ARROYO. 1988. Las especies comestibles del género *Bromelia* (Bromeliaceae) del Gran Chaco. *Candollea* 43: 645-660.
- & M. S. CIPOLLETTI. 1992. El origen de la liana *Odontocarya asarifolia* y otros vegetales entre las etnias del Chaco. *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, Asunción 27(2): 131-165.
- & G. C. GIBERTI. 1987. The ethnobotany of *Odontocarya asarifolia* (Menispermaceae), an edible plant from the Gran Chaco. *Economic Botany* 41: 361-369.
- & G. J. MARTÍNEZ. 2012. Estudio etnobotánico en regiones áridas y semiáridas de Argentina y zonas limitrofes. Experiencias y reflexiones metodológicas de un grupo de investigación. *En* P. Arenas (ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*, pp. 11-43. Edición CEFYBO-CONICET, Buenos Aires.
- & G. PORINI. 2009. Las aves en la vida de los tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina). *Tiempo de Historia*, Asunción. 300 pp.
- ÁRHEM, K. 1996. The cosmic food-web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. *En* P. Descola & G. Pálsson (eds), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, pp. 185-204. European Association of Social Anthropologists, London.
- BARBARÁN, F.R. & C.J. SARAVIA TOLEDO. 2000. Caza de subsistencia en la provincia de Salta: su importancia en la economía de aborígenes y criollos del Chaco Semiárido. *En* C. Bertonatti & J. Corcuera (eds.), *Situación ambiental Argentina 2000*, pp. 212-225. Fundación Vida Silvestre Argentina, Buenos Aires.
- BARÚA, G. 1992. Las plantas mágicas como remedios sociales entre los maticos: el equilibrio entre el control social y la transgresión. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, Las Lomitas, Argentina 4: 21-27.
- . 2004. Lo ‘eterno’ y lo ‘fugaz’: el ritual del yatchep entre los wichí bazaneros. *Archivos del Departamento de Antropología Cultural del CIAFIC* 2(1): 188-214.
- . 2007. Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los wichí del Chaco Central. *Dunken*, Buenos Aires. 278 pp.
- & M. C. DASSO. 1999. El papel femenino en la hostilidad wichí. *En* M. Califano (ed.), *Mito, guerra y venganza entre los wichí*, pp. 251-297. Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- BRAUNSTEIN, J. A. 1974. Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los maticos tewokleley. *Scripta Ethnologica* 2: 7-30.
- . 1983a. Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. *Trabajos de Etnología*. Instituto de Ciencias Antropológicas, Publicación N° 2, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 174 pp.
- . 1983b. La passion amoureuse chez les Maticos: Kyutisli. *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 69: 169-176.
- BULIUBASICH, C., N. DRAYSON & S. MOLINA DE BERTEA. 2004. Las palabras de la gente. Alfabeto unificado para wichí lhámtes. Proceso de consulta y participación. CEPIHA, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Salta.
- CALIFANO, M. 1999a. El concepto de enfermedad y muerte entre los maticos costaneros. *En* M. Califano & M. C. Dasso (eds.), *El chamán wichí*, pp. 21-87. Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- . 1999b. El chamanismo matico. *En* M. Califano & M. C. Dasso (eds.), *El chamán wichí*, pp. 89-159. Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- . 1999c. El ciclo de *Tokjwaj*: análisis fenomenológico de una narración mítica de los Maticos costaneros. *En* M. Califano & M. C. Dasso (eds.), *El chamán Wichí*, pp. 309-354. Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- & M. C. DASSO (eds.). 1999. *El chamán wichí*. Ciudad Argentina, Buenos Aires. 386 pp.
- CENSABELLA, M. 1999. *Las lenguas indígenas de la Argentina*. Eudeba, Buenos Aires. 152 pp.
- CORDEU, E. J. & M. DE LOS RÍOS. 1982. Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica,

- Asunción 17(1): 131-195.
- DASSO, M. C. 1990/91. Control y descontrol en la cultura wichí. *Scripta Ethnologica* 13: 55-65.
- . 1993. Algunas observaciones acerca del Lewo entre los wichí. *Mitológicas* 7: 27-35.
- . 1999a. El chamanismo de los matakos de la margen derecha del río Bermejo (Provincia del Chaco, República Argentina). En M. Califano & M. C. Dasso (eds.), *El chamán Wichí*, pp. 161-241. Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- . 1999b. La máscara cultural. Ciudad Argentina, Buenos Aires. 402 pp.
- . 2001. Celebración de la aloja: la preservación del fundamento mítico entre los matakos-wichí del Chaco Central. *Scripta Ethnologica* 22: 61-76.
- DE LOS RÍOS, M. A. 1976a. Una visión chamánica del ciclo vital (etnia matakos). *Tekné*, Buenos Aires. 34 pp.
- . 1976b. Presencia y distancia del tiempo primordial en la etnia matakos. *Scripta Ethnologica* 4(1): 89-128.
- . 1976/80. Una historia de vida. Notas para la hermenéutica del ciclo vital en la etnia matakos. *Runa* 13: 79-113.
- DESCOLA, P. 2004. Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En A. Surrallés & P. García Hierro (eds.), pp. 25-35. IWGIA, Documento 39, Copenhague.
- . 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris. 623 pp.
- DIJOUR, E. 1933. Les cérémonies d'expulsion des maladies chez les Matakos. *Journal de la Société des Américanistes* 25: 211-218.
- FOCK, N. 1963. Matakos marriage. *Folk* 5: 91-102.
- GARCÍA, M. A. 2005. Paisajes sonoros de un mundo coherente. Prácticas musicales y religión en la sociedad wichí. Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega", Buenos Aires. 254 pp.
- IDOYAGA MOLINA, A. 1976. Matrimonio y pasión amorosa entre los matakos. *Scripta Ethnologica* 4(1): 46-67.
- KARSTEN, R. 1913. La religión de los indios matakos-noctene de Bolivia. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires* 24: 199-218.
- LEFF, E. 1992. La dimensión cultural del manejo integrado, sustentable y sostenido de los recursos naturales. En E. Leff & J. Carabias (eds.), *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales I*, pp. 55-88. Ed. Miguel Angel Porrúa, México.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. 1923. La astronomía de los matakos. *Revista del Museo de La Plata* 27: 253-266.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1964. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México. 413 pp.
- LUNT, R. M. 1999. *Wichí lhãntes*. Una gramática del idioma wichí con ejercicios. Hanne, Salta. 151 pp.
- MARTÍNEZ CROVETTO, R. 1995. Zoonimia y etnozoolgía de los pilagá, toba, mocoví, matakos y vilela. *Archivo de Lenguas Americanas. Colección Nuestra América*. Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. 188 pp.
- MARTÍNEZ SARASOLA, C. 2005. Nuestros paisanos los indios. Emecé, Buenos Aires. 608 pp.
- MASHNESHNEK, C. O. 1973. Seres potentes y héroes míticos de los matakos del Chaco Central. *Scripta Ethnologica* 1(1): 105-154.
- . 1976. El mito en la vida de los aborígenes del Chaco Central. Presencia y actuación de las teofanías. *Scripta Ethnologica* 4(1): 7-27.
- MESSINEO, C. & J. BRAUNSTEIN. 1989/90. Variantes lingüísticas del matakos. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco I*, Las Lomitas, Argentina. 13 pp.
- MÉTRAUX, A. 1943. Suicide among the Matakos of the Argentine Gran Chaco. *América Indígena* 3: 199-210.
- . 1946. *Ethnography of the Chaco*. En J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* 1, pp. 197-370. *Bulletin* 143, Smithsonian Institution, Washington.
- . 1967a. Le chamanisme chez les indiens du Gran Chaco. En A. Métraux, *Religions et magies*



- indiennes d'Amérique du Sud, pp. 105-116. Gallimard, Paris.
- . 1967b. L'expression sociale de l'agressivité et du ressentiment chez les Indiens Mataco du Gran Chaco. *En* A. Métraux, Religions et magies indiennes de l'Amérique du Sud, pp. 163-175. Gallimard, Paris.
- MILLER, E. S. 1979. Los tobos argentinos. Armonía y disonancia de una sociedad. Siglo Veintiuno Editores, México. 175 pp.
- MONNIER, Y. 1988. L'homme et la forêt. Les étapes de la dégradation forestière et les conséquences. *Ecologie Humaine* 6(2): 77-96.
- MONTANI, R. M. 2004. Categorías materiales y formas sociales entre los wichí de Los Baldes (Salta, Argentina). Tesis de Licenciatura, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario. 597 pp.
- . 2007. Formas y significados de los diseños de los bolsos enlazados por los wichí del Gran Chaco. *Separata* 7(12): 35-67.
- . 2010. Vocabulario wichí del arte textil: entre la lexicografía y la etnografía. *Mundo de Antes* 5: 41-72.
- MORELLO, J. & C. SARAVIA TOLEDO. 1959. El bosque chaqueño I: Paisaje primitivo, paisaje natural y paisaje cultural en el oriente de Salta. *Revista Agronómica del Noroeste Argentino* 3: 5-81.
- , W. PENGUE & A. F. RODRÍGUEZ. 2006. Etapas de uso de los recursos y desmantelamiento de la biota del Chaco. *En* A. Brown, U. Martínez Ortiz, M. Acerbi & J. Corcuera (eds.), La situación ambiental argentina 2005, pp. 83-90. Fundación Vida Silvestre Argentina, Buenos Aires.
- NAROSKY, T. & D. YZURIETA. 2003. Guía para la identificación de las aves de Argentina y Uruguay. 15° edición. Vázquez Mazzini Editores, Buenos Aires. 346 pp.
- PALAVECINO, E. 1940. Takjuaj: Un personaje mitológico de los mataco. *Revista del Museo de La Plata* 1: 245-270.
- PALMER, J. H. 2005. La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena. Grupo de trabajo Ruta 81, Las Lomitas. 386 pp.
- PÉREZ DIEZ, A. 1999. Textos míticos de los mataco del Chaco central. Notas al ciclo de Ka'ó'ó (Ajwuntsej ta jwáj). *En* M. Califano (ed.), Mito, guerra y venganza entre los wichí, pp. 7-54. Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- PIEROTTI, R. 2011. The world according to Is'a: combining empiricism and spiritual understanding in indigenous ways of knowing. *En* E. N. Anderson, D. M. Pearsall, E. S. Hunn & N. J. Turner (eds.), *Ethnobiology*, pp. 65-81. Wiley-Blackwell, New Jersey.
- REBORATTI, C. 2000. Ambiente y sociedad. Conceptos y relaciones. Ariel, Buenos Aires. 225 pp.
- RODRÍGUEZ MIR, J. 2005. Los wichí en las fronteras de la civilización: capitalismo, violencia y shamanismo en el Chaco argentino. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid.
- SBA (SOCIEDAD BÍBLICA ARGENTINA). 2002. Dios lhämtes tä matchehen: La Biblia en idioma wichí. Sociedad Bíblica Argentina / Sociedades Bíblicas Unidas, Brasil. 1914 pp.
- SIFFREDI, A. 1976/80. Mito y cosmovisión en los mataco del Chaco argentino. *Runa* 13: 153-195.
- SUÁREZ, M. E. 2009. El análisis de narrativas en etnobotánica: el "yuchán" (*Ceiba chodatii*, Bombacaceae) en el discurso de los wichí del Chaco Semiárido salteño, Argentina. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 44: 405-419.
- . 2010. Etnobotánica wichí del bosque xerófito en el Chaco Semiárido salteño. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad de Buenos Aires. 357 pp.
- . 2011. Fitonimia wichí de hierbas y bejuocos del Chaco semiárido salteño, Argentina. *Bonplandia* 20: 185-202.
- & R. M. MONTANI. 2010. Vernacular knowledge of Bromeliaceae species among the Wichí people of the Gran Chaco, Argentina. *Journal of Ethnobiology* 30: 269–292.
- TERRAZA, J. 2009. Grammaire du wichí: phonologie et morphosyntaxe. Tesis de Doctorado en

- Lingüística, Université du Québec à Montréal. 295 pp.
- TOMASINI, A. 1969/70. Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque en el cosmos mataco-mataguayo. *Runa* 12: 427-443.
- TORRELLA, S. A. & J. ADÁMOLI. 2006. Situación ambiental de la ecorregión del Chaco Seco. *En* A. Brown, U. Martínez Ortiz, M. Acerbi & J. Corcuera (eds.), *La situación ambiental argentina 2005*, pp. 75-82. Fundación Vida Silvestre Argentina, Buenos Aires.
- TRINCHERO, H. H. 2000. Los dominios del demonio: Civilización y barbarie en la frontera de la nación: El Chaco Central. Eudeba, Buenos Aires. 383 pp.
- VON KOSCHITZKY, M. 1992. Las telas de malla de los Wichí / Mataco. Su elaboración, su función y una posible interpretación de los motivos. Colección Mankacén, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), Buenos Aires. 101 pp.
- WILBERT, J. & K. SIMONEAU (eds.). 1982. Folk literature of the Mataco Indians. *Folk literature of South American Indians*. University of California, Los Angeles. 507 pp.
- WRIGHT, P. G. 2003. Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos* 9(19): 137-152.



# HECHICERÍA, MUERTE Y PRÁCTICAS FUNERARIAS PARA VENGAR MALEFICIOS ENTRE LOS TOBA DEL OCCIDENTE DE FORMOSA (ARGENTINA). UNA APROXIMACIÓN ETNOBIOLÓGICA

PASTOR ARENAS<sup>1</sup>

**Summary:** Arenas, P. 2012. Witchcraft, death and funerary practices to avenge spells among the Tobas of the west of Formosa (Argentina). An ethnobiological approach.

This is a study of a brief Toba narrative that speaks of using the nests of certain birds in a witchcraft revenge ritual. The circumstances in which the nests are collected, as well as the data provided by the narrative, are used to make a case study designed to illustrate methodological problems in ethnobotanical and ethnobiological research. Additional narratives are also included to expand upon the earlier information, and bibliographic references are provided to compare and corroborate the original data, and to understand the thematic importance, as well as the dissemination of these customs among the various ethnic groups of the Gran Chaco. The relevance of the qualitative approach for data collection and the study of topics habitually concealed and of a private nature in indigenous societies is thus proposed.

**Key words:** Ethnobiology, birds' nests, Gran Chaco, ritual, qualitative ethnobotany.

**Resumen:** Arenas, P. 2012. Hechicería, muerte y prácticas funerarias para vengar maleficios entre los toba del occidente de Formosa (Argentina). Una aproximación etnobiológica.

Se estudia un breve relato toba que refiere el uso del nido de ciertas aves para un ritual vindicativo de la práctica hechicera. La circunstancia de su colecta así como los datos que aporta el material sirve para efectuar un estudio de caso, cuyo fin es ilustrar problemáticas metodológicas en la investigación etnobotánica y etnobiológica. Se presentan relatos adicionales que amplían la primera información y se recurre a referencias bibliográficas que permiten cotejar, comprender la importancia temática, así como la difusión de estas costumbres entre varias etnias del Gran Chaco. Se postula la relevancia del enfoque cualitativo para la colecta de datos y el estudio de temas habitualmente ocultos y privados en sociedades indígenas.

**Palabras clave:** Etnobiología, nidos de aves, Gran Chaco, ritual, etnobotánica cualitativa.

---

<sup>1</sup> Centro de Estudios Farmacológicos y Botánicos (CEFYO – CONICET). Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires. Paraguay 2155 piso 16. 1121 Buenos Aires, Argentina. E-mail: [pastorarenas@yahoo.com.ar](mailto:pastorarenas@yahoo.com.ar)

## Introducción

La investigación etnobotánica o etnobiológica suele omitir a menudo deliberadamente el tratamiento de determinados tópicos. En ciertas ocasiones esto ocurre porque estos no se hallan en los intereses específicos del plan de trabajo, por el diseño de hipótesis previamente pautadas, por el tenor de las encuestas diseñadas, porque se carece de los instrumentos metodológicos para abordarlos o porque existe de parte del investigador el temor de resultar molesto o invasivo en el mundo íntimo de los actores. Entre algunos de los campos que pueden resultar revulsivos en un plan de investigación etnobiológica se cuentan el infanticidio, el aborto, el crimen, la eutanasia, las prácticas sexuales y, entre tantos otros temas, la hechicería. Parecería que son cuestiones que no incumben a la etnobotánica y se las prefiere pasar por alto. Veremos su pertinencia en la disciplina así como la necesidad de no evitar estos tópicos.

El tema al cual nos abocaremos en este trabajo se refiere a la hechicería y nos servirá para presentar un ejemplo práctico que ilustre algunas de las ideas planteadas aquí sobre los campos de la etnobotánica que habitualmente se soslayan, y que en verdad son de una gran riqueza para comprender el papel de los elementos de la naturaleza en un determinado contexto (Arenas & Martínez, 2012). En este artículo es el nido de un ave el eje por donde se articula un relato que genera el acceso a un universo con múltiples proyecciones en la vida social de un grupo humano. Con este estudio de caso acudimos a la hechicería como elemento de acceso a otros ámbitos de la cultura y la vida social que son un tanto ocultos o privados, a los cuales se puede acceder aplicando la metodología cualitativa. Este enfoque nos permite una observación flexible y amplia y posibilita asimismo un análisis que se proyecta en diversos otros campos de la vida humana. La finalidad principal de esta contribución es la de ilustrar las peculiaridades y los alcances de esta modalidad de trabajo en apoyo de los lineamientos explicados en nuestra contribución previa (Arenas & Martínez, 2012).

La hechicería, la muerte y la venganza, son ámbitos de la vida social que comprometen sus aspectos más sinuosos, dolorosos y oscuros. Los tres tópicos enunciados suelen representar, en sociedades indígenas y campesinas, los espacios donde se concretan las tensiones, conflictos y violencias más desusadas. Y en tal sentido, sus protagonistas suelen darles durante las conversaciones un tratamiento de alta privacidad, o bien permanecen ocultos o se los evita de manera manifiesta.

Durante nuestras investigaciones *in situ*, y por el estudio de la bibliografía especializada sobre los pueblos nativos del Gran Chaco, pudimos relevar un conjunto de datos que nos concede mostrar, a partir de la actividad hechicera, varios ejemplos que nos faculta expresar un conjunto de reflexiones en torno a la metodología y los campos de acción en la actual etnobiología. Consideramos, por otro lado, que los temas que son motivo de este análisis no representan datos meramente exóticos o escandalosos, sino que son realidades y prácticas que existen en la vida de estas personas y les llenan de zozobra. Su papel, muchas veces condicionante en la vida social local, debería ser una razón suficiente para no omitirlos, así como es importante que materiales de esta índole estén a disposición de especialistas de otras disciplinas.

El ejemplo al que acudimos para ilustrar la propuesta es particularmente relevante porque bordea o se encuentra en los límites de la etnobotánica. No se trata de vegetales utilizados

sino de nidos que construyen ciertas aves con ramas, que forman parte de un ritual de especial significación en la vida de esta sociedad. Se pretende resaltar de esta manera el valor de la investigación meticulosa, abierta, basada en la profunda observación de los más variados aspectos de la vida social. Es uno de los rasgos que distingue a la etnobotánica cualitativa, y por tanto, esta contribución es un ejemplo inusual para la etnobotánica, que en forma creciente se apoya en un enfoque cuantitativo.

Los tobas del oeste de Formosa son conocidos en la literatura como toba-pilagá, toba-**ñachilamole'ek**, tobas de Sombrero Negro o tobas del oeste de Formosa (Arenas, 2003; Métraux, 1937). Pertenecen a la familia lingüística guaycurú, se autodenominan **qom** o simplemente toba, que es la manera como los mencionaremos en este trabajo. Este último gentilicio es de muy amplio uso entre otros pueblos originarios, emparentados idiomática y culturalmente, asentados en distintos enclaves del Gran Chaco (Arenas, 2003: 50-51). No obstante, el grupo que tratamos en esta obra se distingue de otros y ellos mismos reconocen marcadas diferencias con las otras parcialidades tobas así como destacan su afinidad con los pilagá, sus muy cercanos parientes y vecinos en la región (Dell'Arciprete, 1991; Métraux, 1937). Por este motivo, siempre que nos refiramos a los "otros tobas" los distinguiremos de quienes motivan este trabajo. Actualmente la población que trata esta monografía ronda las 2000 personas, asentadas en 22 comunidades rurales, cercanas a los bañados formados por el antiguo cauce del río Pilcomayo, en el Departamento Bermejo. Parte de la población también se asienta en un barrio periurbano de Ing. G. N. Juárez en el Departamento Matacos. Una síntesis sobre su ámbito de vida, su historia y etnografía fue tratada en otro trabajo (Arenas, 2003).

Este grupo toba mantuvo escasos contactos con el mundo de los blancos hasta finales del siglo XIX, fecha a partir de la cual se incorporaron paulatinamente a la vida nacional y se inició un proceso de cambio cultural que fue transformando su forma de vida en forma creciente, situación que sigue vigente hasta la actualidad (Arenas, 2003: 85-147; Arenas & Porini, 2009: 39-43).

## **Materiales y Métodos**

Se aplicaron las metodologías que se siguen habitualmente en etnobiología, las cuales fueron desarrolladas y puestas en práctica durante otras investigaciones previas que dieron lugar a varias monografías (Arenas, 1981; 1982; 2003). Detalles específicos sobre los métodos aplicados en las investigaciones realizadas con los tobas se podrán consultar en sendos trabajos dedicados a la alimentación y a la etno-ornitología (Arenas, 2003: 19-24; Arenas & Porini, 2009: 21-29). Las detalladas explicaciones dadas en dichas obras nos exime de repetirlas nuevamente, aunque sugerimos su consulta a quienes deseen ahondar en sus pormenores. No obstante, podemos resaltar que básicamente se realizaron trabajos de campo y tareas de gabinete. En estas etapas se desarrollaron diversas estrategias de colección, observación, recopilación, sistematización de los datos reunidos y, por fin, su análisis. En el transcurso de las estadías se realizaron recolección de especímenes y entrevistas en las que se aplicaron distintos tipos de encuestas. En las sucesivas campañas, se realizaron cotejos y revisiones de informaciones y se intensificó el tratamiento de determinados tópicos con

el fin de obtener datos o materiales adicionales. El marco metodológico conductor de esta investigación ha sido el de las etnociencias, aplicándose las dos instancias correlativas de trabajo: una aproximación *émica* (la visión del actor) para luego -o en forma concomitante-incorporar la perspectiva *ética* (el análisis del investigador con sus recursos técnicos e interpretativos) (Barrau, 1976; Pike, 1972). Este enfoque se adscribe en la corriente cualitativa de la investigación social (Guber, 2004; Guttandin, 2012; Martínez, 2006; Mello Amorozo & Viertler, 2008).

Las investigaciones etnobiológicas con los toba se iniciaron en febrero de 1983 y prosiguen hasta la actualidad. Las estadias fueron de diversa duración, a lo largo de estos años, cuyos detalles se refieren en Arenas & Porini (2009: 21-22). Las campañas comprendieron 18 estadias de diferente duración, según las necesidades del caso: desde varios meses hasta algunas de no más de diez días. El prolongado trato con numerosas familias toba nos dio un buen conocimiento de los poblados y un grado de confianza plausible que nos permitió abordar temas como los que nos ocupan en esta contribución. En todos los casos -excepto en la ciudad de Ing. G. N. Juárez-, se convivió con la comunidad, en alguna vivienda proporcionada por nuestros anfitriones o, en el caso de Vaca Perdida, en una vivienda particular.

## Resultados

### El dato

Iniciamos con la presentación del primer dato recogido sobre este tema en particular, luego agregamos otras referencias locales. En otro ítem exponemos noticias provenientes de la bibliografía, las cuales amplían y brindan un panorama esclarecedor sobre los tópicos relacionados. Antes de presentar el material reunido es necesario que describamos la situación donde surge la referencia. El dato registrado se refiere a un ave, sobre la que ya se había exployado previamente el informante. Éste había participado en prolongadas entrevistas, sobre muy diversos aspectos de la vida toba, a partir de 1987. La entrevista que reproducimos aquí ocurrió en 1998. El informante mantiene una relación cercana y de confianza con el investigador, debido al mucho tiempo compartido en el campo así como en el ámbito hogareño, lo cual permite conversaciones fluidas y espontáneas.

Hablamos en más de una ocasión de este ave durante encuestas previas. Luego, cuando la investigación estuvo muy avanzada, en forma rutinaria repasamos y revisamos una vez más la lista para asegurarnos de que no se nos hubiera pasado sin advertir algún detalle, y le preguntamos -sin esperar nada novedoso- sobre el pájaro **to'too**. Mientras anotábamos datos en el cuaderno y el narrador cebaba el infaltable mate, mira al costado y dice:

### El ave to'too

Relato I. “Anda buscando la hechicera el nido. Bueno, saca y le lleva a la casa. Está por fallecer la hermana o sobrina. Después cuando ha fallecido la hermana o sobrina pone cogote bien ceñido, cuando está por morir le ata bien fuerte en el cogote [la ahorca], con piola bien

nuevita, bien atadita para no salir lo que está dentro de la persona, lo del brujo, lo que puso el brujo, así ya no sale más [para que no salga el maleficio o el elemento extraño introducido por el hechicero]. Después la hechicera pega una vez a la muerta, le pega con el nido porque es espinoso, mucha espina, le habla y le dice...y dice: bueno, el brujo que ha matado va morir. Después saca un hacha, le rompe los huesos a la muerta; no le corta, le rompe no más. Después al otro día ya el brujo cae; ya ha caído. Dice: me hacharon, me ataron el cogote. Después el brujo se ha clavado. Así el brujo [que hizo el daño] ya cuenta cómo fue. Entonces la hechicera dice: ya hemos desquitado, ahora va morir el brujo, [lo] hemos pillado [descubierto, capturado] bien. Y murió el brujo, bien pillado [atrapado]”.

El narrador esta vez no cuenta, como en otras oportunidades, sobre el uso de la carne, los huevos o las plumas; tampoco hace referencias al canto y otras cualidades que son habitualmente mencionadas en todo el repertorio sobre aves. El relator habla sobre el nido, de forma concisa, en tono urgente y como haciendo una confidencia. Impresiona el dato, los hechos descriptos, y aunque el recopilador queda completamente sorprendido, prosigue la charla pidiendo precisiones sobre las características del nido. El informante queda aliviado. Sin duda, el narrador sabía que lo que contó en cuentagotas, en forma casi fragmentaria, sería comprendido por el encuestador. El entrevistado conocía su relación con varias hechiceras y chamanes locales, quienes se explayaban con él con mucha libertad de los más variados temas. Lo que él ignoraba era que de esto nadie habló antes. Sin embargo, ya lo habíamos escuchado en otras ocasiones en otros grupos étnicos del Chaco y nos resultaban conocidos los hechos, pues también habían sido descriptos por la bibliografía.

Luego de reunir este dato se hicieron nuevas preguntas - para validar, cotejar y ampliar-, a otros dos ancianos eruditos y también con la suficiente cercanía personal como para que se expresaran sin trabas.

### **Venganza sobre el cadáver**

Relato II. “Mi padre también sabe eso. Dice que cuando había mucho brujo y mujer **qo'naganaGae** [hechicera] también, pero ellos estudian, no? [son personas iniciadas]. Y cuando una persona muere, ahí está, pero hay un persona que muere la hija, le saca la lengua [a la difunta] y después dice que hace un asado, y le da la lengua al perro; y ahí ya le dan al perro la lengua, y entonces el perro come y luego lo matan. Pero el hombre [que oficia el rito] dice que él no sabe quién ha brujeadado la chica. Entonces hace eso para ver quién será el brujo [responsable]. Termina eso y dice que la chica enterró ya, cuando termina de comer la lengua el perro. Entonces dice que espera, espera, quién será. Y dice que al otro día ya ha caído un brujo, y ya sabía quién es el que brujéo. Él grita, tiene sufrimiento, no hay quien cura. A lo mejor muere también. Así hace el estudio antes /¿mata un perro, cocina la lengua, y le da de comer a otro perro vivo?/ - no, le saca la lengua de la chica y cuando está asado le da de comer al perro, y después le mata, para que se muera también el brujo, ahí ya sabía: fue aquel. Y dice que sano estaba la chica, en tres días muere, y dice que el mismo tío le ha brujeadado”.

Relato III. “Esta forma, hecha antiguamente, hace muchísimos años, dicen que al morir una persona se la golpea o le atan el cuello para comprobar, o mejor dicho, se hace porque no se sabe quién es el culpable [de la muerte], el que hizo la cosa [el daño], porqué murió, porqué dejó de existir esa persona. Es como que analizan quién es el que hizo esta cosa. Es para comprobar quién es el culpable, por qué lo han hecho. Entonces de ahí se sabe quién es



el que hizo. Un ratito después, cuando se muere una persona se lo golpea, se lo ata al cuello con piola, cable o sogá. Le golpean en todas partes: en la cabeza, en cada hombro, en el estómago, en los pies, en los tobillos, es muy fiero, muy raro también. Se le pega con un palo recién cortado, se golpea también con un cable, sogá o una piola. Para comprobar, porque quizás no sabe quién es el que mató a través de su visión, entonces se hace de esas formas de cosas muy feas. Se hacen [los pasos indicados], y a los tiempos, ha pasado tiempo y entonces ya de a poquito se aparece la persona culpable, o la persona que hechizó o maldijo a la persona que murió. Por eso le hacen de esa forma. El pájaro que utilizaron para la venganza así en [nuestro] idioma se llama **ho'dikyagana'Gae** (*Coryphystera alaudina*); se utilizan porque tienen nido de espinas. Lo utilizan y lo encimaron a la muerta o muerto [lo colocan como lecho], para vengarse”.

### **Las aves y sus nidos. La hechicería, el maleficio, la muerte y la venganza entre los toba**

A fin de hacer comprensible, ilustrar y ampliar los datos reunidos, los situaremos en el contexto de la vida social y cultural de los toba.

#### ***Las aves y los nidos***

En el Gran Chaco las aves que construyen nidos con ramas espinosas son varias especies pertenecientes a la familia Furnariidae, llamados por esta cualidad “espineros”. Las especies mencionadas por los toba en los rituales fúnebres son: **to'too** (*Schoeniophylax phryganophila*, *Synallaxis frontalis*), **ho'dikiagana'Gae** (*Coryphystera alaudina*) y **ko'na/ko'kek** (*Synallaxis albescens*, *S. frontalis*). Los detalles etnobiológicos sobre ellas pueden consultarse en nuestra contribución sobre esta materia (Arenas & Porini, 2009: 203-206). Se menciona al nido espinoso de estas aves como uno de los instrumentos en el ritual vindicatorio de la muerte por maleficios, cruento evento muy expandido entre las etnias del Chaco, según desarrollaremos más abajo. Veamos algunas de las impresiones toba sobre estas aves:

“El **to'too** se encuentra debajo de árboles tupidos, impenetrables, oscuros. Ahí ponen siempre sus nidos. Es muy raro su canto, muy fiero por su canto. Su grito para nosotros es algo que hace mala señal, que una persona te va atacar, o te va matar, o te daña. Su nido es parecido al **ho'dikiagana'Gae** (*Coryphystera alaudina*) [también construido con ramas espinosas]. Pone allá abajo de árboles, [en sitios] oscuros, impenetrables, que tienen muchas ramas. Cuando grita, tiene un grito muy fiero, ese nunca sale a volar, permanece siempre en lo oscuro, abajo de un árbol, pero de vez en cuando se grita. Se va a volar cuando muere una persona, ese es su grito al salirse. Es un pájaro pequeño. Su plumaje es gris, se parece a la lechuza, tiene un rayadito, pero no es como lechuza, no tiene uñas, así... todo...El **to'too** es muy feo”. La descripción es realmente atemorizante y en su comportamiento sin duda radica la atribución del rol nefasto.

“El empleo de su nido... Este pájaro se utilizan, pobre pájaro, cuando se lo intermedian, o se lo meten en su forma, o sea la persona hechicera lo transforma para llevárselo [= la hechicera se posesiona en el ave]. Y se le hace sufrir a ese pajarito. Porque, bueno, este pájaro se utiliza para llegar al brujo por medio de este pajarito, y este pajarito vuela adonde está el

otro brujo, para avisarle qué pasó<sup>2</sup>. Porque entonces ese pajarito se va volando al grupo donde está el otro brujo, entonces ahí sí, se comunican entre ellos. El pájaro y la persona se saben entre ellos...viste... qué dirán... qué hicieron, así, es como un acuerdo, no? Una solución o acuerdo que hacen entre los brujos [mediante] ese pajarito. Por ejemplo si uno de acá de Ing. Juárez quiere comunicarse con uno de La Rinconada [unos 90 km entre ambos sitios], va a usar ese pájaro como un cartero, pero ese pájaro sufre también. Sufre, y ese no va a vivir... se va morir. Y el nido de **to'too** se utiliza. Dice que le sacan el nido, lo ponen ahí abajo, bien parejo, así como un colchón para apoyar al muerto. Y eso se va permanecer hasta que se le entierra y se queda... se clava, esa es la costumbre antigua”.

## **Hechicería**

**Los especialistas en causar daño.** La literatura antropológica, histórica y sociológica trató con gran detalle los efectos del mal y el daño intencional causado al otro. Asimismo ponderó sus efectos negativos, sea en la sociedad toda, en un grupo familiar o en un sector de la comunidad. Los efectos disruptivos en el plano social y personal siempre son manifiestos, y su existencia no es indiferente a sus miembros. Se ha estudiado la personalidad y el *modus operandi* de estos especialistas, que son conocidos en todo el orbe. Brujos, chamanes, hechiceros, magos, son los nombres principales que se ha utilizado para designarles. La faceta que define a estas personas es su capacidad de causar daño o perjuicio, aunque también poseen rasgos positivos y ayudan a su gente. Su poder, arte o carisma habitualmente proviene de nexos que estos actores mantienen con el mundo sobrenatural. Concretan sus actos mediante poderes o cualidades innatas, aprendidas, reveladas o heredadas. Una vasta literatura etnográfica se hizo eco de estos casos desde fines del siglo XIX, aunque las referencias sobre este tipo de personalidades y acciones se remontan a los documentos escritos más antiguos. Destacados antropólogos y estudiosos de la religiosidad han tratado de manera específica los especialistas que podemos encuadrar dentro de lo que entendemos como hechiceros, en cuyos escritos dan cuenta de las distintas variantes según sociedades en todo el mundo. Sólo a título informativo recordamos algunos de los nombres más prominentes que trataron la hechicería y que sirven de guía para desglosar los rasgos y peculiaridades entre estas especialidades (Evans-Pritchard, 1976; Lévi-Strauss, 1980; Lowie, 1976; Malinowski, 1971; Turner, 1990).

Somos conscientes de la dificultad de traducir al español los nombres específicos que tienen estos especialistas en sus propias lenguas. Por tanto, en este trabajo consideramos como hechiceros a aquellas personas que manipulan objetos, recurriendo habitualmente a elementos naturales, con el fin explícito de dañar. Su acción suele definirse que se basa en la “magia negra” o en la “magia contagiosa”, es decir en aquella en la que el hechicero no necesita estar en contacto con la víctima, aunque sí con algo que estuvo unido a él. Estos objetos suelen ser sometidos a tratamientos impresionantes, como enterrarlos junto a cadáveres, someterlos a cocción, al fuego, etc. No obstante, hay que insistir que la persona que lo practica recibe el nombre de hechicero o brujo según distintas obras consultadas. Nosotros optamos por calificarlo “hechicero”, ya que es la voz que aplican los toba, en tanto

<sup>2</sup> Cuando la hechicera perpetró su acción dañina, hace conocer su labor, ya a la víctima o a sus allegados como a un chamán con el cual disputa. La hechicera se caracteriza por exhibir una actitud siempre provocadora y envalentonada, de ahí que hace alarde de su trabajo.

que con la expresión “brujo” designan a los chamanes. Casi con las mismas características de la hechicería toba se conoce su presencia entre los pilagá y fue motivo de un estudio detallado por parte de Idoyaga Molina (1978/79)<sup>3</sup>, quien las denomina “brujas”.

**La hechicería toba.** El especialista que oficia aún hoy como nexo entre el mundo sobrenatural y las personas es el chamán o **piogonak**. Su papel social y su campo de acción fue amplio e implicó aspectos que tienen que ver con la economía, el liderazgo, la seguridad del grupo, y sobre todo, la curación de las dolencias. Persisten hasta hoy por su capacidad para resolver cuestiones vinculadas con la salud (Arenas, 2003; Métraux, 1937). Junto con el chamanismo coexistió la hechicería, practicada exclusivamente por mujeres. Su labor consiste en desarrollar en forma específica maleficios, que en la mayoría de los casos no pueden ser evitados, contrarrestados o eliminados. Es tal su poder que los más encumbrados chamanes las temen. Se describe a la hechicera (**konagana’Gae**) como persona de conducta y modo de ser desagradable y enigmático; se la denota como poseedora de una actitud sospechosa, turbia y escrutadora. Merodea las viviendas y espacios frecuentados por ajenos o extraños a ella. Particularmente fisgona, varía su humor desde la ira hasta una simpatía seductora que puede resultar meliflua. Su poder le deviene de su trato directo con los entes malignos **-pa’yak-** quienes le otorgan sus poderes para realizar el daño. Según nos aseguraron sus víctimas, ella tiene el poder del “diablo” (el ya citado **pa’yak**), quien constituye el espíritu auxiliar que la asiste en sus actos. Las técnicas se aprenden de otras personas experimentadas, es decir de hechiceras con oficio, que generalmente pertenecen a su círculo familiar<sup>4</sup>.

Desconocemos las razones que mueven a la hechicera a efectuar su “trabajo”; en algunos casos parecería que responden a sus motivaciones personales; en otros, actuaría por encargos remunerados o por sugerencia de terceros. Las personas que padecieron sus acciones, a quienes tuvimos oportunidad de entrevistar, nos señalaron que los hechos dañinos perpetrados respondían a tensiones interpersonales, envidias, despechos o viejos rencores, que a veces se remontaban al pasado de sus familias. La hechicera trabaja básicamente con objetos vinculados físicamente con la futura víctima; éstos forman parte del cuerpo de la persona o deben estar impregnados de elementos o efluvios propios de ella: cabello, saliva, excrementos, orina, sangre menstrual, colillas de cigarrillos, yerba desechada, restos de comida, carozos, partes de ropas con sudor (cuello, axilas, etc.), entre otros. En cuanto a la manera habitual de materializar el daño, la hechicera prepara una cocción de los elementos personales de la futura víctima y lo entierra en una tumba reciente. El menjunje entra en descomposición junto con el cadáver, hecho que se “contagia” de manera letal en el desgraciado. Se asegura que el mal producido por las hechiceras no tiene remedio; pero otros datos aseguran que alguien que tiene “secreto” (= poder) puede extraer el elemento maligno, el cual aparece, se hace visible en el cuerpo del dañado, como materialización de la acción de la mujer. Una vez que la víctima siente los efectos del daño consultará con un chamán que intentará su diagnóstico y cura. Esto suele ser las más de las veces imposible, ya que uno de los ardidés hechiceriles es efectuar el “trabajo” con la cara cubierta con una tela, de modo que el chamán no pueda identificarla durante sus visiones. Si llevan al enfermo al médico

<sup>3</sup> Véase también en Califano & Idoyaga Molina (1983).

<sup>4</sup> Idoyaga Molina (1978/79) le atribuye rasgos en cierta medida cercanos al chamanismo, así como un conjunto de cualidades que no estamos en condiciones de atribuirles equivalencia entre los tobas. La hechicería en los últimos debe ser aún investigada.

profesional, él hará todo tipo de análisis y estudios pero no podrá descubrir el origen de la dolencia ni curarla.

Todas las acciones realiza la hechicera en forma oculta, sólo acompañada o ayudada por un ave, la “viuda” (**po'tanaGae**, *Crotophaga ani*, Cuculidae), cuya presencia en las inmediaciones de alguna vivienda o durante la noche en el poblado es un anuncio inequívoco de que una hechicera realizó su tarea y que pronto habrá una víctima. El ave es perseguida con furia y se la expulsa del lugar.

Las hechiceras descubiertas por sus maleficios eran castigadas en forma directa por los familiares de las víctimas, ya sea mediante despiadadas golpizas o con la expulsión del poblado. En el pasado los castigos eran de muerte. Según la información que se expone en este trabajo también el infalible castigo llegaba mediante la venganza en el cadáver del occiso. Según algunas versiones actuales, las hechiceras ya desaparecieron; otros –sin embargo- las mencionan con nombre y apellido, las detestan y las evitan de manera visible.

### ***El ritual vindicatorio***

Las referencias reunidas sobre las prácticas fúnebres son también fragmentarias. No estamos en condiciones de asegurar que sigan celebrándose, pero nada impide que lo hagan dentro de la mayor privacidad, ya que aún hoy los decesos se atribuyen casi siempre a la acción de chamanes y hechiceras, sobre todo cuando el fallecido es una persona joven y vital. Tuvimos oportunidad de compartir algunas ceremonias de despedidas al familiar en el camposanto local, pero en todos los casos fueron en el marco del ritual pautado y ejercido por pastores tobas pertenecientes a la iglesia anglicana. Sin embargo, los relatos reunidos, que tuvieron el tono de contemporaneidad, dieron cuenta que también se realizaba el violento ritual en el cuerpo de la víctima recién fallecida, de modo que las acciones realizadas sobre el cadáver se “contagien” y obren de la misma manera en la malvada. Los relatos presentados dan cuenta de los detalles. En los relatos que reproducimos se refiere claramente que al recién fallecido se le ciñe el cuello o ahorca de modo que el elemento maligno introducido en el cuerpo de la víctima no se externalice y se poseione luego en otra persona. Los demás actos: golpes, heridas, fustigación con el nido espinoso, tienen por finalidad concreta reproducir dolor, heridas, accidentes, en la persona responsable de la muerte. Una vez realizado el acto sólo queda esperar que la justicia trascendente cumpla su cometido y se logre “el desquite”.

### ***Antecedentes bibliográficos***

Seguidamente presentamos informaciones que pueden servir para enriquecer los datos fragmentarios reunidos así como para interpretar el sentido de estos ceremoniales. La literatura etnográfica referida a las etnias del Gran Chaco resaltó que la muerte “natural” deviene sólo entre los ancianos, entre aquellos que ya carecen de fuerza vital para cumplir sus roles subsistenciales. Fuera de este estatus, el deceso se considera “antinatural”, no es aceptado y se atribuye a poderes sobrenaturales negativos, vengativos o punitivos, considerándose asimismo que son producidos ya sea por el accionar de chamanes u otros manipuladores de poderes negativos, como son los hechiceros. Este concepto de la muerte requiere un rito de venganza, que suele proyectarse directamente hacia los culpables (Susnik, 1983/85: 54-64).

Los rituales realizados para vengar tuvieron vigencia muy visible aun en las primeras décadas del siglo XX. Habrían sido habituales en siglos anteriores y sólo fueron abandonados cuando la influencia de la prédica cristiana logró que se desterraran. No obstante, de forma oculta y muy privada siguieron realizándose, y como indicamos previamente, tal vez haya alguna familia que aun realice estas venganzas. Quienes observaron estos hechos en el pasado fueron religiosos, misioneros o forasteros que vivieron con ellos, pero no comprendieron el sentido de los rituales. Sin embargo, dado su carácter inusitado e impresionante, dejaron escritas sus observaciones en las que se manifiesta su desagrado o rechazo, aunque suelen hacerlas con suficiente información para marcar su exotismo. No obstante estos sentimientos e incomprensión, a veces son la misma razón de minuciosas observaciones. Así, en el siglo XVIII, el padre Dobrizhoffer (1968), que misionó entre los abipones del Chaco Austral, dedicó muchas páginas a este tema. Un punto inquietante, que no puede pasarse por alto, es que siempre queda la duda que la muerte realmente haya ocurrido. Dobrizhoffer, anotaba al respecto: "...cuando arrancan el corazón y la lengua al muerto durante su sepelio, ya no hay duda de que éste ha dejado de existir. No obstante, me resulta difícil aceptar que a veces arranquen el corazón a un individuo que está aún semivivo, y que acaso podría volver con los suyos si no fuese torturado precipitadamente con aquel innecesario rito" (Dobrizhoffer, 1968: 265-266). Los datos recogidos entre los antiguos abipones dan cuenta que la muerte natural era aceptada, y cuando el deceso se atribuía a hechicería se procedía a rituales vengativos. Esto consistía en extirpar la lengua y extraer el corazón del muerto, cocerlos en agua y darlos de comer a un perro. El fin de este proceder se debía a que al perro se le consideraba el mejor "rastreador" del culpable. Es así que, durante el período de luto, se observaban con sigilo hechos inusuales o indicios que ayudaran a descubrir al culpable. Esto motivaba que muchos chamanes se ausentaran de sus comunidades para evitar venganzas (Dobrizhoffer, 1968: 265; Susnik, 1983:57-59). Otro escritor del siglo XVIII, el padre Florian Paucke, relata que entre los mocoví las enfermedades y decesos se producían por las mismas razones ya indicadas para otros grupos del Chaco. En este caso también se realizaban rituales de venganza para castigar al culpable desconocido: llevaban al cadáver a un espacio abierto, encendían fuego y chamuscaban uno de los costados del cuerpo, y le disparaban una flecha en el cuello y otra en el corazón. De esta manera también se pretendía herir al causante del mal, estuviera donde sea; sólo después de estos actos se realizaba el entierro (Paucke, 2010 CD: 338; Susnik, 1983: 59). Los emok-toba del Chaco paraguay cremaban el cadáver con la expresa finalidad de castigar al chamán que había realizado un maleficio (Susnik, 1983: 60).

En el caso de los lengua-maskoy, el rito de venganza suele consistir en la mutilación del cadáver. Se realiza una incisión en el abdomen o al costado del cuerpo, insertándose una piedra candente, pezuñas de armadillo o huesos de perro. Los lengua consideran que la piedra puede ascender a la Vía Láctea, desde donde cae como meteorito sobre el culpable. Las pezuñas del armadillo socavan la tierra buscando al culpable, mientras que los huesos del perro rastrean afanosamente al causante del daño. Los lenguas incitan al alma del muerto para participar en la búsqueda y castigo del causante desconocido (Grubb, 1993: 101-102; Susnik, 1983: 63). Arenas (1981: 87-88) da detalles sobre el ritual para vengar la muerte entre los lenguas, el cual se realiza junto a la sepultura antes del entierro. Se prepara una fogata donde se colocan piedras, hasta que se pongan candentes, estado en el cual se coloca en el estómago del cadáver, mientras los allegados al difunto asumen comportamientos y conversaciones alocados. Tanto las conductas como el efecto de dolor de la piedra candente se reproducen en el culpable, y así se descubre al autor. La piedra busca y de forma infalible cae y ataca al culpable. La mutilación del

cuerpo y la fractura del cráneo son otras maneras de identificar al criminal según el principio de contagio descripto.

Sobre el ritual vindicatorio chulupí o nivaclé hay varios informes muy detallados, cuya riqueza y complejidad de elementos muestra la importancia que tuvieron. Vervoort (1932) describe con minuciosidad en un extenso relato los detalles del ritual, del cual reproducimos algunas partes. Entre otras secuencias, explica que se corta un trozo del muslo del difunto, se lo asa y se da de comer a un perro, al que luego se mata con golpes de hacha. Se frota la cara del muerto con algunas hierbas y luego se lo escarifica con espinas de algunas cactáceas en medio de conjuros. Se le disparan flechas en el pecho u otra parte del cuerpo, se lo ahorca con un lazo, y se introduce una piedra candente, mientras que la espalda se azota con una rama espinosa. Luego se entierra el cadáver junto con el perro muerto y dos nidos de pájaros. Como vemos, existen referencias a ramas espinosas, espinas de cactus y nidos de pájaros, de los que no tenemos noticia de identificación alguna. Pagés Larraya da un informe más breve pero también detallado, donde recuerda que al fallecido se le producían heridas, mutilaciones y la introducción de la piedra candente, que evidentemente es central en el rito (Pagés Larraya, 1982: 25-26). Tomasini (1983/85) reproduce el material de los mencionados autores y agrega otros reunidos por él, con profusión de datos. En todos los casos, todo cuanto se realiza es para que los actos ritualizados se reproduzcan con violencia en el agresor. Éste sentirá los efectos de la flecha, de las ramas espinosas, de las quemazones de la piedra candente, de los ladridos y el acoso del perro occiso, entre otros síntomas claramente identificables. Susnik (1983: 64) también realiza una semblanza sobre este ceremonial y destaca que los decesos se atribuyen a enfermedades provocadas por espíritus maléficos o por la magia dañina de un chamán. Ésta se venga mediante rituales cuyo fin es incitar a la víctima para destruir al asesino. Pero sin ninguna duda, la información más detallada sobre las prácticas funerarias es la que proporciona Chase-Sardi (2003: 491- 539), quien también refiere los rituales vengativos.

Frič (1906: 219), un observador privilegiado de principios del siglo XX, consigna un dato de interés sobre este tema, en una publicación poco consultada y dentro de un relato general de una expedición por el río Pilcomayo. Tiene especial relevancia ya que proviene de gente pilagá o toba-pilagá, de quienes por aquellos años se carece de toda noticia, más aún lo relativo al tratamiento del cadáver: “La otra ribera era seca y cubierta de sauces. Pero hubo que cruzar todavía una laguna que se extendía paralela al río antes de que pisáramos tierra firme. Aquí los indígenas trajeron cantando a un joven cazador, Tseicolec, que había sido mordido por una serpiente cascabel. Dos chamanes se sentaron al lado de éste y cantaban y aullaban para espantar al espíritu malo de la enfermedad. Amigos y parientes sentados en derredor se unían al alboroto. Otros indígenas se tiraron tranquilamente a la sombra de los árboles (...). Durante toda la noche de año nuevo se prolongaba el canto. Mi vacuna de permanganato de potasio ha tenido tan poco éxito en este caso como el canto religioso. A la mañana falleció el mordido. Enseguida se cavó una fosa no muy profunda. El chamán ató dos huesos de tigre, que siempre usan en todas las operaciones, a un palo y lo clavó al cadáver profundamente en la garganta. Luego los desprendió. El cadáver fue cubierto entonces con la tierra excavada y encima amontonaron una gran cantidad de ramaje espinoso para protección de los animales salvajes, como ellos me explicaron. Aquí he visto por primera vez entre esta gente que el padre del fallecido lloraba silenciosamente. En otras tribus he observado siempre, en lugar de llorar, cánticos de duelo o aullidos para ahuyentar al espíritu. Otros se

acercaban a él para consolarlo. Volvió a Lagadik sin despedirse de nosotros”.

Con respecto a los chané del occidente chaqueño, Bossert & Villar (2004: 154-155) también aportan observaciones sobre episodios similares. Señalan que hay técnicas para desquitarse del **mbaekuá** (el hechicero). Una de ellas consiste en hacer pasar la hierba llamada **zepa-poromboye** por la piel del muerto; esto quema la piel del brujo. Otra consiste en moler la **mengara** (una especie de “papa del monte”) y meterla por el ano y la nariz del cadáver. Es preciso observar, que en todos estos casos, si bien el **ipaye** puede dañar al **mbaekuá** responsable a pedido de la víctima o sus parientes, no puede nunca realizar un daño gratuitamente; o más bien, no debe si verdaderamente es un **ipaye**, cuestión que da lugar a no pocas sospechas.

Esta breve antología chaqueña de la venganza de la hechicería, que es practicada en el cuerpo de la víctima, muestra en forma gráfica las formas, el fin que se pretende así como las representaciones y contundencias de los objetos rituales aplicados.

## Discusión y Conclusiones

La breve e inesperada referencia que dio el informante toba, e inspiró este trabajo, constituye una suerte de “punta de iceberg” que implica un amplio conjunto de acontecimientos culturales que se ramifican por muy variados campos de la vida de este grupo humano. Asimismo, la temática involucra un variado número de posibles miradas y análisis por parte de diversas disciplinas (antropología, etnobiología, sociología, medicina legal, derecho, entre otras). Este caso particular, el nido vindicatorio contenido en el dato, apenas rozaría la etnobiología, por estar involucradas algunas aves y sus nidos. En el plano específico de la etnobotánica, el nido de aves constituye un producto secundario que casi nunca forma parte de encuestas o entrevistas. Raramente se encontrará un trabajo etnobotánico que los mencione. Sin embargo, estos nidos –como vimos en este artículo- son la llave que nos introdujeron a este sector oculto y privado de la vida toba y estamos en condiciones de resaltar su importancia.

En el plano de la metodología hay que insistir que para lograr un rescate de este tipo de informes es indudable aplicar la investigación cualitativa. Ésta discurrirá libremente por todo el amplio espacio de la cultura en donde haya algún vestigio de la presencia vegetal. Ninguna encuesta de carácter cuantitativo tomaría como elementos a referenciar categorías como las que señalamos en conexión con este tema. Y nunca podría formar parte de un resumen o cuadro estadístico con porcentuales, gráficos o tablas. Sencillamente sería inexistente en los resultados, ya que en una investigación etnobotánica cuantitativa probablemente su relevamiento sería perturbador o el encuestador no lograría consignarlo. Ni bien el entrevistador insista, con preguntas concisas e inquisidoras, sobre temas tan privados como los expuestos, se convertirá en inoportuno y acosador, y provocaría un cerrado mutismo. De ahí que los datos que surgen repentinamente, o se observan por casualidad durante la convivencia local, iluminan en grado sumo una investigación, sobre todo si concierne “a aquello de lo que no se habla”.

Como señalamos en nuestro trabajo introductorio en este volumen, desde su nacimiento, la etnobiología trató de situar en el escenario de la vida cultural de la sociedad -aunque fuera

de manera enunciativa- el papel de las plantas y los animales. Si en un principio la mirada sobre los vegetales fue externa y enfocada en su valor utilitario, con la irrupción del concepto de las etnociencias, que incorporaron las categorías *emic* y *etic* en sus enfoques, se dio un cambio sustantivo en cuanto a la participación de los actores (Arenas & Martínez, 2012). Este enfoque, donde se da la palabra al protagonista, es el que dio por resultado los relatos registrados en este artículo, y se enriqueció con posteriores cotejos bibliográficos. Según indicamos en nuestro trabajo introductorio, persisten hasta hoy los viejos criterios utilitaristas y externos en etnobotánica, dado el poder convocante de los posibles descubrimientos en un sentido claramente biológico. Sin embargo, el concepto tradicional de la etnobotánica fue transformándose a partir de los años 1980, cuando se empezó a aplicar herramientas y criterios propios de la ecología y de las ciencias naturales en general, asegurándose que de este modo se afirmarían como “más científica”. Sin ninguna duda, la creciente necesidad de entender y buscar soluciones a la pérdida de biodiversidad, los problemas del uso y manejo de la naturaleza, su conservación, entre otros problemas urgentes, privilegió el rápido diagnóstico, lo cual generalizó la aplicación de encuestas sumarias, basadas en hipótesis pautadas, que privilegian al mayor número de datos, es decir, la perspectiva de la etnobotánica cuantitativa, cuyos conceptos, modalidades y alcances comentamos con detalle en este libro (Arenas & Martínez, 2012). El análisis de numerosos trabajos con esta metodología nos ha mostrado a veces una extrema simplificación, que lejos de mejorar la comprensión de lo que sucede en una sociedad, la distorsiona, e ignora por completo la existencia de contenidos como los que tratamos en este artículo.

Admitamos que la circunstancia de ser testigo y de acompañar a los protagonistas nunca podrá suplirse con el relato o la evocación. No obstante, ante la imposibilidad de ver y asistir en todo acontecimiento, podrá suplirse la colecta de datos con encuestas donde se contemplan de manera fluida y sencilla la mayor cantidad de elementos, enfatizando en el discurso y la expresión propia de los narradores. Esta encuesta deberá ser lo más flexible, amena para los interlocutores y debería ser planteada de manera que en la conversación no parezca ni se la sienta como una requisitoria. Para concluir, podemos emitir dos conclusiones relevantes para el ejercicio de la etnobotánica. En primer término, resaltar cómo un subproducto, hecho con elementos vegetales, pero que habitualmente no forma parte de las encuestas, puede orientar nuevos campos en una investigación etnobotánica. En segundo lugar, que las encuestas pautadas, que respondan a motivaciones artificiosamente estructuradas, hechas apresuradamente y para demostrar hipótesis concisas, no tendría en cuenta y excluiría este tipo de hechos culturales.

Como reflexión final, dedicamos ciertas ideas especialmente destinadas al mundo académico y en particular a los biólogos, quienes seguramente se preguntarán cuáles son las proyecciones que podría tener en el mundo actual registrar hechos como los que se recogen en este trabajo. La experiencia *in situ*, especialmente entre los toba que motivan este estudio, nos mostró que cuanto mayor conocimiento se tenga de sus ideas y modo de ser ayudará en el diálogo intercultural. Seguidamente, planteamos algunas situaciones que nos pueden mostrar la necesidad de conocerlas mejor, discutir las e intentar resolverlas. Los tobas siguen considerando que las muertes son producidas principalmente por maleficios. Las enfermedades graves e incurables se consideran producto de la acción hechicera. Conocemos casos de enfermos que están convencidos que fueron hechizados y se niegan a cualquier tratamiento por saber anticipadamente que es imposible curarles. Cual sería, en la actualidad,



la reacción de vecinos criollos o autoridades vecinas que tengan conocimiento -si se filtrara la información por fuera de la comunidad- de un cadáver ahorcado, golpeado o destrozado? Como ha ocurrido recientemente en varios casos en los que la costumbre indígena contrasta con la de la sociedad nacional, la justicia y las autoridades responsables actuarán según las leyes del país, las que confrontarán con aquellas propias de la comunidad, que tiene sus respuestas y formas de solucionar las contingencias más angustiosas de su vida.

## Bibliografía

- ARENAS, P. 1981. Etnobotánica lengua-maskoy. FECIC, Buenos Aires, 358 pp.
- . 1982. Recolección y agricultura entre los indígenas maká del Chaco Boreal. *Parodiana* 1: 171-243.
- . 1983. Nombres y usos de las plantas por los indígenas maká del Chaco Boreal. *Parodiana* 2: 131-229.
- . 2003. Etnografía y alimentación entre los toba-ñachilamole#ek y wichí-lhuku'tas del Chaco Central (Argentina). Edición del autor, Buenos Aires. 562 pp.
- & G. J. MARTÍNEZ. 2012. Estudio etnobotánico en regiones áridas y semiáridas de Argentina y zonas limítrofes. Experiencias y reflexiones metodológicas de un grupo de investigación. *En* P. Arenas (ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*, pp. 11-43. Edición CEFYBO-CONICET, Buenos Aires.
- & G. PORINI. 2009. Las aves en la vida de los tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina). Editorial Tiempo de Historia, Asunción. 300 pp.
- BARRAU, J. 1976. L'ethnobiologie. *En* R. Cresswell & M. Godelier (eds.), *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, pp. 73-83. F. Maspero Edit., Paris.
- BOSSERT, F. & D. VILLAR. 2004. Acusaciones de brujería entre los chané. *Archivos, Departamento de Antropología Cultural, CIAFIC, Buenos Aires* 2(1): 149-162.
- CALIFANO, M. & A. IDOYAGA MOLINA. 1983. Las brujas mashco y pilagá. Análisis comparativo de una estructura de dos grupos de América del Sur. *Revista Española de Antropología Americana* 13: 155-171.
- CHASE-SARDI, M. 2003. ¡Palavai nuu! Etnografía nivaclé, I. Biblioteca Paraguaya de Antropología (Universidad Católica de Asunción) 45, Asunción. 635 + CVI pp.
- DELL'ARCIPRETE, A. 1991. Lugares de los pilagá. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Las Lomitas, Argentina* 2: 58-85.
- DOBRIZHOFFER, M. 1968. Historia de los abipones II. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia. 482 pp.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1976. Brujería, magia y oráculos entre los azande. Editorial Anagrama, Barcelona. 496 pp.
- FRÍČ, V. 1906. Eine Pilcomayo-Reise in den Chaco Central. *Globus* 46(14): 213-220.
- GRUBB, W. B. 1993. Un pueblo desconocido en tierra desconocida. Biblioteca Paraguaya de Antropología (Universidad Católica de Asunción) 19. 210 pp.
- GUBER, R. 2004. El salvaje metropolitano. Reconstrucción del trabajo social en el campo del trabajo. Paidós, Buenos Aires. 328 pp.
- GUTTANDIN, F. 2012. Investigación cualitativa interpretativa. Una caja de herramientas. Biblioteca Paraguaya de Antropología (Universidad Católica de Asunción) 84. 186 pp.
- IDOYAGA MOLINA, A. 1978/79. La bruja pilagá. *Scripta Ethnologica* 4(2): 78-98.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1980. Antropología estructural. Eudeba, Buenos Aires. 371 pp.
- LOWIE, R. H. 1976. Religiones primitivas. Alianza Editorial, Madrid. 342 pp.

- MALINOWSKI, B. 1971. Crimen y costumbre en la sociedad salvaje. Ediciones Ariel, Barcelona. 156 pp.
- MARTÍNEZ, M. 2006. La investigación cualitativa (Síntesis conceptual). *Revista de Investigación en Psicología* 9: 123-146.
- MELLO AMOROZO, M. C. DE & R. B. VIERTLER. 2008. A abordagem qualitativa na coleta e análise de dados etnobotânicos. *En* U. P. de Albuquerque, R. Farias Paiva de Lucena & L. V. Fernandes Cruz da Cunha (eds.), *Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica*, pp.73-92. Comunigraf Editora, Recife.
- MÉTRAUX, A. 1937. Études d'ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco). *Anthropos* 32: 171-194, 378-401.
- PAGÉS LARRAYA, F. 1982. Lo irracional en la cultura II. FECIC, Buenos Aires. 356 pp.
- PAUCKE, F. 2010. *Hacia allá y para acá*. Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe. 168 pp + CD-Rom.
- PIKE, K. L. 1972. Puntos de vista émicos y éticos para la descripción de la conducta. *En* A. G. Smith (ed.), *Comunicación y cultura*. 1. La teoría de la comunicación humana, pp. 233-248. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- SUSNIK, B. 1983. Los aborígenes del Paraguay V. Ciclo vital y estructura social. Museo Etnográfico "Andrés Barbero", Asunción. 165 pp.
- TOMASINI, A. 1983/85. El "empedramiento": una venganza ritual de los indios nivaklé del Chaco. *Anales de Arqueología y Etnografía* 38/40: 309-326.
- TURNER, V. 1990. La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu. Siglo Veintiuno Editores, Madrid. 455 pp.
- VERVOORT, W. 1932. Über Geisterglaube und Totengebräuche der Chulupí-Indianer im Bolivianischen Chaco. *Anthropos* 27: 279-283 [Extensos fragmentos traducidos al español por A. Tomasini, *en* Tomasini 1983/85].



# RECOLECCIÓN, DISPONIBILIDAD Y USO DE PLANTAS EN LA ACTIVIDAD ARTESANAL DE COMUNIDADES TOBAS (QOM) DEL CHACO CENTRAL (ARGENTINA)

GUSTAVO J. MARTÍNEZ<sup>1</sup>

**Summary:** Martínez, G. J. 2012. Harvesting, availability and use of plants for handcraft production by the toba (**qom**) communities from Central Chaco (Argentina).

The study analyzes, from an ethnobiological perspective, the knowledge, use and harvesting of plants of the Chaco forest for handcraft production by the Central Chaco Toba communities in relation to the local environments in which plants are obtained. Specifically, the following aspects are addressed: a) the native vocabulary used to name the handcraft products, the raw materials and the motifs and colors used in textiles, cordage, basketry, pottery and wood products; b) the identification of species and plant parts used, and the description of the modes and practices of harvesting, processing, decorative motifs and their significance; c) the local perceptions about the ecology and availability of the species involved, as well as cultural patterns, representations and practices regarding their harvesting and management. Also, the outstanding aspects of cultural change in production, circulation and consumption of crafts are defined, and an analysis of how these changes are linked to the dynamic construction of the **qom** identity is presented. Finally, we examine handcraft production and the role of ethnobotany in relation to present-time changes in a globalized context.

**Key words:** Handcrafts, tobas, Chaco, plants, ethnobotany, harvesting.

**Resumen:** Martínez, G. J. 2012. Recolección, disponibilidad y uso de plantas en la actividad artesanal de comunidades tobas (**qom**) del Chaco Central (Argentina).

El trabajo analiza desde la perspectiva interdisciplinaria de la etnobiología, el conocimiento, uso y recolección de plantas del monte chaqueño en la producción artesanal de comunidades tobas (**qom**) del Chaco Central, en relación con los ambientes locales en los que éstas se obtienen. Se desarrollan los siguientes tópicos en torno a la temática: a) el vocabulario nativo utilizado para designar los productos, la materia prima y los motivos y coloraciones empleados en textiles, cordelería, tejidos, cestería, alfarería y producciones en madera; b) la identificación de las especies y partes vegetales utilizadas, junto a la descripción de las formas y prácticas de recolección, procesamiento, motivos decorativos y su significación; c) las percepciones locales acerca de la ecología y la disponibilidad de las especies en cuestión, así como las pautas culturales, representaciones y prácticas en relación con su recolección y manejo. Asimismo se delimitan los aspectos salientes del cambio cultural en los procesos de producción, circulación y consumo de artesanías tobas, analizando cómo éste se vincula con la construcción dinámica de la identidad **qom**. Concluimos finalmente situando la producción artesanal y el rol de la etnobotánica en relación con los cambios de la modernidad en un contexto globalizado.

**Palabras clave:** Artesanías, tobas, Chaco, plantas, etnobotánica, recolección.

---

<sup>1</sup> Museo de Antropología (UNC – CONICET). Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Hipólito Yrigoyen 174. 5000 Córdoba. Argentina. E-mail: gustmart@yahoo.com

## Introducción

El término artesanía (folk art) fue inventado por la sociedad europea para referir al arte producido y consumido dentro de la pequeña área de las villas campesinas (Graburn, 1976). Para algunos autores, la artesanía constituye un término medio entre el diseño y el arte. Para otros, es una continuación de los oficios tradicionales, en los que la estética tiene un papel destacado pero el sentido práctico del objeto elaborado es también importante, razón por la cual se las considera objetos materiales, sociales y culturales (García Canclini, 1982). Este autor presenta a las artesanías como bienes de cambio, y a la vez de uso y de carácter simbólico, que, en el marco de un mercado capitalista ponen en juego su doble inscripción y su naturaleza híbrida, esto es, su carácter económico a la vez que estético, dotados de un sentido comunitario para el pueblo que las produce y consume. De tal forma la valoración de las artesanías requiere de múltiples consideraciones, como “obra de arte”, como pieza de “uso doméstico”, como “reivindicación identitaria”, como portador de sentidos históricos, y también como mercancía o alternativa económica frente al desempleo y a una economía global de mercado (Cardini, 2005). Contradiendo el pronóstico de que el proceso de industrialización y globalización creciente haría sucumbir la actividad artesanal, algunos autores advierten que, en el desarrollo y transformación de las culturas populares operan también cambios en la significación y sentidos de las obras, aspecto que también se refleja en los materiales, motivos y procesos de producción de las mismas (García Canclini, 2012; Rotman, 1996). El conocimiento de éstos, resulta ineludible para realizar un estudio integral de la temática, constituyendo la etnobiología un enfoque plausible para la comprensión de los mismos, particularmente en sociedades indígenas, a las que por lo general se las considera portadoras emblemáticas de un patrimonio “tradicional”.

El uso de plantas en la confección de artesanías resulta un tópico pocas veces tratado en la literatura etnobotánica de reciente data, si lo comparamos con el extenso desarrollo de otras temáticas. Sin embargo, y tal como lo señalamos antes, resulta de inestimable valor si atendemos a la implicancia de estos recursos en la economía y vida doméstica de los nativos, así como en el plano de las prácticas y significaciones, involucrados en los procesos de diseño y producción.

En Argentina los estudios etnobotánicos han abordado esta temática, como parte de elementos de la cultura material, al abocarse al estudio particular de especies o familias de plantas, o a una temática específica de la actividad artesanal. Así, los trabajos de Keller (2009; 2010) dan cuenta, respectivamente, del empleo de plantas textiles y colorantes entre los guaraníes de Misiones. Entre las etnias chaqueñas Arenas (1997), junto a una detallada revisión de la literatura etnográfica acerca de este tema, describe las especies textiles de bromeliáceas empleadas en el Gran Chaco como fuentes de fibra en la cultura material de esta región. A su vez, Suárez & Montani (2000) profundizan en la significación y uso de esta familia botánica entre los wichí del bosque xerófito salteño, en un estudio etnobiológico que compila las nomenclaturas vernáculas, morfología, las características organolépticas, entre otras cualidades. Diversos implementos de confección artesanal para uso culinario o de aplicación en alimentación fueron descriptos como parte de la cultura material de los tobas-pilagá y wichí formoseños (Arenas, 2003).

El uso de plantas tintóreas entre los wichí (Suárez & Arenas, 2012) y pilagá (Filipov, 1996), constituye otro campo explorado entre las etnias del Chaco Occidental y Central, práctica que a su vez ha cobrado un renovado interés por parte de las organizaciones locales que trabajan con indígenas.

La antropología también ha echado mano de esta temática abordando el rol de las artesanías en la identidad, economía, subsistencia y organización de los grupos indígenas, así como la significación social y el simbolismo de los motivos artesanales. La tradición etnográfica y folklórica de nuestro país reseña información general acerca de las técnicas y los motivos alfareros y textiles de las culturas chaqueñas y chaco-santiagueño aportando, en algunos casos, especificaciones para los grupos guaycurúes y la etnia toba (Gonzalo, 1998; Llamazares & Martínez Sarasola, 2002; Métraux, 1946; Millán, 1934; Palavecino, 1944; Serrano, 1976).

En el Chaco semiárido, Montani (2007a, b) desarrolla, desde una perspectiva etnográfica y estética, un estudio minucioso de carácter lingüístico que permite deslindar las denominaciones, formas y significados de los diseños de las “yicas” o bolsos enlazados wichí. Específicamente entre los tobas **qom** del oeste de Formosa, el trabajo de Torres Fernández (2009) analiza la significación de las artesanías como recurso patrimonial y atractivo turístico, así como la demarcación étnica y los criterios de alteridad que éstas definen en tanto son portadoras de cualidades de “pureza” y “memoria ancestral viva”, según lo apuntan las políticas de desarrollo local. También en referencia a este mismo grupo étnico, y desde un enfoque de género, se analizan los conflictos, rivalidades y tensiones, así como las situaciones de cooperación y solidaridad involucrados en la organización de las mujeres **qom** en torno a la producción artesanal (Gómez, 2008). Asimismo Terán (2003), en el marco de un estudio de la funcionalidad y de los contenidos culturales de la ergología entre los Tobas orientales, presenta información etnográfica acerca de su cestería, cordelería y alfarería. Finalmente una ponencia y un trabajo inédito de Martínez<sup>2</sup> (2003; s/f), referidos a la comunidad toba urbana de Daviaxiaiqui (Derqui, Buenos Aires), discuten aspectos relativos a la producción de sus artesanías: Por un lado se las presenta como producto económico y cultural altamente dinámico y adaptativo; por el otro, como una práctica en la que los actores sociales manipulan recursos simbólicos para la obtención de otros de orden material, y en la que simultáneamente se fortalecen y retroalimentan aspectos de la identidad **qom**.

En este trabajo nos ocuparemos -desde la perspectiva de la etnobiología- de las artesanías de los **qom**, **qoml'ek** o tobas del Chaco Central. Para ello orientaremos nuestra reflexión en torno a las siguientes líneas de indagación: Por un lado, la del conocimiento de las especies y partes vegetales utilizadas en la producción de artesanías, así como de las técnicas, formas y prácticas de recolección, procesamiento y motivos decorativos de las mismas. Por el otro, nos interesa conocer las percepciones locales acerca de la ecología, disponibilidad de las especies en cuestión, así como las pautas culturales, representaciones y prácticas en relación con su recolección y manejo. Asimismo, pretendemos mostrar algunos aspectos relevantes del cambio cultural vinculado a esta práctica considerando particularmente el sentido y rol de la producción y circulación de las artesanías en torno a nuevas configuraciones en la expresión

---

<sup>2</sup> Guido Martínez, brillante estudiante, cooperó con nuestro equipo de trabajo y participó de una campaña junto a los toba-pilagá en febrero de 2004. Estaba concluyendo su tesis de licenciatura en antropología sobre cultura material toba, la cual no pudo terminar porque le sorprendió la muerte en junio de aquel año, a los 23 años de edad (Nota del Editor)

artística, la economía doméstica y la subsistencia de estas comunidades en contextos de modernidad.

Consideramos que la problemática tratada requiere un abordaje interdisciplinar. En este sentido, las etnociencias, ofrecen un respaldo epistemológico y metodológico apropiado para un acercamiento más comprensivo al tema en cuestión, que permita diseñar propuestas de trabajo con base en la vivencia y sapiencia local.

Para responder a los interrogantes planteados se trabajó con los siguientes objetivos: a) Documentar la diversidad de especies silvestres utilizadas en actividades artesanales, así como el vocabulario nativo utilizado para designar los productos, materia prima, técnicas, motivos y coloraciones empleados en cestería, alfarería, tejidos y producción en madera; b) Relacionar el uso de los recursos vegetales empleados en artesanías, con la disponibilidad y oferta de los mismos en las diferentes unidades ambientales y ecológicas de la región de estudio; c) Describir las representaciones, prácticas y significaciones culturales implicados en las formas de recolección, procesamiento y motivos decorativos del material artesanal ; d) Delinear aspectos salientes del cambio cultural en los procesos de producción, circulación y comercialización de artesanías tobas.

## **Materiales y Métodos**

En lo que concierne a los aspectos metodológicos, abordamos esta tarea desde un paradigma interpretativo, y con el enfoque interdisciplinar característico de las investigaciones etnobiológicas.

Realizamos trabajo de campo entre los años 2004 y 2008, en el Chaco Central, en las inmediaciones del Río Bermejito (Dpto. General Güemes, Provincia de Chaco), oportunidad en la que, junto a la documentación de especies de interés etnobotánico y un estudio más amplio sobre temáticas diversas, registramos un listado de plantas, así como las técnicas empleadas en la confección de artesanías, tanto en cordelería, cestería, tallas en madera, tintes naturales, artefactos, adornos personales e instrumentos musicales. Obtuvimos información de registros etnográficos y de términos lingüísticos nativos, de observación participante, entrevistas semi-estructuradas, abiertas, extensas y en profundidad, y de la observación y registro de prácticas culturales en unidades domésticas de la zona. En los aspectos que lo requirieran, recurrimos a la documentación de especímenes biológicos a través de las metodologías propias de este campo del conocimiento, que involucran la recolección del material vegetal en compañía de guías nativos, su posterior determinación taxonómica en gabinete y su sistematización en bases de datos. Asimismo revisamos nuestro corpus previo de investigaciones etnobotánicas así como la fitonimia desarrollada en el área de estudio, a las que remitimos para la interpretación de la grafía de los términos vernáculos (Martínez, 2007; 2008; 2009).

Junto a los datos del trabajo de campo, registramos información complementaria en contextos urbanos a través de diálogos con artesanos y de la adquisición de material comercializado en puestos de venta de artesanías. Se procuró en este sentido identificar continuidades, rupturas e intercambios de materiales, motivos, prácticas y significaciones entre los contextos rurales y las localidades urbanas más próximas (como Castelli, y Roque Sáenz Peña) y más distantes (como Resistencia y Pte. Derqui en Buenos Aires).

# Resultados

## Contexto cultural

Conocidos también como **qom** o **qoml'ek**, los tobas, grupo étnico que nos ocupa en este trabajo, integran la familia lingüística Guaycurú conformando una población de unos 80.000 integrantes, cuya localización en Argentina corresponde al Chaco Central y Austral, junto a otros sitios urbanos de Santa Fe y Buenos Aires (Arenas, 1997; Censabella, 2000). Al igual que muchos grupos chaqueños típicos, conformaron históricamente bandas formadas por familias extensas unidas por lazos de parentesco, por lo general de tradición cazadora recolectora. En lo concerniente a la organización de las unidades domésticas, la división del trabajo se regulaba según el sexo y la edad; asimismo existía una tendencia a un patrón de residencia matrilocal, en parte conservado hasta el presente, siendo relevante en la toma de decisiones el rol de la madre de la mujer o la abuela materna (Braunstein, 1983; Miller, 1979). En la actualidad se produjo una reorientación hacia un patrón de vida sedentario de ocupación del territorio. La mayor parte de las tobas de esta región desarrollan una economía familiar de subsistencia, en la que los productos del monte ocupan un lugar relevante aun cuando puedan estar sub-aprovechados. Combinan actividades de subsistencia (recolección, meleo, caza y pesca) junto a una agricultura de poca escala (chacra y cultivo de algodón), el manejo de ganado mayor y menor y la apicultura, junto a la comercialización de algunos de sus recursos (madera, productos de chacra, artesanías), la venta de su mano de obra (vgr. en la cosecha del algodón) y la participación de organismos no gubernamentales, en la dirigencia política y en planes de asistencia oficial como asalariados (Martínez, 2008). Esta diversificación ha sido posible dada la labor más o menos sostenida de una serie de instituciones –tanto estatales como no gubernamentales– que aportan un volumen para nada despreciable de inversiones en proyectos locales. A pesar de ello, debemos señalar que el área de estudio, localizada en el Departamento General Güemes, cuenta con un 64% de la población con necesidades básicas insatisfechas, duplicando el valor provincial (Martínez, 2011). Al igual que en otras regiones del Gran Chaco, la manufactura de artesanías, particularmente la cestería y aquella hecha de fibras, constituyen una actividad de amplia vigencia entre estos pueblos. Su comercialización representa un ingreso económico significativo en comparación con la de otros recursos de la precaria economía doméstica. En ocasiones, y al igual que lo que ocurre con otros productos del monte, se da un flujo más o menos articulado de recursos entre los pobladores rurales y sus familiares o conocidos que residen en las grandes urbes (especialmente en Rosario, Buenos Aires o La Plata); de esta manera, éstos últimos se ven provistos de remedios, alimentos y materia prima para desarrollar sus artesanías y dar continuidad a esta práctica, a la vez que los primeros obtienen provisiones de las ciudades (Hecht & al., 2008). Asimismo, resulta habitual la conformación de emprendimientos y organizaciones locales, mixtas y/o externas a la comunidad, de las que participan especialmente las mujeres. Las mismas se abocan a la colocación de las artesanías, en procura de acortar las cadenas de compra/venta y/o de lograr una mayor sustentabilidad con un mejor retorno monetario para los artesanos. Más aún, las políticas provinciales y locales de desarrollo más de una vez hacen de estos recursos, verdaderos productos de un turismo cultural y sustentable, toda vez que son tomadas como emblema de autenticidad étnica, al decir de Torres Fernández (2009), adquiriendo así un



mayor reconocimiento por parte de sus consumidores, particularmente en los contextos de las ferias urbanas, sitios en los que su comercialización se torna más redituable (Rotman, 1992; 1996).

Para los tobas, la confección de sus artesanías constituye además de un recurso económico, una actividad cultural en la que se expresan y ponen en juego aspectos de su cotidianidad vinculados con su cosmovisión. A manera de ejemplo, algunos entrevistados refieren que, con el fin de obtener éxito en la venta de cestos de palma, aplican en forma de rociado un macerado en agua de ciertas plantas (**coxoraic**, **coss lqo**, **namaic late'e** y **callmaic late'e**) o las portan en amuletos junto con las plumas de caburé o **tonolec** (*Glaucidium brasilianum*), dando así participación a especialistas o shamanes (**pi'oxonac**) de la comunidad. Asimismo, y en particular cuando los aborígenes se trasladan a las grandes urbes para ofrecer sus artesanías, manifiestan interés en la interpretación del canto de diferentes aves, en particular de aquellas que presagian una venta auspiciosa.

### **Contexto geográfico y distribución ecológica-ambiental de las especies.**

Según sus peculiaridades fitogeográficas, el área de estudio, corresponde a la región Neotropical, Dominio Chaqueño, Provincia Chaqueña, con especies propias de la transición entre el Chaco Oriental o húmedo y el Chaco Occidental o semiárido, según el criterio de Cabrera (1994), caracterizado por una vegetación climácica de bosque xerófito caducifolio, junto a sabanas, estepas halófitas, cardonales, pajonales, camalotales y otros tipos. El patrón de vegetación está asociado con el marcado modelado fluvial, confluyendo en su conformación diversas subregiones, de acuerdo con el criterio de Morello & Adamoli (1974): de los Esteros, Cañadas y Selvas de Ribera, los Antiguos Cauces, del Teuco-Bermejito y la Alto Agrícola Chaco-Formoseño.

A partir del análisis de imágenes satelitales de tipo LandSat, de fotografías aéreas y transectas, es posible delimitar para la zona de estudio unidades territoriales homogéneas que toman como referencia las unidades de vegetación locales (Currie & al., 2000), cuya composición, junto a sus nombres vernáculos tobas presentamos a continuación. El detalle de las especies dominantes y el estado ambiental de las mismas puede consultarse en la literatura precedente, por lo que, atendiendo a los objetivos de este trabajo señalaremos para las diferentes regiones ecológicas locales aquellas especies vegetales más características en lo que concierne a su interés y uso en cultura material y artesanías, especificando además en la Tabla 1 la disponibilidad ambiental de cada especie:

a) Ambientes anegables (Depresiones arbustivas, caños, esteros y lagunas)

Con nombres vernáculos diferentes los tobas refieren una diversidad de ambientes anegables que describimos a continuación en orden creciente de su tamaño: **latogote** (charco), **ca'angue** (bajos, bañado, valles), en el que resultan comunes los tuscales o **paxaic'sat** de *Acacia aroma*; **lachiuge** (canal, zanjón, riacho, brazo de río, río muerto), en el que las “totoras” (*Typha* spp.) constituyen el principal recurso artesanal; **qa'im** (cañada, charco, estero) y **qa'im Itaraic** (estero grande), asociado con pteridófitas flotantes como *Salvinia* spp. y comunidades de palustres, resulta común la presencia de especies como las “achiras de agua” (*Canna glauca*), pirizales o pajonales de “pirí” (*Cyperus giganteus*) y otras especies de importancia en cultura material tales como *Solanum glaucophyllum*, las “totoras” (*Typha domingensis* y *Typha latifolia*), los “juncos” (*Schoenoplectus californicus*), diversas

Cyperaceae; **P'apel** (charco, laguna pequeña), **P'apel Itaraic** (laguna grande) y **lalatec** (laguna), con especies como *Eclipta prostrata* y otros.

b) Formaciones leñosas

- Bosque alto abierto con arbustales cerrados y vinalares (aviaq Itaraic): Caracterizado por árboles de porte importante (15 a 20 m), con arbustal cerrado y espinoso debido al avance del “vinal” y escasas gramíneas forrajeras, los nativos refieren que se trata de un “monte fuerte, virgen” “la más tupida”, “el lugar del mejor palo”. Se destaca un quebrachal de tres especies: “quebracho colorado santiagueño” (*Schinopsis lorentzii*), “quebracho colorado” (*Schinopsis balansae*), “quebracho blanco” (*Aspidosperma quebracho-blanco*), también “palo santo” (*Bulnesia sarmientoi*) y especies aisladas de “algarrobos” (*Prosopis* spp.), de interés por sus maderas y tintes. El arbustal que acompaña este bosque abarca un fachinal –**huogolec** en toba- junto a un estrato basal de “cardos” (*Aechmea distichantha*) y “palma carandillo” o **lagaxarai** (*Trithrinax schyzophylla*), la que suele agruparse en forma de manchones constituyendo un palmar o **lagaxarai'sat**, de importancia en actividades de cestería.
- Bosque alto con bosquetes cerrados bajos (**aviaq**): Ambiente ubicado en forma paralela al Río Teuco, separado de éste por el alisal ribereño. Se caracteriza por la presencia de árboles altos en un bosque abierto con ejemplares de “quebracho blanco” (*Aspidosperma quebracho blanco*), “quebracho colorado” (*Schinopsis balansae*), “algarrobos” (*Prosopis* spp.), e “itín” (*Prosopis kuntzei*), en su mayoría especies de importancia forestal y utilitaria por sus maderas y tintes. En los bosquetes cerrados estos ejemplares incorporan además comunidades de “mistol” (*Ziziphus mistol*), “saucillo” (*Acanthosyris falcata*), “cardón” (*Stetsonia coryne*) y arbustos bajos.
- Bosques altos degradados con leñosas bajas cerradas (**aviaq ñale**): Ambiente ubicado en áreas de difícil inundación, se trata de bosques degradados por la tala, con suelo descubierto y grupos de algarrobos de variado porte (**mapic'sat**). Se destacan además árboles altos como “quebracho blanco” (*Aspidosperma quebracho-blanco*), “itín” (*Prosopis kuntzei*), “palo coca” (*Pterogyne nitens*) y “palo lanza” (*Phyllostylon rhamnoides*); debajo de este agrupamiento se conforma un fachinal (**huogolec**) constituido por tuscales (**paxaic'sat**) (*Acacia aroma*) y otras especies como “garabato blanco” (*Acacia praecox*), “carandilla” (*Trithrinax schyzophylla*), “tala” (*Celtis* spp.) y ejemplares de la familia Capparaceae.
- Bosque bajo y arbustivo (**poyiguisat**): con especies como “saucillo” (*Acanthosyris falcata*), “sombra de toro” (*Jodina rhombifolia*), “mistol” (*Ziziphus mistol*), tintóreas como el “itín” (*Prosopis kuntzei*), o la “bola verde” (*Anisocapparis speciosa*), palmares de *Trithrinax schyzophylla* y bromeliáceas en los estratos basales, de importancia para la confección de fibras y cordelería.
- Bosques bajos con vinalares y cactáceas: Se destacan los vinalares de *Prosopis ruscifolia* (**nerasoic'sat**) de bajo porte, con cactáceas de los géneros *Opuntia*, *Harrisia*, *Cereus* y *Opuntia* en áreas deprimidas y degradadas de suelo desnudo y salitroso, conocidas como “plazuelas” o **paxaalec**, también como “patios limpios” o **quesaxalaga**.
- Bosques altos abiertos ribereños o en galería: Conforman una franja de vegetación a lo largo de la costa del río Bermejito con ejemplares útiles como, “guayaibí” (*Cordia americana*), “quebracho colorado chaqueño” (*Schinopsis balansae*), “timbó” (*Enterolobium contortisiliquum*), “tatané” (*Chloroleucon tenuiflorum*) y “guayacán” (*Caesalpinia paraguariensis*) en su piso superior y especies de “palo bobo” (*Tessaria* spp.)

conformando el alisal ribereño (**salaq'sat**) de las márgenes, acompañado de “lecherón” (*Sapium haematospermum*). En ocasiones y próximos a las márgenes del río encontramos otras especies útiles como las “cañas” (*Arundo donax*).

c) Parque y sabana mixtas (**auaxaqpi'sat; n'onaxa**)

Se trata de pastizales (**auaxaqpi'sat**) y praderas de pastos cortos (**n'onaxa**) que ocupan una superficie casi equivalente a la del bosque, pudiendo presentarse en forma aislada o agrupadas, en forma de ambientes secos o húmedos. Los ambientes húmedos se caracterizan por una conformación más heterogénea, siendo sus especies típicas la “paja techadora” (*Panicum gyneroides*), “paja boba” (*Paspalum intermedium*) y “paja amarilla” (*Sorghastrum agrostoides*), junto a elementos leñosos como “quebracho colorado chaqueño” (*Schinopsis balansae*) y “palo cruz” (*Tabebuia nodosa*). Por el contrario los ambientes secos resultan más homogéneos en su conformación, con un predominio del “espartillo” (*Elyonurus muticus*) la “paja chuza” (*Spartina argentinensis*) y el espartillar de “pasto colorado” (*Imperata brasiliensis*), y en forma aislada aparecen ejemplares de “itín” (*Prosopis kuntzei*), “urunday” (*Astronium balansae*) y “vinal” (*Prosopis ruscifolia*), alguno de ellos, empleados asiduamente en la cultura material.

### Los sitios, lugares y formas de recolección

Las unidades ambientales antes descriptas se encuentran definidas no sólo en términos de su topografía geográfica o ambiental, sino que además podemos esbozar cierta correspondencia con la cosmología toba. Así, es posible identificar una verdadera topografía mítica con espacios cosmológicos calificados por su condición sagrada y potente, y a la vez animados y habitados por entidades no humanas y dueños tutelares (Miller, 1979). De tal manera, las diferentes regiones se encuentran supeditadas o asociadas a una teofanía, ente potente o dueño –por lo general un Señor o Pareja principal- quien a su vez gobierna a los dueños, reyes o padres de los seres que la habitan, los que más de una vez actúan como custodios de los recursos naturales por ellos animados. La referencia más común es la dependencia de poder de **No'ouet** responsable de las especies terrestres y del monte (**aviaoq**) en general, y a la vez iniciador de shamanes, hierofanía o paradigma de lo potente (Cordeu, 1969/70; Terán, 1998a,b; Wright, 1988), además de deidades o entidades no humanas que custodian, por ejemplo, la “palma” (**lagaxarai Ita'a**, madre o dueño de la palma), el “chaguar” (**qallite Ita'a**, padre o dueño del chaguar), las lagunas (**I'apel**) o el monte en general.

Esta concepción animista del paisaje, del ambiente geográfico y de sus recursos naturales, explica la existencia de pautas y prácticas culturales específicamente destinadas a la extracción, recolección y/o uso apropiado de algunas de las especies utilizadas en artesanías. Éstas resultan particularmente visibles en la recolección del “chaguar” (*Bromelia urbaniana*) y de la “palma” (*Trithrinax schyzophylla*) de uso en cordelería y cestería respectivamente. En ambos casos, los **qom** supeditan la magnitud de su actividad recolectora mediante una especie de solicitud de permiso para extraer y utilizar en forma apropiada y sin derroche estos recursos. Así lo expresa la siguiente rogativa recogida en nuestra labor de campo, destinada a aplacar el enojo de las entidades tutelares: “**am No'ouet a'ñim achoxoden sache ana lagaxarai laue cha'aye seuen**” (“Usted No'ouet tengame compasión, llevo la hoja de palma porque la necesito”).

## Destino del material vegetal y técnicas utilizadas en la confección de artesanías

A pesar de que no existe en el idioma vernáculo una expresión que defina a las artesanías, el término **no'onatac** (=trabajo) constituye una aproximación al mismo, ya que se emplea como genérico para designar diferentes tipos de técnicas y prácticas vinculadas a la actividad artesanal. Los **qom** reconocen así, los distintos tipos de trabajos según el material empleado en su preparación, para lo cual anteponen el genérico **no'onatac** seguido del material de trabajo. A los fines de organizar la exposición presentaremos las diferentes aplicaciones considerando los principales destinos de los materiales vegetales, a saber:

**Textiles y cordelería. Artesanías en chaguar (no'onatac qallite laue).** La única especie que documentamos con uso textil es **qallite** (*Bromelia urbaniana*). A pesar de ello, algunos informantes parecen distinguir más de una, **qallite qovi** (amarilla) y **qallite lairaxaic** (negra), diferentes en altura y resistencia a la sequía. La secuencia del proceso desde su extracción hasta la confección del material tejido es posible identificarlo con términos específicos del idioma toba, a saber:

- ñapoc **na qallite**: La recolección la realizan sobre todo las mujeres, aunque también los hombres. Se recolecta especialmente en épocas de calor y humedad, ya que se prefiere el invierno para tejer. Como implementos se utilizaba en el pasado un palo horqueta y en la actualidad, el machete. Cuando está seca debe hidratarse previamente remojándola en agua facilitando así la extracción de las fibras.
- **seqashetaxan**: Las hojas son peladas manualmente, la cual queda desprovista de espinas y con ayuda de las uñas son raspadas hasta producir el descarnado (separación de partes blandas) dejando a la vista las fibras. De las diferentes modalidades de extracción de fibras descritas por Arenas (1997) pudimos documentar el empleo de la fricción de láminas, el que consiste en la fricción de un manojo de fibras atadas a un palo vertical contra otro manojo de fibras atadas en forma circular al mismo; de tal forma, y con un movimiento de vaivén raspa hasta eliminar los tejidos menos resistentes. Una vez concluida esta etapa las fibras se colocan en remojo en tachos de agua para facilitar la extracción de los tejidos blandos (**I'sale**).
- **seqatocaxan**: En esta etapa se extraen los restos de tejidos del parénquima que rodean a la fibra raspando el manojo de hebras con algún instrumento como la concha del molusco **coneq** (*Anodontites trapesialis*) o el filo de un cuchillo. Una vez limpias las fibras se exponen a la intemperie para su desecado.
- **lla'axanaxan**: Consiste en el hilado del chaguar, el que se realiza frotando las hebras con ceniza contra el muslo de la pierna de la artesana, ya sea directamente sobre la piel o sobre un trozo de cámara que lo cubre. Para el teñido se emplean hilos sueltos, o bien se confeccionan madejas de fibras.
- **sepaqtaxan**: Corresponde a la etapa de tejido de las fibras para confeccionar el implemento (polleras, bolsos, vinchas, collares, entre otros). La práctica de elaboración de textiles es realizada por las mujeres tanto las jóvenes como las de mayor edad, siendo más común en éstas últimas dada su mayor experiencia y disponibilidad.

Otra especie de uso en cordelería es **peraxanaxa** (*Ceiba chodatii*). Previo descortezado se extrae, con ayuda de un cuchillo o manualmente, lonjas de unos 50 cm de sus fibras

liberianas; una vez secas se utilizan en el tejido artesanal de hamacas para bebés, junto a otros implementos de uso práctico (lazos de animales, redes de pesca, etc.).

**Cestería (no'onatac lagaxarai laue:** artesanías en hoja de palma; **no'onatac nata'l:** artesanías en totora). Dos son las especies utilizadas en el lugar para cestería. Las hojas jóvenes de "palma carandillo" o **lagaxarai** (*Trithrinax schyzophylla*) y las hojas de "totora", **nata'l** o **nchina** (*Typha domingensis*). Los "carandillos" por lo general crecen agrupados en parches monte adentro, y se hace necesario recorrer varios kilómetros para encontrarlos. La colecta de las hojas se realiza en forma manual, tanto hombres como mujeres. Se recolectan y emplean las hojas nuevas que se encuentran en la parte superior del estípite (**lagaxarai laue l'qomshi**). Junto al material de cestería, se acostumbra además a recoger los meristemas y bases de hojas adultas, las que se utilizan como alimento in situ con miel, o bien se lleva a las viviendas. El secado se realiza en las unidades domésticas, exponiendo las hojas al sol durante un par de días en el suelo o colgadas en sogas y alambres. La confección y diseño de la artesanía por lo general los realizan las mujeres, aunque no en forma exclusiva. Requiere de diversas técnicas, a saber:

- Desfibrado mediante el empleo de instrumentos sencillos como latas y agujas metálicas o de elementos naturales (espinas de **nerasoic**, *Prosopis ruscifolia* o de **pallaxaic**), para dar lugar a las unidades básicas del tejido (**lo'o**)
- Entretrejido (**sepaqtaxan**): El trabajo con la hoja de palma recurre a diferentes tramas o tratamientos según la funcionalidad requerida: **qantetta** (cosido) es un tejido de fibras con hilos de palma para sostener los contornos o terminaciones de los cestos; **qaipaxatta** (trenzado o retorcido) constituye una trama en forma de cilindros alargados y compactos como unidad básica de trenzado, habitualmente usada en manijas o bien en la totalidad de algunos cestos con grandes intersticios; finalmente **lapaqñi** (plano) es la trama de las fibras apoyadas y entrecruzadas en una superficie plana, siendo la forma más frecuente de trabajo. En relación con los diseños utilizados haremos mención al tratar la temática del tejido artesanal en lana.
- Tinción: Los diferentes tonos se consiguen combinando hojas de diferentes palmas, según su madurez, o tiempos de secado, o bien tiñendo con frutos de **hualaxañec** (*Caesalpinia paraguariensis*) o corteza de **tareguac** (*Prosopis kuntzei*), entre otros menos frecuentes. Para esto se hierve el material tintóreo en un recipiente con agua y una vez enfriado, se sumergen las fibras.

Los productos finales, que en ocasiones demandan hasta unas 25 horas de trabajo, son bolsos, canastos, porta-termos, maceteros, sombreros, adornos varios.

Para la confección de esterillas y cortinados se recurre también al uso de hojas y tallos de **nata'l** o **nchina** (*Typha domingensis*) y de **na'ate** (*Schoenoplectus californicus* var. *californicus*). En el caso de **nchina**, la consistencia y duración del tejido es menor, aunque mayor su flexibilidad. La recolección se hace en fardos de 20 a 50 kg cuando la planta es adulta; las hojas se tienden en el piso para secarlas y conservarlas luego en manojos al interior de la vivienda. Para que la planta pueda ser manipulada, se requiere que la misma se encuentre con cierto contenido de humedad, razón por la cual, previo a ser utilizadas, se las expone al rocío nocturno o se las humedece, y durante el trabajo se cuida de no exponerlas al viento cubriéndolas bajo una manta debajo de la cual se extraen las hojas una a una a

medida que se utilizan. Para dar forma a los sombreros y cestos que se confeccionan con esta planta, se emplean moldes de latas o de maderas blandas como **nashevec** (*Pisonia zapallo* var. *zapallo*), sobre los cuales se asientan las hojas de “totora” en forma plana (**lapaqñi lo’o**) y se atan para su trenzado.

**Tejido en lana (no’onatac qagueta laue)**. Como parte de las actividades domésticas de subsistencia, las comunidades del monte crían y aprovechan recursos de la ganadería entre ellos las ovejas. La consecución de la unidad básica del tejido, el hilo de lana (**lo’o**), requiere de las siguientes etapas: la obtención de la lana sin tratamiento (**qalejne’c**); la preparación y limpieza de la lana (**ahuatécagui**), y su desgrasado mediante el empleo de cenizas, jabones o el lavado en un macerado de frutos de **huerainconaquic** (*Sapindus saponaria*); el hilado con huso (**qalejna’axanaxaqui**); y la conformación de un ovillo de lana hilada (**qalejna**). El teñido se realiza en este último estado, empleando ovillos sueltos sin compactación. Aunque en la actualidad se recurre también a los tintes industriales o a la combinación de lanas de diferentes animales, las tonalidades naturales más comúnmente utilizadas son los marrones y negros provistos por la resina de **mapik** (*Prosopis alba*), la madera de **tareguéc** (*Prosopis kuntzei*) y los frutos de **hualaxañec** (*Caesalpinia paraguariensis*).

La forma más habitual de tejido es en telar vertical (**no’oxonec**), el que consta de un bastidor o marco (**no’oxonaxanaxaqui**), dos varillas o palos lisos (**epaq salui**), un palo compacto o travesaño compactador, y un separador de lanas al modo de un pequeño peine (**nmi**). En ocasiones el telar se enclava sobre la tierra, para lo cual se emplean postes de unos 60 cm de maderas duras como **mapik** (*Prosopis alba*) y **pantaic** (*Prosopis nigra*). Para los palos lisos se prefieren maderas rectas y suaves como la de **dahuaq** (*Cordia americana*), que permitan un fácil deslizamiento de los hilos; en su defecto, se pueden emplear troncos de **tareguéc** (*Prosopis kuntzei*), aunque éstos requieren de un tratamiento más arduo. Esta última madera resulta también útil en la fabricación del palo travesaño compactador de lana.

Exponemos a continuación algunos de los motivos textiles (**no’oxonec qoñerapec**) (t) más recurrentes y típicos que recogimos en nuestra labor de campo; en los casos en que éstos se repiten además en los diseños de yicas o bolsos de chaguar, así como en la elaboración de canastos de palma, se consignan las siglas (y) y (c) respectivamente.

- Motivos geométricos: zigzag (t) (y) (c); **nmeeta’**: entrecruzado de fibras (t) (y) (c)
- Motivos del mundo natural: **amap ala’**: semilla de algarrobo (t) (y) (c); **pogoxosoxoi l’so** / **pogoxosoxoi l’oc**: escama o cubierta del pez cascarudo (t) (c); **qaya’ lqosot**: cuello del carau (t); **qolliguesaq**: lagarto overo o iguana (t)

Además del tejido en telar, las comunidades están incorporando gradualmente el tejido crochet a una aguja (**oonolec qana**) y a dos agujas (**dos qana**), técnicas aprendidas de familiares ciudadanos que visitan la región. Entre los productos tradicionales del tejido en telar encontramos mantas, colchas, fajas y tapices; más recientemente y también a raíz de esta dinámica de intercambios, se diseñan caminos de mesa, bufandas y chalinas triangulares.

El aprovechamiento e hilado del algodón o **hualoq** (*Gossypium hirsutum*) constituye una práctica vigente entre los tobas de esta región algodонера, aunque ésta resulta menos frecuente que el de la lana. En la actualidad algunos pobladores se han abocado al ensayo de nuevos tintes naturales destinados a este material textil de difícil coloración, aspecto al que nos referimos en el apartado sobre plantas tintóreas.

**Artesanías en madera y caña (no'onatac epaq; no'onatac coqta).** Los aborígenes reconocen maderas de diferentes calidades y propiedades para el tallado de piezas artesanales. Entre las más utilizadas se encuentran aquellas blandas como las de **chaxayec** (*Sapium haematospermum*) y **dahuaq** (*Cordia americana*), las que eran talladas con un trozo filoso de **tareguac** (*Prosopis kuntzei*), o en la actualidad con la ayuda de cortaplumas y cuchillos. Son frecuentes los motivos zoomorfos propios de su entorno natural o mítico como tatús, mulitas, armadillos, yaguetés, calandrias, palomas, carpinteros, carpinchos, yacarés con un pez en la boca, nunca serpientes. Otros, constituyen una expresión que amalgama recuerdos del pasado con ciertos rasgos de exotización generados por los imaginarios acerca del ser y quehacer indígena (máscaras indias de caciques con vinchas y plumas, adornos con forma de arcos y flechas). En el caso de los diseños artesanales de arcos y flechas también se utilizan para el primero las maderas de **chaxayec** y **dahuaq**, mientras que las segundas se fabrican con las cañas conocidas como **huataxat** y **coqta late'e**. La ornamentación tanto de las tallas como de los arcos, suele ser muy rudimentaria, empleándose el grabado a fuego de la madera o bien marcadores comerciales de tonos marrón, negro y terracota. El tallado de piezas de **delliquic** (*Bulnesia sarmientoi*) resulta más común en comunidades tobas de localidades vecinas, siendo evidente el contacto con la población criolla y wichí, quienes tienen un amplio dominio de esta técnica y material probablemente por la enseñanza de misioneros extranjeros. Otro recurso artesanal foráneo, sobre el que se practican tallados y grabados al fuego son los mates (*Lagenaria siceraria*), los que también forma parte de los nuevos productos comercializados por los tobas en estos contextos híbridos entre monte y la ciudad.

**Adornos personales y de uso doméstico.** Las plantas que se utilizan con este fin intervienen en la confección de hilos y cuentas para collares, pulseras, vinchas, pequeños bolsos y colgantes, adornos, cortinas y portamaceteros. Los collares (**nqolaq**) y pulseras (**nhuaxashec**) se ensamblan en trenzas hiladas de chaguar o **qallite** (*Bromelia urbaniana*) o bien en hilo de algodón. Como eslabones y cuentas (**nqol'a**) se aprovechan fragmentos de tallos huecos de **oquik** (*Solanum glaucophyllum*) desprovistos de su epidermis, frutos de **huerainconaquiic** (*Sapindus saponaria*), de **na'allaic** (*Ziziphus mistol*), y semillas de **pe'elac** (*Canna glauca*), "leucaena" (*Leucaena leucocephala*) o "chivato" (*Delonix regia*); procurándose en todos los casos productos vegetales que no se quiebren al perforarse.

Particular significación cultural reviste un tipo de collar (**nqol'a**) que simboliza la unidad de los vínculos familiares. El mismo posee seis cuentas pectorales en hileras decrecientes de 3, 2 y 1 representando cada una de ellas, diferentes generaciones de una familia; las mismas se confeccionan con cerámica, pudiendo también emplearse semillas de **huerainconaquiic**. En el pasado este collar se utilizaba como signo de unión marital, ya que el **pi'oxonaq** lo imponía en el cuello de las mujeres jóvenes al momento de comprometerse. Para ello mojaba previamente el mismo en un agua conteniendo plantas perfumadas, y a la manera de un **iyaxaic** de magia amorosa, propiciaba la unidad. Al presente además de su función como collar, se comercializa como colgante de pared, aunque su significación se mantiene.

La confección de cortinas, colgantes, portamaceteros, y otros artefactos de uso doméstico utilizan también los materiales vegetales antes mencionados, incorporando además en su ornamentación, frutos de **hualaxañec** (*Caesalpinia paraguariensis*) y de **paxaic** (*Acacia caven* var. *microcarpa*).

**Instrumentos musicales.** La música constituye una expresión cultural que goza de gran popularidad y afición entre los tobas, tanto desde tiempos antiguos, como en la actualidad. Esto queda especialmente manifiesto por la asiduidad con la que los **qom** participan de reuniones, festividades, eventos culturales, presentaciones, concursos y aún en giras. Las recientes formas de religiosidad surgidas de los cultos evangélicos y pentecostales impulsó la creación de nuevas letras y melodías consolidándose y ampliándose así la ya producida incorporación de instrumentos de la cultura occidental, como guitarras, charangos, quenás, teclados y otros. Por otra parte, diferentes organizaciones locales abocadas al desarrollo social y cultural, e incluso la acción de algunas misiones (como la Junta Unida de Misiones) han promovido la recuperación de antiguos cantos en lengua **qom**, y la revitalización de músicas e instrumentos tradicionales como el **nviqie** o violín de una cuerda. Es en este contexto de pluralidad y dinamismo cultural, en el que los aborígenes realizan una distinción entre aquellos instrumentos tradicionales que no pueden tener parte en la práctica del culto (por lo general asociado con el pasado ancestral), respecto de los que pueden ejecutarse como parte de las performances evangélicas (incorporado por el contacto con los pueblos vecinos y contextos urbanos). Se advierten aquí claramente la coexistencia de dos perspectivas contrapuestas como las que refiere Citro (2009), por un lado la de un discurso de “conversión evangélica” a la cultura del blanco, que conlleva una valoración negativa de los tiempos antiguos (para el caso el de los instrumentos y música del monte); por el otro, la de los discursos “nativistas” de reivindicación del “tiempo de los antiguos”, en los que la festividad, constituye un signo inequívoco de un pasado más armónico cuya expresión gozosa se da en la música tradicional.

El término **nviqie** designa en forma genérica a los instrumentos musicales de cuerda (como violín, guitarras y charangos), y de manera específica se refiere al violín de una cuerda. Éste constituye un emblema de la cultura **qom**, por lo que ha sido declarado patrimonio cultural de la humanidad. Se lo utiliza por lo general en la composición de canciones que condensan contenidos de la tradición, lengua y cultura toba; a pesar de ello, no se lo utiliza en los cultos religiosos, conservando la tradición de los primeros tiempos de la prédica evangélica que asignaba carácter profano a este tipo de música. Consta de las siguientes partes: Un mango o mástil, que por lo general se fabrica con maderas de **dahuaq** (*Cordia americana*), **na'allaic** (*Ziziphus mistol*) o **villic** (*Tabebuia nodosa*); una caja o cuerpo que antiguamente se hacía con madera de **nashevec** (*Pisonia zapallo* var. *zapallo*) y en la actualidad con latas; una cuerda (**lqet**) de un haz de crines de caballo; puente y clavija (**legaxashte**); y un arco (**chicnac**) hecho de maderas flexibles como **taxanachec** (*Celtis iguanaea*), **petegaxanqaic** (*Acacia praecox*) o **dahuaq** (*Cordia americana*). La confección de otros instrumentos de cuerda como guitarras y charangos, no está al alcance de la aptitud artesanal de estas comunidades, por lo que se adquieren en mercados locales de centros urbanos, conformando preciados bienes de amplia circulación que se usan con afición tanto en festividades religiosas, como en el canto de temas folklóricos.

Bajo la denominación vernácula de **nasheere** se agrupan a los instrumentos de viento como siku, flauta y quena. Son las "cañas de Castilla" o **coqta** (*Arundo donax*) las preferidas para la confección de flautas y quenás. Otras especies vernáculas cuya identidad no pudimos confirmar (**coqta late'e**) también se han señalado útiles para los sikus o instrumentos de pequeño porte. No existen objeciones para la ejecución de este tipo de instrumentos en las iglesias locales, al contrario se los incluye con asiduidad.



La expresión **nqataqui axanaxac** designaba antiguamente a melodías vocales tradicionales acompañada por la percusión de un bombo (**nqataqui**). Aunque en la actualidad resulta común el uso de bombos de madera terciada, obtuvimos referencias acerca de su fabricación artesanal en la región de estudio. Se emplean para ello maderas blandas de árboles anchos, como la de **nashevec** (*Pisonia zapallo* var. *zapallo*) las que se ahuecan con este fin hasta alcanzar la delgadez apropiada, tarea que debe realizarse en tiempo de Luna Llena y cuando el árbol esté maduro, para evitar que se resquebraje. Para sostener los parches –por lo general de cuero de chivo, oveja, guasuncho, chanco moro o suri- se utilizan hilos de **qallite** (*Bromelia urbaniana*) y varillas de **dahuaq** (*Cordia americana*). Esta última especie, así como los retoños de **peraxanaxa** (*Ceiba chodatii*) constituyen el material apropiado para la fabricación de los palillos. Las sonajas o **nasaqui axanata** constituyen otros instrumentos de percusión de vieja usanza entre los **qom**. Las mismas se confeccionan con pezuñas, uñas o garras de diferentes animales como la cabra (**quetac nnat**), los cerdos (**cooss nnat**) el chanco del monte (**ñolo nnat**), el guasuncho (**'imshi nnat**) o el suri (**mañic nnat**), las que son perforadas y atravesadas por un hilo hecho de fibras de **qallite** (*Bromelia urbaniana*). Otra forma ancestral de lograr los sonidos consistía en golpear algunos de los huesos de los animales (**shiguiñac lpi'enec**) antes mencionado. Por su parte, los tallos secos de la cactaceae **pallaxaiq** (s/d) son perforados por las espinas de algunas especies como **mataquic** (*Gleditsia amorphoides*) para la fabricación de palos de lluvia. Algunos instrumentos como las sonajas o el **Itegete** estuvieron estrechamente vinculadas al shamanismo, ya que su uso tenía lugar en el marco de performances rituales de curación, sea que lo ejecutara un **pi'oxonaq** (shaman) o un **ñacoxoic** (un cantor con atributos shamánicos). El **Itegete** se confeccionaba por lo general con calabazas, aunque también se hacían de maderas con cualidades sonoras. Entre éstas se prefieren las de **noyic** (*Aspidosperma quebracho-blanco*), **tareguac** (*Prosopis kuntzei*), **delliquic** (*Bulnesia sarmientoi*) y **dahuaq** (*Cordia americana*), para lo cual se acostumbraba a ahuecar el fragmento de madera y mediante su encendido y carbonización se eliminaba el interior, el que posteriormente se rellenaba con elementos sonoros. En la actualidad, la percusión en los cultos evangélicos sólo se ejecuta con bombo y panderetas, no así con este tipo de sonajas, huesos o el **Itegete**, cuyo uso resulta poco común en la expresión musical contemporánea del pueblo **qom**.

**Tintes y colorantes (nqo'oilaxanaxat)**. Documentamos un total de 13 especies nativas destinadas a la obtención de tintes naturales. De la escala cromática sólo algunos colores reciben nombres vernáculos y se identifican específicamente con el tinte de determinadas plantas. Así, el término **lmalaxaic**, designa a un marrón oscuro propio de la madera de **tareguac** (*Prosopis kuntzei*) y de los frutos de **hualaxañec** (*Caesalpinia paraguariensis*), dos de los tintes de uso más frecuente. Los frutos de **tareguac** y la resina (**te** o **ate**) de **mapik** (*Prosopis alba*) dan una coloración negra o **laidaxaic**, ésta última particularmente utilizada para teñir fibras de chaguar. La combinación de la madera de **mapik** (*Prosopis alba*) y de **cotapic** (*Schinopsis balansae*), debido a la abundancia de taninos, aporta un tinte rojizo al que refieren como **togaxadaic**. Otros tonos marrones rojizos se obtienen de la madera de **aranaxaquiyc** (*Pterogyne nitens*) y una tonalidad roja más intensa (**togaxadaic**) otorgan los frutos de **huacao laitec** (*Rivina humilis*), especie reconocida y usada por muy pocos informantes. Las tonalidades verdes (**dadala**) y violetas (sin nombre vernáculo) sólo se han conseguido aplicar con éxito en la tinción de algodón hilado, no así en lanas, ocupando en el

primero de los casos gajos de **nloma** (*Anisocapparis speciosa*) y de **petegaxanqaic** (*Acacia praecox*), y en el segundo, gajos de **chaxayec** (*Sapium haematospermum*). Los colores amarillos (**qovi**) y azul (**imalaq**) resultan inusuales en la tintorería toba, probablemente por su difícil obtención, sin que reconozcan especies o tratamientos que brinden estos tonos.

En relación con el procedimiento, los colores se obtienen hirviendo el material tintóreo y remojando posteriormente las fibras en este líquido; otros procesos como el uso de lejías y mordientes mediante el empleo de cenizas y barro, no fueron mencionados por nuestros informantes, aunque sí se conocen para grupos vecinos.

En comparación con otros grupos étnicos, la cantidad de especies usadas como tintóreas resulta inferior; los wichí, por ejemplo obtienen color de más de veinte especies de plantas y hongos nativos (Suárez & Arenas, 2012), en algunos casos como resultado de nuevas prácticas aprendidas en el marco de proyectos de desarrollo comunitario.

**Alfarería. Trabajo en barro o arcilla (no'onatac nshaxa).** A pesar de que en esta técnica no se recurre prácticamente al empleo de vegetales, reseñaremos información de la misma a los fines sólo de completar el panorama de la actividad artesanal de estas comunidades. La alfarería adopta diferentes matices según la región donde se realice, la disponibilidad y destino de los materiales. La forma tradicional de alfarería, aún hoy practicada en las poblaciones rurales, consiste en el uso de la tierra arcillosa colorada (**togaxaraic alhua**, **pillaxataxai**) obtenida de las capas inferiores de charcos secos, bordes de zonas inundables o claros del monte. La misma se acostumbra a molerla seca en el mortero mezclándola con huesos quemados de animales, particularmente cuando su destino es la fabricación de una pieza de interés utilitario, no así un adorno. Una vez zarandeada, la mixtura se amasa con agua adquiriendo una textura gomosa apta para su modelado. El mismo se realiza manualmente, y las texturas con ayuda de algún filo, marcas de uña, bolitas o palillos, emulando plumas o pelos. Una vez elaborada la pieza y sus diseños, se cocina en horno subterráneo (**nauxonaxaqui**), cubriéndola de hojas secas o estiércol de caballo o vaca, el que, con ayuda de carbón y leña se quema durante varias horas, hasta que el material combustible se consuma y la pieza esté cocida. Entre los enseres de uso doméstico que se fabrican con esta técnica se encuentran vasijas, botijos (**naco'oña**) o recipientes para el agua (**big'o**), tinajas, platos y ollas. Se valora de este material la capacidad de conservar fresco el contenido. Llegado el caso de que estos materiales requieran ser curados o se agrieten, se recurre al uso de resinas de **noyic** (*Aspidosperma quebracho-blanco*) o **delliqic** (*Bulnesia sarmientoi*), las que se aplican en caliente al modo de un pegamento de relleno.

En la actualidad el barro ha comenzado a ser desplazado por la arcilla comercial, la que adopta el mismo nombre vernáculo (**nshaxa**). Esto es particularmente visible en poblaciones periurbanas del Chaco y urbanas de otras provincias, que acceden a estos materiales en los comercios, o los reciben como parte del apoyo a cooperativas o proyectos de fortalecimiento de la labor artesanal. En estos casos se prefiere la arcilla blanca a la roja, ya que ésta última suele estallar durante el horneado perdiéndose así las piezas. Los hornos también han adoptado nuevas formas, siendo habitual el empleo de retazos de tachos de latas al que incorporan parrillas y tapas. El procedimiento en este caso consiste en colocar en la base carbones encendidos de manera que brinden un calor suave, el que permanecerá sin tapar hasta que la arcilla se haya encendido y quemado. Una vez concluida esta etapa, se cubre el horno varias horas o durante toda una noche hasta que el material quede blanco. Las piezas

pueden adquirir color durante la cocción, o una vez cocidas. En el primero de los casos se quema debajo del horno aserrín o alguna madera verde, a los fines de conseguir un tizne negro. En el segundo, la arcilla ya cocida se pinta con tinturas naturales (como la coloración marrón rojiza que da un concentrado de maderas de **cotapic** y **mapik**), o bien con ayuda de acrílico, ténpera u otras pinturas comerciales. Finalmente algunos aplican cera para darle una terminación brillante.

Los motivos y diseños escogidos, según señalan los informantes, responden al contenido semántico que quiere transmitirse, pero también a la practicidad o facilidad de elaboración; en otros casos, sobre todo en contextos urbanos los adaptan, recrean o inventan en función de la demanda o interés que éstos suscitan en los compradores, llegando a confeccionar piezas en serie.

Los motivos zoomorfos suelen ser los más recurrentes, particularmente las aves, entre ellas búhos (**chiyit**)<sup>3</sup>, loros (**ele'**), palomas (**qoto**), patos sirirí, carpinteros (**nacoŷaxa**), horneros (**te'e**). Le atribuyen al búho la suerte o éxito en la marisca, sabiduría y buena visión; a la paloma, la paz, humildad o la unión de la pareja, cuando son dos; al sirirí, el augurio de lluvia y abundancia de agua; el carpintero es recordado en relatos en los que ayudó a sacar el brazo de una niña atorado en un tronco de árbol por juntar miel; y el hornero, es expresión de trabajo arquitectónico, sabiduría o mensaje de visita. A pesar de la significación cultural que los mismos artesanos atribuyen a estos diseños y motivos, es probable que éstos constituyan imitaciones comerciales o adaptaciones propias de los nuevos contextos mercantilizados antes que expresiones genuinas de las comunidades montaraces.

La representación del alimento del monte tiene lugar en el diseño de armadillos y tatús (**napam, mogosaxan, tapinec**). Los colmillos de cerdo (**coss P'ue**) o chanco del monte (**ŷolo P'ue**) en forma de colgantes pectorales, remiten a la valentía y la caza.

También resulta habitual el modelado de una mano abierta y extendida sobre su dorso (**nhuaq**), con el pulgar e índice unidos en el cual se colocan monedas, semillas u otros elementos vinculados a la prosperidad. Al decir de los entrevistados, los ancianos usaban antiguamente este tipo de piezas como una expresión de anhelo de abundancia. Los relatos señalan que en épocas en que se hacían muy visibles las dos estrellas del mortero (**araxanaxaqui**) en el cielo, era señal de que éste implemento se utilizaría mucho, por lo que los mayores de la familia elevaban las manos abiertas al cielo expresando una rogativa que anticipaba la abundancia de frutos para ese año.

Finalmente, otros motivos constituyen una expresión de su etnohistoria, de los contactos y relaciones interétnicas, o del imaginario y del modo de representación de lo indígena por parte del blanco. Tal es el caso de las cerámicas de rostros de caciques, caballos y cuerpos de indios con atuendos gauchos, en posición ecuestre o en actitud de caza, portando plumas, arcos y flechas.

---

<sup>3</sup> El búho constituye un motivo decorativo tradicional y por excelencia en la cerámica y en el arte textil de los pueblos chaco-santiagueños, cuyo sentido originario no está resuelto, aunque se conoce su estrecha ligazón con orígenes amazónicos (Llamazares & Martínez Sarasola, 2002). Asimismo, se ha señalado la vinculación de los búhos de la familia Strigidae con el shamanismo (Arenas & Porini, 2009) así como su estrecha relación con **No'ouet** (Terán, 2006). Motivos animales como el armadillo o tatú, los patos, el loro y el chajá remiten a diversos relatos y mitos, como los recogidos por B. Terán entre los tobas (Wilbert & Simoneau, 1982).

## Cambio cultural en la producción, consumo y comercialización de las artesanías tobas

En este apartado señalaremos algunas notas distintivas acerca del cambio cultural vinculado a la producción artesanal, considerando particularmente el sentido y rol de la producción y circulación de estos productos en torno a nuevas configuraciones en la expresión artística, la economía doméstica y la subsistencia de estas comunidades en contextos de modernidad.

Uno de los aspectos centrales que permiten comprender la dinámica y continuidad de la producción artesanal de las comunidades tobas es el estrecho contacto entre el Chaco y las zonas urbanas, aún de las grandes ciudades, a través de un constante flujo de visitas e intercambios familiares que se dan en viajes esporádicos en uno y otro sentido.

Las artesanías, además de su funcionalidad como bienes de uso, constituyen una de las fuentes de ingreso monetario tanto en las zonas rurales como urbanas. Sin embargo, en las primeras se utilizaron y aún en la actualidad, como bienes de trueque e intercambio, especialmente de productos de difícil acceso y provisión. Los informantes refieren, por ejemplo, que en tiempos pasados solían trocar una manta de telar de 2 m por un novillo de unos dos años. Otras veces realizan venta ambulante en las poblaciones más próximas; esto se observa especialmente en la temporada turística de Río Bermejito, ocasión en la que las comunidades de parajes cercanos ofrecen los productos de la cestería en las inmediaciones de su balneario. Finalmente, otros resultan desfavorecidos en intercambios con comerciantes inescrupulosos que llegan hasta los parajes más recónditos, para proveerse de una gran cantidad de cestos a cambio de unos pocos kilos de frutas, azúcar o yerba, o de un poco de ropa. En contraste con esto, algunas comunidades rurales cuentan con cooperativas cuya organización es promovida por organismos estatales y no gubernamentales, en el marco de proyectos de revalorización de los productos del monte y de la tierra. En la región de estudio, la cooperativa **Tala Naconat** agrupa un conjunto de mujeres que mediante el cobro de una pequeña cuota societaria se proveen de artesanías, las que se ofrecen luego en los grandes centros urbanos a través de viajes que realizan algunas de las socias responsables. A pesar de ello, y como bien lo apunta el estudio de Gómez (2008) entre mujeres **qom**, este tipo de organización no está exento de rivalidades, tensiones y conflictos. En este sentido existe mucho recelo en consignar la propia producción a la cooperativa, puesto que la falta de criterios organizativos, de registros de ingresos y egresos de materiales y dinero, la asimetría de esfuerzos entre el que produce y el que ofrece al público, y hasta situaciones de corrupción entre sus responsables constituyen importantes escollos que minan la confianza en este sistema. Por su parte, en los centros urbanos el proceso de mercantilización resulta más marcado, siendo las artesanías una de las principales formas de proveerse de dinero. Sin embargo, y a pesar de que existen subsidios para la adquisición de determinados materiales como lana y arcilla, la provisión de los recursos del monte o de las mismas artesanías conlleva en ocasiones una lógica de intercambio y trueque. Es en el marco de estas visitas esporádicas entre miembros de la familia extensa que las comunidades rurales intercambian sus productos del monte (hojas de palma, cestos, lana, tejidos, amuletos para la venta, maderas para **nviq**, collares, pulseras, y otros) por ropa, calzado, mercadería y otros implementos que les resultaría difícil adquirir en sus parajes.

Otro aspecto a considerar en relación con la producción artesanal, es cómo en este continuo flujo de poblaciones entre el monte y la ciudad, se producen incorporaciones de nuevas prácticas, se resignifican o rechazan otras, o bien operan cambios en su contenido semántico.

En relación con los tejidos, por ejemplo, diferentes proyectos asistenciales coordinados desde las grandes ciudades, han promovido en el Chaco el empleo de ruelas y telares de peines y pedales. A pesar de ello, y según lo apuntan algunos informantes, éstos no suelen aprovecharse por considerar a las primeras lentas y de menor volumen de hilado de lana, en relación con el huso, y a los segundos, de difícil aprendizaje y manejo en comparación con el telar vertical. Otro ejemplo, pero en sentido contrario, muestra cómo los aborígenes han incorporado con bastante aceptación y gusto el empleo de botellas plásticas tipo PET (Politereftalato de etileno) en la técnica de cestería, dando lugar a una nueva estética y funcionalidad en los canastos, los que adquieren además un plus de valoración por tratarse de una forma de reciclado. En relación con la elaboración de tintes naturales, el ensayo de técnicas de tinción en hilados de algodón constituye otro ejemplo de este dinámico cambio cultural. Es de esperar asimismo, que se produzca un uso aún más intensivo y versátil de estos recursos, como lo evidencian incipientes prácticas de tinción con yerba mate (*Ilex paraguariensis*) y cubierta de cebolla (*Allium cepa*) en piezas comercializadas por cooperativas rurales de artesanas tobas.

En el mismo sentido, resulta visible la incorporación a las técnicas clásicas de producción artesanal, de recursos naturales adventicios o exóticos, tomados de pueblos vecinos -como los criollos o los wichí- tal es el caso del uso de semillas de leucaena (*Leucaena leucocephala*) o chivato (*Delonix regia*) en colgantes, aros y vinchas. Asimismo, lo demuestra la afición de los tobas por el desarrollo de nuevos motivos e imaginería inspirada en otras vertientes religiosas (anglicanismo y catolicismo), como ocurre con las tallas de **delliquic** (*Bulnesia sarmientoi*) con diseños de crucifijos, figuras angélicas o marianas que pueden verse en localidades como Sáenz Peña o Miraflores.

En la alfarería se advierten particularmente las resignificaciones que se producen de ciertos diseños o motivos vinculados al entorno natural, tal es el caso del collar de la unidad familiar antes mencionado, o la asignación de atributos y significaciones comunes en la cultura blanca (**doqshi**), hacia la cultura **qom**. Otras adaptaciones y cambios en la práctica de la alfarería, evidencian el dinamismo que imprime la mercantilización de estos recursos. Así, en algunos casos se otorga un valor decorativo a piezas que otrora tuvieron valor utilitario para el pueblo (por ejemplo, las vasijas de agua o botijos). En otros, junto al valor ornamental de las piezas modeladas, se procura satisfacer un fin utilitario o práctico de sus adquirientes, tal es el caso del diseño de portalápices, ceniceros, porta-sahumerios, entre otros que ya resultan populares en ciudades vecinas como Sáenz Peña o Resistencia. Al respecto Martínez (2003) señala con acierto cómo “en su traslado a la ciudad, la artesanía dejaría de ser parte de un sistema semiótico intragrupal (funcional) para ser de uno intergrupalo (decorativo) a favor de su comercialización”, dando lugar a una práctica de manipulación de sus recursos simbólicos que, lejos de menoscabar la identidad **qom**, la fortalece y retroalimenta como “estrategia realmente alternativa a los modos de explotación a que los tobas estuvieran frecuentemente sometidos”.

## Discusión y Conclusiones

Es amplio el espectro de plantas que el entorno natural próximo le ofrece a los tobas del Chaco Central a los fines de desarrollar su actividad artesanal. Particularmente ricos

en materia prima son los bosques altos y cerrados, así como los ambientes anegables (arroyos, lagunas, esteros y represas), lo cual pone de manifiesto -si nos atenemos al lugar protagónico que representan las artesanías para estas comunidades- la estrecha relación entre la conservación de la biodiversidad -y en particular de los humedales y masas boscosas de estas zonas-, con la subsistencia y economía de este pueblo.

Consideramos que la transmisión e invención del conocimiento etnobotánico, de los criterios y valores estéticos indígenas, así como la incorporación de nuevos materiales y tecnologías constituyen una forma de reafirmación de la identidad de estas comunidades, la que se dinamiza y recrea en el continuo flujo e intercambio entre el monte y las ciudades vecinas. Observamos pues, que en el marco hegemónico capitalista, en el que subsisten estas culturas indígenas, sus artesanías constituyen al decir de Martínez (s/f) una “estrategia de resistencia”, y en buena parte, una expresión de la interdependencia entre lo material y lo simbólico, donde lo económico y lo cultural se entremezclan en su vida social y comunitaria. Así lo reflejan, por ejemplo, los motivos vinculados a su cosmología, o los que denotan la relación de estos pueblos con su entorno natural próximo, o bien los recaudos o rogativas para la obtención y uso de las plantas del bosque.

Por su parte, resulta habitual que, quienes compran las artesanías, modifican su significación, al punto que éstas adoptan un valor cultural estético no siempre en el mismo sentido o en continuidad con el valor de uso o el valor cultural atribuido por quienes lo fabrican e imprimen su técnica y diseño. Producto de ello es el surgimiento de nuevos motivos y el riesgo de homogenización de otros, especialmente de aquéllos que le confieren a los tobas un halo de ancestralidad, satisfaciendo así la atracción de los consumidores por lo exótico, y operando a la vez, en términos de García Canclini (1982), una suerte de reduccionismo de lo étnico a lo típico. A pesar de ello, y tal como lo señala García Canclini (2012), el desarrollo moderno parece no haber suprimido ni amenazado la continuidad de la producción cultural de las clases populares, al menos es lo que muestran las artesanías tobas. Por el contrario, las necesidades del mercado comienzan a incluir los bienes simbólicos tradicionales de las comunidades menos integradas a la modernidad en un proceso en el que estos pueblos ven en las artesanías una posibilidad de elevar sus ingresos monetarios y de escapar a estructuras económicas más opresoras. De esta manera entendemos que la identidad **qom** se dinamiza en esta circulación de recursos materiales y simbólicos entre el monte y la ciudad, en la incorporación y/o ensayo empírico de nuevas prácticas tintóreas, en la incursión en géneros musicales e instrumentos alternativos, y en la invención o en el uso de otros recursos naturales, o en la recreación de aquéllos tradicionalmente utilizados.

Coincidimos con Rotman (1996) en el hecho de que las artesanías indígenas gozan del privilegio de ser escogidas con preferencia en comparación con las de otras procedencias, puesto que se les atribuye una mayor autenticidad, a la vez que se las representa como portadoras de sabiduría, situación que no resulta ajena a la expresión artística **qom**. El desafío del productor de artesanías está en mantener en su significación la trayectoria y explicación sobre el origen de las mismas, articulando la producción, con la circulación y el consumo, y volviéndolas inteligibles al consumidor, aun cuando ineludiblemente operen cambios en su significación.

Por su parte, los excesos y asimetría en la comercialización de las artesanías requieren de nuevas formas organizativas, las que deberán indudablemente involucrar a la familia o a la comunidad en su conjunto, puesto que en su identidad sus miembros están atravesados por

los valores de la colectividad y de pertenencia cultural y económica a su grupo. La gestión de instituciones de promoción a la producción (a través de becas o subsidios), el empleo de medios de comunicación en pos de la incorporación de los bienes a circuitos comerciales, la innovación en materia organizativa y de cooperativismo (como la venta en red), una creativa educación bilingüe intercultural en torno a estas temáticas, constituyen algunos desafíos en orden a la reproducción social de esta práctica tan ancestral como versátil.

Resulta ineludible estudiar en un todo la problemática de las artesanías evitando las escisiones entre lo material, económico y lo simbólico, entre la producción, circulación y consumo, perdiéndose la peculiaridad de las mismas y reduciéndose así la problemática a su materia prima, a las técnicas o a la circulación mercantil. La perspectiva interdisciplinar de la etnobotánica nos pareció la más pertinente, puesto que nos permitió comprender no sólo los diseños y significaciones tradicionales de las artesanías, sino también las nuevas expresiones y transformaciones acontecidas en las culturas indígenas a partir de su necesidad de integración de las comunidades al contexto de modernización. Confiamos, en este sentido, que el conocimiento de los recursos vegetales, de las técnicas y motivos tradicionales y actuales que aquí documentamos, abrirá horizontes que permitan dar origen a nuevas creaciones, comprender las del pasado y fortalecer en el presente la identidad del pueblo toba.

## Agradecimientos

A la comunidad toba de El Colchón e inmediaciones del Río Bermejito (Chaco), por brindarme su acogida, así como información para este trabajo en el marco de mi labor de campo. Al Lic. Pastor Arenas, por sus consejos, dirección y su esmerada labor de revisión y edición del artículo. La Lic. Sandra Reyna y la Dra. Natalia Bermúdez realizaron aportes bibliográficos y sugerencias para la discusión antropológica. A la Dra. Paola Cúneo por la gentileza de su apoyo humano y profesional que me permitieron conocer la realidad de las comunidades tobas en contextos urbanos. A la comunidad toba Daviaxaiqui (Derqui, Buenos Aires), especialmente a Mauricio Maidana, Ana Medrano y Virgilio Leiva, por atender mis consultas y esclarecer interrogantes en relación con la temática de estudio. El presente trabajo se inscribe en el marco de los Proyectos Foncyt/ Pict 1612 y 1951, que aportaron financiación para su consecución.

## Bibliografía

- ARENAS, P. 1997. Las bromeliáceas textiles de los indígenas del Gran Chaco. *Parodiana* 10: 113-139.
- . 2003. Etnografía y alimentación entre los toba-ñachilamole#ek y wichi-lhuku`tas del Chaco Central (Argentina). Edición del autor, Buenos Aires. 562 pp.
- & G. PORINI. 2009. Las aves en la vida de los tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina). Editorial Tiempo de Historia, Asunción. 300 pp.
- BRAUNSTEIN, J. 1983. Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. *Trabajos de Etnología*. Publicación N° 2. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas. 173 pp.

- CABRERA, A. L. 1994. Regiones fitogeográficas argentinas. Enciclopedia Argentina de Agricultura y Jardinería. Tomo II (1). Acme, Buenos Aires. 85 pp.
- CARDINI, L. 2005. Las “puestas en valor” de las artesanías en Rosario: pistas sobre su “aparición” patrimonial. *Cuadernos de Antropología Social* 21: 91-109.
- CENSABELLA, M. 2000. Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual. Eudeba, Buenos Aires. 147 pp.
- CITRO, S. 2009. Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica. Biblos, Buenos Aires. 351 pp.
- CORDEU, E. J. 1969/70. Aproximación al horizonte mítico de los toba. *Runa* 12: 67-176.
- CURRIE, H. M., A. R. RUBERTO & R. OLIVARES. 2000. Delimitación de unidades territoriales homogéneas. *En* Ministerio de Economías, Obras y Servicios Públicos (Coord.) Proyecto de Desarrollo Integrado Interfluvio Teuco-Bermejito, pp. 11-118. Informe Comisión Mixta Provincial. Secretaría de Planificación y Evaluación. Consejo Federal de Inversiones, Buenos Aires.
- FILIPPOV, A. 1996. Estudio etnobotánico de la recolección entre los pilagá. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales, Universidad Nacional de La Plata. 191 pp.
- GARCÍA CANCLINI, N. 1982. Las culturas populares en el capitalismo. Editorial Nueva Imagen, México. 224 pp.
- . 2012. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Paidós, Buenos Aires. 352 pp.
- GÓMEZ, M. D. 2008. Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa (Argentina). Un diálogo con los estudios de mujeres. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 22(39): 82-111.
- GONZALO, J. A. 1998. La cultura material de los matakó (matakó-maka) del Chaco central. Clasificación y análisis descriptivo comparativo. 1ª Parte. Colección Mankacén, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires. 403 pp.
- GRABURN, N. H. H. 1976. *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World*. University of California Press, Berkeley. Disponible en: <[http://www.glaadh.ac.uk/documents/shu\\_student\\_work1.htm](http://www.glaadh.ac.uk/documents/shu_student_work1.htm)> [Consultado: 10-07-2012]
- HECHT, A. C., G. J. MARTÍNEZ & P. CÚNEO. 2008. Infancia toba y mundo natural: De la atención del malestar físico a las pautas de socialización infantil. *Acta Americana* 16 (1): 81-106.
- KELLER, H. 2009. Plantas textiles de los guaraníes de Misiones, Argentina. *Bonplandia* 18: 29-37.
- . 2010. Plantas colorantes utilizadas por los guaraníes de Misiones, Argentina. *Bonplandia* 19: 11-25.
- LLAMAZARES, A. M. & C. MARTINEZ SARASOLA. 2002. Diseños indígenas en el arte textil de Santiago del Estero. Fundación para la Investigación del Arte Argentino, Buenos Aires. 183 pp.
- MARTÍNEZ, G. J. 2007. La farmacopea natural en la salud materno-infantil de los tobas del Río Bermejito. *Kurtziana* 33: 42-69.
- . 2008. La farmacopea natural en la etnomedicina de los tobas del Río Bermejito (Chaco, Argentina). Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Agropecuarias, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. 248 pp.
- . 2009. Fitonimia de los tobas bermejeños (Chaco Central, Argentina). *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Las Lomitas, Argentina* 8: 194-212.
- . 2011. Pluralismo médico y etnomedicina entre los tobas (qom) del Río Bermejito (Chaco, Argentina). Desafíos y aportes para una gestión intercultural de la salud en el Impenetrable chaqueño. *Revista del Museo de Antropología* 4: 195-210.
- MARTÍNEZ, G. L. 2003. La artesanía toba como mercancía cultural. Descripción general de la artesanía producida en la comunidad Daviaxaiki de Presidente Derqui. Memorias de las VI Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural. Edición digital. Universidad Nacional de Rosario.
- . s/f. Acercamiento al estudio de la artesanía toba como estrategia económica y cultural: el caso



- de la comunidad urbana Daviaxaikui. Informe de trabajo de campo para la carrera de Ciencias Antropológicas. Inédito.<sup>4</sup>
- MÉTRAUX, A. 1946. *Ethnography of the Chaco*. En J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Bull. 143, 1: 197-370. Smithsonian Institution, Washington.
- MILLÁN, M. D. 1934. Contribución al estudio de los tejidos chaqueños. Nota sobre tres técnicas textiles empleadas por los indios toba-pilagá (Chaco). *Journal de la Société des Américanistes* 26: 47-51.
- MILLER, E. S. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI Editores, México. 175 pp.
- MONTANI, R. 2007a. Los nombres de los diseños de los bolsos enlazados de los wichís (Chaco Centro-Occidental): Una hipótesis de trabajo. *Revista de la Escuela de Antropología (Universidad Nacional de Rosario)* 13: 51-64.
- . 2007b. Formas y significados de los diseños de los bolsos enlazados por los wichi del Gran Chaco. *Arte moderno, referentes precolombinos y objetos etnográficos*. *Separata* 7(12): 35 – 67.
- MORELLO, J. & J. ADÁMOLI. 1974. *Las grandes unidades de vegetación y ambiente del Chaco Argentino II. Vegetación y Ambiente de la Provincia del Chaco*. Centro de Investigaciones de Recursos Naturales. Serie fitogeográfica 13. INTA, Buenos Aires. 130 pp.
- PALAVECINO, E. 1944. Alfarería chaqueña. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 4: 231.
- ROTMAN, M. B. 1992. La producción artesanal urbana. Reproducción social y acumulación de capital. *Cuadernos de Antropología Social* 6: 81-93.
- . 1996. Consumo cultural: Prácticas y representaciones de consumo artesanal. *Cuadernos de Antropología Social* 9: 173-188.
- SERRANO, A. 1976. *Manual de cerámica indígena*. Editorial Assandri, Córdoba. 167 pp.
- SUÁREZ, M. E. & P. ARENAS. 2012. Plantas y hongos tintóreos de los wichís del Gran Chaco. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 47: 275-283.
- & R. MONTANI. 2010. Vernacular knowledge of Bromeliaceae species among the wichi' people of the Gran Chaco, Argentina. *Journal of Ethnobiology* 30: 265–288.
- TERÁN, B. 1998a. La división tripartita del cosmos entre los tobas orientales. *Revista de la Escuela de Antropología (Rosario)* 6: 49-60.
- . 1998b. Unicidad y pluralidad: Una concepción de lo teofánico y potente en el mundo etnográfico chaqueño. *Revista Casa Tomada* N° 8. Rosario. Disponible en: <<http://www.edicionesjuglaria.com.ar/seccionC/archivoscasatomada/terancasa8.htm>> [Consultado: 10-07-2012]
- . 2003. *La ergología toba y sus contenidos culturales. Proyecciones míticas y shamánicas*. Ediciones Juglaria, Rosario. 81 pp.
- TERÁN, L. C. 2006. *Animales shamánicos en la cosmovisión Toba*. Serie Animales de importancia médica, ambiental y mítica. N° 1. Colegio Pablo Apóstol. Yerba Buena, Tucumán, Argentina. 30 pp.
- TORRES FERNÁNDEZ, P. 2009. La transformación de “lo étnico” en producto turístico en la provincia de Chaco, Argentina. *Runa* 31(1): 89 -107.
- WILBERT, J. & K. SIMONEAU (eds.) 1982. *Folk literature of the toba Indians*. I. UCLA Latin American Center Publications, Los Angeles. 597 pp.
- WRIGHT, P. G. 1988. El tema del árbol cósmico en la cosmología y shamanismo de los toba de la provincia de Formosa (Argentina). En Bidou P. & M. Perrin (eds.), *Lenguaje y palabras chamánicas*, pp. 81-100. Abya Yala, Quito.

---

<sup>4</sup> Material digital de consulta en poder de las doctoras Ana C. Hecht y Paola Cúneo (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

**Tabla 1.** Especies utilizadas en la confección de artesanías: Utilidad, aplicaciones y disponibilidad en los diferentes ambientes del área de estudio. (Siglas de las colectas: GJM= GJMartínez; CORD: Museo Botánico de Córdoba)

Nombre vermáculo Toba / (Criollo)	Especie (Material documental)	Utilidad y aplicaciones	Disponibilidad ambiental			
			Introducidos	Ambientes anegables	Formaciones B. altos	Pastizales B. en galería y sabanas
<b>aranaxaquiyic</b> ("palo coca")	<i>Pterogyne nitens</i> Tul. (Fabaceae) GJM 513 (CORD)	Tintóreo: Su madera color rosada da un tinte marrón claro a rojizo.		x		
<b>coqta</b> ("caña de castilla")	<i>Arundo donax</i> (Poaceae) GJM 414 (CORD)	<b>Instrumentos musicales:</b> Sus tallos son utilizados en el diseño de flautas y otros de viento			x	
<b>coqta late'e</b> ("caña del monte")	Cfr. <i>Lasiacis sorghoidea</i> (Desv. ex Ham.) Hitchc. & Chase (Poaceae) GJM 570 (CORD)	<b>Instrumentos musicales:</b> Tallos usados en confección de sikus y arco de nviqne	x		x	
<b>cotapic</b> ("quebracho colorado")	<i>Schinopsis balansae</i> Engl. (Anacardiaceae) GJM 361 (CORD)	<b>Tintóreo:</b> Su madera se emplea para dar tonalidades marrones y oscuras para teñir lana y pintar cerámica. En combinación con la madera de mapik da una tonalidad rojiza.		x	x	x
<b>chaxayec</b> ("lecherón")	<i>Sapium haematosperrum</i> Müll. Arg. (Euphorbiaceae) GJM 2 (CORD)	<b>Artefactos de adorno (tallas en madera):</b> Madera tallada para la confección de arcos y flechas; esculturas de animales (tatú, mulitas, pumas, etc) <b>Tintóreo:</b> Su madera se emplea para dar tonalidades violáceas a los hilados de algodón y marrones a la lana de oveja.		x		
("chivato")	<i>Delonix regia</i> (Boj.) Rafin. (Fabaceae) GJM 638 (CORD)	<b>Adornos personales:</b> Semillas usadas en collares				x

Nombre vernáculo Toba / (Criollo)	Especie (Material documental)	Utilidad y aplicaciones	Disponibilidad ambiental			
			Introducidos	Ambientes anegables	Formaciones leñosas B. B. en altos bajos galería	Pastizales y sabanas
<b>dahuaq</b> ("guayaibi")	<i>Cordia americana</i> (L.) Gottschling & J.S. Mill. (Boraginaceae) GJM 104 (CORD)	<b>Instrumentos musicales:</b> Palos y sostén de bombos, arco y mástil del nviq, fabricación de sonajas (Itegete). <b>Artefactos de adorno (tallas en madera):</b> Arcos y flechas <b>Tejido en lana:</b> Para fabricar palos lisos del telar		X	X	
<b>delliqic</b> ("palo santo")	<i>Bulnesia sarmientoi</i> Lorentz ex Griseb. (Zygophyllaceae) GJM 608 (CORD)	<b>Artefactos de adorno (tallas en madera):</b> Madera utilizada en adornos con formas de animales, cucharas y otros. <b>Artefactos:</b> La resina caliente se aplica para curar y tapar grietas de ollas de barro o cerámica.		X		
<b>huacao laitee</b>	<i>Rivina humilis</i> L. (Phytolaccaceae) GJM 307 (CORD)	<b>Tintóreo:</b> Sus frutos dan tintes rojizos.		X		
<b>hualaxañec</b> ("guayacán")	<i>Caesalpinia paraguariensis</i> (D. Parodi) Burkart (Fabaceae) GJM 307 (CORD)	<b>Tintóreo:</b> Sus frutos dan tintes marrones y oscuros <b>Adornos personales y artefactos:</b> Frutos usados en cortinas y collares		X		X
<b>huataxat</b> ("caña")	Indet. (Poaceae)	<b>Artefactos de adorno (tallas en madera):</b> Cañas usadas para fabricar flechas artesanales				
<b>hueraiconaquic</b> ("palo bolilla", "palo jabón")	<i>Sapindus saponaria</i> L. (Sapindaceae) GJM 512 (CORD)	<b>Adornos personales y artefactos:</b> Semillas como cuentas de collares, de cortinas y portamacetas <b>Tejidos:</b> Sus frutos se emplean para hacer un jabón para lavar la lana de oveja.				X

Nombre vernáculo Toba / (Criollo)	Especie (Material documental)	Utilidad y aplicaciones	Disponibilidad ambiental				
			Introducidos	Ambientes anegables	B. altos B. bajos	Formaciones leñosas B. en galería	Pastizales y sabanas
lagaxarai ("palma", "carandillo")	<i>Trithrinax schizophylla</i> Drude (Arecaceae) GJM 437 (CORD)	<b>Cestería:</b> Las hojas jóvenes son utilizadas en la fabricación de canastos, portatermos, paneras, portamacetas y portaoobjetos, vasijas, adornos, sombreros. <b>Adornos personales:</b> Semillas usadas en collares		X		X	
"leucaena"	<i>Leucaena leucocephala</i> (Lam.) de Wit GJM 636 (CORD)	<b>Adornos personales:</b> Semillas como cuentas de collares y pulseras. También en pequeños bolsitos y colgantes.	X				
mapik ("algarrobo blanco")	<i>Prosopis alba</i> Griseb. GJM 24 (CORD)	<b>Tintóreo:</b> El "llo" o resina liberada por el tronco se usa para teñir con tonalidades marrón oscuras y negras la lana y para pintar cerámica. En combinación con madera de cotapic da tonalidades rojizas.		X		X	
mataquic ("espina corona")	<i>Gleditsia amorphoides</i> Griseb. (Taub.) (Fabaceae) GJM 631 (CORD)	<b>Instrumentos musicales:</b> Se emplean las espinas para fabricar palos de lluvia. <b>Adornos personales:</b> Semillas para collares	X				
na'allaic ("mistol")	<i>Ziziphus mistol</i> Griseb. (Rhamnaceae) GJM 137 (CORD)	<b>Instrumentos musicales:</b> Se usa la madera para fabricar mástil del violín nviique.				X	
nashevec ("Francisco Alvarez", "kاسپي zapallo")	<i>Pisonia zapallo</i> Griseb. var. <i>zapallo</i> (Nyctaginaceae) GJM 508 (CORD)	<b>Instrumentos musicales:</b> Se ahueca la madera del tronco para hacer bombos, en época de luna llena para que dure y evitar que se parta. También se utilizan en cajas de nviique.				X	X
		<b>Cestería:</b> Se confeccionan moldes para el trabajo en totora					

Nombre vernáculo Toba / (Criollo)	Especie (Material documental)	Utilidad y aplicaciones	Disponibilidad ambiental			
			Introducidos	Ambientes aneables	B. B. en altos bajos	Formaciones leñosas B. B. en galería
<b>na'ate</b> ("junco")	<i>Schoenoplectus californicus</i> (C.A. Mey.) Soják var. <i>californicus</i> (Cyperaceae) GJM 305 (CORD)	<b>Artefactos:</b> Sus tallos triangulares se emplean en fabricación de cortinas y esterillas	x			
<b>nata'i</b> <b>nchina</b> (infl.) ("totorá")	<i>Typha domingensis</i> Pers. (Typhaceae) GJM 530 (CORD)	<b>Cestería:</b> Se utilizan sus hojas en elaboración de cortinas, esterillas, sombreros, canastos, adornos	x			x
<b>nerasoic</b> ("vinal")	<i>Prosopis ruscifolia</i> Griseb. (Fabaceae) GJM 72 (CORD)	<b>Cestería y Artefactos:</b> Sus espinas se utilizaban como agujas para partir la hoja de palma o para insertar cuentas a un hilo de chaguar.		x		x
<b>nloma</b> ("bola verde")	<i>Anisocapparis speciosa</i> (Griseb.) X. Comejo & H.H. Iltis (Capparaceae) GJM 84(CORD)	<b>Tintóreo:</b> Los gajos de esta madera y de petegaxangaic dan un color verde claro utilizado para teñir algodón hilado		x		x
<b>noyic – noshec</b> ("quebracho blanco")	<i>Aspidosperma quebracho-blanco</i> Schitdl. (Apocynaceae) GJM 432 (CORD)	<b>Instrumentos musicales:</b> Se empleaba en la fabricación de sonajas (Itegete) <b>Instrumentos musicales y artefactos:</b> Su resina se aplica como pegamento para adherir o cubrir grietas de maderas de instrumentos musicales o de vasijas de cerámica			x	
<b>omqaic</b> ("palo tinta")	<i>Achatocarpus praecox</i> Griseb. (Achatocarpaceae) GJM 507 (CORD)	<b>Tintóreo:</b> Se usan las hojas remojadas en agua para teñir vinchas, hilos de chaguar o palma.			x	
<b>oquik</b>	<i>Solanum glaucophyllum</i> Desf. (Solanaceae) GJM 197 (CORD)	<b>Adornos personales y artefactos:</b> Sus tallos huecos desprovistos de su epidermis se emplean fragmentados como canutos en la confección de collares, maceteros, cortinas y adornos colgantes			x	

Nombre vernáculo Toba / (Criollo)	Especie (Material documental)	Utilidad y aplicaciones	Disponibilidad ambiental			
			Introducidos	Ambientes aneables	B. B. en altos bajos	Formaciones leñosas B. B. en galería
<b>pallaxaic</b>	Cactaceae sin material documental	<b>Instrumentos musicales:</b> Sus tallos se usan en la fabricación de palos de lluvia <b>Cestería y artefactos:</b> Sus espinas se utilizaban como agujas para partir la hoja de palma o para insertar cuentas a un hilo de chaguar.				
<b>pantaic</b> ("algarrobo negro")	<i>Prosopis nigra</i> (Griseb.) Hieron. var. <i>nigra</i> (Fabaceae) GJM 14 (CORD)	<b>Tintóreo:</b> Frutos molidos da un tinte violeta oscuro utilizado en la tinción de algodón hilado.		x		
<b>paxaic</b> ("aromito")	<i>Acacia caven</i> (Molina) Molina var. <i>microcarpa</i> (Speg.) Burkart ex Ciald. (Fabaceae) GJM 299 (CORD)	<b>Artefactos:</b> Frutos usados en portamacetas, cortinas y diversos colgantes	x		x	
<b>pe'elac</b> ("achira del campo")	<i>Canna glauca</i> L. (Cannaceae) GJM 184 (CORD)	<b>Adornos personales y artefactos:</b> Semillas como cuentas de collares, vinchas, pulseras, cortinados, portamacetas, y diversos colgantes	x			
<b>peraxanaxa</b> ("palo borracho")	<i>Ceiba chodatii</i> (Hass.) Ravenna (Bombacaceae) GJM 279 (CORD)	<b>Instrumentos musicales:</b> Los renovales de ésta árbol se emplean para palos de bombo. <b>Cordelería:</b> Con la fibra hilada del fruto se arman cordeles para atar adornos o coser a las cortinas y esterillas.			x	
<b>petegaxanqaic</b> ("garabato")	<i>Acacia praecox</i> Griseb. (Fabaceae) GJM 45 (CORD)	<b>Instrumentos musicales:</b> Su madera se usa para arco del nvique. <b>Tintóreo:</b> Los gajos de esta madera y de nloma dan un color verde claro utilizado para teñir algodón hilado. <b>Cordelería:</b> Sus fibras se emplean para fabricar hamacas para niños, y otros elementos de cultura material (lazos, redes de pesca)				x

Nombre vernáculo Toba / (Criollo)	Especie (Material documental)	Utilidad y aplicaciones	Disponibilidad ambiental			
			Introducidos	Ambientes aneables	B. altos B. bajos	Formaciones leñosas B. en galería
<b>gallite</b> ("chaguar")	<i>Bromelia urbaniana</i> (Mez) L.B. Sm. (Bromeliaceae) GJM 607 (CORD)	<b>Corderería, adornos personales y artefactos:</b> Se utilizan las fibras foliares, las que mediante un proceso de fricción, golpeado o macerado, desfibrado y posterior tejido se emplean en la fabricación de hilos usados en collares, vinchas, aros, tanzas, redes para pesca, bolsas (yicas), esterillas, cortinas y otros tejidos		X	X	
<b>tareguc</b> ("carandá")	<i>Prosopis kuntzei</i> Harms (Fabaceae) GJM 58 (CORD)	<b>Artefactos de adorno (tallas en madera):</b> Se utilizaba un trozo filoso de madera para tallar artesanías de chaxayec ( <i>S. haematospermum</i> ) <b>Tintóreo:</b> La corteza y los frutos se hierven en agua dando coloraciones marrones y negras, empleadas en el teñido de la palma para cestería, de lana de tejidos y para pintar cerámica. <b>Tejidos en lana:</b> Para fabricar los palos lisos del telar <b>Instrumentos musicales:</b> Se empleaba en la fabricación de sonajas (Itegete)		X	X	X
("tinta")	<i>Eclipta prostrata</i> (L.) L. (Asteraceae) GJM 232 (CORD)	<b>Tintóreo:</b> Se aplican directamente sus tallos para marcar a modo de lápiz y teñir de verde las bolsas de arpillera			X	
<b>taxanachec</b>	<i>Celtis guanaea</i> (Jacq.) Sarg. (Celtidaceae) GJM 517 (CORD)	<b>Instrumento musical:</b> Se emplea en forma de varillas para el arco del nviqwe.			X	
<b>telalayic</b> ("oreja de negro")	<i>Enterolobium contortisiliquum</i> (Vell.) Morong (Fabaceae) GJM 676 (CORD)	<b>Tintóreo:</b> Los frutos tñen en tonalidades oscuras. De uso infrecuente y poco conocido.				X

Nombre vernáculo Toba / (Criollo)	Especie (Material documental)	Utilidad y aplicaciones	Disponibilidad ambiental			
			Introducidos	Ambientes anegables	B. altos	B. en bajos galería
<b>fogotaxaic</b>	Indeterminada GJM 650 (CORD)	<b>Uso mágico:</b> Se emplea la raíz en agua para rociar los cestos artesanales, propiciando así la suerte en las ventas			x	
<b>toroloquiic</b>	<i>Schinus fasciculatus</i> (Griseb.) J.M. Johnst. var. <i>fasciculatus</i> (Anacardiaceae) GJM 336 (CORD)	<b>Tintóreo:</b> No se consignan detalles de su uso, al parecer se utilizarían los frutos.				x
<b>viliic</b> ("palo cruz")	<i>Tabebuia nodosa</i> (Griseb.) Griseb. (Bignoniaceae) GJM 219 (CORD)	<b>Instrumentos musicales:</b> Se utiliza la madera para fabricar mástil del violín nvique.				x





# LOS “PUESTOS” DEL OESTE PAMPEANO. LA RELACIÓN DE LOS CAMPESINOS CRIOLLOS CON LAS PLANTAS A TRAVÉS DE LOS HUERTOS Y JARDINES

WALTER MUIÑO<sup>1</sup>

**Summary:** Muiño, W. 2012. The “puestos” of the western Pampa plain. The relation of Creole farmers with plants grown in homegardens.

The aim of this paper is to study from an ethnobotanical view the crops grown in the domestic and peridomestic space –locally called “puesto”- of a rural area in the west of the Pampa plain, located in Argentina’s arid belt. The paper presents the plants cultivated for different purposes in rural household spaces, such as shade trees, and ornamental, vegetable, medicinal and other kitchen garden plants which are an important component in the culture of rural inhabitants, or “puesteros”. According to their origin and categories of use, cultivated species are analyzed in order to understand the present state of the agriculture for these people. Likewise, the perspectives of the social actors on homegardening, especially their motivations, difficulties, practices and beliefs about cultivated plants, are recorded.

**Key words:** Homegardens, crops, arid lands, ethnobotany, Pampa, Argentina

**Resumen:** Muiño, W. 2012. Los “puestos” del oeste pampeano. La relación de los campesinos criollos con las plantas a través de los huertos y jardines.

El presente trabajo tiene por finalidad estudiar los cultivos en el espacio doméstico y peridoméstico -localmente denominado “puesto”- de un área rural del oeste pampeano ubicado en la franja árida de Argentina, desde una perspectiva etnobotánica. Bajo este enfoque se presentan aquí las plantas que forman parte de los espacios anexos a la vivienda rural, que son cultivadas con diversos fines, como los árboles de sombra, las plantas ornamentales del jardín y las cultivadas en los huertos como las hortalizas, las medicinales, y las que por otras connotaciones, representan para el poblador rural del oeste pampeano, el “puestero”, un elemento importante dentro de su cultura. Se analizan las especies cultivadas según su origen y su categoría de uso para comprender el estado actual de la agricultura en esta comunidad. Asimismo se registran aquí las perspectivas de los actores sociales que están relacionadas con la horticultura y jardinería en el predio doméstico, en especial las motivaciones, las dificultades, las prácticas y creencias en torno a las plantas que cultivan en el “puesto”.

**Palabras clave:** Huertos, cultivos, regiones áridas, etnobotánica, Pampa, Argentina

---

<sup>1</sup> Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad Nacional de La Pampa. Ruta Nacional 35, km 334. 6300 Santa Rosa, La Pampa, Argentina. E-mail: muinio@exactas.unlpam.edu.ar

## Introducción

Desde la antigüedad la humanidad cultivó huertos y jardines con la finalidad de asegurarse la provisión de alimentos y otros bienes de uso así como para mejorar su calidad de vida mediante la creación de espacios a través de los cuales obtuvo beneficios estéticos, una amortiguación de la rigurosidad climática y elementos que enriquecían su cultura (Niñez, 1984). Los huertos han sido usualmente definidos como sistemas de producción suplementaria de alimentos a pequeña escala por y para los integrantes de un hogar, que imitan al ecosistema natural y multiestratificado (Hoogerbrugge & Fresco, 1993).

La importancia de los huertos familiares ha sido destacada en múltiples estudios previos sobre el tema en los que se han puesto de relieve aspectos como la mejora en la calidad de la alimentación por el aporte de componentes nutricionales carentes en la dieta, el ingreso económico adicional a través de la venta de los excedentes de la producción de los huertos (Mitchell & Hanstad, 2004) y el incremento de la diversidad agrobiológica, especialmente la infraespecífica (Del Río & al., 2007; Hurrell & al., 2011).

En las regiones áridas en particular, el cultivo de los huertos familiares adquiere una relevancia adicional, ya que contribuye con la autonomía nutricional del grupo familiar en un medio natural por sí mismo escaso de alimentos (Eyssartier & al., 2011a). A la escasez propia de alimentos recolectables en estos ambientes se adiciona la escasez de agua y con frecuencia la dificultad de extracción y transporte de este recurso, factores que han sido detectados como las tareas que insumen más tiempo y dinero en algunos lugares del mundo (Mitchell & Hanstad, 2004). Estas son algunas de las razones por las cuales el cultivo de los huertos en las zonas áridas del planeta constituye un desafío a la voluntad y al ingenio humano.

En Argentina la mayoría de los grupos de investigadores que han trabajado en la temática han hecho sus contribuciones en regiones húmedas (Buet Constantino & al., 2010; Del Río & al., 2007; Hurrell & al., 2011; Martínez & al., 2003; Pochettino, 2010; Svetlitz de Nemirovsky, 2010), pero en contraste son escasos los grupos que lo han hecho en zonas áridas (Eyssartier & al., 2008; 2010; 2011a, b).

De manera particular, el área geográfica que trata este estudio forma parte del sector más árido de la región pampeana. Ubicado en la porción occidental, este territorio, además de una menor densidad demográfica con respecto al oriental, se caracteriza por ofrecer un clima más seco donde la ganadería y ocasionalmente la agricultura se llevan a cabo en forma extensiva y con cierto nivel de riesgo para algunas producciones (Muiño, 2010b).

Esa demografía exigua también se corresponde con una red vial menos desarrollada que a lo largo de la historia regional constituyó un factor de aislamiento para los pueblos allí establecidos. De esta manera, las sociedades humanas que poblaron el área mantuvieron un vínculo indisoluble tanto con la flora y fauna del lugar, como con los recursos minerales, relación que se expresa en el uso consuntivo de estos recursos, pero además en otros aspectos cognitivos y espirituales que son propios de esta comunidad (Muiño, 2010b).

El grupo humano que es objeto de estudio en este trabajo se encuentra ubicado en un sector confinante de la región pampeana con Cuyo, un espacio geográfico que cumple un rol determinante en la construcción de las relaciones humanas con el ambiente. Concretamente, en los límites de esta región se ponen de manifiesto características

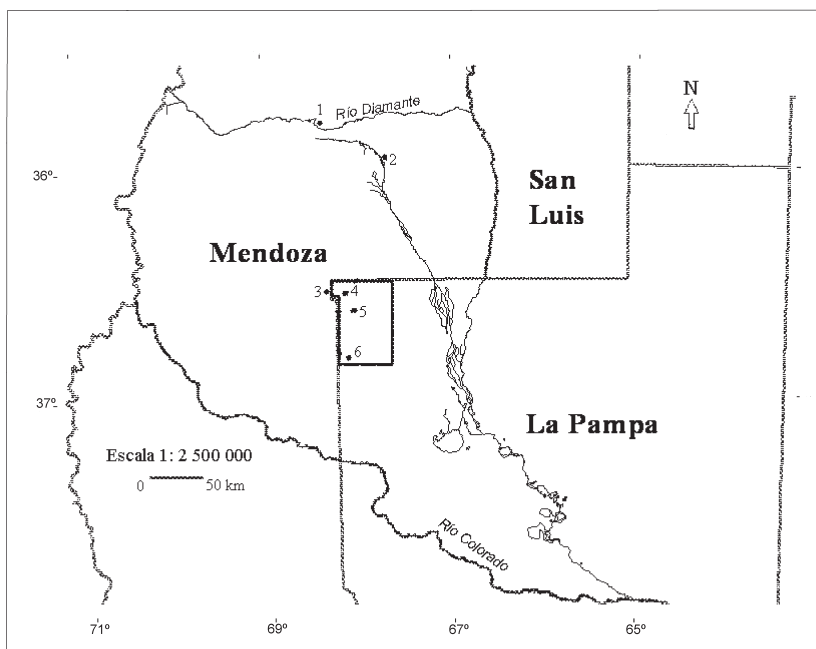
transicionales no solamente en lo relacionado con los aspectos biogeográficos sino también con los culturales (Muiño, 2011; 2012; Pastor, 2005).

Este trabajo está referido particularmente a uno de ellos: el cultivo de plantas en el “puesto”, o espacio peridoméstico de las viviendas (Poduje, 2000). Dentro de este contexto, el objetivo del mismo consiste en caracterizar los cultivos del huerto familiar, localmente denominado “quinta”, los jardines y otros espacios anexos a la vivienda, así como el rol que juegan las plantas cultivadas en la vida de esta comunidad.

## Área de estudio

El área de estudio comprende el ejido municipal de La Humada, que abarca la mitad occidental del departamento Chicalcó, ubicado en el noroeste de la provincia de La Pampa entre los 36° 00' y 36° 47' S y entre los 67° 40' y 68° 20' W, y sus límites N y W corresponden a la provincia de Mendoza (Fig. 1).

Está ubicada en la provincia fitogeográfica del Monte (Cabrera, 1971) y algunos sectores del S corresponden a la provincia de Payunia (Martínez Carretero, 2004). La vegetación está constituida por una estepa arbustiva abierto de *Larrea* sp. con árboles muy aislados de *Prosopis flexuosa* f. *flexuosa*, *Condalia microphylla* y *Geoffroea decorticans*. El estrato bajo



**Fig. 1:** Mapa de la región donde se señalan las provincias y ciudades de influencia mencionadas en el texto. En el sector NO de La Pampa se destaca el área de estudio con sus localidades más importantes. 1: San Rafael. 2: General Alvear. 3: Agua Escondida. 4: Agua de Torres. 5: La Humada. 6: Chos Malal.

está dominado por gramíneas, y otras hierbas y sufrútices que hacen de esta región un sitio apto para la actividad ganadera extensiva.

El clima es árido, con una precipitación media anual de 200 mm. que en temporada invernal suele ser de carácter nival. No obstante las precipitaciones más importantes se producen entre los meses de Octubre y Marzo. La temperatura máxima media anual es de 37°C a 39°C, mientras que la mínima media anual es de -11°C. La fecha media de las primeras heladas es el 5 de abril mientras que la de la última helada es 25 de octubre (Cano, 1980). Estas condiciones climáticas imponen severas limitaciones para el cultivo de algunas especies vegetales que son sensibles a las temperaturas extremas.

El relieve está representado por una planicie con suave declive en dirección NO – SE con formaciones serranas en el NO que alcanzan los 1188 m mientras que en el S se destacan las planicies arenosas, afloramientos rocosos y bajos salinos alimentados por pequeños cursos intermitentes de agua provenientes de manantiales del sector NO (Cano, 1980). Estos cursos de agua no presentan un caudal suficiente para el riego de cultivos, a excepción de la vertiente de Agua de Torres ubicada al N del área, que abastece de agua potable a la localidad de La Humada y que en el pasado significó un importante recurso para la producción hortícola de numerosas familias asentadas en el paraje Agua de Torres. En la actualidad, además de abastecer a La Humada el curso posee un caudal utilizado en 12 has de cultivo irrigado por surco e inundación que lleva adelante el gobierno de La Pampa. De esta superficie, 3 has corresponden a macizo forestal, 3 has a verdeos de verano y las 6 restantes cultivos de alfalfa (Sergio Rodríguez comunicación personal, 2012).

El centro poblacional más importante del área es La Humada, localidad que posee una población de 419 habitantes (INDEC, 2001) y constituye el centro político, social y económico del área. Hacia el S, y en el límite del ejido municipal se encuentra el paraje de Chos Malal, un conglomerado poblacional de 34 hogares rurales con fisonomías socioculturales propias que le confieren un destacado sentido de identidad con respecto al resto del municipio (Comerci, 2005). En el N, como ya fue señalado, se ubica el paraje de Agua de Torres distante a 20 km de La Humada, que debido a las condiciones antes mencionadas, favoreció la instalación de algunos “puestos” rurales cercanos entre sí. Otros 15 km separan este paraje de la localidad mendocina de Agua Escondida situada en el límite de ambas provincias. Este pequeño pueblo de poco más de un centenar de habitantes posee un fluido contacto social y comercial con La Humada y presenta la particularidad de poseer un sistema natural de irrigación que abastece a todo el pueblo por medio de acequias que ha permitido realizar experiencias de cultivos familiares y escolares.

### **Población. Breve reseña histórica**

Los documentos históricos acerca del poblamiento humano previo a la llegada de los europeos indican que la región estaba ocupada por grupos étnicos denominados puelches de Cuyo, y que estos se subdividían en parcialidades conocidas con los gentilicios morcollames, oscollames y chiquillames. Estos grupos se distribuían en el territorio comprendido entre los ríos Diamante y Colorado (Prieto, 1997/98).

A partir del s XVIII se produjo un importante avance de poblaciones pehuenches desde Neuquén ocupando el área del sur mendocino hasta llegar al río Diamante. De esta manera, los puelches se vieron forzados a replegarse hacia el norte y hacia las planicies orientales.

Posteriormente esta nación sufrió a su vez un importante proceso de aculturación mapuche con grupos araucanos provenientes del país chileno (Lagiglia, 2002).

En el s XIX, los pehuenches ya controlaban en la zona el tráfico de ganado entre Argentina y Chile, pero finalmente ambas naciones fueron expulsadas mediante una política de genocidio por parte del Estado Argentino, que es conocida como “conquista del desierto” (Durán, 1993/94). A su término, ya en 1882 La Pampa dejó de estar integrada a la Gobernación de Patagonia y se constituyó en Territorio Nacional, momento en el cual se iniciaron las tareas de mensura de tierras. El territorio quedó de esta manera dividido en las unidades que prevalecen actualmente, situación que garantizó el control político y económico del Estado Nacional. El proceso de colonización se realizó paulatinamente, facilitado por la “Ley Avellaneda” (1876), la “Ley de Remate Público” (1882) y la “Ley de Premios” (1885), no obstante las especulaciones financieras realizadas y las características productivas de la región, poco atractivas en comparación con otras más húmedas.

Los pobladores actuales de la zona estudiada son descendientes de antiguos colonos que ocuparon el espacio posteriormente a la “conquista del desierto”. Esos colonos, criollos, aborígenes, y extranjeros -en su mayoría chilenos y españoles-, fueron tomando posesión de las aguadas y áreas bajas con mejores condiciones para el pastoreo, una situación que se vio favorecida por la disponibilidad de “campos libres” ya que grandes extensiones del área rural de La Humada quedaron como tierras fiscales. En cambio, en el área de Chos Malal, al sur de La Humada, el territorio loteado fue rápidamente vendido, pero los primeros titulares registrales no mostraron interés en la ocupación efectiva, situación que también favoreció el repoblamiento por ocupantes sin título de propiedad a través de la vía migratoria (Comerci, 2011).

A partir del asentamiento de los nuevos pobladores, la actividad económica estuvo orientada a la ganadería extensiva, inicialmente con un importante predominio de la ganadería ovina, que después de la segunda mitad del s. XX disminuyó, aumentando en su lugar la cría de animales caprinos. En la actualidad, si bien la ganadería caprina sigue siendo el principal ingreso de las familias campesinas, se observa un incremento en las existencias de ganado vacuno como efecto del corrimiento de la frontera agrícola. Este desplazamiento ha modificado notablemente las formas de vida campesina debido a la aparición de nuevos actores sociales provenientes de otras regiones y con mayor poder económico (Comerci, 2010).

La población que es objeto de estudio de este trabajo se encuadra dentro de esta dinámica actual de cambios sociales. Aquí se hará referencia a ellos con el nombre de “puesteros”, como se autodenominan, ya se traten de familias campesinas con diferente condición de tenencia de la tierra o de trabajadores rurales asalariados, quienes en el caso de los emprendimientos productivos de mayor magnitud se encuentran en calidad de encargados del establecimiento.

Sus costumbres han sufrido cambios manifiestos con respecto a las existentes hasta hace sólo algunas décadas atrás. No obstante, junto con los nuevos hábitos que se han incorporado a la cultura local, aún persisten tradiciones propias. Entre estas últimas merecen mencionarse las boleadas de avestruces (Agüero Blanch, 1970) y las señaladas del ganado, que suelen durar varios días y que convoca la reunión de las familias del lugar. En el transcurso, los trabajos de marcación del ganado son acompañados con bailes, guitarreadas, juegos de taba y de naipes y carreras cuadreras. En estas jornadas tanto el anfitrión como los invitados también hacen gala de su habilidad culinaria convidando a los presentes con diferentes platos

típicos. Un importante testimonio visual de estas costumbres ha quedado registrado en la película documental “Cochengo Miranda” (Prelorán, 1979).

## **Materiales y Métodos**

Los trabajos de campo se llevaron a cabo entre 2005 y 2009 durante las cuales se realizaron entrevistas abiertas y encuestas semiestructuradas con los pobladores adultos del área rural, realizadas en base a la metodología de campo específica (Vogl & al., 2004). Además se obtuvieron registros escritos a partir de la observación directa, así como imágenes fotográficas de los huertos y jardines. Las identificaciones de las plantas se efectuaron *in situ* con los entrevistados y se tomó como registro el nombre común asignado por ellos junto con otras informaciones relacionadas al taxón. En función de esto, todos los nombres comunes de las plantas cultivadas que se mencionan a lo largo de este trabajo se presentan con su denominación local.

Debido a la estacionalidad climática de la región, las colectas de material botánico se concentraron durante las campañas de primavera y verano. El material recolectado se herborizó y fue identificado taxonómicamente por el autor y se encuentra depositado en el herbario de la Facultad de Agronomía de la Universidad Nacional de La Pampa (SRFA). Se llevaron a cabo 30 entrevistas abiertas, de las cuales 12 fueron realizadas con mujeres y 18 con varones de edad adulta. Se efectuaron además 26 encuestas semiestructuradas, en las cuales 10 informantes fueron mujeres y 16 varones. La edad promedio de los entrevistados fue de 51 años. Toda la información registrada se incorporó a una base de datos al finalizar cada trabajo de campo, lo cual facilitó la labor reflexiva para planificar y llevar a cabo los trabajos de campo posteriores.

Los datos aportados por los entrevistados fueron registrados en su totalidad aún aquellos que se referían a cultivos realizados en el pasado y que actualmente perdieron vigencia. Estos casos particulares estuvieron relacionados fundamentalmente con hortalizas que en la actualidad se adquieren con mayor facilidad y bajo costo en los comercios de La Humada. Por tal motivo estos taxones se presentan en la tabla anexa sin su material de referencia correspondiente (Tabla 1). La tabla registra todos los taxones cultivados en la zona y en ellas se detallan los nombres botánicos y familia de pertenencia, los nombres comunes, la colecta testigo, el origen de cada taxón, su utilidad prioritaria de acuerdo al juicio de los pobladores y las observaciones particulares. La nomenclatura taxonómica se transcribe de acuerdo a la adoptada por Royal Botanical Gardens, Kew y Missouri Botanical Garden (The Plant List, 2010).

## **Resultados**

Se registraron en total 103 taxones específicos e infraespecíficos cultivados en los “puestos”, dentro de los cuales, 43 corresponden a plantas ornamentales, 28 a plantas alimenticias, condimenticias o forrajeras, 21 a plantas proveedoras de sombra y 11 a plantas de uso medicinal.

## Huertos o “quintas”

El cultivo de hortalizas y árboles frutales es una actividad con escaso desarrollo en el área, fenómeno que responde a causas múltiples. Los entrevistados que no cultivan huertos justifican la situación principalmente por la escasez de agua. La falta de cursos de agua superficiales y las escasas precipitaciones han conformado en el poblador del área una “filosofía de vida de la sequía”. Aquí, en el oeste pampeano, no existen cursos superficiales de agua y este recurso debe ser extraído del subsuelo por medio de perforaciones que van desde los pocos metros hasta superar los cien (Tullio, 1998). El abastecimiento de agua, que se realiza mediante molino de viento, bomba eléctrica u ocasionalmente con los sistemas tradicionales del balde volcador o pelotas de cuero, se prioriza para el consumo del ganado doméstico siendo frecuente que en el verano no exista disponibilidad suficiente para el riego de cultivos. Sin embargo, y pese a estas limitantes, tampoco se observan sistemas de irrigación que permitan hacer un uso más eficiente del agua como por ejemplo los sistemas de riego por goteo. Otro de los factores que contribuyen actualmente al limitado cultivo de hortalizas es la facilidad de adquisición de estos productos en los comercios de La Humada por su oferta diversificada de mercaderías y la accesibilidad de su costo.

Es común que los pobladores que poseen los huertos con árboles frutales y los jardines con mejor desarrollo, tengan o hayan tenido algún vínculo con pobladores de las áreas irrigadas de la provincia limítrofe de Mendoza. Estos centros poblacionales, además de actuar como un centro difusor de experiencias y tecnologías agrícolas, constituyen algunos de los sitios más importantes de la región en el abastecimiento de plantas y semillas de hortalizas, plantas ornamentales y árboles para fines diversos.

Si bien el cultivo de árboles frutales no es frecuente, en algunos “puestos” se pueden observar “damascos” (*Prunus armeniaca*), “parras” (*Vitis vinifera*), “durazneros” (*Prunus persica*), “perales” (*Pyrus communis*), “manzanos” (*Malus sylvestris*) y “membrilleros” (*Cydonia oblonga*). Estos árboles suelen disponerse en medio de los predios destinados a la “quinta”, o bien en los patios de los “puestos” cumpliendo un doble propósito de proveedores de frutas y de sombra. La producción se destina al consumo como fruta fresca y en años con excedentes de producción a la elaboración de mermeladas, en todos los casos para el consumo familiar.

Los huertos se suelen ubicar en espacios delimitados y cerrados al acceso de los animales. En general se presentan a algunos metros hacia alguno de los lados de la vivienda o también en el frente cuando allí no existe un jardín de plantas de adorno. Otra de las ubicaciones preferenciales de la “quinta” son los laterales de los depósitos de agua, ya que de este modo se facilitan las labores de riego. Las dimensiones de estos espacios son muy variables, pueden abarcar desde poco más de 2m<sup>2</sup> en los casos de los canteros menos desarrollados hasta alrededor de 30m<sup>2</sup> en los hogares donde esta actividad es sostenida. En los “puestos” donde los cultivos han sido continuos durante años es frecuente observar cambios en la ubicación del sector destinado a la producción de hortalizas. La causa más frecuente de ello es la baja productividad que después de varios años ocasiona la competencia por los nutrientes entre los árboles de sombra y las hortalizas, ya que es común realizar inicialmente un cultivo perimetral de los primeros para proteger el huerto de la radiación y el calor intensos del verano. Esa competencia se ve favorecida por la existencia del manto rocoso a escasos centímetros de la superficie que condiciona a los árboles y arbustos a desarrollar un sistema radicular muy profuso a poca profundidad.



La actividad hortícola no tiene continuidad a lo largo de todo el año, sino que se interrumpe en los meses fríos del invierno o en casos excepcionales persiste un escaso número de especies resistentes a las bajas temperaturas. En relación con esto, no se registraron construcciones de invernaderos ni otros sistemas de protección de los cultivos ante el frío. En septiembre se retoman las tareas de preparación de la tierra y la siembra de las especies tempranas como el “rabanito” (*Raphanus sativus*), “lechuga” (*Lactuca sativa*), “zanahoria” (*Daucus carota*) o “acelga” (*Beta vulgaris*) y debido a la incidencia de las heladas tardías que suelen ocurrir hasta el mes de noviembre, hacia el final de la primavera se siembran otras como “tomates” (*Lycopersicon esculentum*), “zapallos anco” (*Cucurbita pepo*), “sandías” (*Citrullus lanatus*), “melones” (*Cucumis melo*) o “maíz” (*Zea mays*). No se observaron predominios de género en esta actividad, la producción de hortalizas es llevada a cabo por los adultos del hogar de ambos sexos de manera indistinta.

Las labores hortícolas se llevan a cabo con herramientas convencionales, como palas, rastrillos y azadas. El riego se realiza por medio de surcos, con el auxilio de diversos instrumentos de transporte de agua, utilizándose en la mayoría de los casos mangueras plásticas y en menor proporción cubos de material y capacidad variable. En general, los rendimientos de la producción de las “quintas” son buenos al cabo del primer año, pero luego decaen ya que en función de su pedogénesis se trata de suelos jóvenes con escasa materia orgánica (Cano, 1980). Para paliar esta situación los pobladores abonan estos espacios la mayoría de las veces con estiércol de cabras previamente fermentadas y menos frecuentemente con estiércol de equinos y de aves de corral aplicadas en forma directa. Se indicó específicamente que el proceso de fermentación previa del “guano de cabra” debe efectuarse porque este “es muy fuerte y si se pone directamente quema las plantas”.

Los daños por plagas no constituyen un problema importante en esta región. Los entrevistados informaron incidencias de enfermedades fúngicas sobre el “maíz” (*Zea mays*) solamente en años húmedos y de ataques de hormigas y langostas de manera ocasional.

El espacio destinado a las hortalizas es compartido con otras cultivadas con fines medicinales. Dentro de este grupo, tres especies de *Artemisia* son las que gozan de amplia aceptación entre la gente y ello se comprueba por la gran difusión que tiene su cultivo. Estas son el “ajenjo” (*A. absinthium*), el “matico” (*A. douglasiana*) y el “alcanfor” (*A. abrotanum*), siendo las dos primeras las más utilizadas para aderezar el mate. Otras especies medicinales presentan una distribución facultativa del espacio. En algunas ocasiones estas pueden estar presentes en la “quinta”, en otras pueden compartir el sector del jardín con otras ornamentales o distribuirse en canteros o en macetas. Esta situación es más frecuente observarla en especies como el “aloe” (*Aloe maculata*), el “burrito” (*Aloysia polystachya*), las “mentas” (*Menta sp.*), el “llantén” (*Plantago lanceolata*), el “san pedro” (*Tanacetum balsamita*) y la “ruda” (*Ruta chalepensis*). Sobre esta última es necesario agregar que debido a sus connotaciones simbólicas y místicas (Arenas & Galafassi, 1994) suele plantarse en la entrada de las casas para evitar las desgracias. Esta especie también es objeto de otras creencias arraigadas en el acervo colectivo de este pueblo. Al respecto, se indicó también que la ruda, junto con el “orégano” (*Origanum vulgare*) son plantas “celosas”, ya que para usarlas debe cortarlas el dueño, es decir, quien la cultiva. Si la cosecha es realizada por otra persona, la planta se seca.

Los años secos son muy determinantes en el cultivo de huertos y jardines. En esas épocas la escasez de las precipitaciones, la merma en el abastecimiento de los pozos de agua,

sumadas a la rápida evaporación de la humedad de un suelo de escasos centímetros sobre el manto rocoso quitan estímulo a los pobladores para el cultivo de plantas. Solamente persisten en la actividad aquellos que se dedican a la actividad por un placer personal o por razones sentimentales, motivos que a su vez llevan a estas personas a acumular a lo largo de años de actividad continua una gran experiencia en el trabajo. Los testimonios de estos pobladores destacan el mejor sabor que tienen las verduras de la “quinta” con respecto a las del mercado, los beneficios anímicos que les proporciona el trabajo en la “quinta”, el placer y el orgullo personal que se siente al obsequiar con la producción propia a algún vecino, la alegría que brinda a sus moradores un “puesto” que esté adornado con flores y también el reconocimiento afectuoso hacia el familiar que transmitió ese conocimiento y experiencia (con frecuencia el padre o la madre del “puestero/a”). En estos casos, continuar con el cultivo del jardín y del huerto significa mantener una memoria viva sobre el ser querido ausente.

Sobre un total de 56 “puestos” visitados, solamente en 11 (20%) se registró la existencia de huertos.

## Jardines

El cultivo de plantas ornamentales se ve condicionado por los mismos limitantes que afectan al de los huertos, pero independientemente de ellos existe una voluntad de embellecer el aspecto de los “puestos” a través de las plantas, que se refleja en aquellos hogares en los cuales especialmente las mujeres se dedican con esmero en su cuidado y mantenimiento.

En varias oportunidades se constató la presencia de plantas ornamentales en el mismo espacio de los huertos destinados a las plantas con fines alimentarios y medicinales, pero en general predomina la ubicación de aquellas en sectores bien específicos de la vivienda, ya sea en canchales que bordean los espacios internos del patio, en superficies de varios metros cuadrados al frente de la entrada de la vivienda principal o en macetas distribuidas en la galería de la misma donde se disponen plantas individuales o asociaciones de ellas formando macizos. A su vez, en estos espacios también suelen coexistir con las ornamentales, plantas que se emplean con fines curativos o que forman parte de las creencias de la gente, como es el caso de la “ruda” (*Ruta chalepensis*) o el “alcanfor” (*Artemisia abrotanum*).

Si bien se registró el cultivo de varias especies nativas, como *Senecio pampeanus*, *Caesalpinia gilliesii* o *Baccharis salicifolia*, no se verificaron intentos de domesticación sobre ellas.

Como se señaló anteriormente, la mujer es la que cumple el papel más activo en el cuidado y mantenimiento de los jardines, ya que estos constituyen un espacio que representa una continuidad del interior de la casa. En este sentido y tal como lo afirma Comerci (2010) en referencia a los “puestos” del oeste pampeano: “Tanto la casa como el espacio peridoméstico, asociados con el interior y el “adentro”, son ámbitos de dominio de la mujer”. Los hombres, en cambio, tienen una influencia mayor en lo referente a las actividades del monte, es decir las tareas pastoriles, cinegéticas y de recolección.

Considerando el total de los pobladores entrevistados, tanto en las entrevistas abiertas como en las encuestas semiestructuradas, solo el 29 % cultiva plantas ornamentales en alguna de las modalidades ya enunciadas. Entre la población que no se dedica a esta actividad, los motivos que justifican su actitud hicieron referencia principalmente a la escasez de agua para

el riego, pero otras razones también consideraron la situación de ausencia casi permanente de la familia, ya que en muchas ocasiones solo un adulto varón vive en el “puesto”, mientras que el resto del grupo familiar reside en el pueblo de La Humada. Además de los motivos enunciados también se señalaron las malas condiciones del suelo, la intensa insolación durante la temporada estival que “quema” las plantas y la carencia de herramientas e infraestructura para mantener las aves de corral aisladas de los espacios de cultivo.

## Forestación

La forestación en los patios de los “puestos” cumple diversos propósitos, pero en esta región, proveerse de una sombra natural se torna un objetivo prioritario.

Sin embargo, conseguir una planta de porte adecuado para este fin, constituye una tarea que requiere una dedicación adicional en los cuidados y un tiempo más prolongado que el cultivo de esas mismas especies en climas más benévolos. Los principales elementos que actúan en contra de un rápido desarrollo de una planta joven destinada a proveer sombra son los cortos períodos libres de heladas, la escasez de agua para el riego y las altas temperaturas del verano. A estos factores se le deben sumar en algunos “puestos” la salinidad excesiva del suelo y en otros casos, como ya fue señalado, la existencia de mantos rocosos cerca de la superficie que no permite un desarrollo adecuado del sistema radical. Todos estos elementos del ambiente hacen que el arbolado de los predios rurales está representado por una modesta diversidad de especies.

La forestación para la provisión de sombra ha sufrido cambios a lo largo del tiempo. Los entrevistados informaron que las especies cultivadas por los primeros colonos eran simplemente “tamarindos” (*Tamarix* sp.), “olmos” (*Ulmus* sp.) y “álamos” (*Populus* sp.). Aún hoy se pueden observar algunos viejos ejemplares de esta prístina forestación en los “puestos” más antiguos. A partir de la década de 1970, cuando se comenzó a difundir la instalación de molinos de viento y junto con la promoción de la implantación de especies forestales se logró una diversificación de los cultivos. Actualmente, además de los indicados anteriormente, se pueden observar árboles de porte adecuado de coníferas como “pinos” (*Pinus* sp.) y “cipreses” (*Cupressus* sp.) y de especies latifolias entre las que se destacan “arabias” (*Eleagnus angustifolia*), “acacias” (*Robinia pseudoacacia*) y “fresnos” (*Fraxinus americana*). Con menor frecuencia se cultiva la “morera” (*Morus alba*), “eucalipto” (*Eucalyptus* sp.), “árbol del cielo” (*Ailanthus altissima*) y “pimiento” (*Schinus areira*). En algunos “puestos” se registró la presencia de árboles jóvenes bien desarrollados de “algarrobo” (*Prosopis flexuosa* f. *flexuosa*). En estos casos las plantas son objeto de cuidados especiales, ya que además de la provisión de sombra, los pobladores hacen uso de los frutos como alimento, consumiéndolos en forma directa, o también elaborados en el tradicional “patay” (Muiño, 2012).

Las plantas se obtienen en general a partir de plántulas o esquejes de otros árboles del “puesto” o de la localidad de La Humada. Este es el caso más común entre los “álamos”, “olmos” o “árboles del cielo”, pero cuando se trata de especies que requieren más cuidados, estas son adquiridas en viveros de las ciudades mendocinas de San Rafael o General Alvear.

No solamente se emplean árboles para obtener sombra, algunos bejuco también son cultivados para formar emparrados en áreas contiguas a la vivienda. Entre estos se destaca el cultivo de “parra loca” (*Parthenocissus quinquefolia*) y en menor medida diversas variedades de “parras” (*Vitis vinifera*).

Así como se registraron creencias en torno a algunas especies herbáceas del jardín y los huertos, los árboles también reciben atenciones al respecto. Entre estas, existe una que particularmente da idea del recelo que sienten los pobladores de la región hacia las tormentas con descargas eléctricas. Al respecto se indicó que atar un trapo negro en la rama alta de los árboles es una buena medida preventiva para evitar la descarga de los rayos durante las tormentas. Sin embargo no se informaron otras normas de conducta para evitar los riesgos que significan estos fenómenos climáticos. Tanto las tormentas eléctricas como las que conllevan la precipitación de granizo son temidas en La Pampa. Es probable que este temor esté fundado en las características del paisaje llano que no ofrece de sí protecciones naturales.

## Discusión

Considerando que se trata de un área con una pluviosidad escasa el número de especies cultivadas en los predios rurales es alto. Esto queda evidenciado si se compara con los resultados expuestos en otros estudios referidos al tema (Pulido & al., 2008). Asimismo se puede advertir un alto predominio de las especies adventicias sobre las nativas (85%). De acuerdo a una situación que ya ha sido advertida en otras comunidades campesinas de Argentina y del mundo (Eyssartier & al., 2011a; Molebatsi & al., 2010), la participación destacada de las especies exóticas es una condición indicadora de la influencia que ejerce la sociedad moderna de mercado sobre las comunidades campesinas a través de diversas formas de penetración, como los medios de comunicación y los programas de desarrollo local entre otros. Este fenómeno podría considerarse en el caso particular de algunas especies aquí mencionadas como *Aloe maculata*, recientemente introducida. Sin embargo cabe aclarar que en esta comunidad, el ingreso de gran parte de las especies exóticas ocurre a partir del asentamiento de los primeros colonos, quienes ya las habían adoptado de la cultura europea varios siglos antes.

En el conjunto de las plantas cultivadas, la mayor diversidad específica está representada por las ornamentales. Sobre este punto también se ha señalado que una mayor representación de este grupo de plantas está vinculada directamente con niveles mayores de urbanización en la comunidad (Molebatsi & al., 2010). La relación podría constituirse aquí en un indicador ya que la localidad de La Humada actúa como un centro importante de actividad comercial que facilita el acceso a una amplia variedad de alimentos y servicios asistenciales. Este contexto podría estar actuando en detrimento del cultivo de hortalizas y plantas medicinales y facilitando la adquisición por compra o intercambio de especies ornamentales.

De esta manera, el origen específico y el propósito del cultivo estarían constituyendo signos de la influencia que ejerce el núcleo poblacional más importante sobre la vida de los pobladores del área rural. Si bien el carácter dinámico de la cultura puede contribuir con un enriquecimiento en los conocimientos y usos de la plantas en una comunidad, también es necesario advertir que la homogeneización cultural impuesta por la sociedad global puede conducir a pérdidas valiosas de la sabiduría de los pueblos.

No obstante, los procesos de aculturación señalados existen pautas de uso y manejo de los recursos naturales que mantienen vigencia debido a sus buenos resultados. Un ejemplo de esto es el empleo del estiércol de cabra como abono sobre el que se indicó que

debe emplearse previamente fermentado. Esta observación, que como otras demuestra los conocimientos empíricos de la población, encuentra fundamento en los múltiples efectos fitotóxicos que pueden ocurrir con el uso de fertilizantes orgánicos inmaduros (Zubillaga & al., 2008). En el mismo sentido, el cuidado de las plantas de “algarrobo” con el propósito secundario de proveer legumbres para la elaboración de “patay” demuestra la persistencia de algunos elementos de la cultura alimentaria de los pueblos originarios, tal como fue señalado por Capparelli (2007) en comunidades del NO argentino.

En la provincia limítrofe de Mendoza, los factores sociohistóricos y la disponibilidad de recursos hídricos conllevaron a la creación de verdaderas ciudades oasis con áreas importantes de producción hortícola, como son San Rafael y General Alvear. Ambas ejercen un influjo significativo en la cultura de los pueblos pampeanos limítrofes en cuanto a los conocimientos, y al intercambio de semillas, plantas en pie y tecnología, entre otros diversos elementos culturales (Muiño, 2010a). Este efecto se puede verificar si se compara el desarrollo de este tipo de actividades con otras comunidades rurales de La Pampa donde esta influencia no es tan marcada o donde las limitantes para el riego son más severas.

Pero más allá de esta influencia, el cultivo de plantas es una actividad con escaso desarrollo y las razones mayormente expuestas por los pobladores acerca de este fenómeno fueron referidas a la limitada disponibilidad de agua. Este razonamiento tan sencillo como pragmático que condiciona a la gente a destinar sus provisiones de agua a otras actividades productivas más rentables dentro de su economía, nos dice a las claras la importancia que reviste este recurso en zonas áridas, un factor que debería ser gravitante cuando se toman decisiones técnicas al momento de llevar a cabo planes de desarrollo local. De hecho, ya fue resaltado en estudios relacionados con el tema que la falta de agua puede ser el factor más limitante para la producción de cultivos de escala doméstica, pero asimismo se advirtió que implementando diferentes estrategias de conservación del recurso, se podrían reducir notablemente sus demandas en los huertos. (Mitchel & Hanstad, 2004). Claros ejemplos de estos métodos son las técnicas de disminución de la evaporación de tanques australianos y cisternas con cubiertas plásticas o los sistemas de riego por goteo con materiales reciclados (Obando & Fischler, 2006).

En base a las percepciones de la población estudiada, no caben dudas entonces que las plantas cultivadas en el entorno inmediato de las viviendas cumplen un rol destacado en su vida cotidiana. Gran parte de los aspectos relevantes que tienen los huertos y jardines registrados en otros estudios, como el aporte de nutrientes y la contribución al equilibrio en la dieta de la población (Mitchel & Hanstad, 2004), el valor estético y su efecto sobre la salud de la población (Sthapit & al., 2006) y el fortalecimiento de los vínculos de la comunidad entre familiares y vecinos (Juan Pérez & Madrigal Uribe, 2005) fueron reconocidos por los mismos pobladores entrevistados en este trabajo.

Sobre este último punto es necesario agregar que como parte de las relaciones sociales que se construyen en el seno de esta comunidad, se observaron pautas que enriquecen el patrimonio cultural de los pueblos y que contribuyen a darles caracteres de identidad. Un ejemplo de ello se puede advertir aquí con la creencia de que algunas plantas deben ser cosechadas solamente por sus dueños ya que de lo contrario se secan, pauta preventiva que está fuertemente relacionada con el desequilibrio social registrado en el área y conocido con el nombre de “ojeadura”, (Muiño, 2010a) y que también se verificó en otras comunidades de Argentina y de América (Arenas & Galafassi, 1994; Hilgert, 1998; Juan Pérez & Madrigal

Uribe, 2005). Estos elementos comunes ponen en relieve una vez más que si bien existen rasgos fisonómicos típicos de cada sociedad, también subyace una continuidad cultural en los pueblos de América latina.

## Conclusiones

Considerando que se trata de una región árida, el cultivo de plantas en los predios rurales del oeste de La Pampa está representado por un número elevado de especies. Esta situación está influida por la cercanía con los centros urbanos y por las relaciones culturales con los poblados cercanos ubicados en áreas de regadío.

Se registró un total de 103 taxones específicos e infraespecíficos cultivados en los predios rurales, dentro de los cuales la mayor diversidad está representada por las plantas ornamentales.

El cultivo de plantas en general es una actividad compartida por los adultos de ambos sexos, pero el que está relacionado con las plantas ornamentales es predominantemente femenino.

La actividad hortícola en el área es relativamente escasa ya que se registró en el 20 % de los predios visitados; sin embargo quienes la practican, manifestaron una experiencia desarrollada en el tema y resaltaron expresiones sentimentales personales y de afecto hacia sus vecinos. Estos aspectos confirmaron la importancia de esta actividad en el mantenimiento de los vínculos sociales de la comunidad.

Los pobladores poseen una opinión positiva sobre el cultivo de plantas con fines diversos, pero destacan que la escasa disponibilidad de agua es el mayor limitante para realizar esta actividad. Estas percepciones son indicadoras de la necesidad de implementar estrategias de uso más eficiente de este recurso en las políticas de desarrollo local llevadas a cabo por los organismos gubernamentales que trabajan en la región.

## Bibliografía

- AGÜERO BLANCH, V. O. 1970. La caza ritual del guanaco y del avestruz. Boletín de Antropología. Universidad de Antioquía 3(12): 103-120.
- ARENAS, P. & G. GALAFASSI. 1994. La ruda (*Ruta chalepensis* L.- *Rutaceae*) en la medicina folklórica del norte argentino. Dominguezia 11:7-32.
- BUET COSTANTINO, F., E. A. ULIBARRI & J. A. HURRELL. 2010. Las huertas familiares en la isla Paulino (Buenos Aires, Argentina). En M. L. Pochettino, A.H. Ladio & P. M. Arenas (eds.), Tradiciones y Transformaciones en Etnobotánica, pp. 479-484. CYTED-RISAPRET, San Salvador de Jujuy.
- CABRERA, A.L. 1971. Fitogeografía de la República Argentina. Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica 14:1-42.
- CANO, E. (ed.). 1980. Inventario Integrado de los Recursos Naturales de la Provincia de La Pampa. INTA-Gobierno de La Pampa-UNLPam, Santa Rosa, Argentina. 493 pp.
- CAPPARELLI, A. 2007. Los productos alimenticios derivados de *Prosopis chilensis* (Mol.) Stuntz y

- P. flexuosa* DC. *Fabaceae*, en la vida cotidiana de los habitantes del NOA y su paralelismo con el algarrobo europeo. *Kurtziana* 33:103-119.
- COMERCI, M. E. 2005. La estructuración del espacio en Chos Malal. De los territorios reales y pensados a los territorios posibles. Tesis de Licenciatura en Geografía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa. 107 pp.
- . 2010. Territorialidades, espacios vividos y sentidos de lugar en tiempos de avance de la frontera productiva. *Mundo Agrario* 11(21). Disponible en: <<http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar>> [Consultado: 24 enero 2012]
- . 2011. “Vivimos al margen”. Trayectorias campesinas, territorialidades y estrategias en el oeste de La Pampa. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Nacional de Quilmes. 397 pp.
- DEL RÍO, J., J. MAIDANA, A. MOLTENI, M. PÉREZ, M. L. POCHETTINO, L. SOUILLA, G. TITO & E. TURCO. 2007. El rol de las “quintas” familiares del Parque Pereyra Iraola (Buenos Aires, Argentina) en la conservación de la agrobiodiversidad. *Kurtziana* 33: 217-226.
- DURÁN, V. 1993/1994. La araucanización de las poblaciones indígenas del Sur mendocino (siglos XVIII y XIX). *Anales de Arqueología y Etnología* (Universidad Nacional de Cuyo) 48/49: 31-55.
- EYSSARTIER, C., A. H. LADIO & M. LOZADA. 2008. Cultural transmission of traditional knowledge in two populations of North-western Patagonia. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 4:25. Disponible en: <<http://www.ethnobiomed.com/content/4/1/25>> [Consultado: 24-04-2012]
- . 2010. Conocimiento tradicional sobre plantas en huertas, invernaderos y jardines en dos poblaciones rurales de la estepa patagónica. *En* M. L. Pochettino, A. H. Ladio & P. M. Arenas (eds.), *Tradiciones y Transformaciones en Etnobotánica*, pp. 485-495. CYTED-RISAPRET, San Salvador de Jujuy.
- . 2011a. Traditional horticultural knowledge change in a rural population of the Patagonian steppe. *Journal of Arid Environments* 75:78-86.
- . 2011b. Horticultural and gathering practices complement each other: A case study in a rural population of Northwestern Patagonia. *Ecology of Food and Nutrition* 50: 429-451.
- HILGERT, N. 1998. Las plantas vinculadas con el ámbito doméstico y la subsistencia de los campesinos de la cuenca del río Zenta, Dpto. Orán, Prov. Salta. Tesis de Doctorado en Ciencias Biológicas, Facultad de Ciencias Físicas Exactas y Naturales, Universidad Nacional de Córdoba. 343 pp.
- HOOGERBRUGGE, I. & L. O. FRESCO. 1993. Homegarden Systems: Agricultural Characteristics and Challenges. Gatekeeper Series 39. International Institute for Environment and Development, London. 21 pp.
- HURRELL, J. A., F. BUET CONSTANTINO, J. P. PUENTES, E. A. ULIBARRI & M. L. POCHETTINO. 2011. Huertos familiares periurbanos de las costas de Ensenada-Berisso y de la isla Martín García (Buenos Aires, Argentina). *Bonplandia* 20: 213-229.
- INDEC. 2001. Censo nacional de población, hogares y vivienda 2001. Serie 2. Resultados generales. N° 11 Provincia de La Pampa. Disponible en: <<http://indec.mecon.gov.ar>> [Consultado: 13-03-2012].
- JUAN PÉREZ, J. I. & D. MADRIGAL URIBE. 2005. Huertos, diversidad y alimentación en una zona de transición ecológica del estado de México. *Ciencia Ergo Sum* 12: 54-63.
- LAGIGLIA, H. A. 2002. Arqueología prehistórica en el Sur mendocino y sus relaciones con el centro Oeste argentino. *En* A. F. Gil & G. A. Neme (eds.), *Entre montañas y desiertos. Arqueología del Sur de Mendoza*, pp. 43-64. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- MARTÍNEZ, M. R., M. L. POCHETTINO & P. M. ARENAS. 2003. La horticultura: estrategia de subsistencia en contextos pluriculturales, Valle del Cuñapirú, Misiones, Argentina. *Delpinoa* 45: 89- 98.
- MARTÍNEZ CARRETERO, E. 2004. La provincia fitogeográfica de la Payunia. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 39:195-226.
- MITCHELL, R. & T. HANSTAD. 2004. Small homegarden plots and sustainable livelihoods for the poor. *Livelihood Support Programme N° 11*. FAO, Roma. 43 pp.

- MOLEBATSI, L. Y., S. J. SIEBERT, S. S. CILLIERS, C. S. LUBBE & E. DAVOREN. 2010. The Tswana Tshimo: A homegarden system of useful plants with a particular layout and function. *African Journal of Agricultural Research* 5(21): 2952-2963.
- MUÑO, W. A. 2010a. El uso de las plantas silvestres por la Comunidad de Chos Malal (provincia de La Pampa). Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. 276 pp.
- . 2010b. Ethnobotanical study of the rural population of the West of the Pampa Plain (Argentina). *Ethnobotany Research & Applications* 8: 219-231.
- . 2011. La etnobotánica médica del área de transición pampeano – cuyana. *Bonplandia* 20: 353-369.
- . 2012. Estudio etnobotánico de las plantas en la alimentación de los campesinos del Noroeste de La Pampa (Argentina). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 44: 389-400.
- NIÑEZ, V. K. 1984. Household gardens: Theoretical considerations on an old survival strategy. Potatoes in Foodsystems Research Series N° 1. CIP, Lima. 41 pp.
- OBANDO, M & M. FISCHLER (eds.). 2006. Guía técnica. Manejo y aprovechamiento de agua con fines agropecuarios. Guía técnica N° 532. Serie Técnica 9/2006. Programa para la Agricultura Sostenible en Laderas de América Central (PASOLAC). 123 pp.
- PASTOR, G. C. 2005. Patrimonio, vivienda y agua en el paisaje del noreste mendocino. *En* A. Fernández Cirelli & E. Abraham (eds.), *Uso y gestión del agua en tierras secas*. Serie: El agua en Iberoamérica, pp.79-92. CYTED XVII. Aprovechamiento y Gestión de los Recursos Hídricos, Mendoza.
- POCHETTINO, M. L. 2010. Huertos periurbanos como aporte a la diversidad agrícola, Provincia de Buenos Aires, Argentina. *En* M. L. Pochettino, A. H. Ladio & P. M. Arenas (eds.), *Tradiciones y Transformaciones en Etnobotánica*, pp. 186-192. CYTED-RISAPRET, San Salvador de Jujuy.
- PODUJE, M. I. 2000. Viviendas tradicionales en la provincia de La Pampa. Departamento de Investigaciones Culturales, Gobierno de La Pampa, Santa Rosa. 49 pp.
- PRELORÁN, J. 1979. Cochengo Miranda. 16 mm. Duración: 90 min. University of California, Los Ángeles.
- PRIETO, M. R. 1997/1998. La provincia de Cuyo en el siglo XVII. Tesis de Doctorado, Anales de Arqueología y Etnología, Universidad Nacional de Cuyo 52/53: 55-79.
- PULIDO, M. T., E. M. PAGAZA CALDERÓN, A. MARTÍNEZ BALLESTÉ, B. MALDONADO ALMANZA, A. SAYNES & R. M. PACHECO. 2008. Home gardens as an alternative for sustainability: challenges and perspectives in Latin America. *En* U. P. Albuquerque & M. A. Ramos (eds.), *Current Topics in Ethnobotany*, pp. 55-79. Research Signpost, Kerala.
- STHAPIT, B. R., R. GAUTAM & P. EYZAGUIRRE. 2006. The value of home gardens to small farmers. *En* Gautam, R., B. R. Sthapit & P. K. Shrestha (eds.), *Home Gardens in Nepal*, pp. 8-17. LI-BIRD, Bioersity International and SDC, Pokhara.
- SVETLITZA DE NEMIROVSKY, A. (ed.). 2010. Agricultura periurbana en Argentina y globalización. Escenarios, recorridos y problemas. FLACSO, Buenos Aires. 180 pp.
- THE PLANT LIST. 2010. Version 1. Royal Botanical Gardens, Kew & Missouri Botanical Garden. Disponible en: <<http://www.theplantlist.org>> [Consultado 07-04-2012].
- TULLIO, J. O. 1998. Recursos hídricos subterráneos. *En* Fundación Chadileuvú (ed.), *El Agua en La Pampa*, pp.89-107. Fondo Editorial Pampeano, Santa Rosa.
- VOGL, C. R., B. VOGL-LUKASSER & R. K. PURI. 2004. Tools and methods for data collection in ethnobotanical studies of homegardens. *Field Methods* 16: 285-306.
- ZUBILLAGA, M. S., A. BRANZINI & R. S. LAVADO. 2008. Problemas de fitotoxicidad en compost. *Revista Pilquen. Sección Agronomía* 9. Disponible en: <[http://www.revistapilquen.com.ar/Agronomia/Agro9/9\\_Zubillaga\\_y\\_otros\\_Colaboracion.pdf](http://www.revistapilquen.com.ar/Agronomia/Agro9/9_Zubillaga_y_otros_Colaboracion.pdf)> [Consultado: 12-03-12]



**Tabla 1:** Especies vegetales cultivadas en el espacio peri-doméstico de los puestos.

<b>Especie-Familia-Especimen testigo</b>	<b>Nombre vernáculo</b>	<b>Origen</b>	<b>Propósito de cultivo</b>	<b>Observaciones</b>
<i>Aptenia cordifolia</i> (L. f.) Swantes AIZOACEAE Muiño & Mansilla 307	“madre de familia”	Ad.	O	
<i>Lampranthus multiradiatus</i> (Jacq.) N. E. Br. AIZOACEAE Muiño & Vázquez 311	“deditos”	Ad.	O	
<i>Allium cepa</i> L. ALLIACEAE	“cebolla”	Ad.	A, M	En el pasado fue muy cultivada en las huertas familiares. Actualmente se adquiere en comercios. No se dispone de material de referencia. La infusión de los bulbos se emplea en la medicina local (Muiño, 2011).
<i>Allium sativum</i> L. ALLIACEAE	“ajo”	Ad.	A, M	En el pasado fue cultivada en las huertas. Actualmente su cultivo es escaso y se adquiere preferentemente en los comercios. No se dispone de material de referencia. Además de su uso alimentario también interviene en la veterinaria local (Muiño, 2010b). Asimismo es una planta usada en adivinaciones. Al respecto se señaló que la mujer soltera debe colocar tres dientes de ajo en una caja debajo de su cama de en la noche de San Juan. Si en la mañana los dientes aparecen brotados, es señal indicadora de que se casará en el año siguiente.
<i>Aloe maculata</i> All. ALOEACEAE Muiño & Cisterna 316	“aloe vera”	Ad.	M, O	Si bien es un componente destacado entre las plantas ornamentales, todos los pobladores que la cultivan hacen uso de ella por sus propiedades emolientes (Muiño, 2011).
<i>Amaranthus caudatus</i> L. AMARANTHACEAE Muiño & Rojas 240 Muiño & Rojas 241	“bledo verde” “bledo rojo”	Ad.	O	Existen ejemplares que presentan coloraciones variables entre el verde y el rojo que los pobladores identifican como variedades diferentes.
<i>Schinus molle</i> L. ANACARDIACEAE Muiño 273	“gualaguay” “pimiento”	N	S	

Especie-Familia- Especimen testigo	Nombre vernáculo	Origen	Propósito de cultivo	Observaciones
<i>Daucus carota</i> L. ssp. <i>sativus</i> (Hoffm.) Arcang. APIACEAE Muiño & Rojas 289	"zanahoria"	Ad.	A	En la actualidad se está perdiendo su cultivo por la facilidad de adquisición en comercios de La Humada.
<i>Foeniculum vulgare</i> Mill. APIACEAE Muiño y Mansilla 304	"hinojo"	Ad.	A, O	Los frutos se emplean como aderezos en platos dulces (tortas fritas, buñuelos y torrejas).
<i>Hydrocotyle bonariensis</i> Lam. APIACEAE Muiño & Maya 271		N	O	Se observó escasamente cultivada en macizos con otras especies.
<i>Petroselinum crispum</i> (Mill.) Nyman ex A.W. Hill. APIACEAE Muiño 263	"perejil"	Ad.	A	Además de su empleo como condimento, se indicó su uso como abortiva.
<i>Nerium oleander</i> L. APOCYNACEAE Muiño & Maya 256	"laurel de jardín"	Ad.	O	
<i>Vinca major</i> L. APOCYNACEAE Muiño 267		Ad.	O	Escasamente cultivada.
<i>Hedera helix</i> L. ARALIACEAE Muiño & Rojas 232	"hiedra"	Ad.	O	Escasamente cultivada.
<i>Achillea millefolium</i> L. ASTERACEAE Muiño & Maya 250		Ad.	O	
<i>Artemisia abrotanum</i> L. ASTERACEAE Muiño & Maya 317	"alcanfor"	Ad.	M	Además de su empleo en la medicina local (Muiño, 2011) se indicó que su cultivo en las huertas aleja las arañas y las víboras.
<i>Artemisia absinthium</i> L. ASTERACEAE Muiño & Rojas 271	"ajenjo"	Ad.	M	Es muy común su uso agregado al mate. Se han registrado usos en la medicina y en la veterinaria local (Muiño, 2010b; 2011). Cultivada con mucha frecuencia.
<i>Artemisia douglasiana</i> Besser ex Hook. ASTERACEAE Muiño 95	"matico"	Ad.	M	Se emplea del mismo modo y para los mismos fines que <i>Artemisia absinthium</i> . Cultivada con mucha frecuencia.

Especie-Familia- Especimen testigo	Nombre vernáculo	Origen	Propósito de cultivo	Observaciones
<i>Baccharis salicifolia</i> (Ruiz & Pav.) Pers. ASTERACEAE Muiño 30	“chilca”	N	M	Si bien se trata de una especie silvestre, se observó cultivada en forma aislada en un puesteo en el sector periférico de una aguada. Se emplea también en medicina local (Muiño, 2011). Se indicó que en el pasado era usada para producir fuego por fricción.
<i>Calendula officinalis</i> L. ASTERACEAE Muiño & Rojas 230	“caléndula” “panchita”	Ad.	O	
<i>Cosmos bipinnatus</i> Cav. ASTERACEAE Muiño & Mansilla 301	“alegría”	Ad.	O	
<i>Gaillardia pulchella</i> Foug. ASTERACEAE Muiño & Rojas 314	“enamorada del sol”	Ad.	O	
<i>Helianthus annuus</i> L. ASTERACEAE Muiño & Mansilla 313	“girasol”	Ad.	O	Se cultivan variedades diferentes con flores de colores diversos.
<i>Helianthus petiolaris</i> Nutt. ASTERACEAE Muiño 300	“mirasol de campo” “girasol de jardín”	Ad.	O	
<i>Lactuca sativa</i> L. ASTERACEAE	“lechuga”	Ad.	A	
<i>Leucanthemum maximum</i> (Ramond) DC. ASTERACEAE Muiño & Rojas 309	« margarita »	Ad.	O	
<i>Senecio pampeanus</i> Cabrera ASTERACEAE Muiño & Rojas 227	“manzanilla” “manzanilla de los cerros” “pinito de jardín”	N	O	La especie es poco abundante en la región, no obstante se observó cultivada en los jardines con propósitos ornamentales debido a su porte y al color de la planta.
<i>Tagetes patula</i> L. ASTERACEAE Muiño & Maya 251	“copete enano” “clavelina”	Ad.	O	Se indicó su utilidad como control biológico de plagas en las huertas, información que se difunde ampliamente en las cartillas informativas del Programa INTA-Pro Huerta, de donde provendría el conocimiento local.

Especie-Familia-Especimen testigo	Nombre vernáculo	Origen	Propósito de cultivo	Observaciones
<i>Tanacetum balsamita</i> L. ASTERACEAE Muiño & Luna 153	"san pedro"	Ad.	M	La infusión de los vástagos aéreos se emplea para curar indigestiones e inflamaciones del hígado. Se usa también agregada al mate.
<i>Zinnia peruviana</i> (L.) L. ASTERACEAE Muiño & Mansilla 302	"flor de papel"	Ad.	O	
<i>Lobularia maritima</i> (L.) Desv. BRASSICACEAE Muiño & Rojas 234	"canastilla"	Ad.	O	Se cultiva en macizos frecuentemente asociada con otras especies.
<i>Matthiola incana</i> (L.) R. Br. BRASSICACEAE Muiño & Vázquez 200	"alelí"	Ad.	O	Se cultivan variedades de flores violetas y amarillas.
<i>Raphanus sativus</i> L. BRASSICACEAE Muiño 259	"rabanito"	Ad.	A	
<i>Dianthus caryophyllus</i> L. CARYOPHYLLACEAE Muiño & Rojas 276	"clavel"	Ad.	O	
<i>Dianthus chinensis</i> L. CARYOPHYLLACEAE Muiño & Mansilla 303	"clavelina"	Ad.	O	
<i>Saponaria officinalis</i> L. CARYOPHYLLACEAE Muiño y Mansilla 305	"ramillete"	Ad.	O	
<i>Beta vulgaris</i> L. var. <i>vulgaris</i> CHENOPODIACEAE Muiño 264	"acelga"	Ad.	A	
<i>Convolvulus arvensis</i> L. CONVOLVULACEAE Muiño 49	"dama de noche" "suspiro" "enredadera"	Ad.	O	Espontánea y cultivada en alambrados perimetrales.
<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Poir. CONVOLVULACEAE Muiño & Vázquez 210	"camote"	Ad.	O	Se observó cultivada en macetas y canteros con fines ornamentales a partir de las raíces tuberosas que se adquieren comercialmente.

Especie-Familia- Especimen testigo	Nombre vernáculo	Origen	Propósito de cultivo	Observaciones
<i>Ipomoea purpurea</i> (L.) Roth CONVOLVULACEAE Muiño & Romero 195	"suspiro" "enredadera"	N	O	
<i>Aeonium</i> sp. CRASSULACEAE Muiño & Maya 308	"rosa verde"	Ad.	O	Muy cultivada en los predios rurales por su resistencia a la sequía.
<i>Crassula multicaeva</i> Lem. CRASSULACEAE Muiño & Maya 292	"bálsamo"	Ad.	O	Cultivada preferentemente en macetas.
<i>Citrullus lanatus</i> (Thunb.) Matsum. & Nakai CUCURBITACEAE Muiño & Luna 194	"sandía"	Ad.	A	Muy cultivada en el pasado. Actualmente ha declinado su cultivo.
<i>Cucumis melo</i> L. CUCURBITACEAE	"melón"	Ad.	A	Su oferta en los comercios de La Humada, y las dificultades de disponibilidad de agua abundante para riego puede ser la razón de la casi desaparición de su producción actual. No se dispone de material de referencia.
<i>Cucurbita andreana</i> Naudin CUCURBITACEAE Muiño & Rojas 213	"zapallito verde"	E	A	Su cultivo era más profuso en el pasado.
<i>Cucurbita maxima</i> Duchesne ex Lam. CUCURBITACEAE	"zapallo criollo"	Ad.	A	Se cultivaba con frecuencia en el pasado. Actualmente se adquiere en los comercios. Se carece de material de referencia. En su reemplazo se cultiva con mayor preferencia <i>Cucurbita pepo</i> .
<i>Cucurbita pepo</i> L. CUCURBITACEAE Muiño & Rojas 214	"zapallo anco"	Ad.	A	En ocasiones las hojas también se emplean como tintóreas para obtener tonalidades verde claro en la lana.
<i>Cupressus arizonica</i> Greene CUPRESSACEAE Muiño 187	"ciprés"	Ad.	S	
<i>Cupressus sempervirens</i> L. CUPRESSACEAE Muiño 274	"ciprés"	Ad.	S	
<i>Platycladus orientalis</i> (L.) Franco CUPRESSACEAE Muiño 186		Ad.	S, O	Se utiliza también como cerco vivo. No se hallaron reportes del nombre común.

Especie-Familia- Especimen testigo	Nombre vernáculo	Origen	Propósito de cultivo	Observaciones
<i>Scabiosa atropurpurea</i> L. DIPSACACEAE Muiño 269	"viudita"	Ad.	O	
<i>Elaeagnus angustifolia</i> L. ELEAGNACEAE Muiño 204	"arabia"	Ad.	S, M	Se usa mezclada con otras especies para el tratamiento de resifros. (Muiño, 2011)
<i>Caesalpinia gilliesii</i> (Hook.) D. Dielt. FABACEAE Muiño 190	"mal de ojo"	N	O	
<i>Medicago sativa</i> L. FABACEAE Muiño 261	"alfa"	Ad.	F	Se cultiva con fines forrajeros para cubrir necesidades de las aves de corral.
<i>Prosopis flexuosa</i> DC. f. <i>flexuosa</i> FABACEAE Muiño 247	"algarrobo"	N	S, A	Las plantas que crecen en el campo reciben cuidados por parte de los pobladores y se dejan prosperar en los patios como árbol de sombra y para abastecimiento de legumbres.
<i>Robinia pseudoacacia</i> L. FABACEAE Muiño 189	"acacia"	Ad.	S	
<i>Pelargonium x hortorum</i> L. H. Bailey GERANIACEAE Muiño & Mansilla 161	"malvón"	Ad.	O	Se cultivan variedades de flores blancas y rojas.
<i>Ribes</i> cfr. <i>aureum</i> Pursh GROSSULARIACEAE Muiño & Vázquez 163	« clavito » « clavito de jardín »	Ad.	O	
<i>Iris x germanica</i> L. IRIDACEAE Muiño & Vázquez 205	"lirio" "gladiolo"	Ad.	O	
<i>Lavandula angustifolia</i> Mill. LAMIACEAE Muiño 270	« lavanda »	Ad.	O	Las inflorescencias se utilizan para perfumar la ropa.
<i>Mentha x piperita</i> L. LAMIACEAE Muiño & Vázquez 212	"menta"	Ad.	M	Con frecuencia se emplea junto con el mate como digestiva.

Especie-Familia- Especimen testigo	Nombre vernáculo	Origen	Propósito de cultivo	Observaciones
<i>Mentha x villosa</i> Huds. LAMIACEAE Muiño & Luna 258	"menta"	Ad.	M	Se agrega al mate por sus propiedades digestivas.
<i>Ocimum basilicum</i> L. LAMIACEAE Muiño & Luna 198	"albahaca"	Ad.	A	
<i>Origanum vulgare</i> L. LAMIACEAE Muiño 57	"orégano"	Ad.	A, M	Escasamente cultivada, se emplea con poca frecuencia como condimento. Se adquiere además en los comercios. Se utiliza también en la medicina local (Muiño, 2011). Se observó cultivada en forma muy aislada.
<i>Salvia</i> cfr. <i>pallida</i> Benth. LAMIACEAE Muiño & Mansilla 224	"toronjil macho"	E	O	
<i>Salvia coccinea</i> Buch'hoz ex Etl. LAMIACEAE Muiño & Rojas 237		N	O	Se observó cultivada en forma muy aislada.
<i>Laurus nobilis</i> L. LAURACEAE	"laurel"	Ad.	A	En algunos puestos se ensayó su cultivo pero las plantas no prosperaron por el clima. No se dispone de material de referencia. Se adquiere envasada en los comercios.
<i>Hibiscus syriacus</i> L. MALVACEAE Muiño & Rojas 231		Ad.	O	
<i>Malva sylvestris</i> L. MALVACEAE Muiño & Vázquez 206	"salvia de jardín" "amapola"	Ad.	O, M	Se siembra en los jardines como planta ornamental, pero luego se torna espontánea. Forma parte de la farmacopea local (Muiño, 2011).
<i>Melia azedarach</i> L. MELIACEAE Muiño 248	"paraiso"	Ad.	S	Los ensayos de cultivo en los predios rurales son recientes.
<i>Morus alba</i> L. MORACEAE Steibel & Troiani 12012	"mora"	Ad.	S	
<i>Eucalyptus cinerea</i> F. Muell. Benth. MYRTACEAE Muiño 217	ex "eucalipto"	Ad.	S, M	Se ha intentado su cultivo como árbol de sombra pero con resultados dispares. Interviene en la medicina local (Muiño, 2011) y su madera se utiliza como material de construcción (Muiño, 2010b).

Especie-Familia- Especimen testigo	Nombre vernáculo	Origen	Propósito de cultivo	Observaciones
<i>Mirabilis jalapa</i> L. NYCTAGINACEAE Muiño & Vázquez 202	"buenas noches"	Ad.	O	
<i>Oenothera odorata</i> Jacq. OENOTHERACEAE Muiño & Rojas 228	"flor de seda"	Ad.	O	
<i>Fraxinus americana</i> L. OLEACEAE Muiño 284	"fresno"	Ad.	S	
<i>Passiflora caerulea</i> L. PASSIFLORACEAE Troiani, Steibel & Prina 8159	"pasionaria"	N	O	
<i>Pinus halepensis</i> Mill. PINACEAE Muiño 265	"pino"	Ad.	S	Se emplea también en la elaboración de bastidores, palas y otros componentes de los telares.
<i>Plantago lanceolata</i> L. PLANTAGINACEAE Troiani, Steibel & Prina 11635	"lantén" "lengua de buey"	Ad.	M	Espontánea en jardines y huertos, se empleaba en infusión como desinflamatoria de las vías urinarias.
<i>Arundo donax</i> L. POACEAE Muiño & Mansilla 285	"caña" "caña de Castilla"	Ad.	S	Se cultiva escasamente en los huertos. Las cañas se emplean en el techado de ramadas y otras construcciones.
<i>Zea mays</i> L. POACEAE Muiño & Luna 199	"maíz"	N	A, M	Los estigmas se emplean como diurético y el almidón de los granos para interrumpir diarreas (Muiño, 2011)
<i>Muehlenbeckia hastulata</i> (Sm.) I. <i>M. Johnst.</i> POLYGONACEAE Muiño & Mansilla 223	"enredadera" "espuma de leche"	Ad.	O	Se utiliza como cerco vivo en divisiones internas de los patios.
<i>Portulaca grandiflora</i> Hook. PORTULACACEAE Muiño & Mansilla 293	"portulaca" "uña de gato"	E	O	Cultivada en macizos y macetas
<i>Portulaca oleracea</i> L. PORTULACACEAE Muiño & Vázquez 295	"verdolaga"	Ad.	A	Se informó que antes era consumida en croquetas. Crece espontánea en jardines y huertas.



<b>Especie-Familia- Especimen testigo</b>	<b>Nombre vernáculo</b>	<b>Origen</b>	<b>Propósito de cultivo</b>	<b>Observaciones</b>
<i>Cydonia oblonga</i> Mill. ROSACEAE Muiño 236	"membrillo"	Ad.	A	Se cultiva escasamente para el consumo de sus frutos.
<i>Malus sylvestris</i> Mill. ROSACEAE Muiño 266	"manzano"	Ad.	A	Se cultiva escasamente para el consumo de sus frutos.
<i>Prunus armeniaca</i> L. ROSACEAE Muiño & Luna 280	"damasco"	Ad.	A	Se cultiva escasamente para el consumo de sus frutos. Con los excedentes de la producción doméstica se elaboran mermeladas.
<i>Prunus cerasifera</i> Ehrh. ROSACEAE Muiño 277		Ad.	S, O	No se hallaron reportes del nombre común.
<i>Prunus persica</i> (L.) Stokes ROSACEAE Muiño & Vázquez 203	"duraznero" "pelón"	Ad.	A	Se cultiva escasamente para el consumo de sus frutos. Con los excedentes de la producción doméstica se elaboran mermeladas.
<i>Pyrus communis</i> L. ROSACEAE Muiño 297	"peral"	Ad.	A	Se cultiva escasamente en patios y huertas para el consumo de sus frutos.
<i>Rosa canina</i> L. ROSACEAE Muiño & Vázquez 289	"rosa de remedio"	Ad.	O, M	Además de su cultivo como ornamental, sus flores se emplean en la medicina local (Muiño, 2011).
<i>Ruta chalepensis</i> L. RUTACEAE Muiño & Maya 255	"ruda hembra" "ruda macho"	Ad.	M, O	Se cultiva en huertas y jardines en especial en los lugares de ingreso a la casa. Es una especie a la que atribuyen poderes mágicos y que interviene en la medicina local (Muiño, 2011).
<i>Populus nigra</i> L. SALICACEAE Muiño 272	"álamo"	Ad.	S, M	Muy utilizado como cortina rompevientos y su madera en materiales de construcción (Muiño, 2010b). Se emplea también en la medicina local (Muiño, 2011).
<i>Populus x canadensis</i> Moench. SALICACEAE Muiño 243	"álamo"	Ad.	S, M	
<i>Antirrhinum majus</i> L. SCROPHULARIACEAE Muiño 208	"conejo"	Ad.	O	
<i>Ailanthus altissima</i> (Mill.) Swingle SIMARUBACEAE Muiño & Vázquez 283	"árbol del cielo"	Ad.	S	Se cultiva escasamente en los puestos.

Especie-Familia-Espécimen testigo	Nombre vernáculo	Origen	Propósito de cultivo	Observaciones
<i>Capsicum annuum</i> L. SOLANACEAE	"ají" "pimiento"	Ad.	A	Aunque en el pasado fue profusamente cultivado en las huertas, actualmente casi ha desaparecido su cultivo, ya que se adquiere a precios convenientes en los comercios de La Humada. No se dispone de material de referencia.
<i>Lycopersicon esculentum</i> Mill. SOLANACEAE	"tomate"	Ad.	A	Debido al período corto entre heladas se suele cosechar verde y consumir los frutos inmaduros. La gente los adquiere preferentemente en los comercios de La Humada. No se dispone de material de referencia.
<i>Solanum tuberosum</i> L. SOLANACEAE	"papa"	N	A, M	En el pasado se cultivaba en las huertas hogareñas. También se emplea en medicina popular (Muiño, 2011). Actualmente se adquiere en los comercios de La Humada. No se dispone de material de referencia.
<i>Tamarix ramosissima</i> Ledeb. TAMARICACEAE Muiño 42	"tamarindo" "tamarisco" "tamarindo colorado"	Ad.	S, M	Se emplea también en prácticas veterinarias locales y en las construcciones rurales (Muiño, 2010b). También se utiliza en la medicina local (Muiño, 2011)
<i>Ulmus procera</i> Salisb. ULMACEAE Muiño 235	"olmo"	Ad.	S	Es una de las especies más cultivadas como árboles de sombra en los patios. Su madera se utiliza en la fabricación de herramientas rurales (Muiño, 2010b).
<i>Aloysia polystachya</i> (Griseb.) Moldenke VERBENACEAE Muiño 216	"burro" "burrito" "té de burro"	N	M	Se emplea para saborizar el mate y como digestiva.
<i>Parthenocissus quinquefolia</i> (L.) Planch. VITACEAE Muiño & Mansilla 222	"parra loca"	Ad.	S	Para proveer sombra se construyen emparrados sobre los cuales se desarrollan las plantas.
<i>Vitis vinifera</i> L. VITACEAE Muiño & Luna 255	"parra" "parra criolla"	Ad.	A, S	Si bien su propósito principal es la producción de frutos para el consumo, también se utiliza como planta de sombra, haciéndolas crecer sobre emparrados.

**Referencias:** Ad.: Adventicia, N: Nativa, E: Endémica, S: Sombra, A: Alimentación, M: Medicinal, F: Forraje, O: Ornamental.



# USO MEDICINAL DE PLANTAS ENTRE DESCENDIENTES HUARPES EN LA COMUNIDAD DE LAGUNAS DEL ROSARIO (MENDOZA, ARGENTINA)

MARÍA CECILIA MONTANI<sup>1</sup>

**Summary:** Montani, M. C. 2012. Medicinal use of plants among Huarpes descendants in the community of Lagunas del Rosario (Mendoza, Argentina).

This study was conducted in the locality of Lagunas del Rosario, Lavalle Dept. (Mendoza, Argentina), with a group of peasants who identify themselves as being Huarpes descendants. The study falls within the discipline of medical ethnobotany, documenting plant pharmacopoeia used in treating different medical affections. Semi-structured interviews and surveys were conducted with 21 informants. We recorded a total of 151 applications for 61 medicinal species grouped in 28 botanical families, of which 61% are natives. The most common way of obtaining medicinal plants is by collecting them in the field. It is principally the leaves that are used, being decoction or infusion the most usual forms of administration. Plants are used to a greater extent for treating digestive system disorders (23.2%), respiratory affections (19.2%) and skin disorders (11.3%). The presence of the hot-cold syndrome, the Hippocratic principle of opposition and practices rooted in Spanish-Christian tradition, as is the importance of the odd number in the treatment of the diseases, appear among the etiologic and therapeutic criteria mentioned by the interviewees.

**Key words:** Folk medicine, plant pharmacopoeia, huarpes, Mendoza.

**Resumen:** Montani, M. C. 2012. Uso medicinal de plantas entre descendientes huarpes en la comunidad de Lagunas del Rosario (Mendoza, Argentina).

El presente trabajo se desarrolla en la localidad de Lagunas del Rosario, Dpto. Lavalle (Mendoza, Argentina), con un grupo de campesinos que se identifican como descendientes huarpes. El estudio se enmarca dentro de la etnobotánica médica documentando la farmacopea vegetal utilizada en el tratamiento de distintas afecciones. Para ello, se efectuaron entrevistas semiestructuradas y encuestas a 21 informantes. Se registró un total de 151 aplicaciones medicinales para 61 especies agrupadas en 28 familias botánicas, de las cuales el 61% son nativas. La recolección a campo es la forma más habitual de obtener las plantas con uso medicinal y se utilizan principalmente las hojas siendo la forma más común de administración en decocción o infusión. Las plantas son usadas en mayor medida contra desórdenes del sistema digestivo (23,2%), afecciones respiratorias (19,2%) y trastornos de la piel (11,3%). Entre los criterios etiológicos y terapéuticos referidos por las personas entrevistadas, se advierte la presencia del síndrome cálido-fresco, el principio de oposición hipocrático y prácticas de raigambre hispano-cristianas como es la importancia del número impar en el tratamiento de las enfermedades.

**Palabras clave:** Medicina folk, farmacopea vegetal, huarpes, Mendoza.

---

<sup>1</sup> Departamento de Letras, Facultad de Filosofía Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan. Av. Ignacio de la Roza 230 (O). 5400 San Juan, Argentina. E-mail: cemontani@yahoo.com

## Introducción

Los huarpes fueron una de las etnias más importantes que habitaron la región de Cuyo. Eran sedentarios y se dedicaban principalmente a la agricultura, complementando esa actividad con la caza y recolección (Canals Frau, 1946a; Gambier, 2000). En relación a su lengua, diferentes autores indican que se extinguió definitivamente a fines del siglo XVII (García, 2004; Michieli, 1983). Hablaban dos dialectos pertenecientes a la familia lingüística huarpe: **allentiac** (hablada en la zona de la actual provincia de San Juan) y **millcayac** (hablada en la región septentrional de la actual provincia de Mendoza). Con respecto a la nomenclatura de las especies vegetales por estos indígenas, no existen trabajos que registren estos datos. Los antecedentes sobre su lengua describen la gramática y vocabulario de los dos dialectos en términos generales. En este sentido, se destacan las obras del Padre Luis de Valdivia y los trabajos de Canals Frau (Canals Frau, 1941; 1944; 1946b; Márquez Miranda, 1943; Valdivia, 1607).

En épocas precolombinas, según Abraham & Prieto (1981), se estima que residían en esta región unos 2860 habitantes. A mediados del siglo XVII, se registra una disminución considerable de la población indígena. Este proceso se inicia a mitad del siglo XVI con la llegada de los españoles y la introducción del sistema de encomiendas. Este sistema, obligaba a las personas a trabajar bajo el régimen de esclavitud y en las explotaciones mineras de Chile. Los habitantes que sobrevivieron, se refugiaron en zonas alejadas y de difícil acceso como es la denominada “Lagunas de Huanacache”, ubicada en el desierto lavallino (del Departamento de Lavalle), al noreste de la provincia de Mendoza (Michieli, 1983; Prieto de Herrera, 1976).

El sitio Lagunas de Huanacache no sólo sirvió de refugio a los huarpes sino también a otros grupos culturales étnicos que se fueron instalando en la zona, huyendo de las encomiendas y de la justicia. En esta misma época el proceso de evangelización ya se había extendido hacia las zonas rurales. En el caso de los huarpes, estos dos procesos influyeron en cambios de su bagaje cultural (Lobos, 2004; Prieto de Herrera, 1976). Diferentes autores indican que el pueblo huarpe se extinguió definitivamente durante el siglo XVIII (García, 2004; Michieli, 1983). Sin embargo, a mediados de los años 1990, merced a la modificación de la Constitución Nacional y amparados por este marco legal, algunos grupos de pobladores de esta zona rural deciden reivindicar sus derechos territoriales y culturales como descendientes huarpes (Escolar, 2007).<sup>2</sup>

El conocimiento popular acerca del uso medicinal de las plantas conforma parte del acervo cultural de un pueblo. Este conocimiento tradicional es transmitido de generación en generación sin dejar registro escrito, en la mayor parte de los casos. La falta de documentación, junto con el cambio cultural que se observa en estas áreas, contribuye a la pérdida progresiva de estos saberes (Martín, 1995). En la mayoría de los países no se cuenta con un inventario completo de plantas con uso medicinal ya que en muy pocas ocasiones se han realizado estos relevamientos de forma sistemática (OMS-UICN-WWF, 1993).

En la Argentina, las investigaciones sobre etnobotánica médica entre campesinos se han

---

<sup>2</sup> Actualmente, se los reconoce como tal por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y por la Ley Provincial de Mendoza N° 6920 aprobada el 8 de agosto de 2001, publicado en el Boletín Oficial el 9 de octubre

concentrado especialmente en la región del NOA (Hilgert, 2001; Scarpa, 2000a, b; 2002; 2004a, b), NEA (Arias Toledo & al., 2007; Martínez Crovetto, 1981) y Centro (Martínez, 2002; 2005a; 2007; 2008a, b; 2010; Martínez & Planchuelo, 2003). En la región de Cuyo, son muy escasos los trabajos en relación con esta temática. Se puede mencionar el estudio de Rusconi (1962) sobre la farmacopea aborigen en donde describe el uso medicinal de 66 especies vegetales. Además se encuentra el trabajo de Agüero Blanch (1968), quien realizó su investigación sobre las remedieras de Malargüe y menciona el uso de 60 especies vegetales. Por otra parte, Gaviorno (2005) investigó el uso medicinal de plantas en una comunidad de campesinos en el Dpto. de Valle Fértil, San Juan. Esta última autora, describe el uso de 46 especies entre nativas, cultivadas y adquiridas en comercios. También en San Juan, Karlin & al. (2006) aportaron información donde se presentan conocimientos y costumbres sobre los usos y cultivos de plantas autóctonas de tres comunidades campesinas del noroeste de la provincia. Otro trabajo que aporta información adicional es el de Muiño (2011) quien realiza la descripción del uso medicinal de las plantas y analiza el sistema etnomédico en una comunidad campesina del noroeste de la provincia de la Pampa, en la transición entre la región de la Pampa y Cuyo. Por otra parte, existen estudios que tratan la flora medicinal de la región de Cuyo, sin un enfoque netamente etnobotánico. En ellas se describen diferentes usos medicinales para gran diversidad de especies vegetales tanto nativas como exóticas (Del Vitto & al., 1997; 1998; Roig, 2002; Ruiz Leal, 1972).

Hasta el presente, no se registran investigaciones específicamente etnobotánicas relacionadas con el uso medicinal de las plantas vinculadas con descendientes huarpes. Solamente se puede mencionar el trabajo de Wingenroth (2004) y la flora medicinal de Roig (2002) en donde se describen algunos usos medicinales utilizados por este pueblo, pero sin contextualizarlos en su ámbito cultural.

En general, el uso de las plantas constituye un reflejo y sustento de las peculiaridades culturales, ideológicas y tecnológicas que han existido en un tiempo dado a lo largo del curso de la historia humana (Bates, 1985). Por ello, se considera que los informes botánicos desprovistos de su contexto cultural no constituyen lo que se entiende por etnobotánica (Arenas, 1987). Siguiendo a los autores anteriormente mencionados, el enfoque etnobotánico que aquí se sigue es aquél que los incorpora dentro de su contexto cultural.

Por lo mencionado anteriormente y dada la falta de información etnobotánica en la zona, consideramos que la perspectiva que aquí se sigue aportará conocimientos útiles para la conservación de la diversidad natural y cultural de la zona. Por lo tanto, el objetivo de este trabajo es sistematizar el conocimiento sobre el uso medicinal de las plantas dentro del ámbito de referencia donde éstas adquieren significado.

## **Área de estudio**

Una de las zonas habitadas antiguamente por los huarpes y ocupada en la actualidad por sus descendientes es el área conocida como Lagunas de Huanacache, declarada en el año 1999 Sitio Ramsar, como uno de los humedales continentales más importantes de Argentina (Sosa & Vallvé, 1999). El área donde se realizó la actual investigación es la comunidad de Lagunas del Rosario. La misma se ubica dentro de la zona comprendida por los humedales de Lagunas de

Huanacache, al norte del Departamento Lavalle, Mendoza. Esta comunidad limita al norte con el río San Juan, al sur con la comunidad huarpe de San José y el área se extiende alrededor de la Capilla del Rosario, importante centro cultural y religioso de la región (Fig. 1).

El clima en la región es cálido y árido (Capitanelli, 1967), con temperaturas máximas absolutas en verano que alcanzan los 48 °C y mínimas absolutas en invierno que llegan a -9 °C. Las precipitaciones son principalmente estivales alcanzando una media anual de 107 mm según los registros disponibles en la Estación Meteorológica El Plumerillo (Mendoza). La zona se inscribe dentro de la provincia fitogeográfica del Monte. Se caracteriza por inmensas planicies cubiertas por cadenas de médanos e intermédanos en donde dominan poblaciones arbóreas y arbustivas de *Prosopis flexuosa*, *Geoffroea decorticans*, *Bulnesia retama* y *Larrea divaricata*. Las planicies se alternan con depresiones generalmente ocupadas por lagunas, bañados y playas. Sobre las márgenes de suelos arenosos y profundos, predominan especies arbustivas de *Tessaria absinthioides* y *Baccharis salicifolia*. En las partes más deprimidas se producen intensos procesos de salinización en donde se presenta una vegetación arbustiva y halófila dominada

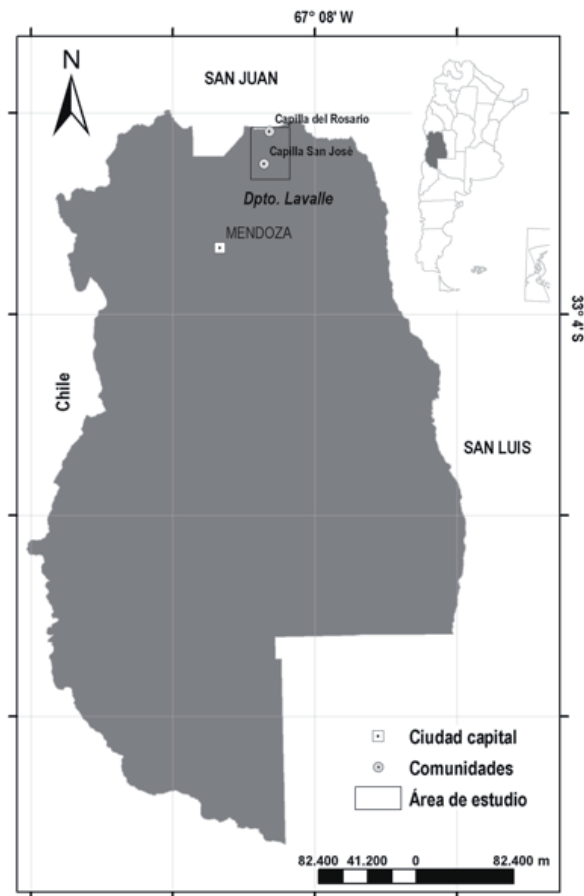


Fig. 1. Ubicación geográfica de la comunidad de Lagunas del Rosario.

por especies como *Suaeda patagonica* y *Allenrolfea vaginata*. Finalmente sobre las márgenes de los ríos, se forman bosques en galería formados por especies de *Prosopis flexuosa*, *Salix humboldtiana* y *Tamarix gallica* (Abraham & Prieto, 1981; Cabrera, 1994; Roig & al., 1992).

La comunidad con la que se realizó esta investigación está constituida aproximadamente por unas 1000 personas. La población en esta zona está ubicada en el terreno según un patrón de asentamiento disperso pero con pequeñas agrupaciones en caseríos que no superan las 30 viviendas. Las mismas están construidas mayoritariamente de adobe y/o “quincha” (Michieli, 1983). La principal actividad económica en la zona es la cría de ganado caprino y en menor medida bovina y ovina, además de la extracción de leña y trabajos estacionales como peones en la cosecha de uva en la región. Estas actividades no reportan a las familias grandes ingresos, siendo su economía en la mayoría de los casos de subsistencia.

En general, practican la religión católica y son particularmente devotos de la Virgen del Rosario, Santa Patrona lugareña, realizándose todos los años, en la segunda semana de Octubre, la fiesta conmemorativa en su honor.

En la comunidad hay un centro de salud, dependiente del Área de Salud de Lavalle quien le provee los medicamentos. El dispensario de salud es atendido por una enfermera que reside en forma intermitente en el lugar y dos agentes sanitarios locales que atienden diferentes áreas. Los servicios con los que cuentan son, en general, los de atención primaria de la salud, primeros auxilios y la atención periódica de un médico clínico, odontólogo, oftalmólogo y ginecólogo. Para servicios sanitarios de mayor compromiso se recurre a los hospitales de la ciudad de Mendoza.

## **Materiales y Métodos**

Entre los años 2005 y 2007, se realizaron un total de 8 campañas de entre siete y diez días de duración cada una. En terreno se acompañó a los pobladores locales durante sus actividades diarias en el campo y en los hogares. Tomando como unidad al grupo familiar que convive bajo el mismo techo, fueron registradas 6 entrevistas en profundidad a informantes clave y se realizaron un total de 21 encuestas a personas de ambos sexos de entre 30 y 70 años. El número total de informantes con los que se trabajó fue de 27 personas. Se indagó principalmente acerca del conocimiento y uso medicinal de las plantas en relación con la naturaleza de las afecciones, con la transmisión del conocimiento y el vínculo con el sistema de salud oficial.

También se utilizaron otras herramientas de recolección de datos con el fin de profundizar en algunos aspectos y corroborar la información de algunas especies vegetales, tales como la observación del herbario y de las especies con uso medicinal cultivadas en el hogar. Además, se realizaron talleres consultivos con los alumnos de la escuela y se participó en eventos culturales de la comunidad.

La información se registró en cuadernos de campo y se sistematizó en una base de datos confeccionada mediante el programa Access 2003, del paquete Office de Microsoft. El criterio utilizado para la validación de los datos etnobotánicos recogidos es el propuesto por Scarpa (2000a). Como primera instancia de validación se consideraron aquellos datos a los que dos o más personas hicieron referencia (teniendo en cuenta que fueran mencionados el mismo uso, para la misma parte de la planta y la misma especie vegetal). De manera particular, también



se incluyeron los datos que fueron mencionados por un solo informante frente al riesgo de que se pierda el conocimiento etnobotánico existente. Para este último caso, se aplicaron algunos de los criterios de confiabilidad planteados por Scarpa (2000a), a fin de validar o no la información. A continuación se describen, de manera resumida, cada uno de los criterios utilizados: a) por informante calificado: como calificado se consideró a aquella persona cuyos datos hayan sido corroborados, en su mayoría, por el resto de las personas entrevistadas y/o que sea una persona cuyo rol dentro de la sociedad es legitimado ampliamente por su grupo social; b) por bibliografía: el mismo uso es citado por otras fuentes bibliográficas para el mismo grupo cultural; c) por observación personal: el uso referido fue observado directamente por la autora.

Finalmente, el material vegetal recolectado fue depositado en el herbario del Instituto y Museo de Ciencias Naturales de la provincia de San Juan. Las identificaciones botánicas fueron realizadas por la autora con la colaboración de los ingenieros agrónomos E. Martínez Carretero, A. Dalmasso y U. Karlin. En el material citado en los resultados, la abreviatura MCM corresponde al nombre de la autora y los números respectivos al de la colección personal.

## **Etnomedicina**

Uno de los principales sistemas de curación a los que acuden los habitantes de Lagunas del Rosario cuando se enferman se adscribe a la modalidad que varias investigaciones han denominado “medicina tradicional” o autotratamiento (Idoyaga Molina, 1999b; Martínez, 2010; Menéndez, 1992). Generalmente es la misma persona afectada o un miembro de su familia quien realiza el diagnóstico y el tratamiento a seguir. Otro sistema de salud presente en la zona es el biomédico. Las personas entrevistadas comentaron que acuden tanto a la medicina alopática como a la tradicional, diferenciándose en la elección de la práctica terapéutica a la que asisten en primera instancia. Las personas jóvenes principalmente y algunas de mediana edad preferirían la biomedicina antes que la medicina tradicional y las personas de mayor edad se tratarían en primer lugar con remedios caseros salvo en aquellos casos que revistan alguna gravedad. Se observó en general el uso simultáneo tanto de medicamentos de patente (analgésicos, antibióticos, entre otros) como caseros para aliviar síntomas de algún tipo de afección. La incorporación de términos biomédicos para referirse a algunas enfermedades como por ejemplo, “diabetes”, “colesterol” y “*stress*” también ha sido habitual durante esta investigación. Lo que también se ha observado es que ambos sistemas se combinan y coexisten de manera simultánea aplicándose tanto remedios caseros como de patente para tratar un mismo síntoma, de la misma forma que plantea Idoyaga Molina (1999b).

## **Etiología**

Idoyaga Molina (1999b; 2000) señala que los criollos de la provincia de San Juan conceptualizan la enfermedad como desequilibrios que se generan en el organismo. Para agrupar los diferentes trastornos se centra tanto en la parte del cuerpo donde la afección se manifiesta, como en las causas originales que la ocasionaron. Siguiendo esta clasificación, fueron registrados en la zona de estudio dos tipos de desequilibrios: a) desequilibrios

orgánicos y b) desequilibrios sociales. Los primeros son aquellos que se manifiestan sólo en el nivel físico, originándose en causas naturales tales como son el desbalance térmico, alimenticio, golpes y heridas, así como también problemas circulatorios y afecciones cutáneas. En tanto los últimos surgen de la interacción social y de las intenciones negativas de las personas, como son la envidia y ojeadura.

Siguiendo los criterios anteriormente mencionados, fueron identificadas una mayor cantidad de enfermedades asociadas a desequilibrios orgánicos que sociales, para las cuales se utilizaron mayoritariamente remedios vegetales. Dentro de este tipo, la principal forma de caracterizar el origen de las enfermedades ha sido por medio del síndrome cálido-fresco. Este sistema dual constituye una de las principales unidades etiológicas de la medicina tradicional o popular en diversas sociedades mestizas latinoamericanas y alude tanto a una naturaleza térmica como metafórica (Currier, 1966; Foster, 1953; Queiroz, 1984; Scarpa, 2004b).

En la Argentina, los trabajos que tratan el síndrome de referencia en comunidades campesinas son los de Jiménez de Pupareli (1984), García & Jiménez (1986), Idoyaga Molina (1999a; 1999b), Scarpa (2002; 2004a; 2004b), Hilgert (2001) y Martínez (2010).

En el estudio realizado en la comunidad de Lagunas del Rosario aparecieron más frecuentemente como enfermedades frías algunas afecciones respiratorias tales como gripe, resfrío y tos, además de dolores osteo-musculares. Las causas referidas por los informantes, en general, se explican por la exposición a ambientes fríos o el contacto con la humedad que suele haber en los corrales. Por otra parte, como enfermedades cálidas se mencionaron aquellas que se generan por haber hecho un gran esfuerzo (generando calor en el organismo). Los problemas renales, la fiebre, las heridas y quemaduras fueron las enfermedades cálidas más mencionadas.

## Terapéutica

La administración de remedios propios de su farmacopea vegetal es la principal práctica terapéutica a la que acuden en el ámbito local. Sin embargo, también poseen otras técnicas destinadas al mismo fin, como son por ejemplo la “cura de palabra”<sup>3</sup>, la “cura por el rastro”<sup>4</sup> y las acciones para componer huesos y zafaduras. Cuando el tratamiento y/o remedio indicado no causan efecto, los pobladores concurren a un “curandero”, es decir, a una persona que sana mediante la posesión de algún “secreto”. Además, se verificó el uso de números impares (3, 5 y 9) en la preparación de los remedios caseros como en el tiempo durante el cual deben realizarse los tratamientos. Las personas entrevistadas consideran que tanto los remedios como el tratamiento, actúan con mayor eficacia realizándolos de esta manera. Estos números se consideran sagrados en la religión católica y estarían asociados, según Scarpa (2004b), a reforzar o potenciar el efecto de la práctica terapéutica. A su vez, Martínez (2010) e Idoyaga Molina (1999a) también lo registraron entre los campesinos de las regiones Centro y Cuyo del país respectivamente.

---

<sup>3</sup> Práctica terapéutica realizada en presencia del enfermo o a la distancia. Se recurre a oraciones religiosas y se nombra a la persona por su nombre propio para sanarlo. Se ha registrado su aplicación, principalmente, para afecciones como el “empacho” y dolores de muelas.

<sup>4</sup> Ver descripción detallada en las aplicaciones medicinales de *Geoffroea decorticans*.

Para los trastornos que se originan por desequilibrios orgánicos, los remedios a base de especies vegetales son los más utilizados. Los informantes los caracterizaron, en su mayoría, según el síndrome cálido-fresco. Como plantas cálidas las más mencionadas fueron las “jarillas” (*Larrea divaricata* y *Larrea nitida*), “atamisque” (*Capparis atamisquea*), “lámaro” (*Prosopis alpataco*), “chañar” (*Geoffroea decorticans*) y “retamo” (*Bulnesia retama*). Comentan las personas que consideran plantas cálidas a aquellas que no se hielan en invierno.

Las plantas frías utilizadas como remedios son por lo general de ambientes húmedos o plantas suculentas. Las más citadas para estos casos fueron: “palán palán” (*Nicotiana glauca*), “santa maría” (*Phyla canescens*) y “vidriera” (*Suaeda patagonica*).

Por otra parte, para el tratamiento de las enfermedades, se registró la presencia del principio de oposición hipocrático. Este principio plantea que para restablecer el equilibrio perdido los tratamientos operan combatiendo la dolencia por elementos contrarios. Así, para enfermedades cálidas se aplican remedios frescos y viceversa (Idoyaga Molina, 1999a; 2001; Scarpa, 2004a). Un caso particular se observó en el tratamiento que se realiza para madurar diviosos, extraer espinas y cicatrizar heridas. El remedio consiste en aplicar sobre la zona afectada hojas de *Nicotiana glauca* (especie considerada “fresca”), previamente calentadas en aceite. Este tipo de tratamiento coincide con los modelos terapéuticos mixtos planteados por Scarpa (2004a).

Con respecto a los desequilibrios sociales tales como el “mal de ojo” o la envidia, se observó que los tratamientos aplicados por los pobladores son en su mayoría de tipo mágico precautorio con adjunción de potencia. Un ejemplo de ello se observa en la colocación, sobre la puerta de la casa, de ramas de “ruda” (*Ruta chalepensis*) en forma de cruz acompañada con siete cabezas de “ajo” (*Allium sativum*). Otra forma observada es en el sahumado de las casas o de las personas con ramas de “ruda macho” y “ruda hembra” colocadas en forma de cruz sobre un brasero. Los informantes expresaron que mientras se va pasando el humo por las distintas partes, ya sea de la casa o de la persona, se van realizando oraciones de carácter religioso para eliminar o prevenir cualquier “energía negativa”.

En los casos en los que la persona considere que se le ha hecho un “daño” acuden a “curanderos”, personas que son reconocidas por la comunidad por eliminar los “maleficios”.

La “ojeadura” o “mal de ojo” ha sido la principal afección que se vincula con este tipo de desequilibrios. Según las personas entrevistadas, el mal de ojo puede ser generado intencionalmente por una persona como producto de su envidia. Otra forma que también comentaron consiste en que alguna persona, sin intención, mire fijamente a un niño o a una persona más débil. Al reprimir el deseo de tocarlo, lo termina “ojeando”. Este tipo de afección se presenta generalmente en niños, manifestándose en síntomas como llanto intenso, dolor de cabeza, mal sueño, entre otros. En este aspecto, se coincide con diferentes autores que la han constatado como una enfermedad folk en diferentes puntos del país (Arenas & Galafassi, 1994; García & Jiménez, 1986; Idoyaga Molina; 2001; Jiménez de Pupareli, 1984).

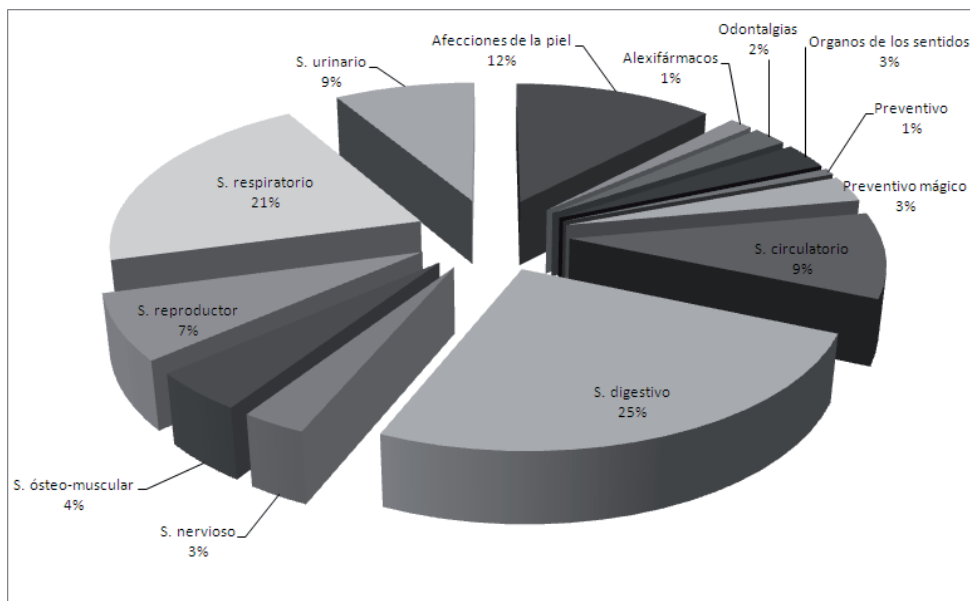
## Resultados

A lo largo de la investigación en la Comunidad de Lagunas del Rosario se registraron 140 aplicaciones medicinales para un total de 59 especies, agrupadas en 28 familias botánicas, de las cuales el 61% son nativas.

Las principales afecciones tratadas con remedios vegetales, en función de la diversidad de usos medicinales registrados, son las gastrointestinales (35 usos), respiratorias (29 usos) y dermatológicas (17 usos). En la Fig. 2 se representa la distribución porcentual de las diferentes categorías según su grado de uso.

La forma más habitual de obtener las especies con uso medicinal es mediante la recolección alrededor de las viviendas o en zonas más alejadas. Las recolectadas con mayor frecuencia se deben a la diversidad de aplicaciones en las que se las utiliza. Entre las principales especies se encuentran “jarilla hembra” (*Larrea divaricata*) con 8 aplicaciones y “pájaro bobo” (*Tessaria absinthoides*) y “atamisque” (*Capparis atamisquea*) con 7 usos cada uno. También son utilizadas asiduamente algunas que se cultivan en los alrededores de la casa, en huertas o jardines. Son ellas la “ruda”, (*Ruta chalepensis*), el “té de burro”, *Aloysia polystachya* y el “matico”, (*Artemisia douglasiana*).

Por otra parte, la hoja (40%) es el órgano de la planta usado con mayor frecuencia, seguido de la rama (18%) y el fruto (10%). Entre las aplicaciones internas, la forma más común de preparación es en decocción o infusión, mencionada por el 100% de los encuestados. En relación a esto, el mate es la bebida que con mayor frecuencia utilizan las personas entrevistadas para ingerir diferentes especies vegetales. En cuanto a las preparaciones para administrar los remedios externamente, los más frecuentes son para lavajes (71%), emplastos (62%) y sahumados (57%). En coincidencia con lo observado por Molares (2009), el sabor amargo de las plantas probablemente esté asociado con la percepción de que aplicado en bajas dosis se obtiene un mayor efecto. Las plantas que poseen este sabor son consideradas “poderosas”. Según las personas entrevistadas, se debe tomar precauciones en la preparación de los remedios con este tipo de plantas



**Fig. 2.** Distribución porcentual del uso de plantas medicinales por los pobladores locales según categoría de uso médico.

debido a que en altas concentraciones pueden causar efectos secundarios no deseados. Por otra parte, las especies que no son amargas son caracterizadas como “suaves”. La gente comenta que es necesario aumentar la concentración de la planta para una mejor eficacia del remedio. Además, según las personas entrevistadas, la dosis a emplear de la planta que se utilice varía si la aplicación es interna o externa. En el primer caso se utilizaría menor cantidad que en el segundo.

A partir de los datos sistematizados provenientes de las entrevistas y encuestas efectuadas, a continuación se presentan las especies vegetales agrupadas por familia y ordenadas alfabéticamente. Para cada planta se describe su nombre científico, nombre vulgar, número de colección, uso medicinal específico, parte de la planta utilizada y en forma sintética la forma de administración y aplicación.

#### AMARANTHACEAE

*Alternanthera pungens* Kunth, N.v. “yerba del pollo”. MCM 2. Sus hojas junto con hojas o raíces de “paico” (*Dysphania ambrosioides*) y estigmas de “maíz” (*Zea mays*) se utilizan para preparar una infusión contra el “empacho”<sup>5</sup>.

#### ANACARDIACEAE

*Schinus areira* L. N.v. “pimiento”. MCM 6. La infusión de sus hojas se ingiere como hepático digestivo.

#### APOCYNACEAE

*Araujia odorata* (Hook. & Arn.) Fontella & Goyer. N.v. “vaquita”. MCM 64. El fruto hervido se ingiere como galactogogo.

#### ASTERACEAE

*Ambrosia* aff. *elatior* L. N.v. “altamisa”. MCM 16. Se utiliza como alexifármaco, aplicando una cataplasma de sus hojas en la zona afectada junto con flores de “zapallo” (*Curcubita* sp.) y aceite.

*Artemisia douglasiana* Besser. N.v. “matico”. MCM 72. Se prepara una infusión de sus hojas o junto con las de “ajenjo” (*Artemisia mendozana*) y “salvia morada” (*Salvia* sp.) como digestivo hepático. También se usa como desinfectante de heridas, lavando la zona afectada con una decocción de sus partes aéreas.

*Artemisia mendozana* DC. N.v. “ajenjo”. MCM 78. La infusión de sus hojas sirve como digestivo hepático. Algunos también añaden “matico” y “poleo” (*Lippia* sp.) a la bebida.

*Baccharis salicifolia* (Ruiz & Pav.) Pers. N.v. “chilca”. MCM 66. Se ingiere la infusión de sus hojas para calmar los síntomas de gripes y resfríos, al igual que la decocción de la que además se usa como antitusivo. Algunas personas también le agregan albura de “jarilla” (*Larrea divaricata*); “lámara” (*Prosopis alpataco*); “chañar” (*Geoffroea decorticans*) y “atamisque” (*Capparis atamisquea*). La infusión de las hojas es también utilizada como hepático digestivo y agregando las ramas se prepara una decocción con la que las personas se lavan la cabeza para curar la pediculosis. Otro uso, mencionado por un informante calificado es el de afrodisíaco, ingiriendo la infusión de sus ramas junto con ramas de “solupe” (*Ephedra boelckeii*) y “pichana” (*Baccharis spartioides*).

---

<sup>5</sup> Término folk que hace referencia a una indigestión digestiva, cuyos síntomas son dolor estomacal y puede estar acompañado de vómitos e incluso fiebre.

- Baccharis spartioides* (Hook. & Arn. ex DC.) J. Remy. N.v. “pichana”. MCM 26. La decocción de sus ramas se ingiere como depurativo sanguíneo y contra la diabetes. En este último caso las personas indican que debe ser bebida fría. También se ingiere como digestivo hepático y como afrodisíaco. Para este último caso, véase *Baccharis salicifolia*.
- Cyclolepis genistoides* D. Don. N.v. “palo azul”. MCM 74. Se prepara una decocción con sus ramas para calmar afecciones renales y algunas personas mencionaron que se le puede agregar estigmas de “maíz” y ramas de “cola de caballo” (*Equisetum giganteum*). Esta preparación debe reposar tres días y se bebe fría.
- Flaveria bidentis* (L.) Kuntze. N.v. “fique”. MCM 45. Se ingiere una infusión de sus hojas contra las gastralgias.
- Gamochaeta coarctata* (Willd.) Kerguélen. N.v. “vira-vira”. MCM 65. Como antitusivo se prepara una infusión con sus flores y se le añaden flores de “chañar” y “atamisque”. Algunas personas indicaron que también tiene el mismo efecto ingerir una infusión de sus hojas.
- Mikania mendocina* Phil. N.v. “loconte”. MCM 27. La ingesta de la infusión de sus ramas junto con albura de “chañar” y ramas tiernas de “zampa blanca” (*Atriplex lampa*) produce abortos.
- Tessaria absinthioides* (Hook. & Arn.) DC. N.v. “pájaro bobo”. MCM 19. La infusión de las hojas se ingiere para calmar gastralgias y como sedante. Tomándola fría se utiliza como anticolesterolémico y antidiabético. Para esta última afección se pueden agregar a la preparación hojas de “mático”. Además, los baños calientes con sus hojas sirven para calmar dolores reumáticos. También se utiliza la raíz como antilitiásico ingiriendo la decocción fría.
- Xanthium cavanillesii* Schow. N.v. “abrojo”. MCM 17, MCM 48. Se ingieren sus frutos en decocción como oxitócicos, solos o junto con la corteza de “chañar” y aceite. Además, se bebe la decocción fría de sus raíces como antilitiásico y la decocción de sus frutos para realizarse lavajes bucales y calmar los dolores de muelas.
- Xanthium spinosum* L. N.v. “cepa caballo”. MCM 73. Para tratar las afecciones renales se prepara la decocción con dos o tres raíces en un litro de agua, se deja reposar y se toma fría.

#### BORAGINACEAE

- Heliotropium curassavicum* L. N.v. “cola de zorro”. MCM 15. Se realiza una decocción con la parte aérea y se ingiere fría como anticolesterolémico.

#### BRASSICACEAE

- Lepidium didymum* L. N.v. “mastuerzo”. MCM 69. La infusión de la parte aérea se ingiere como digestivo y como hipotensor.

#### CAPPARACEAE

- Capparis atamisquea* Kuntze. N.v. “mata gusano”; “atamisque”. MCM 76. Para calmar dolores de muela se trituran las hojas y se colocan directamente sobre las caries. También se utilizan las hojas y ramas para aliviar los dolores reumáticos y síntomas de gripes y resfríos mediante la aplicación de baños calientes. La albura se usa para combatir los síntomas de gripes y resfríos mediante la ingesta de la decocción junto con albura de “jarilla”, “lámaro” y “chañar”. Con las flores, junto con flores de “chañar” y “vira-vira”, se prepara una infusión para calmar la tos. Finalmente, es interesante mencionar que la gente suele utilizar las ramas de esta planta como preventivo de

enfermedades en seres humanos y animales durante el ritual del Inti Raymi<sup>6</sup>.

#### CHENOPODIACEAE

*Allenrolfea vaginata* (Griseb.) Kuntze. N.v. “jume”. MCM 12. Con sus ramas se prepara una lejía con la que se lavan la cabeza para eliminar la seborrea.

*Atriplex crenatifolia* Chodat & Wilczek. N.v. “zampa crespá”. MCM 14. La infusión de sus hojas se ingiere contra gastralgias.

*Atriplex lampa* (Moq.) D. Dietr. N.v. “zampa blanca”, “cachiyuyo”. MCM 9. Se realizan sahumados con sus ramas para prevenir enfermedades, para calmar el dolor de cabeza y como expectorante y antitusivo. La ingesta de la decocción de sus ramas, junto con aceite, se utiliza como laxante.

*Dysphania ambrosioides* (L.) Mosyakin & Clemants. N.v. “paico”. MCM 28. Se ingiere la infusión de sus hojas como laxante. También se la utiliza contra el empacho. Para esta afección véase *Alternanthera pungens*.

*Suaeda patagonica* Speg. N.v. “vidriera”. El jugo de las hojas es utilizado como madurativo de diviesos y para extraer espinas, aplicándolo directamente sobre la zona afectada.

#### CURCUBITACEAE

Cfr. *Cucurbita* sp. N.v. “zapallo”. Se utiliza como alexifármaco. Para una descripción más detallada de su aplicación, véase *Ambrosia* aff. *elatior* L. No se ha coleccionado material vegetal, por lo cual la identificación de la especie es tentativa.

#### EPHEDRACEAE

*Ephedra boelckei* F.A. Roig. N.v. “solupe”. MCM 75. Se ingiere la infusión de sus ramas contra trastornos digestivos y como antidiabético. Otra aplicación mencionada por informantes calificados fue como afrodisíaco, (véase *Baccharis salicifolia*).

#### EQUISETACEAE

*Equisetum giganteum* L. N.v. “cola de caballo”. MCM 80. La infusión fría de sus ramas junto con estigmas de “maíz” y jugo del fruto de “limón” (*Citrus limon*) se usa para calmar afecciones renales en general y como antilitiásico en particular.

#### EUPHORBIACEAE

*Euphorbia serpens* Kunth. N.v. “leche de paloma”. MCM 23. Se utiliza como antiverrugoso aplicando el látex directamente sobre la zona afectada.

#### FABACEAE

*Geoffroea decorticans* (Gillies ex Hook. & Arn.) Burkart. N.v. “chañar”. MCM 81. El arropo de sus frutos se ingiere y es muy apreciado como antitusivo al igual que la tizana preparada a partir de la infusión de sus flores junto con flores de “vira-vira” y “atamisque”. También es utilizado para calmar los síntomas de gripes y resfríos, (véase *Baccharis salicifolia*). Algunas personas entrevistadas comentaron que la ingesta de la

---

<sup>6</sup> Este ritual está vinculado con aspectos relacionados a la salud de hombres, animales y plantas. Se realiza el 24 de Junio, y según la creencia, es el día en que el sol comienza a acercarse nuevamente a la tierra renovándose así la vida. En esa fecha, antes de salir el sol, el agua está bendita y el monte, los animales y las personas pueden sanarse. Se hace correr agua por el monte para bendecirlo y así, lograr que haya una mayor productividad para que puedan alimentarse sus animales. La persona encargada de realizar el ritual suele, con una rama de “jarilla” (*Larrea divaricata*) o “atamisque” (*Capparis atamisquea*) mojada, salpicar a las personas que se encuentran desprevenidas para expulsar todos los males que tiene en su cuerpo. Una vez que haya amanecido, las personas se dirigen a sus corrales con ramas de “atamisque” o “jarilla” para colgarlas y así, ahuyentar las “malarias” (males) y evitar que sus animales se enfermen.

infusión de las ramas suele ser abortiva. Para este caso ver descripción más detallada en *Mikania mendocina*. Por otra parte, los lugareños utilizan la cura por el rastro para curar las “hernias de ombligo” en niños recién nacidos. En este tipo de práctica, se marca con un cuchillo el rastro del pie o mano de la persona sobre la corteza del “chañar”. La gente comenta que a medida que la herida en el árbol vaya cicatrizando la hernia del niño se irá sanando.

*Hoffmannseggia doellii* Phil. N.v. “porotillo”. MCM 54. Como emenagogo se ingiere la infusión de las hojas y ramas. Como laxante se bebe la decocción de sus tubérculos.

*Prosopis argentina* Burkart. N.v. “algarrobo del guanaco”. La decocción de sus ramas se ingiere para calmar el dolor de garganta, además para los casos de hemorroides se receta la realización de baños de vapor de asiento con la decocción de sus ramas. Por otra parte, la infusión del fruto se considera digestivo y depurativo de la sangre.

*Prosopis alpataco* Phil. var. *lamaro*. F. A. Roig. N. v. “lámARO”. MCM 3. La infusión de sus frutos junto con los de “retortuño” (*Prosopis strombulifera*) es ingerida como antitusivo. Además, su albura es indicada para calmar síntomas de resfríos y gripes, (véase *Baccharis salicifolia*).

*Prosopis flexuosa* DC. N.v. “algarrobo dulce”. MCM 2. Se consume el arrope de sus frutos como antitusivo. Algunas personas comentaron que suelen machacar las hojas en un recipiente con agua. Con el jugo obtenido, se realizan lavados sobre los ojos para calmar la conjuntivitis. Además, la infusión de sus hojas es ingerida como digestivo.

*Prosopis strombulifera* (Lam.) Benth. N.v. “retortuño”. MCM 61. La infusión de sus frutos es utilizada entre algunas personas para calmar el dolor de muelas mediante buches. La misma preparación, junto con frutos de “lámARO” es ingerida como antitusivo.

#### HYDNORACEAE

*Prosopanche americana* (R. Br.) Baill. N.v. “mil hombres”. MCM 82. La decocción de sus haustorios es ingerida para calmar afecciones renales y como depurativa de la sangre. En tanto, el jarabe de sus frutos es ingerido como antitusivo.

#### LAMIACEAE

Cfr. *Melissa officinalis* L. N.v. “toronjil”. Sus hojas se ingieren en infusión y particularmente en el mate como cardiotónico y como digestivo para calmar la acidez. No se ha coleccionado material vegetal; por lo tanto, la identificación de la especie es tentativa.

*Mentha* spp. N.v. “menta”. MCM 84. La infusión de sus hojas se ingiere como digestivo, contra afecciones renales y como hipotensor.

*Ocimum basilicum* L. N.v. “albahaca”. MCM 83. Como cardiotónico se bebe la infusión de sus hojas.

*Rosmarinus officinalis* L. N.v. “romero”. MCM 57. Para calmar el dolor de oído, comenta la gente que suelen armar un cigarro con las hojas y soplar el humo dentro del conducto auditivo. Contra las cefalalgias se realizan sahumados con sus hojas. Algunas personas hicieron referencia a que la infusión de sus hojas se ingiere para aliviar los síntomas del stress<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> La persona entrevistada aplicó el término biomédico para referirse a personas que por diversas causas, externas o internas, manifiestan diferentes síntomas como por ejemplo cansancio extremo, dolor de cabeza y nerviosismo, entre otros.



## LAURACEAE

Cfr. *Laurus nobilis* L. N.v. “laurel”. La infusión de sus hojas junto con el jugo del fruto de “limón” y hojas de “eucalipto” (*Eucalyptus camaldulensis*) se ingieren como antitusivo. No se ha coleccionado material vegetal por lo cual, la identificación de la especie es tentativa.

## LILIACEAE

*Allium sativum* L. N.v. “ajo”. MCM 58. Para calmar el dolor de oídos algunas personas comentaron que introducen en el conducto auditivo un diente de “ajo” lo más caliente posible. Asimismo, la infusión de tres dientes junto con hojas de “ruda”, se bebe para curar el “empacho”. Es considerada una planta “poderosa” para prevenir y curar la envidia, el mal de ojo y daños causados por personas. Para ello, se colocan siete bulbos junto con ramas de “ruda” dispuestas en cruz, detrás de la entrada principal a la vivienda.

## MALPHIGIACEAE

*Tricomaria usillo* Hook. & Arn. N.v. “prendedor”. MCM 34. Se suele beber la decocción de sus ramas como antidiarreico.

## MARTYNIACEAE

*Ibicella parodii* Abiatti. N.v. “espuela del diablo”. MCM 46. Se machacan las semillas sobre un trapo y se introducen en un recipiente con agua. La solución obtenida de esta forma se utiliza para lavarse los ojos y aliviar molestias en caso de oftalmias.

## MYRTACEAE

*Eucalyptus camaldulensis* Dehn. N.v. “eucalipto”. MCM 71. Sus hojas se beben en infusión para calmar los síntomas de gripes y resfríos. También se utiliza como antitusivo. Para una descripción más detallada de esta aplicación, véase *Laurus nobilis*. Además, se realizan inhalaciones de los vapores producidos por la decocción de sus hojas como descongestivo nasal.

## POACEAE

*Zea mays* L. N.v. “maíz”. MCM 85. El “pelo de choclo” (estilos y estigmas de la flor) se usa para calmar afecciones renales en general y como antilitiásico en particular, (véase *Cyclolepis genistoides*). Por otra parte, la infusión de sus espigas se utiliza como oxióticos. También se aplica como remedio contra el “empacho”, (véase *Alternanthera pungens*).

## RANUNCULACEAE

*Clematis montevidensis* Spreng. N.v. “bejuque”. MCM 77. La infusión de sus hojas se ingiere contra afecciones digestivas. Además, se aplica en baños calientes para calmar síntomas de gripes y resfríos y para aliviar dolores reumáticos.

## RUTACEAE

*Citrus limon* (L.) Burn f. N.v. “limón”. MCM 86. El jugo de su fruto se ingiere para calmar afecciones hepáticas. También se aplica contra afecciones renales. Para una descripción más detallada de su aplicación, véase *Cyclolepis genistoides*.

*Ruta chalepensis* L. N.v. “ruda macho”; “ruda hembra”. MCM 67, MCM 68. Es considerada entre los lugareños como una planta “poderosa”, capaz de proteger y curar a las personas y su hogar de daños o maleficios. La gente suele cultivarla en sus casas y comentan que si se “seca”, está indicando que alguna persona les envidia o le han hecho algún daño. Para prevenirse de la envidia, ojeo o maleficios se suele sahumar la casa y a las personas con sus hojas. Con el mismo fin se colocan algunas ramas en forma de cruz junto con siete

cabezas de ajo detrás de la entrada principal a la vivienda. Además, se realizan baños con la decocción de sus hojas para limpiar a la persona de “malas ondas”. Por otra parte, sus hojas y ramas se utilizan en el mate para calmar la acidez y contra afecciones hepáticas. Para curar el “empacho” se bebe una infusión de sus hojas junto con tres dientes de ajo. Comenta la gente que como consecuencia de beber una infusión concentrada de sus hojas puede provocarse abortos.

#### SALICACEAE

Cfr. *Salix* spp. N.v. “sauce llorón”. Lavarse la cabeza con la decocción de sus hojas contribuye a eliminar la seborrea. No se ha coleccionado material vegetal; por lo tanto, la identificación de la especie es tentativa.

#### SOLANACEAE

*Lycium chilense* Miers ex Bertero. N.v. “pinchagua”. MCM 22. La decocción de sus ramas es utilizada en lavajes como antipediculoso y como desinfectante de heridas.

*Nicotiana glauca* Graham. N.v. “palán-palán”, “cucharita”, “malda”. MCM 11. Se utiliza como madurativo de diviesos, para extraer espinas y como cicatrizante de heridas. Para ello se calientan las hojas en aceite y se aplican sobre la zona afectada en forma de cataplasma. También se realizan gárgaras con la decocción de sus hojas para desinflamar la garganta.

*Solanum elaeagnifolium* Cav. N.v. “quillo”. MCM 52. Se realizan lavados con la decocción de sus frutos para eliminar la seborrea y la pediculosis.

#### VERBENACEAE

*Aloysia polystachya* (Griseb.) Moldenke. N.v. “té de burro”. MCM 70. Se utiliza como digestivo e hipertensor. Para ello se ingieren las hojas y tallos en infusiones, principalmente a través del mate.

*Lippia turbinata* Griseb. N.v. “poleo”. MCM 79. Sus hojas se beben en infusión, particularmente en el mate, como digestivo.

*Origanum vulgare* L. N.v. “orégano”. MCM 87. Se utiliza para calmar gastralgias, para ello se bebe una infusión con sus hojas.

*Phyla nodiflora* (L.) Greene var. *minor* (Gillies & Hook. ex Hook.) N. O’Leary & P. Peralta. N.v. “santa maría”. MCM 10, MCM 49. Se realizan lavados con la decocción de sus hojas como desinfectante y cicatrizante de heridas. También se realizan lavados con la decocción de la flor para eliminar la seborrea. Para curar afecciones renales se bebe una infusión de la parte aérea de la planta.

*Verbena bonariensis* L. N.v. “verbena”. MCM 31. La infusión de las hojas es ingerida en el mate como digestivo.

#### ZYGOPHYLLACEAE

*Bulnesia retama* (Gillies ex Hook. & Arn.) Griseb. N.v. “retamo”. MCM 5. La albura es utilizada para calmar los síntomas de gripes y resfríos, (véase *Baccharis salicifolia*).

*Larrea divaricata* Cav. N.v. “jarilla hembra”; “jarilla de los médanos”. MCM 8. Es considerada una planta cálida por lo que se la suele utilizar para calmar afecciones frías. Las personas entrevistadas mencionan que suelen realizarse baños o aplicarse cataplasmas con sus hojas y ramas para calmar los dolores óseos. También se aplican sobre el pecho y el abdomen como expectorante y antiurético. Su albura es utilizada para calmar síntomas de gripes y resfríos (véase *Baccharis salicifolia*). La infusión de sus hojas se bebe como antitusivo y emenagogo. Es frecuente colocarse hojas en el calzado como desodorante

pédico. Se usa durante el ritual del Inti Raymi, para “ahuyentar todos los males”, (véase *Capparis atamisquea*).

*Larrea nitida* Cav. N.v. “jarilla macho”, “jarilla de la sierra”. MCM 7. Con las ramas y hojas se prepara una infusión que sirve para calmar afecciones gastrointestinales. Y con las hojas en lavados para eliminar hongos y aplicarse baños calientes para calmar los dolores óseos. Además, se aplican cataplasmas con las hojas para aliviar síntomas relacionados a la “puntada” o “dolor de costado”<sup>8</sup>.

## Discusión y Conclusiones

En este trabajo se destacan las diferencias en el rol que cumplen hombres y mujeres en cuanto al conocimiento del uso medicinal de las plantas. El 85% de los encuestados se refirió a la mujer como principal conocedora de remedios naturales. Esto puede deberse a que tradicionalmente se identifica al rol femenino como la encargada del hogar, del cuidado de ancianos y niños, así también como del trabajo en el corral, atendiendo a los animales. La responsabilidad de estas tareas hace que la mujer tenga que estar mucho más informada de todos los temas relacionados con el bienestar de las personas y los animales, dentro de los cuales se incluye la salud. En este sentido, y en relación con la temática del género, se concuerda con autores como Lupo & Echenique (1997) y Scarpa (2004b), quienes también hacen referencia a este mismo hecho. También con Monsalvo (2001) y Gaviorno (2005), quienes consideran que la validación de la medicina tradicional surge de la confianza que implica la transmisión del conocimiento entre las personas basadas en experiencias y criterios consensuados.

Retomando las diferencias de género y coincidiendo con Gaviorno (2005), se reconocen dos ámbitos diferenciados de aprendizaje en donde el rol del hombre y la mujer juegan una función fundamental como principales transmisores del conocimiento. Como mencionamos anteriormente, el hombre posee menor conocimiento, en relación al uso medicinal de las plantas, que la mujer. Sin embargo, es el encargado generalmente de enseñar todo lo relacionado al reconocimiento y ubicación de las especies medicinales en el campo, como así también su recolección. La mujer, en cambio, se encarga de transmitir todo lo referido a la conservación de las plantas, preparación de los remedios y tratamientos.

En relación con la farmacopea vegetal, las principales especies que se registraron, considerando la diversidad de usos, son: *Larrea divaricata* con 8 aplicaciones, *Capparis atamisquea* y *Tessaria absinthoides* con 7 aplicaciones, *Atriplex lampa*, *Baccharis salicifolia* y *Geoffroea decorticans* con 6 aplicaciones y *Ruta chalepensis* y *Zea mays* para las cuales se registraron 5 aplicaciones. En líneas generales, las especies nativas son las que mayor diversidad de usos presentan en relación a las exóticas. Posiblemente esto se deba, entre otros factores, al mayor conocimiento previo que poseen los lugareños del uso medicinal de las especies nativas con respecto a las exóticas. Así mismo, y coincidiendo con Muñío

---

<sup>8</sup> No se encontraron referencias bibliográficas en la región de Cuyo que mencionen algún equivalente científico sobre estas denominaciones folk.

(2011), esto también podría deberse a la mayor disponibilidad y fácil acceso, producto de la abundancia de las mismas en la zona.

Resulta interesante resaltar el alto grado de especificidad en cuanto a la aplicación de algunas especies vegetales como es el caso de *Artemisia mendozaana* como digestivo; *Ibicella parodii* para calmar afecciones de la vista y *Tricomaria usillo* como antidiarreico de acuerdo a la alta frecuencia de menciones que recibieron entre las personas entrevistadas. Probablemente esto esté reflejando la notable eficacia del remedio. Debido a ello y al no haberse encontrado bibliografía sobre la actividad biológica de las especies mencionadas, se sugiere el emprendimiento de investigaciones farmacobotánicas sobre las mismas.

Las afecciones gastrointestinales, de las vías respiratorias y las dermatológicas fueron las que presentaron una mayor importancia en relación al número de especies asociadas y al número de citación. La frecuencia con la que se manifiestan este tipo de afecciones estaría relacionada al estilo de vida y al ambiente en el que viven los pobladores locales. Puntualmente las categorías gastrointestinales y de las vías respiratorias coinciden con las mencionadas por Gaviorno (2005) y Muiño (2011) para otras farmacopeas vegetales de la región. Probablemente, los problemas gastrointestinales estén asociados al consumo de comidas “pesadas”, con alto contenido de grasas, a la ingesta de alcohol, así como a la mala calidad del agua que beben. Por otra parte, las afecciones respiratorias y dermatológicas estarían vinculadas a la actividad en el campo en general y al trabajo dentro de los corrales en particular.

Como conclusión final, el sistema etnomédico observado en la comunidad de Lagunas del Rosario coincide con el de otras poblaciones criollas de la región de Cuyo, Central y NOA, caracterizándose por la presencia del síndrome cálido-fresco y por el principio de oposición hipocrático. Además, y coincidiendo con Scarpa (2004a) se observó la aplicación del modelo relacional mixto mencionado anteriormente para el caso particular del tratamiento con *Nicotiana glauca*. Probablemente, de esta manera se buscaría, mediante la aplicación caliente, intensificar las propiedades madurativas de la planta. Asimismo, otro elemento que caracteriza el sistema etnomédico de esta comunidad es el de las prácticas de raigambre hispano-cristianas como es la importancia del número impar en el tratamiento de las enfermedades.

Con respecto al uso de la farmacopea vegetal en particular, se observa un alto número de préstamos criollos en relación a las especies vegetales utilizadas, a los tipos de trastornos que con mayor frecuencia son tratados con ellas y a la forma de aplicación y administración de los remedios naturales. Se evidencia un claro proceso de erosión cultural debido probablemente, al contexto histórico que ha vivido este pueblo.

## Agradecimientos

En primer lugar deseo expresar mi profundo agradecimiento a los pobladores de la comunidad de Lagunas del Rosario por la hospitalidad e información brindada. Al Ing. Ulf O. T. Karlin y la Dra. Mariana Martinelli por su acompañamiento y ayuda permanente. Al Dr. Gustavo Scarpa por la revisión del manuscrito. Al Dr. Eduardo Martínez Carretero y Dr. Antonio Dalmasso por la colaboración en la identificación del material vegetal. Finalmente

quiero agradecer al CICYTCA por el financiamiento otorgado para realizar la presente investigación y a la Secretaría de Extensión de la Universidad Nacional de San Juan y Subsecretaría de Agricultura Familiar-Delegación San Juan por la ayuda económica brindada para realizar la devolución a la comunidad a través de la edición del libro educativo “Raíces huarpes. Uso medicinal de plantas en la comunidad de Lagunas del Rosario, Mendoza, Argentina” (Montani & Vega Riveros, 2010)

## Bibliografía

- ABRAHAM, E. & M. PRIETO. 1981. Enfoque diacrónico de los cambios ecológicos y de las adaptaciones humanas en el NE árido mendocino. Cuadernos del CEIFAR (CONICET-UNC) 8: 110-139.
- AGÜERO BLANCH, V. O. 1968. Las remedieras de Malargüe. Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba. Dirección General de Publicaciones. Córdoba, Argentina. 34 pp.
- ARENAS, P. 1987. La etnobotánica en el Gran Chaco. En VI Congreso Latinoamericano de Botánica, Simposio de Etnobotánica, Medellín 1986, pp. 35-42. ICFES, Serie Memorias de Eventos Científicos Colombianos, Bogotá.
- & G. P. GALAFASSI. 1994. La ruda (*Ruta chalepensis* L. Rutaceae) en la medicina folclórica del Norte Argentino. Dominguezia 11: 17-32.
- ARIAS TOLEDO, B., L. GALETTO & S. COLANTONIO. 2007. Uso de plantas medicinales y alimenticias según características socioculturales en Villa Los Aromos (Córdoba, Argentina). Kurtziana 33: 79-88.
- BATES, D. M. 1985. Plant Utilization: Patterns and Prospects. Economic Botany 39: 241-265.
- CABRERA, A. 1994. Regiones fitogeográficas argentinas. Enciclopedia Argentina de Agricultura y Ganadería, TII, F1. Ed. ACME, Buenos Aires. 85 pp.
- CANALS FRAU, S. 1941. La lengua de los huarpes de San Juan. Anales del Instituto de Etnografía Americana (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza) 2: 35-42.
- . 1944. El grupo huarpe – Comechingon. Anales del Instituto de Etnología Americana (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza) 5: 9-47.
- . 1946a. Etnología de los huarpes, una síntesis. Anales del Instituto de Etnología Americana (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza) 7: 9-147.
- . 1946b. The Huarpe. En J. H. Steward (ed.), Handbook of South American Indians 1: 169-175. Smithsonian Institution, Washington.
- CAPITANELLI, R. G. 1967. Climatología de Mendoza. Boletín de Estudios Geográficos 14(54-57): 1-144.
- CURRIER, R. L. 1966. The hot-cold syndrome and symbolic balance in Mexican and Spanish-American folk medicine. Ethnology 5: 251-263.
- DEL VITTO, L., E. M. PETENATTI & M. E. PETENATTI. 1997. Recursos herbolarios de San Luis (República Argentina). Primera Parte: plantas nativas. Multequina 6: 49-66.
- . 1998. Recursos herbolarios de San Luis (República Argentina). Segunda parte: plantas exóticas cultivadas, adventicias y/o naturalizadas. Multequina 7: 29-48.
- ESCOLAR, D. 2007. Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía argentina. Ed. Prometeo Libros, Buenos Aires. 249 pp.
- FOSTER, G. M. 1953. Relationships between Spanish folk medicine and Spanish-american folk medicine. Journal of American Folklore 6: 201-217.
- GAMBIER, M. 2000. Prehistoria de San Juan. Segunda Edición. Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan, San Juan. 109 pp.

- GARCÍA, A. 2004. Tras la huella de la identidad huarpe. Un aporte desde la arqueología, la antropología y la historia. Serie Libros, N° 7. Centro Interdisciplinario de Estudios Regionales. Facultad de Filosofía y Letras, UNC, Mendoza. 105 pp.
- GARCÍA, S. & D. I. JIMÉNEZ. 1986. Natural y postizo: frío y caliente. Sistemas clasificatorios vigentes entre criollos del litoral argentino. Suplemento Antropológico, Universidad Católica, Asunción 21(1): 131-145.
- GAVIORNO, M. 2005. Aportes al conocimiento etnobotánico de la flora de San Juan (Argentina). Uso medicinal de las plantas en Balde del Rosario (Dpto. Valle Fértil). Tesis de Licenciatura, Departamento de Biología, Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Universidad Nacional de San Juan. 57 pp.
- HILGERT, N. I. 2001. Plants used in home medicine in the Zenta River basin, Northwest Argentina. *Journal of Ethnopharmacology* 76: 11–34.
- IDOYAGA MOLINA, A. 1999a. El simbolismo de lo calido y lo frio. Reflexiones sobre el daño, la prevención y la terapia entre los criollos de San Juan (Argentina). *Mitológicas* 14: 7-27.
- . 1999b. La selección y combinación de medicinas entre la población campesina de San Juan (Argentina). *Scripta Ethnologica* 21: 7-33.
- . 2000. La calidad de las prestaciones de salud y el punto de vista del usuario en un contexto de medicinas múltiples. *Scripta Ethnologica* 21: 21-85.
- . 2001. Etiologías, síntomas y eficacia terapéutica. El proceso diagnóstico de la enfermedad en el Noroeste y Cuyo. *Mitológicas* 16: 9-43.
- JIMÉNEZ DE PUPARELI, D. 1984. Función de la medicina popular en la comunidad entrerriana y su relación con la medicina oficial. *En* Fundación F.G. Bracht (ed.), *Cultura tradicional del área del Paraná Medio*, pp. 235-253. Instituto Nacional de Antropología, Buenos Aires.
- KARLIN, U.O., M. MARTINELLI, O. DAMIANI, G. DÍAZ, C. ORDÓÑEZ, M. GAVIORNO, C. MEGLIOLI, M. OJEDA, R. COIRINI, Y. RIBAS, M. HADAD & V. ESCOBAR. 2006. Huellas de identidad. Uso y conservación de las plantas en Tudcum, Malimán y Angualasto. Universidad Nacional de San Juan, San Juan. 79 pp.
- LOBOS, N. 2004. Para pensar la identidad cultural en el desierto de Lavalle. *Confluencia* 1(4): 1-20.
- LUPO, L. C & M. R. ECHENIQUE. 1997. Etnobotánica en la comunidad puneña de Yavi, Jujuy, Argentina. Parte I. *Parodiana* 10: 19-34.
- MARQUEZ MIRANDA, F. 1943. Los textos Millcayac del Padre Luis de Valdivia (con un vocabulario español-allentiac-millcayac). *Revista del Museo de La Plata (N.S., Antropología)* 2: 61-223.
- MARTIN, G. J. 1995. Etnobotánica. Manual de Conservación de la serie Pueblos y Plantas. Ed. Nordan Comunidad, Montevideo. 240 pp.
- MARTÍNEZ, G. J. 2002. Conocimiento de la flora de interés etnobotánico entre estudiantes del Valle de Paravachasca, Córdoba (Argentina). *Parodiana* 12: 35-62.
- . 2005a. Recolección y comercialización de plantas medicinales en el Departamento Santa María, Provincia de Córdoba. *Acta Farmacéutica Bonaerense* 24: 575-84.
- . 2007. Medicinal plants used by the 'Criollos' of Calamuchita (Córdoba, Argentina) to treat blood, cardiovascular and neuroendocrinous diseases. *Journal of Herbs, Spices & Medicinal Plants* 13: 22-54.
- . 2008a. Traditional practices, beliefs and uses of medicinal plant in relation to the maternal-infant health of the Criollo woman in Central Argentina. *Midwifery* 24: 490-502.
- . 2008b. La farmacopea natural y el tratamiento de las afecciones de la piel en la medicina tradicional de los campesinos de las sierras de Córdoba, Argentina. *Dominguezia* 24: 27-46.
- . 2010. Las plantas en la medicina tradicional de las Sierras de Córdoba: Un recorrido por la cultura campesina de Paravachasca y Calamuchita. 1° Ed. Del Copista, Córdoba (Argentina). 212 pp.
- & A. M. PLANCHUELO. 2003. La medicina tradicional de los criollos campesinos de Paravachasca y Calamuchita, Córdoba (Argentina). *Scripta Ethnologica* 25: 83-116.
- MARTÍNEZ CROVETTO, R. N. 1981. Las plantas utilizadas en medicina popular en el noroeste de

- Corrientes (República Argentina). *Miscelánea* (Fundación Lillo, San Miguel de Tucumán) 69: 1-139.
- MENÉNDEZ, E. 1992. Autoatención y automedicación. Un sistema de transacciones sociales permanente. *En* R. Campos (ed.), *La antropología médica en México*, Tomo 1, pp. 97-114. Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- MICHIELI, C. T. 1983. Los huarpes protohistóricos. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes. Ed. Universidad Nacional de San Juan, San Juan. 210 pp.
- MOLARES, S. 2009. Chemosensory perception and medicinal plants for digestive ailments in a Mapuche community in NW Patagonia, Argentina. *Journal of Ethnopharmacology* 123: 397-406.
- MONSALVO, J. 2001. Salud solidaria: Nuevos paradigmas en salud a partir de antiguas sabidurías. *Acción mutual solidaria Nuestro trabajo*, Santa Fé (Argentina). 106 pp.
- MONTANI, M. C. & C. VEGA RIVEROS (eds.). 2010. Raíces huarpes. Uso medicinal de plantas en la comunidad de Lagunas del Rosario, Mendoza, Argentina. Universidad Nacional de San Juan, San Juan. 97 pp.
- MUIÑO, W. A. 2011. La etnobotánica médica del área de transición pampeano cuyana. *Bonplandia* 20: 353-369.
- OMS-UICN-WWF. 1993. Directrices sobre conservación de plantas medicinales. UICN. Gland, Suiza. 58 pp.
- PRIETO DE HERRERA, M. R. 1976. El proceso de aculturación de los huarpes de Mendoza. *Anales de Arqueología y Etnología* (Universidad de Cuyo, Mendoza) 29-30: 235-270.
- QUEIROZ, M. S. 1984. Hot and cold classification in tradicional Iguape medicine. *Ethnology* 23: 63-72.
- ROIG, F., M. GONZALEZ LOYARTE, E. MARTINEZ CARRETERO, A. BERRA & C. WUILLOUD. 1992. La Travesía de Guanacache, Tierra Forestal. *Multequina* 1: 83-91.
- ROIG, F. A. 2002. Flora medicinal mendocina. Las plantas medicinales y aromáticas de la provincia de Mendoza (Argentina). EDIUNC, Mendoza. 303 pp.
- RUIZ LEAL, A. 1972. Flora Popular Mendocina. Contribuciones del Instituto Argentino de Investigaciones de las Zonas Áridas. *Deserta* 3: 9-296.
- RUSCONI, C. (ed.). 1962. *Farmacopea aborigen. En Poblaciones pre y post hispánicas de Mendoza*. Tomo 4: 429-454. Mendoza.
- SCARPA, G. F. 2000a. Estudio etnobotánico de la subsistencia de los criollos del Chaco Noroccidental argentino. Tesis de Doctorado en Ciencias Biológicas, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. 353 pp.
- . 2000b. Plants employed in traditional veterinary medicine by the Criollos of the Northwestern Argentinian Chaco. *Darwiniana* 38: 253-265.
- . 2002. Plantas empleadas contra trastornos del sistema digestivo en la medicina folk de los criollos del Chaco Noroccidental argentino. *Dominguezia* 18: 36-50.
- . 2004a. Medicinal plant used by the Criollos of Northwestern Argentine Chaco. *Journal of Ethnopharmacology* 91: 115-135.
- . 2004b. El síndrome cálido-fresco en la medicina popular criolla del Chaco argentino. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 59(2): 5-29.
- SOSA, H. & S. VALLVÉ. 1999. Lagunas de Guanacache (centro-oeste de la Argentina). Procedimiento de inclusión a la convención sobre los humedales (RAMSAR, 71). *Multequina* 8: 71-85.
- VALDIVIA, L. de. 1607. *Doctrina Christiana y Catecismo en la lengua Allentiac, que corre en la ciudad de S. Juan de la Frontera, con un confesionario, arte y vocabulario breves*. Lima. 90 pp.
- WINGENROTH, M. C. 2004. Flora apícola. La Asunción, Lavalle, Mendoza, Argentina. Primer Simposium Mundial de Cooperativismo y Asociatividad de Productores Apícolas. Edición Argentina, Mendoza. 49 pp.

Impresión realizada en Estudio Sigma S.R.L., Presidente José Evaristo Uriburu 1252, 8F, C1114AAJ  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.  
Impreso en febrero de 2013



