

---

PLANTAS EMPLEADAS COMO AMULETOS DE ANIMALES ENTRE GUAYCURÚES DEL GRAN CHACO  
ARGENTINO: UNA PRAXIS DE LA HOMOLOGACIÓN ONTOLÓGICA ANIMISTA

*Gustavo F. Scarpa<sup>a</sup> y Cintia N. Rosso<sup>b</sup>*

“Los amuletos son eficaces porque contienen el maná (participación mística)... pues evocan un objeto de una categoría diferente de la categoría a la cual pertenece y, en consecuencia, escapa a la regla normal” (Cazeneuve, 1967: 157-158).

RESUMEN

En el Gran Chaco las relaciones e influencias inmateriales entre entidades espirituales de animales, de vegetales y de humanos han sido abordadas de manera dispar, tanto por la naturaleza de sus objetivos particulares como por las perspectivas teórico-metodológicas empleadas. El objetivo de esta contribución es identificar y compilar la diversidad de aspectos materiales y simbólicos que participan en las prácticas y conceptualización de las plantas amuleto de animales, así como los patrones de interacción mutua entre ambos, a los fines de interpretar su significación para tres grupos étnicos de la familia lingüística guaycurú del Chaco argentino (moqoit, qom-*takshek* y qom-*ñachilamole'ek*). Se pone a prueba la hipótesis de una homologación animística o consustancialización espiritual entre plantas y animales y sus implicancias etnobiológicas. Un total de 62 taxa vegetales presentan fitónimos que aluden a la asociación planta-animal mencionada (60 identificadas), 37 corresponden a los moqoit, 22 a los qom-*takshek* y nueve a los qom-*ñachilamole'ek*. Los datos etnobotánicos totales registrados, es decir, el número de interacciones plantas-animales como amuletos asciende a 76. Se concluye que el empleo de plantas como amuletos de animales se decodifica a través del lenguaje de la potencia, la cual sería intercambiable entre ambos tipos de seres como producto de la homologación ontológica entre ellos. Este fenómeno permite la posibilidad de atraer cualidades entre distintos seres a través de la práctica ritual de las plantas-amuleto de animales debido al vínculo invisible, espiritual de compartir una interioridad similar entre todos los seres, ya sean humanos y no humanos.

**PALABRAS CLAVE:** etnobotánica guaycurú; amuletos; ontologías; Gran Chaco; etnozoología.

ABSTRACT

A praxis of animist ontological homologation: Plants used as animal amulets among the Guaycurú people of the Argentinian Gran Chaco: A praxis of animist ontological homologation. Relationships and immaterial influences between animals, plants and humans' spiritual entities in the Gran Chaco region, have been approached differently due to the nature of their particular objectives and to the theoretical-methodological perspectives that have been used. The aim of this paper is to identify and compile the diversity of material and symbolic aspects involved in plants-animal's amulets, amulets practices and conceptualizations, as well as, mutual interaction patterns between both of them in order

---

<sup>a</sup> División Botánica del Museo Argentino de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia”, Ángel Gallardo 470 2º piso (CP 1405), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. [gustavo22et@yahoo.com.ar](mailto:gustavo22et@yahoo.com.ar)

<sup>b</sup> División Botánica del Museo Argentino de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia”, Ángel Gallardo 470 2º piso (CP 1405), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. [cintia\\_rosso@yahoo.com.ar](mailto:cintia_rosso@yahoo.com.ar)

to interpret their meaning for three ethnic groups of the Guaycurú linguistic family from Argentinian Chaco (moqoit, qom-*takshek* and qom-*ñachilamole'ek* peoples). The present study includes information for testing the hypothesis regarding an animistic homologation or spiritual consubstantiation between plants and animals and its ethnobiological implications. A total of 62 plant taxa present phytonyms that refer to the above mentioned plant-animal association (60 identified), 37 belongs to the moqoit people, 22 to the qom-*takshek* people and nine to the qom-*ñachilamole'ek* people. The total ethnobotanical data recorded, that is to say, the number of plant-animal interactions as amulets amounts to 76. It is concluded that the use of plants as animal amulets is decoded through the language of power, which would be interchangeable between both types of beings as a product of the ontological homologation between them. Due to the invisible, spiritual bond of sharing a similar interiority between all beings, human and non-human, this phenomenon allows the attraction of qualities from different beings through the plants-animal amulet's ritual practices.

KEYWORDS: Guaycurú ethnobotany; amulets; ontology; animism; ethnozoology.

Manuscrito recibido: 14 de diciembre de 2021.

Aceptado para su publicación: 3 de marzo de 2022.

---

## INTRODUCCIÓN

Los aspectos simbólico-metafóricos que revisten las significaciones de las plantas en ámbitos culturales no directamente vinculados a la materialidad de las mismas habrían sido la causa por la cual esta perspectiva de análisis no habría resultado frecuente en la etnobotánica latinoamericana (Scarpa & Pacor, 2015). En efecto, son escasos los trabajos enmarcados en la disciplina que tratan sobre tales aspectos o significados encubiertos, probablemente debido a que este tipo de indagaciones solo serían pasibles de plantearse cuando el marco teórico-metodológico de aquella incorpora la perspectiva etnográfica,<sup>1</sup> lo cual resulta bastante infrecuente. Según dicho marco, la labor del etnobotánico sería investigar acerca de lo que subyace a una práctica o conocimiento determinado asociado a las plantas procurando poner en evidencia lo que ellas no dicen<sup>2</sup>. De esta manera, su objetivo sería indagar acerca de los sentidos y significaciones que poseen

los vegetales en referencia a determinados campos de representaciones simbólicas (aspectos ideales, mentales de la cultura) asociadas al imaginario, cosmovisiones y lógicas vernáculas. Sin embargo, no dejamos de considerar que resulta también indispensable, a los fines de aprehender esto último, contar con la experticia propia del botánico que permita articular con precisión los aspectos materiales de las plantas identificadas con aquellas connotaciones simbólicas.

Las relaciones e influencias inmateriales que las sociedades indígenas americanas de ontología animista identifican entre los animales, los vegetales y de los seres humanos han sido abordadas de manera dispar, tanto por la naturaleza de sus objetivos particulares como por las perspectivas teórico-metodológicas empleadas en cada caso. En efecto, muchos de los estudios que han privilegiado el análisis de estas interacciones entre distintas entidades naturales son aquellos dedicados al chamanismo americano y/o a la construcción social de los conceptos mismos de "persona", "animal" o "planta" en dichas sociedades (Ingold, 1988; Rival, 1998; Tola, 2012, entre otros). Entre los marcos conceptuales frecuentemente utilizados para ello, destacan los enfoques hermenéuticos de la antropología interpretativista (Reichel-Dolmatoff, 1978), la tipología ontológica de Descola (2012)

<sup>1</sup> Como ya lo hiciera hace casi cinco décadas Griaule (1969).

<sup>2</sup> Afirmación inspirada en la caracterización de Laplantine (1999, p. 10) acerca de la labor del antropólogo.

y el perspectivismo de Viveiros de Castro (1996, 2009). En el Gran Chaco, particularmente, se ha privilegiado el abordaje de aquellas interacciones establecidas entre humanos y animales (Medrano, 2013) o entre humanos y vegetales por separado (Arenas, 1991; Scarpa & Pacor, 2015).

La fitonimia ofrece un rico sustrato desde el cual indagar las significaciones culturales que los distintos pueblos establecen sobre plantas y animales de su entorno, incluso desde una perspectiva comparativa entre grupos humanos de una misma región o similar sistema socio-cultural<sup>3</sup>. Varios trabajos sobre la nomenclatura botánica indígena chaqueña han evidenciado la presencia de fitónimos descriptivo-metafóricos que en su estructura hacen algún tipo de alusión a animales, ya sea de manera metonímica aludiendo a su naturaleza material (por su semejanza morfológica con alguna parte animal –“pata de perdiz”–, o que la planta le sirva de alimento, etc.), o bien de índole metafórica, inmaterial. Entre estos últimos se han registrado fitónimos que hacen referencia a una homologación simbólica entre plantas y animales, la cual se manifiesta –y materializa– a través de prácticas rituales donde las primeras se emplean como amuletos o talismanes de los segundos, con el fin de manipular tanto su presencia como sus propiedades simbólicas inherentes de maneras diversas. Estos fueron citados para los qom por Martínez Crovetto (1964); Martínez (2009), Martínez & Cúneo (2009) y por Scarpa &

Anconatani (2017), así como para los moqoit por Scarpa & Rosso (2014). Sin embargo, los estudios que analizan con cierta profundidad el significado de estos últimos son los de Arenas & Braunstein (1981) y Vuoto (1981; 1999) para los qom y los de Barúa (1992) y Maranta (1992) para los wichí. Vuoto (1981, p. 17) reconoce como uno de los grupos categoriales en que clasifica a los fitónimos qom a “plantas en cuyos nombres figura la palabra *halom* que hace referencia a una suerte de identificación mágica con animales o personajes de la cultura”. En un trabajo posterior, asocia estas últimas a una categoría utilitaria qom de las plantas denominada “empleadas con fines mágicos –paquetes o pinturas–” o *iyaxaik* (Vuoto, 1999). En esta última publicación consigna además que este término se traduciría como “encanto” y que se emplea para designar unos paquetes mágicos que se preparan con partes de animales y/o con partes de plantas (raíces y flores secas), los cuales tienen “el valor de amuletos” que se utilizan con distintas finalidades (para obtener fortuna en el amor, la caza, la amistad, la pesca, en el juego, la guerra, etc.). Asimismo, señala que los animales y las plantas que participan en dichos paquetes adquieren “una especie de equivalencia” y cita un total de diez fitónimos que incluyen la partícula “*halom*” precedida del nombre del animal con el que establece la relación antedicha (aunque solo refiere la identidad botánica de tres de ellos) (Vuoto, 1999). Por su parte, Arenas & Braunstein (1981, p. 154) al estudiar las plantas empleadas en “magia amorosa” por los qom-*takshek*, señalan que esta partícula indicaría una “compatibilidad” de tipo “esotérica” entre la planta así designada y el animal al que hace referencia, definida por uno de sus colaboradores qom “como si fuera que son una sola persona el pájaro y el yuyo” o como “hermanos” (*laqaja*). Estos autores también refieren que el conocimiento de estos fitónimos sería secreto, ya que solo son propiedad de aquellos que manipulan “poderes mágicos” a través de la confección de los paquetes o *iya Gajk* antedichos. Además, indican que solo algunas pocas plantas que participan en la elaboración de estos paquetes son denominadas con la partícula *halom*, citando a cinco de ellas (y la identidad botánica de una sola). Por último, Martínez y Cúneo (2009) señalan

<sup>3</sup> Los estudios fitonímicos sobre indígenas del Gran Chaco resultan dispares, no solo en cuanto a la diversidad de grupos étnicos considerados sino a la profundidad con que muchos de ellos han sido elaborados. En efecto, no solo todavía quedan grupos indígenas chaqueños sobre los cuales desconocemos aún su fitonimia completa (e.g. ayoreo, chamacoco, chané, nivaklé), sino que sobre algunos de los ya estudiados los trabajos solo se limitan a referir las correspondencias existentes entre los nombres vernáculos y los botánico-científicos sin ningún tipo de análisis nomenclatural (Arenas, 1993, 2003; Filipov, 1993; Martínez, 2009; Martínez Crovetto, 1964, 1965, 1968a, 1968b). Entre los trabajos pioneros que profundizan el análisis lingüístico-semántico de las fitonimias chaqueñas, en cambio, se pueden citar los de Carol & Scarpa (2010) y Scarpa (2007; 2010) para los chorote, los de Rosso (2010) y Scarpa & Rosso (2014) para los moqoit, los de Suárez (2010; 2011) para los wichí y el de Scarpa (2012) para los criollos.

para los qom del centro-norte de la provincia del Chaco que todas las especies acompañadas del término *alom* poseen “aplicaciones metafóricas” vinculadas con la consecución exitosa de algún tipo de fin o empresa (pesca, caza, juego, vida amorosa, venta, etc.). En efecto, conocemos desde Métraux (1996) que estas prácticas resultaban sumamente comunes entre los indígenas chaqueños<sup>4</sup>.

A pesar de los antecedentes señalados, no existen trabajos que registren y discutan aspectos relacionados con el estatus ontológico de dichas plantas y animales asociados con sus interrelaciones mutuas, con las finalidades de la práctica ritual involucrada, con las potencias de los animales a ser manipulados, ni tampoco que hagan una compilación e identificación botánica exhaustiva de tales fitónimos<sup>5</sup>. Es por ello, que consideramos que hasta el momento no se ha profundizado lo suficiente en las implicancias que tales asociaciones poseen en la construcción de la ontología indígena de tales seres, ni en los sistemas de representación a los que se articulan las significaciones de estos últimos.

El objetivo de esta contribución es identificar y compilar la diversidad de aspectos materiales y simbólicos que participan en las prácticas y en la conceptualización de las plantas-amuleto de animales, así como los patrones de interacción mutua entre ambos, a los fines de interpretar su significación para tres grupos étnicos de la familia lingüística guaycurú del Chaco argentino (moqoit, qom-*takshek* y qom-*ñachilamole'ek*). A partir de ello, se plantea la hipótesis de la existencia de una homologación animística o consustancialización espiritual entre plantas y animales y sus implicancias etnobiológicas.

<sup>4</sup> “Los cazadores [chaqueños] llevan talismanes de caza cosidos en cinturones o en pequeñas bolsas. El paquete mágico para cazar avestruces está hecho de la piel del cuello de un rhea y contiene hierbas, hojas y otros alimentos que suelen ellos consumir” (Métraux, 1996, p. 281).

<sup>5</sup> Esto estaría relacionado, como cita Maranta (1992), con la dificultad que para el investigador plantea el acceso a estas temáticas tanto por su “carácter esotérico junto al peligro que reviste su manipulación de algunas de estas plantas”.

## MATERIALES Y MÉTODOS

Los datos etnobotánicos empleados corresponden a grupos qom-*ñachilamole'ek* y qom-*takshek* de la provincia de Formosa y a grupos moqoit y qom-*takshek* de la provincia del Chaco, los cuales fueron extraídos de fuentes diversas. Los fitónimos moqoit fueron recabados de primera mano por los autores a lo largo de 11 (once) trabajos de campo con 19 colaboradores indígenas residentes en comunidades rurales y periurbanas situadas en las localidades de Charata (Colonia Gral. Necochea), Villa Angela, La Tigra y Villa Berthet, de los Departamentos de Chacabuco, O'Higgins y J. L. Fontana en la provincia de Chaco, realizadas entre los años 2008 y 2018. Se coleccionaron muestras de ejemplares botánicos nombrados con tales fitónimos, los cuales fueron acondicionados, identificados taxonómicamente y depositados en el Herbario del Museo Argentino de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia” bajo la sigla BA. También son empleados fitónimos registrados en estas mismas localidades por Raúl Martínez Crovetto durante 1967-8, publicados por Scarpa & Rosso (2014). Respecto a los fitónimos qom, estos fueron recabados de bibliografía referente a parcialidades *takshek* del Chaco Húmedo (Martínez Crovetto, 1964; Scarpa & Anconatani, 2017; Vuoto, 1981), del centro-norte de la provincia de Chaco (Martínez, 2009) y del este de Formosa (Vuoto, 1999), así como de comunidades *ñachilamole'ek* del Chaco semiárido en el oeste de Formosa (Scarpa & Arenas, 2004). Los nombres científicos de las plantas se actualizaron según las bases de datos “Flora Argentina” del Instituto de Botánica Darwinion (Anton & Zuloaga, 2021) y “Tropicos” (Tropicos, 2021) del Missouri Botanical Garden.

Dado que el conocimiento de estos fitónimos tiene carácter secreto y peligroso para los indígenas (*sensu* Arenas & Braunstein 1981, p. 154), el acceso a estos datos ha sido sumamente dificultoso para los autores y en buena medida parcial. Esto es debido a la parquedad que nuestros colaboradores manifestaron al indagar sobre el tema, así como por la demonización de la que ha sido objeto todo lo concerniente a la cosmología chamánica y a los temas considerados como “de brujería” (sean o no

llevados a cabo por un chamán). Es por ello que con el fin de interpretar los datos etnobotánicos recabados en territorio se ha procedido a emplear datos bibliográficos de los grupos étnicos considerados y, en ciertas ocasiones, de otros grupos indígenas chaqueños.

A los fines de cumplimentar el objetivo propuesto en la introducción, el marco teórico-metodológico empleado es el pergeñado por Descola (1987, p. 19) para el estudio de las relaciones entre el ser humano y su medio ambiente, es decir, aquél que las interpela “bajo el aspecto de las interacciones dinámicas entre las técnicas de socialización de la naturaleza y los sistemas simbólicos que las organizan”. De esta manera se aíslan los principios que estructuran la praxis ritual de las plantas-amuletos de animales analizando, en primer lugar, sus identidades botánicas y zoológicas asociadas, su nomenclatura identificatoria y las finalidades registradas o estimadas para los qom y moqoit. En segunda instancia se procura interpretar la forma en que dichos datos etnobotánicos se articulan con los diferentes sistemas simbólicos a los que resulta plausible asociarlos, es decir, con su sistema etnomédico; praxis ritual y homologación ontológica planta-animal. Para la interpretación de esto último se emplea la teoría del *continuum* ontológico existente entre distintos seres del universo indígena de Descola (2012).

## RESULTADOS

El análisis etnobotánico de las plantas-amuleto de animales entre pueblos guaycurúes del Gran Chaco argentino se estructura a continuación en dos ejes. En primera instancia se procede a compilar los fitónimos de las plantas que aluden a su condición de amuleto animal y a continuación se identifican desde el punto de vista botánico y zoológico las plantas y los animales que respectivamente se asocian. En segundo lugar, en tanto que la etnobotánica es concebida aquí como el estudio de las significaciones de las plantas desde la perspectiva etnográfica, se procura interpretar el rol que poseen estas en cuanto amuletos en los contextos culturales donde estas adquieren significado.

Fitonimia, identificación botánica y zoológica asociada de las plantas amuletos

Respecto a los fitónimos moqoit y qom mencionados en la introducción que marcan una relación de tipo inmaterial entre las plantas y ciertos animales se ha podido distinguir una estructura lingüística común conformada por el nombre de un animal seguido de la partícula *halom* o *alom* entre los qom (e.g. *qoto'alom*<sup>6</sup>) y *nemaik* o *nemaic* entre los moqoit (e.g. *nelonaq nemaic*). Estos fueron traducidos por nuestros colaboradores como “amuleto”, “payé”, “curundú” o “reliquia” del animal en cuestión (“palomita” para el ejemplo qom y “serpiente de cascabel” para el moqoit). A partir del análisis de datos etnobotánicos genuinos obtenidos en entrevistas realizadas en comunidades moqoit del sudoeste de la provincia del Chaco los autores pudimos registrar que las categorías nativas *nemaik* y *halom* se incluyen dentro del campo semántico de los vocablos *lata'(a)* en lengua moqoit y *natannaxanaxat* – *ne'taxat* – en lengua qom, respectivamente, es decir, como un tipo particular de “remedio”, medicamento o cualquier elemento que se usa para curar. A su vez, el término específico para esta clase de instrumentos terapéuticos es *nemaik lata'(a)* (moqoit) o *namaik lata'(a)* (qom), cuya traducción aproximada sería “remedio para hacer *nemaik*”, como de hecho se nos ha referido para fitónimos de algunas plantas (*Anemia tomentosa* var. *anthriscifolia*, *Cheilanthes obducta* y *Stemodia ericifolia*, entre otras). Estos remedios consisten en partes vegetales que se emplean solas o en combinación con otras para la confección de paquetes (*iyaxaik*) a manera de amuletos con fines propiciatorios de la fortuna, del amor, de piezas de caza, de pesca, con finalidad precautoria, para hacer el daño y como contra-daño, entre otras. De esta manera, los amuletos vegetales que aquí analizamos se limitan solo a aquellos que en la fitonimia denotan –en primera instancia– una interrelación de tipo inmaterial entre dicha planta

<sup>6</sup> Para la transcripción de los vocablos qom y moqoit utilizamos los siguientes símbolos fonéticos: /q/ oclusiva uvular sorda, /x/ oclusiva uvular sonora, /'/ oclusiva laríngea sorda, /h/ fricativa glotal sorda.

y el animal específico al que hace referencia su nombre. Indagaciones más profundas permitieron inferir que dicha categoría vernácula alude tanto a una condición (“la planta X *es nemaik* del zorro”) como a una acción (“con esa planta se puede hacer *nemaik*”) (ver más adelante).

En la Tabla 1 se enlistan los nombres científicos de las plantas-amuleto de animales empleadas por los moqoit, los qom-ñachilamole’ek y los qom-takshek que han sido registradas a campo –o bien compiladas de la bibliografía–, ordenadas según clase y familia botánica. Se indican para cada una de ellas sus nombres vernáculos en idioma

indígena, su traducción, los nombres científicos de los animales al que aquellos aluden, así como la finalidad ritual referida a campo o estimada del amuleto. Se incluyen también tres etnoespecies cuyos nombres vulgares no incluyen las categorías *nemaik* o *halom* pero que refieren una relación estrecha con ciertos animales (traducida como “yerba del animal X” por nuestros colaboradores que en otras plantas también se nombran con las categorías antedichas) sobre las cuales se han referido prácticas rituales similares al de los amuletos, razón por la cual, las homologamos a las mayormente consideradas.

Clase / Familia botánica / nombre científico de la planta-amuleto / (ejemplar coleccionado)	Nombres moqoit y qom de las plantas-amuleto	Significado del fitónimo y nombre científico de animal asociado	Objetivo referido o estimado (*) del amuleto
<b>PTERIDOPHYTA</b>			
ANEMIACEAE			
<i>Anemia tomentosa</i> (Savigny) Sw. var. <i>anthriscifolia</i> (Schrad.) Mickel	natogonaic nemaik (m)	Amuleto o payé del mataco ( <i>Tolypeutes matacus</i> )	Ritual de propiciación amorosa. Se lleva en el bolsillo para atraer mujeres
(G. Scarpa, 1001, BA)	taitenek alom (q, qp)	Amuleto del tatú ( <i>Dasyopus</i> sp.)	Ritual de propiciación amorosa*
ASPLENIACEAE			
<i>Asplenium</i> sp.	taitenek alom (q)	Amuleto del tatú ( <i>Dasyopus</i> sp.)	Ritual de propiciación amorosa*
<b>SPERMATOPHYTA</b>			
AMARANTHACEAE			
<i>Iresine diffusa</i> Humb. & Bonpl. ex Willd. var. <i>diffusa</i>	Koñilalá nemaik (m)	Amuleto de la avispa rubita ( <i>Trigona jaty</i> )	Ritual precautorio (“lavajes diarios para que no entre maldad, gualicho”), terapéutico (“para toda infección”) y propiciatorio amoroso (“cuando el esposo es malo con las mujeres se lava con esa la cara y se abuena”)
APIACEAE			
<i>Cyclosporum leptophyllum</i> (Pers.) Britton & P. Wilson (G. Scarpa, 921, BA)	nesoGona nemaik, nesoGona loqo’ (m)	Yerba del cuis. Comida del cuis ( <i>Cavia pamparum</i> )	Ritual cinegético*
APOCYNACEAE			
<i>Asclepias mellodora</i> A. St.-Hil. (G. Scarpa, 853, BA)	Mañic lo’ete (m)	Teta del suri ( <i>Rhea americana</i> ), yerba del suri	Ritual propiciatorio de la velocidad. “Bañar al chico con su agua para que se haga más ligero, como el suri”
<i>Funastrum gracile</i> (Decne.) Schltr.	shipegaqlo (h)alom (q)	Payé o hechizo del anta ( <i>Tapirus terrestris</i> )	Ritual cinegético*

PLANTAS EMPLEADAS COMO AMULETOS DE ANIMALES ENTRE GUAYCURÚES DEL GRAN CHACO ARGENTINO:  
UNA PRAXIS DE LA HOMOLOGACIÓN ONTOLÓGICA ANIMISTA

Clase / Familia botánica / nombre científico de la planta-amuleto / (ejemplar coleccionado)	Nombres moqoit y qom de las plantas-amuleto	Significado del fitónimo y nombre científico de animal asociado	Objetivo referido o estimado (*) del amuleto
ARISTOLOCHIACEAE			
<i>Aristolochia angustifolia</i> Cham.	Piok alom (q)	Amuleto del perro ( <i>Canis familiaris</i> )	Ritual precautorio o cinegético*
ASTERACEAE			
<i>Aldama anchusifolia</i> (DC.) E.E. Schill. & Panero	Piok alom (q)	Reliquia del perro ( <i>Canis familiaris</i> )	Ritual precautorio o cinegético*
<i>Baccharis spicata</i> (Lam.) Baill. (G. Scarpa, 947, BA)	Nesoxonalate'e nemaik (m)	Amuleto o yerba del conejo ( <i>Pediolagus salinicola</i> )	Ritual cinegético o propiciatorio de la agilidad*
<i>Barrosoa candolleana</i> (Hook. & Arn.) R.M. King. & H. Rob. (G. Scarpa, 839, BA)	qapaq nemáik (m)	Payé del mamboretá ( <i>Coptopterix argentina</i> , <i>Stigmatoptera hyaloptera</i> )	Ritual propiciatorio de habilidad guerrera (por sus capacidad de lucha*) o de daño*
<i>Chaptalia nutans</i> (L.) Pol.	Saawagaik alom (q)	Amuleto del puma ( <i>Puma concolor</i> )	Ritual cinegético*
<i>Elephantopus mollis</i> Kunth	Nawenék nemaik (m)	Amuleto del venado ( <i>Ozotoceros bezoarticus</i> )	Ritual cinegético*
<i>Gaillardia megapotamica</i> (Spreng.) Baker var. <i>radiata</i> (Griseb.) Baker (G. Scarpa, 1035, BA)	pichit alom (m)(q*)	Amuleto o yerba del pichiciego ( <i>Chlamyphorus retusus</i> )	Ritual precautorio o de daño*
<i>Hypochaeris</i> sp.	Saawagaik alom (q)	Amuleto del puma ( <i>Puma concolor</i> )	Ritual cinegético*
<i>Mikania thapsoides</i> DC.	Saawagaik alom (q)	Amuleto del puma ( <i>Puma concolor</i> )	Ritual cinegético*
<i>Orthopappus angustifolius</i> (Sw.) Gleason	Saawagaik alom (q)	Amuleto del puma ( <i>Puma concolor</i> )	Ritual cinegético*
<i>Picrosia longifolia</i> D. Don	Shilkáik nemáik (m)	Amuleto de la iguana ( <i>Tupinambis</i> spp.)	Ritual cinegético*
<i>Podocoma hieracifolia</i> (Poir.) Cass.	Saawagaik alom (q)	Amuleto del puma ( <i>Puma concolor</i> )	Ritual cinegético*
<i>Praxelis clematidea</i> R.M. King & H. Rob. (G. Scarpa, 840, BA)	qapaq nemáik (m)	Payé del mamboretá ( <i>Coptopterix argentina</i> , <i>Stigmatoptera hyaloptera</i> )	Ritual propiciatorio de habilidad guerrera (por sus capacidad de lucha*) o de daño*
<i>Pterocaulon alopecuroides</i> (Lam.) DC.	Chimalak (m)	Yerba del grillo ( <i>Grillios</i> spp.)	Ritual precautorio*
<i>Pterocaulon polystachyum</i> DC.	Toró nemáik (m)	Amuleto del toro ( <i>Bos taurus</i> )	Ritual precautorio o de daño*
<i>Senecio pinnatus</i> Poir. var. <i>pinnatus</i>	Yosok alom (q)	Amuleto del zorrino ( <i>Conepatus chinga</i> )	Ritual cinegético o terapéutico*
<i>Xanthium spinosum</i> L. (G. Scarpa, 918, BA)	Qageretá napá' (m)	Amuleto* del guazuncho ( <i>Mazama</i> spp.)	Ritual propiciatorio amoroso y de contra-daño
BIGNONIACEAE			
<i>Dolichandra cynanchoides</i> Cham. (G. Scarpa, 794, BA)	Regat (m)	Amuleto* del tigre ( <i>Panthera onca</i> ).	Ritual propiciatorio amoroso (ver texto)
<i>Dolichandra uncata</i> (Andrews) L.G. Lohmann			

Clase / Familia botánica / nombre científico de la planta-amuleto / (ejemplar coleccionado)	Nombres moqoit y qom de las plantas-amuleto	Significado del fitónimo y nombre científico de animal asociado	Objetivo referido o estimado (*) del amuleto
BRASSICACEAE			
<i>Lepidium didymum</i> L. (G. Scarpa, 702, BA)	Nigsák nemaík, ñigsar nemaic (m)	Amuleto del zorrino ( <i>Conepatus chinga</i> )	Ritual cinagético o terapéutico. Su decocción era ingerida contra la "locura"
<i>Lepidium</i> sp.	Nanáik nemaík (m)	Amuleto de la yarará ( <i>Bothrops</i> spp.)	Ritual precautorio o de daño*
CELASTRACEAE			
<i>Monteverdia spinosa</i> (Griseb.) Biral	Helkaik namaik (qp)	Amuleto de ¿?	¿?
CONVOLVULACEAE			
<i>Dichondra macrocalyx</i> Meisn. (G. Scarpa, 863, BA)	NesoGoná nemaík (m)	Amuleto o payé del apereá o cuis grande ( <i>Cavia pamparum</i> )	Ritual cinagético*
CUCURBITACEAE			
<i>Cayaponia podantha</i> Cogn.	Nelomák nemaík (m)	Amuleto de la serpiente de cascabel ( <i>Crotalus durissus</i> )	Ritual propiciatorio del respeto y la estima (ver texto)
EUPHORBIACEAE			
<i>Acalypha communis</i> Müll. Arg.	Qolliguesaq alom (q)	Hechizo o payé de la iguana ( <i>Tupinambis</i> spp.)	Ritual cinagético*
<i>Croton bonplandianus</i> Baill. <i>Croton hirtus</i> L'Hér.	Qoto' namaik (q)	Amuleto de la paloma ( <i>Columba picazuro</i> , <i>Columbina picui</i> , <i>Zenaida auricula</i> )	Ritual cinagético o precautorio*
<i>Euphorbia klotzschii</i> Oudejans var. <i>argentina</i> (Müll. Arg. ex Griseb.) Oudejans	qoto' alom (q)	Hechizo o payé de la paloma (Idem anterior)	Idem anterior
<i>Euphorbia hypericifolia</i> L.	qoto' alom (q)	Hechizo o payé de la paloma (Idem anterior)	Idem anterior
<i>Euphorbia serpens</i> Kunth. (G. Scarpa, 796, BA)	Repálguiót nemaík (m)	Amuleto de la golondrina ( <i>Phaeoprogne tapera</i> , <i>Iridoprogne</i> sp. y <i>Progne</i> sp.)	¿?
FABACEAE			
<i>Arachis glabrata</i> Benth. var. <i>hagenbeckii</i> (Harms ex Kuntze) F.J. Herm.	Waká nemaík (m)	Amuleto de la vaca ( <i>Bos taurus</i> )	Adquisición criolla?
<i>Crotalaria incana</i> L. (G. Scarpa, 253, BA)	Nelonaq nemaic (m)	Amuleto, yerba de la serpiente de cascabel ( <i>Crotalus durissus</i> )	Ritual propiciatorio del respeto y la estima (ver texto)
<i>Indigofera suffruticosa</i> Mill.	na'cieyhe na'maik (qp)	Amuleto del carpincho ( <i>Hydrochoeris hydrochoeris</i> )	Ritual cinagético*



PLANTAS EMPLEADAS COMO AMULETOS DE ANIMALES ENTRE GUAYCURÚES DEL GRAN CHACO ARGENTINO:  
UNA PRAXIS DE LA HOMOLOGACIÓN ONTOLÓGICA ANIMISTA

Clase / Familia botánica / nombre científico de la planta-amuleto / (ejemplar coleccionado)	Nombres moqoit y qom de las plantas-amuleto	Significado del fitónimo y nombre científico de animal asociado	Objetivo referido o estimado (*) del amuleto
<i>Rhynchosia bicentrica</i> B.L. Turner (G. Scarpa, 858, 1036, BA)	Qoñigu(l)i (m)	Raíz amarilla, Yerba de la perdiz ( <i>Crypturellus tataupa</i> , <i>Nothura maculosa</i> )	Ritual de daño. “Para gualicho, ni para lavarse ni para tener en la casa porque no se va a quedar en la casa”
<i>Senna chloroclada</i> (Harms) H.S. Irwin & Barneby	wayaGa namaik (qp)	Amuleto del caracolero ( <i>Rosthramus sociabilis</i> )	Ritual propiciatorio de sus habilidades de caza*
<i>Senna morongii</i> (Britton) H.S. Irwin & Barneby	wayaGa namaik (qp)	Idem anterior	Ritual propiciatorio de sus habilidades de caza*
<i>Senna pendula</i> (Willd.) H.S. Irwin & Barneby var. <i>eriocarpa</i> (Griseb.) H.S. Irwin & Barneby	wayaGa namaik (qp)	Idem anterior	Ritual propiciatorio de sus habilidades de caza*
<i>Senna occidentalis</i> (L.) Link	wayaGa namaik (qp)	Idem anterior	Ritual propiciatorio de sus habilidades de caza*
<i>Senna obtusifolia</i> (L.) H.S. Irwin & Barneby	waGaya’Ga namaik la’te’ (qp)	Madre del amuleto del caracolero ( <i>Rosthramus sociabilis</i> )	Ritual propiciatorio de sus habilidades de caza*
IRIDACEAE			
<i>Sisyrinchium pachyrhizum</i> Baker ssp. <i>pachyrhizum</i> (G. Scarpa, 1030, BA)	nñaq (h)alom (q)	Hechizo o payé del sábalo ( <i>Prochilodus platensis</i> )	Ritual propiciatorio de la pesca
LAMIACEAE			
<i>Marrubium vulgare</i> L. (G. Scarpa, 845, BA)	Pillilogoic nemaic (m)	Amuleto del sapo ( <i>Buffo</i> spp.)	(Adquisición criolla por su n.v. “yerba del sapo”)
(Sin determinar) (G. Scarpa, 1456, BA)	Nigsaic nemaic (m)	Amuleto del zorrino ( <i>Conepatus chinga</i> )	Ritual cinagético o terapéutico. Su decocción era ingerida contra la “locura”
MALVACEAE			
<i>Abutilon grandifolium</i> (Willd.) Sweet (G. Scarpa, 816, BA)	Machik nemaik (m)	Amuleto de la ampalagua ( <i>Boa constrictor occidentalis</i> )	Ritual cinagético o terapéutico*
<i>Cienfuegosia drummondii</i> (A. Gray) Lewton (G. Scarpa, 958, BA)	Mañik halóm (q)	Reliquia del avestruz ( <i>Rhea americana</i> )	Ritual cinagético o propiciatorio de la velocidad (ver <i>Asclepias mellodora</i> )
<i>Sida rhombifolia</i> L. (G. Scarpa, 977, BA)	Waká nemaic, wakáloq (m)	Amuleto, comida de la vaca ( <i>Bos taurus</i> )	(Adquisición criolla*)
PASSIFLORACEAE			
<i>Passiflora</i> sp.	Nanáik nemaik (m)	Amuleto de la yarará ( <i>Bothrops</i> spp.)	Ritual precautorio o de daño*
POLYGALACEAE			
<i>Polygala duarteana</i> A. St.-Hil. & Moq.	Nasaló nemaik (m).	Amuleto de la perdiz ( <i>Crypturellus tataupa</i> , <i>Nothura maculosa</i> ).	Ritual propiciatorio amoroso. (“Es para atraer mujeres. Hacia el pioxonac o chamán”)

Clase / Familia botánica / nombre científico de la planta-amuleto / (ejemplar coleccionado)	Nombres moqoit y qom de las plantas-amuleto	Significado del fitónimo y nombre científico de animal asociado	Objetivo referido o estimado (*) del amuleto
<i>Polygala molluginifolia</i> A. St.-Hil. & Moq.	Nasaló nemaik (m)	Amuleto de la perdiz (Idem anterior).	Ritual propiciatorio amoroso. (“Es para atraer mujeres. Hacia el pioxonac o chamán”)
	Sorochí halóm, Suruchí halóm (q)	Reliquia de la martineta ( <i>Eudromia formosa</i> )	Ritual cinegético*
<i>Polygala</i> sp.	Sorochí halóm, suruchí halóm (q)	Reliquia de la martineta ( <i>Eudromia formosa</i> )	Ritual cinegético*
SCROPHULARIACEAE			
<i>Buddleja stachyoides</i> Cham. & Schtdl. (G. Scarpa, 267, BA)	Pelé nemaik (m)	Amuleto del ciervo ( <i>Blastoceros dichotomus</i> )	Ritual cinegético*
	Saawgaik alom (q)	Amuleto del puma ( <i>Puma concolor</i> )	Ritual cinegético*
	Ligamañichik nemaik (m)	Amuleto del picaflor ( <i>Chlorostilbon lucidus</i> ; <i>Hylocharis chrysura</i> , <i>Heliomaster furcifer</i> )	Ritual propiciatorio amoroso o precautorio*
SIMAROUBACEAE			
<i>Castela coccinea</i> Griseb.	Helkaik namaik (qp)	Amuleto de ¿?	¿?
TALINACEAE			
<i>Talinum fruticosum</i> (L.) Juss. (G. Scarpa, 789, BA)	Kos nemaik (m)	Amuleto del cerdo ( <i>Sus scrofa domesticus</i> )	Ritual precautorio* “Se colocaba su raíz en una bolsita”
VERBENACEAE			
<i>Lantana balansae</i> Briq. (G. Scarpa, 930, BA) <i>Lantana montevidensis</i> (Spreng) Briq. (G. Scarpa, 751, BA)	qoñi’la’la nemaik (m)	Amuleto o yerba de la avispa rubita ( <i>Trigona jaty</i> ).	Ritual precautorio (“lavajes diarios para que no entre maldad, gualicho”), terapéutico (“para toda infección) y propiciatorio amoroso (“cuando el esposo es malo con las mujeres se lava con esa la cara y se abuena”)
	<i>Lantana montevidensis</i> (Spreng) Briq.	Tapiñik halóm (q)	Reliquia del tatú ( <i>Dasyurus</i> spp.)
VISCACEAE			
<i>Phoradendron</i> spp.	cacarel o qaqare nemaik (m)	Amuleto del carancho ( <i>Polyborus plancus</i> )	Ritual propiciatorio*
SIN IDENTIFICAR			
¿?	Lanetet nemaik (m)	Payé de la abeja ( <i>Apis mellifera</i> , <i>Melipona nigra</i> )	Ritual propiciatorio del meleo

Tabla 1. Fitonimia, identificación botánica y zoológica asociada y objetivo referido o estimado(\*) de las plantas-amuletos de animales. Referencias: m: moqoit, q: qom-takshek, qp: qom-ñachilamole’ek.

Un total de 62 taxa vegetales presentan fitónimos que aluden a la asociación planta-animal mencionada, de las cuales 60 pudieron ser identificados (54 a nivel de especie y seis a nivel de género botánico). Unos 37 corresponden a los moqoit, 22 a los qom-*takshek* y nueve a los qom-*ñachilamole'ek*, con igual cantidad de etno especies cada uno. Los datos etnobotánicos totales registrados, es decir, el número de interacciones plantas-animales como amuletos asciende a 76, de los cuales 44 corresponden a los moqoit, 23 a los qom-*ñachilamole'ek* y 9 a los qom-*takshek*. Un dato interesante es que en este último dialecto qom los nombres para mencionar este vínculo son muy similares al idioma moqoit (*namaik* en qom-*ñachilamole'ek* y *nemaik* en moqoit). *Anemia tomentosa* corresponde a la única especie cuyo uso como “amuleto” se comparte entre los tres grupos étnicos, helecho que para los moqoit y los qom está asociado con el “tatú” o “armadillo” (*Dasyus* sp.). Los moqoit y los qom –*sensu lato*– comparten también las siguientes plantas amuleto-animal: *Buddleja stachyoides*, *Polygala molluginifolia* y *Lantana montevidensis*, la mayoría de ellas hierbas o arbustos cuyas partes empleadas suele ser su raíz. Resulta destacable que la gran mayoría de estas plantas sean hierbas o arbustos que no posean mayor significación en ningún otro ámbito de su cultura, es decir, que no constituyan ni un recurso alimenticio, ni medicinal o tecnológico de importancia para ninguno de los tres grupos considerados (salvo *C. tweediana* y *R. bicentrica*). Otro denominador común entre ellas es que –en su mayoría– ninguna forma parte de comunidades vegetales que prosperen donde suelen residir los indígenas<sup>7</sup>, sino en zonas de bosque denso o “monte fuerte”<sup>8</sup>. Las familias más representadas –en conjunto– son Asteraceae (con 16 taxa vegetales), seguida por Fabaceae (nueve), Euphorbiaceae (seis), Malvaceae y Polygalaceae

<sup>7</sup> Zonas de “ralera” o bosques bajos de “algarrobales”, “mistolares”, “chañarales”, costas de cauces actuales o antiguos, etc.

<sup>8</sup> Espacios muy poco frecuentados por los indígenas donde escasea el agua, les resulta muy fácil perderse y son calificados como reservorios de múltiples peligros incluidos no-humanos que allí acechan.

(tres), Apocynaceae, Bignoniaceae, Brassicaceae y Verbenaceae (dos).

#### Plantas-amuletos en la acción ritual

La acción ritual referida por los moqoit para aquellas plantas denominadas con la partícula *nemaik* alude –en términos generales– a prácticas similares a las ya registradas entre los qom para plantas cuyo fitónimo incluye la partícula *halom*, es decir, para la confección y portación de “paquetes” o “atados” con la planta-amuleto, o bien al solo hecho de llevar una parte consigo (generalmente su raíz). Nuestros colaboradores sostuvieron que la posesión de estas plantas por cualquier persona posee la capacidad de invocar al animal al que hace alusión su fitónimo, es decir, que no necesariamente concierne a un *pioxonak* o chamán. La finalidad de estas prácticas se interpreta a continuación tanto sobre la base de lo referido a campo por nuestros colaboradores para algunas de estas plantas-amuleto, como por lo estimado a partir de la significación que poseen los animales referidos en el fitónimo para cada grupo étnico según la bibliografía etnozoológica consultada. Solo con fines analíticos se procede a continuación a efectuar una categorización de los distintos tipos de amuletos según su finalidad.

*Amuletos propiciatorios.* Son aquellas plantas con las cuales se atrae al animal propiamente dicho al que alude su fitónimo, o bien a algunas de sus capacidades, propiedades o virtudes inherentes al mismo, o bien a la fortuna en diferentes ámbitos de la vida indígena (indicados en la última columna de la Tabla 1). La finalidad propiciatoria sería la que más comúnmente persiguen los guaycurúes en el marco del empleo de las plantas-amuletos, a juzgar por la cantidad de datos etnobotánicos referidos o estimados (48) y por la riqueza de etnoespecies involucradas (30). La finalidad de obtener fortuna amorosa resulta especialmente destacable, tal como lo demuestran los 12 datos etnobotánicos que se indican en la Tabla 1 en ese sentido para ocho etnoespecies. Respecto a las dos lianas del género *Dolichandra* llamadas *regat* (“tigre”) los

colaboradores refirieron que debían lavarse la cara con su parte aérea y “seguirse con la vista la guía hasta el final para que la mujer no lo abandone. Si te deja el compañero tenés que cortar el palito este y ponerlo en la oreja y se te viene el galán”<sup>9</sup>. La relevancia de la “magia amorosa” entre los amuletos vegetales ya fue referida por Arenas & Braunstein (1981) y por Vuoto (1981) para el Gran Chaco y por Keller (2007, 2011) para los mbya-guaraní de Misiones. Le siguen en importancia las referencias –o estimaciones– a la propiciación terapéutica con siete datos etnobotánicos referidos a cuatro etnoespecies. Esta última finalidad es estimada por los autores para el empleo de plantas que “atraen” al zorrino (*Conepatus chinga*) y a la ampalagua (*Boa constrictor*) en virtud de que la carne y grasa de estos animales –respectivamente– se ingieren con fines medicinales según Arenas (2003)<sup>10</sup>. Entre las capacidades animales que se procuran propiciar a través del empleo de plantas-amuleto se nos ha referido la ligereza y velocidad de los “suris” (*Rhea americana*) para correr, mientras que la obtención de la agilidad de los conejos (*Pediolagus salinicola*) se estima a partir de los datos referidos a su consumo como alimento entre los qom-ñachilamole’ek por Arenas (2003). Esto último se relaciona con la concepción indígena acerca de la capacidad de los seres humanos de “contagiarse” de las características de los animales a través de su ingestión, debido a la permeabilidad física y espiritual que existe entre los humanos y los no-humanos citada para pueblos amazónicos por Chaumeil (1998), para los qom-ñachilamole’ek por Arenas (2003), para los qom del centro de Formosa por Medrano

(2013) y para los chorote del Chaco salteño por Scarpa (2019). Se estima que la planta-amuleto de la serpiente de cascabel (*Crotalus durissus*), cuyo crótalo es empleado para propiciar el respeto y la estima entre los qom (Viegas Barros, 1995) y cuya carne no es empleada como alimento entre los guaycurúes (Arenas, 2003), se emplea también con la finalidad antedicha. Finalmente, consideramos como una propiciación con fines cinegéticos (atraer piezas de caza) de pesca y del meleo el uso de plantas-amuletos cuyos fitónimos aluden a animales (o su producto) que los indígenas consumen como alimento –e.g. *nesoxona nemaik* (*Cyclosperrmun leptophyllum*) “yerba del cuis” (*Cavia pamparum*)–. Esto es debido a que consideramos a esta finalidad de atraer animales como la prototípica entre estos pueblos cazadores-recolectores-pescadores para la mayoría de los casos en que la finalidad de su empleo no fuera detallada por nuestros colaboradores (es decir, “por default” como rasgos de prototipicidad), solo en los casos que se hallara concordancia con datos etnozoológicos sobre su empleo efectivo como alimento<sup>11</sup>. En total, el empleo de plantas-amuleto con estos fines totalizan 25 datos etnobotánicos referidos a 14 etnoespecies.

*Amuletos precautorios y de contra-daño.* Los moqoit refirieron tanto plantas-amuleto de animales con fines preventivos (o precautorios) como contra-daños. Las primeras resultan de suma importancia, tal como nos refiriera uno de nuestros colaboradores: “el aborígen siempre lo usaba para tener un tipo de cobertura [...] como una protección” (Ángel S., Villa Ángela). Las informaciones respecto al empleo de estas plantas

<sup>9</sup> Los autores decidimos incluir a estas dos lianas debido a que su nombre moqoit está ligado al de un animal sin ser descriptivo (distinto al nombre criollo “uña de gato”), por hallarse la misma relación icónica para otros amuletos (entre sus zarcillos ramificados en forma de ganchos y las garras del tigre) y por habérsenos referido un ritual de propiciación amorosa semejante al hallado para estos últimos. Por conceptos similares también incluimos a *qagereta napa'* (*Xanthium spinosum*).

<sup>10</sup> Se descarta su empleo como amuleto propiciatorio en función de no emplearse ninguno de ambos animales como alimento por los qom-ñachilamole’ek (Arenas, 2003).

<sup>11</sup> Con menor grado de certeza que los anteriores proponemos para el “pájaro caracolero” (*Rosthramus sociabilis*) y para los “mamboretá” (*Coptopterix argentina*, *Stagmatoptera hyaloptera*) el empleo de sus plantas-amuleto para adquirir para sí sus extraordinarias habilidades en la caza y en la práctica guerrera respectivamente. Esto último, en función de que no son empleados por los qom-ñachilamole’ek como alimento (Arenas, 2003) y sobre la base de las características comportamentales más conspicuas de estos animales que habrían podido destacar estos pueblos cazadores-recolectores.

como contra-daño fueron bastante escasas; solo registramos que se utilizan contra “brujerías”, “un mal” o “payés” ya ejecutados con el fin de neutralizarlos. En conjunto se registraron y/o estimaron un total de 12 datos etnobotánicos referidos a nueve etnoespecies con estos fines. La relevancia de estos últimos radica en la necesidad de precaverse del asedio que permanentemente refieren los indígenas chaquenses de ser acosados por no humanos indeseables, provenientes tanto de los dueños de los distintos ámbitos naturales como de los auxiliares enviados por chamanes a través de múltiples seres y formas (ver Karsten, 1932; Scarpa, 2013, 2019). De hecho, la causalidad de la mayoría de las enfermedades que ponen en riesgo la integridad individual y social de las personas son atribuidos a tales daños que estas plantas-amuleto procuran evitar<sup>12</sup>.

*Amuletos para el daño.* Aunque las prácticas de daño se hallan amplia e históricamente extendidas entre todos los indígenas del Gran Chaco, es debido al antiguo proceso de evangelización al que estos fueron sometidos que las mismas se encuentran demonizadas y concomitantemente estigmatizadas (Scarpa, 2019). Esta podría ser la razón por la cual los moqoit fueron especialmente parcos en este aspecto y su mención estuvo mayormente explicitada de manera indirecta a través de la práctica de contra-daño antes mencionada, en los términos de neutralizar “brujerías”, “payé”, “gualicho” o “un mal”. Sin embargo, pudimos registrar el empleo de una planta-amuleto de animales referidas con esta finalidad (*Rhynchosia bicentrica*) en estos términos: “Para gualicho, ni para lavarse ni para tener en la casa porque no se va a quedar en la casa”. Asimismo, podemos estimar que otras plantas-amuleto de animales no comestibles ante los cuales conocemos que los indígenas ejecutan acciones precautorias o sienten un terror especial, también serían pasibles de emplearse con estos fines. Estas serían aquellas

plantas-amuleto del “pichi ciego” (*Chlamyphorus retusus*) asociado con el inframundo y a los muertos, de la víbora “yará” (*Bothrops* spp.) por su veneno y de los toros por su fortaleza, entre los que suman unos seis datos etnobotánicos referidos a cinco etnoespecies.

Naturaleza de la relación planta-animal en el amuleto

Llegados a este punto resulta lícito preguntarse acerca de los criterios por los cuales se homologan entre sí cada una de las etnoespecies animales y vegetales intervencionales a través del fitónimo y de la acción ritual. Como ya se expresara, al preguntar sobre este punto nuestros colaboradores expresaron que “la planta tiene algo del animal”, que “es como si el yuyo y el animal fueran la misma cosa” o que “todo animal tiene su *nemaik*”. En la práctica ritual, el efecto de esta relación fue expresada por nuestros colaboradores como una atracción (“se usa para atraer al zorrino”) o llamamiento (“con esa planta [-y el animal del cual es su amuleto-] se llama a la suerte”) de la planta hacia el animal con el que está asociado, es decir, como una manipulación inmaterial de este último a través de la primera. Sin embargo, también fueron explícitos en señalar que dicha atracción no solo se limitaba a obtener la presencia material del animal en cuestión (a manera de un ritual cinagético), sino también en adquirir su interioridad, es decir, sus propiedades o virtudes intrínsecas prototípicas asignadas. Ejemplo de esto último es el empleo de *Asclepias mellodora* (yerba del suri) para “bañar al chico con agua para que se haga más ligero como el suri” (mediante el baño con su decocción), o bien el uso de *Iresine diffusa* y de *Lantana* spp. (amuleto de la avispa rubita) para evitar la maldad y tornar “bueno” al marido, en vistas de que dichos insectos representan las avispas menos dañinas de todas, las cuales serían prototipo de una “malignidad” aminorada.

Por todo ello, consideramos que los criterios asociativos que regirían la intervencionalidad entre determinadas plantas y animales del cual

<sup>12</sup> En efecto, Gómez (2011) cita para los gom del Pilcomayo que las viudas debían llevar unos amuletos en el cuello para evitar que los espíritus de sus maridos, nostálgicos de los gozos de la vida terrestre, las molestasen.

son amuletos estarían relacionados con el tipo de finalidad que en cada caso se persiga en la práctica ritual que los homologa, es decir, que serían de naturaleza coyuntural. En otras palabras, dependería de la naturaleza de la intervencionalidad que se pretenda manipular<sup>13</sup>, por lo que en cada caso gravitarían en su elección tanto razones de índole material como simbólicas. Entre las primeras –sobre la base de los datos registrados a campo descriptos en la Tabla 1– podemos afirmar que un número no desdeñable de plantas-amuleto constituyen también el alimento propiamente dicho de varias de las especies animales con las cuales se homologa su poder, al cual lo atraería “naturalmente” (lo que explicaría, por ejemplo, su empleo en rituales de caza o “magia cinegética”). Ejemplos de ello son *nesoxonanemaik* o “amuleto del cuis” (*Cyclospermum leptophyllum*) el cual es también denominado *nesoxona loqo'* por los moqoit, es decir, “comida del cuis” o “yerba del cuis” (*Cavia pamparum*), así como todas las plantas-amuletos de las palomas referidas en Tabla 1 (de los géneros *Croton* y *Euphorbia*) cuyos frutos son consumidos por ellas. Otra razón de índole material que determinaría tal vinculación sería la asociación morfológica entre determinadas partes vegetales y animales, como es el caso de los mericarpos del fruto de *machik nemáik* o “amuleto de la ampalagua” (*Abutilon grandifolium*) entre los moqoit con los colmillos de tal animal (*Boa constrictor occidentalis*). Sucede lo mismo con *regat* (lit. “tigre”) o “uña de gato” (*Dolichandra* spp.) –cuyos zarcillos ramificados en forma de ganchos se asocian con las garras del “tigre”–, y con *nelonaq nemaic* “amuleto o yerba de la serpiente de cascabel” (*Crotalaria incana*) entre los moqoit –por la asociación entre sus frutos y el crótalo del animal–, así como con otras dos plantas-amuletos de serpientes (*Cayaponia podantha* y *Passiflora* spp.) por su homologación entre sus fisonomías

<sup>13</sup> Se desprende del imaginario chamánico y de las prácticas rituales donde dichas plantas participan que tal homologación identitaria entre ciertas plantas y animales se relaciona con la capacidad de incidencia de las primeras sobre estos últimos, es decir, que denota una intencionalidad que es pasible de ser invocada a nivel de dichas prácticas.

escandentes (enredaderas) y la forma del animal; entre otros.

Por otra parte, en varias ocasiones las razones que explicarían dicha intervencionalidad entre plantas y animales responderían a la naturaleza común (o *continuum* ontológico) que ambas entidades habrían poseído en un momento anterior al actual expresado en las narrativas míticas moqoit y qom, donde todos los seres estaban unidos y compartían rasgos similares. En efecto, los moqoit entrevistados sostienen que “todo animal tiene su *nemaik*”, lo cual viene de “cuando se inició la tierra”. Esta asociación planta/animal ligada al pasado mítico como una marca de ese tiempo que ha quedado en la actualidad, se refirió en estos términos: “todos [los animales] tienen que tener su recuerdo, este es un recuerdo: *nigsar nemaik* [el amuleto del zorrino]”. Sustenta aún más esta interpretación la traducción de la asociación planta-animal como “reliquia” referida por muchos autores (Arenas & Braunsetin, 1981; Martínez Crovetto, 1964; Scarpa & Rosso, 2014; Vuoto, 1981), así como el hecho de que se hallan registrado al menos siete narrativas míticas que explican los hábitos actuales de ciertos animales como una reminiscencia de una experiencia primigenia (ver Wilbert & Simoneau, 1988, p. 321).

#### Amuletos y la gravitación de la potencia

Vuoto (1999, p. 240) sostiene que entre los qom resulta “imprescindible la dotación de poder para el normal desarrollo de la persona en su existencia individual”, siendo esta una especie de “continente que debe ser llenado de entidades anímicas, las que determinan la calidad y cantidad de su poder” o *halojk*. Para Wright (2015) *halojk* o poder, alude a capacidades de actuar sobre el mundo usualmente asociadas al chamanismo, pero también con saberes de esa dimensión no-humana que, otorgados a los humanos, les permiten sostenerse en la vida<sup>14</sup>. En tal sentido, numerosos procesos

<sup>14</sup> Esta concepción es congruente con la ideación del cuerpo-persona como múltiple y extenso y con la necesidad qom de ‘hacer un cuerpo’ a partir de

de la vida tradicional apuntaban a que la persona esté llena de *halojk*, entre los cuales se cuentan los ritos de imposición del nombre y de iniciación en la pubertad (Wright, 1984). El hecho de compartir la raíz del vocablo *halo-jk* (poder)<sup>15</sup> y la finalidad del empleo de plantas cuyos fitónimos incluyen la partícula *halo-m* nos permite considerar que el significado de esta categoría estaría asociado a la potencia del animal al cual refiere. Esta explicación resulta del todo acorde con que la planta denominada a través de un fitónimo con la estructura antedicha permita propiciar un poder (*halojk*) inmaterial o espiritual derivado del animal al que hace referencia. De esta manera, podemos concluir que la posesión de estos fitónimos para invocar a tales poderes de naturaleza animal homologaría a cualquier persona con la capacidad que poseen los *pioxonak* de “llamar” con su canto a sus auxiliares chamánicos a través de un proceso de adjunción de potencia.

De la misma manera, por extensión consideramos que la categoría nativa *nemaik* entre los moqoit sería de carácter polisémico, ya que no sólo representa a la materialidad del amuleto en sí sino al poder que ese elemento posee (“se usan para hacer *nemaik*”). Así, al igual que sucede entre los qom, esta categoría también alude a una práctica ritual que tiene como finalidad la manipulación de la potencia, es decir, de un poder de naturaleza inmaterial asociado con poderes vegetales y animales identificados en dicha acción. La homologación ontológica en cuestión permitiría entonces emplear a las plantas como vehículo de la potencia del animal asociado. Dicha mediación instrumental estaría dirigida tanto a la fisicalidad del escurridizo animal en tanto permitir “hacerlo presente” en la práctica ritual a través de la siempre disponible planta homóloga –debido a su condición sésil–, como a su interioridad en tanto se adquieren para sí sus cualidades comportamentales

diversas potencias humanas y no-humanas (Medrano, comunicación personal).

<sup>15</sup> En efecto la partícula “-jk” –muy frecuente en la lengua qom– consiste en un sufijo nominalizador que indica “lo que acompaña” o “lo que pertenece a” (Tola, 2020), por lo que, en este caso, su traducción precisa sería “el poder que lo acompaña”.

o valencias simbólicas asociadas. En efecto, lo primero resulta congruente con la inexistencia de animales-amuletos de plantas por la falta de sentido que implicaría esta asociación inversa (es decir, zoónimos que refirieran fitónimos seguidos de la partícula *nemaik* o *halom*), tal como puede comprobarse tanto en la zoonimia qom como en la moqoit (véase, Viegas Barros, 1995). En suma, podemos afirmar que el empleo de plantas como amuletos de animales se decodifica a través del lenguaje de la potencia, la cual sería intercambiable entre ambos tipos de seres como producto de la homologación ontológica entre ellos.

#### Plantas-amuletos de animales e institución chamánica

Los paralelismos que se desprenden entre las prácticas rituales no-chamánicas aquí identificadas a partir de la homologación planta-animal y aquellas de índole chamánica asociadas a los vegetales resultan evidentes. Si bien no contamos con estudios que analicen de manera pormenorizada y exhaustiva la etnobotánica del chamanismo entre grupos guaycurúes, los resultados hallados por uno de los autores sobre estos aspectos entre los indígenas chorote del Chaco argentino (Scarpa, 2019) muestran similitudes claras con los hallados a lo largo de este trabajo<sup>16</sup>. En efecto, estas concordancias pueden verificarse tanto respecto a la modalidad y finalidades de las prácticas rituales identificadas, como a las formas de participación y valencias simbólicas puestas en juego en los rituales propiciatorios, precautorios y de daño en uno y otro caso. Una diferencia destacable, sin embargo, radica en que mientras la manipulación de entidades anímicas animales llevadas a cabo

<sup>16</sup> Se registra entre los chorote que muchos rituales propiciatorios, de daño o precautorios en donde intervienen plantas no se hallan constreñidos estrictamente a la acción del chamán, sino que cualquier persona que conozca el canto de la planta respectiva podría practicarlo (“tiene que tener el secreto”). Es por ello que varias de estas prácticas podrían llevarse a cabo mediante la simple posesión de fórmulas u objetos que operarían como amuletos, talismanes o conjuros propiamente dichos. (Scarpa, 2019, p. 119).

por el *pioxonak* opera a partir de su invocación a través de cantos –es decir, de manera inmaterial–, en nuestro caso resulta necesaria la materialización en la forma de planta-amuleto como modalidad instrumental del mismo proceso ritual.

Asimismo, al estar centrada la agencia de la manipulación simbólica de poderes o potencias no-humanas en cualquier individuo de la sociedad y no solamente en los chamanes, estas prácticas (basadas en ambos casos en conocimientos de carácter secreto) serían pasibles de funcionar como una alternativa legítima frente al accionar de la institución chamánica<sup>17</sup>. Esto permitiría, de hecho, canalizar hacia ámbitos no especializados la tensión social derivada de ciertas ineffectividades y abusos esporádicos de los chamanes en su accionar –a menudo referidos por algunos de nuestros colaboradores–, quienes suelen ejecutar sus rituales de daño entre individuos de su misma comunidad a los efectos de cobrar como retribución un bien que ellos desean (Scarpa, 2013). Estas observaciones, sin embargo, no deben ser interpretadas peyorativamente contra los chamanes quienes, en la mayoría de los casos, tienden a velar por la integridad psíquica y física de los integrantes de su comunidad.

## DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Las interrelaciones que los guaycurúes establecen entre determinadas especies de plantas y de animales identificadas científicamente y descriptas en forma exhaustiva a lo largo de este trabajo brindan una valiosa información sobre el nivel de sutileza y especificidad que aquellos establecen entre –y con– la biodiversidad vegetal y animal. Esto se comprueba por el alto número de especies vegetales y animales que los guaycurúes relacionan entre sí en un total de 76 intervenciones. La diferencia en la cantidad de datos registrados para cada grupo étnico radicaría en que la información

obtenida entre los qom abarca un período mayor que para el resto de los grupos, el cual se extiende desde la década de 1960 hasta la primera del siglo XXI. Se estima que las plantas-amuleto de animales identificadas para los guaycurúes se hallarían subestimadas aquí ya que no se tomaron en consideración otras que también sirven de alimento a determinados animales pero que no incluyen la partícula *halom* en sus fitónimos<sup>18</sup>.

Una consustanciación similar entre plantas y animales a la aquí descripta para los guaycurúes también fue registrada para los wichí del Chaco Semiárido por Maranta (1992), para los mapuche de Argentina por Casamiquela (1999) y para los chorote por Scarpa (2019). Entre estos últimos, se identificó que el “*jlamo*”<sup>19</sup> del zorro” posee una participación de tipo mística con los arbustos conocidos como “pitacanutos” (*yos-i-ka-jwa'a-m'pe* o *woiki-ji-ka-jwa'ai-ji-mpé*, lit. “zorro su algarroba figurada”) (*Senna* spp.) cuyo canto (o invocación) puede prevenir o desatar enfermedades. Al igual que entre los guaycurúes, los consultados refirieron que “la planta tiene algo del zorro” y también se identificaron resonancias míticas en tanto el mismo es asociado en la mitografía chorote como uno de los animales a partir de los cuales los hombres conocieron la algarroba (Scarpa, 2019, p. 119). Asimismo, Casamiquela (1999) identifica similares asociaciones entre plantas y animales aunque “*sin que surja una relación clara con ellos*” en varios fitónimos, tales como *maikono l'awén* o “remedio de la torcaza”; *ñamkú l'awén* o “remedio del aguilucho” (*Valeriana carnosa*), *piwichén l'awén* o “remedio del piwichén” (auxiliar mítico del hechicero-shamán); *shilló l'awén* o “remedio de la perdiz” (*Tetraglochin* sp.). Maranta (1992) también encuentra entre los wichí varias especies vegetales que serían capaces de atraer o repeler animales de todo tipo, las cuales se emplean en la vida cotidiana como un remedio práctico para

<sup>17</sup> Como ya se expresara, resulta fácilmente homologable la capacidad de cualquier persona que cuente con el conocimiento del accionar de ciertas plantas-amuleto de animales con aquella de los *pioxonak* de “llamar” con su canto a sus auxiliares chamánicos.

<sup>18</sup> Dicha relación se halla marcada específicamente en los fitónimos con la estructura: “animal X, su comida” (e.g. *Argemone subfusiformis* G.B. Ownbey, *nanai cloq* o comida de la víbora; *Amaranthus hybridus* L. *chancho l(o)qó* o comida del cerdo).

<sup>19</sup> *Jlamo'*: Vocablo chorote empleado para denotar una kratofanía anicónica (o “maná”) según Scarpa (2019).



favorecer la captura en la caza y en la pesca, para facilitar la domesticación de un animal, etc. Se advierte en lo observado por dichos autores que dicha asociación planta-animal es invocada con fines prácticos dentro de la esfera de la medicina como “remedios” –a pesar de que algunos de ellos se empleen tanto en prácticas precautorias como de daño–<sup>20</sup>.

El hecho de que en la lista de zoónimos presentada por Viegas Barros (1995) para los guaycurúes no se incluya ninguno que contenga los morfemas *halom*, *namaik* ni *nemaik* resulta altamente sugestivo y confirma que la acción de invocación o “llamamiento” es claramente unidireccional, es decir, desde la planta hacia el animal y no a la inversa. Esto sustentaría aún más el sentido ventajoso mencionado que significaría recurrir a las siempre disponibles plantas (por su condición sésil) como instrumento mediador para invocar la presencia del escurridizo animal con fines cinegéticos.

Se comprueba en este artículo –tal como Medrano (2013) refiriera para los qom– que muchas de las características que los humanos desean incorporar provienen de los animales<sup>21</sup>. Estas incorporaciones se explicarían por el fenómeno de contagio (*nauoga*), definido por Tola (2007-2008, p. 9) como el “proceso de transmisión de las características formales o de comportamiento entre los *nqui’i* (‘espíritus’) de entidades humanas y no-humanas en momentos específicos del ciclo vital”. Sin embargo, consideramos que la afirmación de Medrano (2013) respecto a que en los amuletos qom estaría operando solo un contagio (*nauego*) resultaría parcial, ya que en la confección de los mismos además de buscar contagiar una interioridad animal a los hombres

(atracción de alguna de sus propiedades deseadas para sí) la atracción que se procura incluye también atraer una fisicalidad para ser ingerida. Es decir, que además de procurar obtener alguna propiedad inmaterial virtuosa, se procura tener fortuna en la consecución de piezas de caza, de pesca o en el amor, es decir, de una recompensa de tipo material (o sentimental). Asimismo, tampoco coincidimos con Arenas & Braunstein (1981) respecto a que en el marco de la fabricación de estos amuletos las plantas actuarían a través del olor y que por esta razón se buscarían vegetales especialmente aromáticos. En efecto, gracias a la exhaustividad alcanzada en esta compilación (Tabla 1), se evidencia que la mayoría de ellas no poseen propiedades aromáticas, por lo que los criterios de su elección resultan mucho más complejos tal como analizamos en el acápite específico sobre el tema (ver “Naturaleza de la relación planta-animal en el amuleto”).

Consideramos aquí que esta posibilidad de atraer cualidades entre distintos seres (plantas y animales) se debería al vínculo invisible, espiritual definido sobre la base de compartir una interioridad similar (Descola, 2012) entre todos ellos, ya sean humanos o no humanos. Esto se referencia entre los guaycurúes con el concepto de *nqui’i* para los qom (Medrano, 2019; Tola, 2012; Wright, 2008) y para los moqoit (López, 2009, Rosso, 2012) traducido como “alma”, “espíritu”, esencia invisible que se oculta en distintos ropajes. En efecto, Wright (2008, p. 133) sostiene que “los seres no-humanos pueden adoptar diferentes formas, como animales, personas, plantas o como seres mixtos” para comunicarse con los humanos. Estas capacidades de transformación obedecerían, en última instancia, al origen común de plantas y animales registrado en las narrativas míticas qom y moqoit<sup>22</sup>, y sería lo que en la actualidad determina su “compatibilidad esotérica” –*sensu* Arenas & Braunstein (1981)– o bien una consustancialización espiritual que aquí

<sup>20</sup> Entre los chorote Scarpa (2019) observa que el “*know-how*” del daño resulta idéntico al de su protección o inmunidad frente al mismo, debido a que idénticas capacidades chamánicas (en nuestro caso el conocimiento de los cantos de determinadas plantas) podrían ser empleadas tanto para uno como para otro caso.

<sup>21</sup> “...la animalidad participa en la construcción de la humanidad y es vista como un reservorio de buenas aptitudes” (Medrano, 2013, p. 77).

<sup>22</sup> Las transformaciones ontológicas de cosas y seres acaecidas durante el pasado remoto de las sociedades indígenas del Gran Chaco que han quedado plasmadas en sus narrativas míticas, resultan hartamente conocidas en la actualidad ya que han sido registradas en numerosos trabajos (ver Wilbert & Simoneau, 1988).

se procura demostrar (estas últimas representarían otras formas de nombrar a las continuidades respecto a la interioridad propias de las praxis animistas de tierras bajas sudamericanas).

Podemos concluir que las plantas aquí consideradas se conciben por los guaycurúes (qom y moqoit) como homólogas del animal al que alude su fitónimo, en tanto comparten con éstos el atributo definidor de su interioridad. Se comprueba además que dicho atributo alude a una potencia por la cual las plantas aquí tratadas serían definidas como “el poder del animal” al que alude el fitónimo<sup>23</sup>. De esta manera, la traducción de tales fitónimos como “amuleto del animal” respectivo –usualmente citada por todas las fuentes y que los autores también registramos a campo– sería parcial y de carácter meramente exegetico, es decir, que el *halom*, *namaik* o *nemaik* del animal es traducido erróneamente solo por su condición instrumental o utilitaria o “que sirve para hacer amuleto” o *iyaxaik*.

Esta homologación entre determinadas plantas y animales constituye claramente una atribución de animalidad a tales vegetales (así como una “vegetalidad” a tales animales), concepción que concuerda con la teoría de un *continuum* ontológico entre los distintos seres del universo indígena, propias del animismo. De esta manera, así como “no puede establecerse una frontera precisa que separe a la naturaleza humana de la animal” (Vuoto, 1981 p. 19), tampoco existiría una delimitación tajante entre la naturaleza animal y vegetal. Si bien la teoría general que establece continuidad entre los seres ya fuera señalada por Medrano (2013) y Tola (2012) entre humanos y animales entre los qom de Argentina, esta constituiría la primera ocasión en que tal concepción se establece entre plantas y animales entre los guaycurúes qom y moqoit.

<sup>23</sup> El lenguaje de la potencia puesto en juego en las prácticas rituales de las plantas-amuleto de animales es del todo similar a la descrita para los yagua de la Amazonía peruana, para los cuales todo lo que es animado posee una esencia denominada *hamwo* o “madre” (distinto a “alma”) poseedora de grandes poderes, razón por la cual muchas especies vegetales son referidas como las “madres” de distintas especies animales, tal como detalla en su libro Chaumeil (1999, p. 110-113).

A pesar de las similitudes halladas entre el chamanismo guaycurú y la práctica ritual de las plantas-amuleto de animales, cabría preguntarse cómo mediante estas últimas resultaría posible manipular el poder de distintas especies animales si cada una de ellas posee sus “dueños” o protectores inmateriales que regulan su presencia entre los qom y moqoit. Consideramos que la respuesta a este interrogante subyace en los agentes que llevan a cabo una y otra mediación con los animales. En el primer caso, quien negocia con los “dueños” en todas las etnias chaquenses es únicamente el chamán, mientras que con las plantas-amuleto cualquier persona de la comunidad puede llevar a cabo dicha negociación animística. En suma, en función de los múltiples paralelismos hallados entre las prácticas y los significados descriptos para las plantas-amuleto de animales y los de la institución chamánica, consideramos que la finalidad de las prácticas que involucran amuletos se ajustan a un “sistema de tratamientos de los infortunios” (tanto para evitarlos a través de rituales precautorios y propiciatorios, como para provocarlos mediante rituales de daño), es decir, a lo que se conoce como chamanismo, según la definición de Chaumeil (1998, p. 33) y de la mayoría de los especialistas sobre esta institución en tierras bajas de Sudamérica.

Por último, consideramos que las prácticas rituales en donde intervienen plantas-amuleto poseerían un rol destacable en la sociedad guaycurú al operar como una alternativa simbólicamente legítima y consensuada a los fines de aliviar potenciales tensiones sociales derivadas tanto como consecuencia de la ausencia temporal de piezas de caza y pesca y de la fortuna amorosa, así como para hacer frente a actitudes abusivas que pueden llegar a ejercer ciertos chamanes.

#### AGRADECIMIENTOS

A los botánicos Diego Gutierrez y Vanina Salgado del Museo Argentino de Ciencias Naturales por habernos identificado dos de los especímenes vegetales aquí consignados. A Macarena Perusset por su ayuda con el resumen

en inglés y a Celeste Medrano por sus valiosas observaciones al manuscrito. Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas por sostener nuestra actividad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anton, A. M. & Zuloaga, F. O. (Eds.). (2021). *Flora Argentina*. San Isidro: Instituto de Botánica Darwinion. Disponible en: <http://www.floraargentina.edu.ar/> [Acceso: 10 de enero 2021].
- Arenas, P. (1991). El 'cebil' o el 'árbol de la ciencia del bien y del mal'. *Parodiana*, 7, 101-114.
- Arenas, P. (1993). Fitonimia toba-pilagá. En J. Braunstein (Comp.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 4, 85-100. Las Lomitas: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Arenas, P. (2003). *Etnografía y alimentación entre los Toba Ñachilamole#ek y Wichí-Lhuku'as del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: El Autor.
- Arenas, P. & Braunstein, J. (1981). Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de magia amorosa entre los toba-taksek de Misión Taacaglé. *Parodiana*, 1(1), 149-169.
- Barúa, G. (1992). Las plantas mágicas como remedios sociales entre los maticos: el equilibrio entre el control social y la transgresión. En: J. Braunstein (Comp.) *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, 4, 21-27. Las Lomitas: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Carol, J. & Scarpa, G. F. (2010). Una marca de evidencialidad nominal en la fitonimia chorote (mataguayo). En C. Messineo, G. F. Scarpa & F. Tola (Comps.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco* (pp. 117-139). Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.
- Casamiquela, R. M. (1999). Proyecto etnobotánico de la Patagonia. Primer informe. En E. Suárez, R. Fortunato, M. Elechosa, R. Casamiquela, E. Saavedra & B. Timmermann (Eds.), *Aspectos Técnicos, Culturales, Políticos y Legales de la Bioprospección en Argentina* (pp. 91-134). Buenos Aires: Latinamerican International Cooperative Biodiversity. Groups program Argentina, Chile and Mexico.
- Cazeneuve, J. (1967). *La mentalidad arcaica*. Buenos Aires: Siglo XX. 236 pp.
- Chaumeil, J. P. (1998). *Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Buenos Aires: IFEA, CAAAP, CAEA-CONICET.
- Descola, P. (1987). *La Selva Culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Filipov, A. (1993). Fitonimia pilagá. En J. Braunstein (Comp.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 4, 85-100. Las Lomitas: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Gómez, M. D. (2011). ¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres tobas (*qom*) y Misioneros Anglicanos en el Chaco Centro occidental (Argentina). *Cadernos Pagu*, 36, 187-222.
- Griaule, M. (1969). *El método de la etnografía*. Buenos Aires: Nova.
- Ingold, T. (1988). *What is an animal?* London: Unwin Hyman.
- Karsten, R. (1932). *Indian tribes of the Argentine and bolivian Chaco*. Helsingfors.
- Keller, H. A. (2007). Notas sobre medicina y magia entre los guaraníes de Misiones, Argentina, un enfoque etnobotánico. *Suplemento Antropológico*, 42(2), 345-384.

- Keller, H. A. (2011). Problemas de la etnotaxonomía guaraní: “las plantas de los animales”. *Bonplandia*, 20(2), 111-136.
- Laplantine, F. (1999). *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de los sistemas de representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*. Buenos Aires: Del Sol.
- López, A. M. (2009). *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e identidades en las comunidades mocovíes del Chaco*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Maranta, A. (1992). Las plantas mágicas entre los matacos. En *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 4, 28-34. Las Lomitas: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Martínez, G. (2009). Fitonimia de los Tobas Bermejeños (Chaco Central, Argentina). En J. Braunstein (Comp.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 8, 194-212. Las Lomitas: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Martínez, G. & Cúneo, P. (2009). Las denominaciones vernáculas y el conocimiento toba del entorno vegetal. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64(2), 149-168.
- Martínez Crovetto, R. (1964). Estudios Etnobotánicos I. Nombres de plantas y su utilidad, según los indios tobas del este del Chaco. *Bonplandia*, 1, 279-333.
- Martínez Crovetto, R. (1965). Estudios Etnobotánicos II. Nombres de plantas y su utilidad, según los indios vilelas del Chaco. *Bonplandia*, 2, 1-23.
- Martínez Crovetto, R. (1968a). Estudios Etnobotánicos IV. Nombres de plantas y su utilidad, según los indios onas de Tierra del Fuego. *Etnobiológica*, 3, 1-20.
- Martínez Crovetto, R. (1968b). Introducción a la etnobotánica aborígen del Nordeste Argentino. *Etnobiológica*, 11, 1-10.
- Medrano, C. (2013). Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom. En F. Tola, C. Medrano y L. Cardín (Eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad* (pp. 77-101). Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Medrano, C. (2019). De Tigres, zorros y posiciones taxonómico-relacionales en la zoología de los indígenas qom del Gran Chaco. *Mediações. Revista de Ciências Sociais*, 24(3), 12-27.
- Métraux, A. (1996). *Etnografía del Chaco*. Asunción: El Lector.
- Reichel Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. Bogotá: Siglo XXI.
- Rival, L. (1998). *The social life of trees: Anthropological perspectives on tree symbolism*. Oxford: Berg.
- 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 (Comps.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco* (pp. 251-271). Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Rosso, C. N. (2012). La etnobotánica de los grupos mocovíes de la reducción de San Javier, en el Gran Chaco, durante el siglo XVIII. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Scarpa, G. F. (2007). Hacia una etnotaxonomía vegetal Chorote I: Fitonimia, sistema nomenclatural y comparación dialectal. *Suplemento Antropológico*, 42(1), 81-119.
- Scarpa, G. F. (2010). Hacia una etnotaxonomía vegetal chorote II: Clasificación de las plantas entre las parcialidades *iyojwá'jay iyowújwa* del Chaco argentino. En C. Messineo, G. F. Scarpa & F. Tola (Comps.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco* (pp. 157-

- 198). Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Scarpa, G. F. (2012). “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). En P. Arenas (Ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica* (pp. 117-144). Buenos Aires: Sigma.
- Scarpa, G. F. (2013). *Medicina indígena chorote. Continuidad y transformaciones históricas y culturales*. Norderstedt: Editorial Académica Española.
- Scarpa, G. F. (2019). Plantas para “volar”, “enfermar” o “transformarse”: Etnobotánica del chamanismo chorote. *Ava. Revista de Antropología*, 34, 101-130.
- Scarpa, G. F. & Anconatani, L. M. (2017). Etnobotánica histórica de las Misiones Franciscanas del este de Formosa II: Identificación y análisis de datos inéditos y reelaboración integral de fuentes ya publicadas a partir de hallazgos documentales. *Dominguezia*, 33, 37-79.
- Scarpa, G. F. & Arenas, P. (2004). Vegetation Units of the Argentine Semi-Arid Chaco: The Toba-Pilagá Perception. *Phytocoenologia*, 34, 133-161.
- Scarpa, G. F. & Pacor, P. (2015). Etnobotánica y religiosidad indígena chorote: El árbol “eje del mundo” y “de la regeneración inagotable”. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 10(1), 75-98.
- Scarpa, G. F. & Rosso, C. N. (2014). La etnobotánica moqoit inédita de Raúl Martínez Crovetto I: Descripción, actualización y análisis de la nomenclatura indígena. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, 49, 623-647.
- Suárez, M. E. (2010). Fitonimia wichí de especies arbóreas y arbustivas del Chaco Semiárido salteño. En C. Messineo, G. F. Scarpa & F. Tola (Comps.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco* (pp. 199-224). Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Suárez, M. E. (2011). Fitonimia wichí de hierbas y bejucos del Chaco semiárido salteño, Argentina. *Bonplandia*, 20(2), 185-202.
- Tola, F. (2007-2008). Constitución de la persona sexuada entre los tobas, qom, del Chaco Argentino. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 4, 1-24. Recuperado de: <https://www.pueblosyfronteras.unam.mx/index.php/index.php/pyf/issue/view/4>.
- Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Buenos Aires: Biblos.
- Tola, F. (2020). Ejercicios comparativos sobre la “locura” en el Chaco argentino. *Anthropologica*, 38(45), 63-84. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202002.003>.
- Tropicos.org. (2019). *Tropicos*. Base de Datos del Missouri Botanical Garden. Recuperado de: [www.tropicos.org](http://www.tropicos.org).
- Viegas Barros, J. P. (Comp.). (1995). *Zoonimia y etnozoología de los Pilagá, Toba, Mocoví, Mataco y Vilela*. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Universidad de Buenos Aires.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio. *Mana Estudos de Antropologia Social*, 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas canibales. Líneas de antropología posestructural*. Madrid: Katz.
- Vuoto, P. M. (1981). Plantas útiles entre los Toba-Taksék. *Entregas del Instituto Tilcara*, 10, 12-76.
- Vuoto, P. M. (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. 239-250). San Miguel de Tucumán: Magna Publicaciones.

Wilbert, J. & Simoneau, K. (Eds.). (1988). *Folk Literature of the Mocoví Indians*. Los Angeles: University of California.

Wright, P. G. (1984). Quelques formes du chamanisme Toba. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 48, 29-35.

Wright, P. G. (2008). *Ser-en-el-sueño: crónica de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

Wright, P. G. (2015). Sueño, Shamanismo y Evangelio en los Qom (Toba) del Chaco argentino (Dream, Shamanism, and Evangelio Among the Argentine Chaco Qom (Toba)). *Sociedad y Religión*, 44(25), 30-61.