

Imágenes y cuerpos del ñandú (*Rhea americana*)  
en las celebraciones de los qom: paisaje, caza y fiesta  
en el Gran Chaco sudamericano

Emilio ROBLEDO

Departamento de Antropología - Universidade de Brasília (Brasilia, Brasil)  
Instituto de Antropología de Córdoba (CONICET) -  
Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Argentina)  
[emiliorobledo10@gmail.com](mailto:emiliorobledo10@gmail.com)

Código ORCID: 0000-0001-6501-6829

**RESUMEN**

En base a la etnografía de los qom (toba) que habitan en la margen derecha del medio río Bermejo, en el Chaco argentino, abordo la relación de este pueblo con el ñandú (*Rhea americana*), ave originaria de Sudamérica y ligada estrechamente a la tradición cazadora en el Gran Chaco. Argumento que más allá de la actividad cinegética, dicha relación se inscribe en el paisaje chaqueño, en las memorias, cosmología y celebraciones de los qom. Este caso se inserta en el debate antropológico contemporáneo en torno a la clásica oposición entre prácticas

y *ethos* de domesticación y caza, a partir del contexto de las fiestas indígenas y su capacidad de congregarse en un mismo espacio-tiempo relaciones humanas y sus vínculos con especies vegetales y animales destacadas. Concluyo que la aproximación de los qom a las imágenes y cuerpo del ñandú, más allá de convertir al ave en objeto de la cinegética o significación humanas, les permitió comprender el modo de lidiar con transformaciones configuradas por la alternancia entre abundancia y carestía, en cuanto extremos que configuran el paisaje y vida en el Chaco.

**PALABRAS CLAVE:** *paisaje, caza, fiesta, Gran Chaco, símbolo*

### **Images and Bodies of the Ñandú (*Rhea americana*) in the Celebrations of the Qom People: Landscape, Hunting and Feast in the South American Gran Chaco**

#### **ABSTRACT**

Based on the ethnography of qom (toba) communities living on the right bank of the middle Bermejo River, in the Argentine Chaco, I address the relationship of this people with the ñandú (*Rhea americana*), a bird native to South America and closely linked to the hunting tradition in the Gran Chaco. I argue that beyond the hunting activity, this relationship is inscribed in the Chaco landscape, in the memories, cosmology and celebrations of the qom people. This case is framed by the contemporary anthropological debate on the classic opposition between practices and *ethos* of domestication and hunting, that I approach from the context of indigenous feasts and their ability to congregate in the same space-time human relations and prominent links with plant and animal species. I conclude that the qom's proximity to the images and body of ñandú, beyond turning the bird into an object of human hunting or significance, allowed them to understand the way of dealing with transformations configured by the alternation between abundance and scarcity, as extremes that shape the landscape and life in the Chaco.

**KEYWORDS:** *landscape, hunting, feast, Gran Chaco, symbol*

Estos indios malhechores son muy altos de cuerpo é çençeños, que quassi muestran no tener çintura ni intension del vientre, é segund la sequedad de sus miembros al natural paresçen la muerte figurada. Son tan ligeros, que los indios comarcanos los llaman por proprio nombre *juries*, que quiere deçir avestruçes, é tan osados é denodados en el pelear, que uno dellos acomete á diez de caballo. Comen carne humana é algunas aves que matan con sus flechas é arcos, en que son muy diestros. Andan de diez en diez é de veinte en veinte, sin ropa alguna: no tiene simenteras ni quieren esse cuidado: comen garrobas é rayçes é otras cosas de poco é flaco mantenimiento: es gente torpe de ingenio y enemigos de trabaxo.

— Crónica de Fernández de Oviedo (1851, pp. 263-264) del paso en 1533 del adelantado Diego de Almagro por el piedemonte de los Andes meridionales, actual provincia de Jujuy (Argentina)

## INTRODUCCIÓN

SEGÚN CRÓNICAS COLONIALES TEMPRANAS, «juries» o «xuries» era el modo como pueblos de los Andes meridionales nombraban a los ñandúes (*Rhea americana*),<sup>1</sup> voz que también era usada para referirse a vecinos habitantes de las tierras bajas. El origen de esta expresión como exónimo es oscuro en la literatura, al parecer no aludía a un grupo étnico determinado, sino a pueblos advenedizos en el piedemonte cuyo asiento original estaría en las tierras bajas. La denominación, con grafías diversas, aparece en instrumentos públicos de las antiguas gobernaciones de Tucumán y Charcas (Lorandi, 1983, pp. 15-18; Oliveto, 2021), donde la presencia de estos «juries» asume el carácter de foráneos al piedemonte y a menudo confrontados al

---

1 La asociación entre estos pueblos y el ñandú probablemente se debía a la costumbre de emplear las plumas del ave en atuendos (Lorandi, 1983, p. 15). Si bien, habitualmente, las fuentes coloniales hablan de «avestruz» —nombre común del *Struthio camelus*— para referirse a la *Rhea americana*, ello se debe a que los cronistas empleaban nombres de animales conocidos fuera del continente para llamar a especies americanas que a sus ojos resultaban semejantes.

estilo de vida de andinos y españoles. «Juríes» adquiere, más bien, el valor de una categorización de pueblos con características físicas y culturales semejantes, a la vez que distinguidas de las corrientes en las tierras altas. Sin hábitos agrícolas, estos cazadores-colectores, guerreros y sin asiento fijo, que amenazan valores morales y sociales en las tierras altas, a los que se refiere el epígrafe, reúnen todas las cualidades de pueblos del Chaco (Canals Frau, 1943, p. 217). Avanzada ya la exploración española de esta región, cronistas-misioneros ofrecen más información desde la óptica de pueblos chaqueños, donde reaparece de modo acentuado el vínculo con el ñandú, en particular en la alimentación, ornamentación, medicina y cosmografía oral (Guevara, 1836; Sánchez Labrador, 1910; Paucke, 1942; Dobrizhoffer, 1968).

La etnografía académica chaqueña es aún más explícita al mostrar el protagonismo del ñandú en la cinegética, simbolismo, arte curativo y cultura material (Lehmann-Nitsche, 1924; Arnott, 1935; Métraux, 1944; Palavecino, 1970; Arenas y Porini, 2009; Martínez, 2013; Medrano y Rosso, 2016).<sup>2</sup> Interés que se pronuncia de modo

- 
- 2 En base a un análisis de los restos faunísticos de tres sitios en la ribera del sistema Paraguay-Paraná, Servin et al. (2022) concluyen que, en las sociedades chaqueñas que habitaron esa ribera en épocas prehispánicas, el ñandú no tendría la importancia que la literatura historiográfica y etnográfica de la región encuentran. Sugieren una hipótesis histórica para comprender el salto entre un contexto arqueológico de baja presencia y un contexto histórico-etnográfico de alta presencia de la *Rhea americana* en las culturas chaqueñas. Según ellos, en el Chaco la adquisición del caballo debió haber jugado un papel central, al facilitar la persecución del ave, aumentado su participación entre las presas de los cazadores chaqueños. Cabe notar, no obstante, que la importancia del caballo en el estilo de vida indígena de la región estuvo circunscripta a los pueblos de habla guaycurú, devenidos ecuestres entre los siglos XVII y XVIII (Schindler, 1985). Asimismo, debido a las condiciones del suelo y paisaje chaqueño, estos pueblos no empleaban el caballo para la persecución, sino solo para el transporte hasta las zonas de caza (Schindler, 1985). Como muestra la literatura historiográfica y etnográfica, la principal técnica de caza del ñandú en el Chaco prescindía del caballo para la persecución y abatimiento (Sánchez Labrador, 1910; Grubb, 1913;

notable entre los qom,<sup>3</sup> quienes llegaron a ser llamados «gente del avestruz [sic]» por vecinos wichí en su lengua (Arnott, 1935, p. 300), e incluso su autopercepción está a tal punto conectada con dicha especie que, como le confiaron al antropólogo argentino Pablo Wright, consideran que «los tobas [qom] sin el ñandú no somos gente» (Medrano y Rosso, 2016, p. 55).

Ave no voladora originaria de Sudamérica<sup>4</sup> y la de mayor tamaño del continente, el ñandú ocupa un lugar distintivo en la etnoclasificación qom del mundo zoológico, siendo el único integrante de la categoría *maño* que lo aparta del resto de aves (Medrano, 2017). Junto al guazuncho (*Mazama gouazoubira*), guanaco (*Lama guanicoe*), ciervo de los pantanos (*Blastocerus dichotomus*) y tapir (*Tapirus terrestris*), el ñandú se encuentra estrechamente ligado a la tradición cazadora y manejo del ambiente en las praderas chaqueñas (Métraux, 1944). Su figura ocupa un lugar destacado en la mitología e interpretación

---

Métraux, 1944). De modo que la presencia del caballo no podría explicar por sí sola la importancia del ñandú en las culturas chaqueñas.

- 3 «Qom» es la autodenominación del pueblo también conocido en la literatura como «toba» que, al momento de los primeros contactos coloniales, habitaba entre el curso superior y desembocadura de los ríos Bermejo y Pilcomayo. En la actualidad comunidades de este pueblo se encuentran asentadas en localidades del sureste de Bolivia, las inmediaciones de Asunción del Paraguay, así como en localidades rurales y ciudades del noreste de Argentina, hasta las regiones metropolitanas de Rosario, La Plata y Buenos Aires. Esta amplia dispersión es acompañada por diferencias dialectales de la lengua qom, así como de experiencias históricas y tradiciones orales regionales. En adelante, empleo de manera indistinta «qom», salvo cuando la fuente hable de «toba». Para la transcripción de las palabras y expresiones en la lengua de este pueblo empleo la notación propuesta por Buckwalter (2013), en ella se encuentran algunos símbolos fonéticos de consonantes que no forman parte del alfabeto castellano, ellos son: /sh/ (fricativa palatal sorda), /q/ (uvular oclusiva sorda), /x/ (uvular oclusiva sonora), /ʔ/ (glotal oclusiva sorda), /ỹ/ (semiconsonante, palatal sonora).
- 4 La distribución de las diferentes subespecies de la *Rhea* en Sudamérica ocupa las sabanas de la Caatinga y Cerrado en el noroeste y centro brasilero, las llanuras del Gran Chaco, Pampa y Patagonia, así como las planicies cordilleranas de Argentina, Bolivia y Perú.

del cielo (Lehmann-Nitsche, 1924; Palavecino, 1970) de los qom y, al igual que otras aves, su comportamiento se constituye en un seguro indicador para los indígenas sobre los cambios estacionales (Arenas y Porini, 2009). Por fin, el ñandú participa, a través de su carne, grasa, plumas y huesos, de una gran cantidad de usos en cultura material, medicina, alimento y comercio en la vida de los qom (Medrano y Rosso, 2016) y registra el mayor número de aplicaciones medicinales en el arte curativo de este pueblo (Martínez, 2013).

¿En qué radica esta alta consideración que conecta de modo fundamental a un pueblo con un ave? ¿Cómo se manifiesta esta consideración, producto de la antigua relación con el ave y su hábitat, en el contexto actual, caracterizado por la desestructuración de la economía cazadora-recolectora de los qom, su incorporación a mercados laborales de economías agrarias y credos establecidos por la expansión de la colonización no indígena, así como por el impacto ecológico de la misma en el territorio chaqueño? Exploraré esta cuestión en base a la experiencia de comunidades rurales qom que habitan en la margen derecha del medio río Bermejo (noroeste de la provincia de Chaco, Argentina).<sup>5</sup> Allí realicé estadias prolongadas entre 2013 y 2018, participando de la vida comunal y familiar, acompañando a mis anfitriones en salidas de caza-recolección y aprehendiendo la vida local a partir de sus historias, lengua e interacciones con otros (humanos y no humanos). En esta región (imagen 1), los

---

5 Este río nace en las elevaciones de la sierra de Santa Victoria (sudeste boliviano) y desemboca en el río Paraguay. Al abandonar el extremo este de la provincia de Salta e iniciar su recorrido como frontera entre las provincias de Formosa y Chaco, en territorio argentino, el Bermejo se bifurca en dos brazos, el principal hacia el norte, llamado río Teuco, y el de menor caudal al sur, llamado río Bermejito. Ambos vuelven a confluir a la altura de Puerto Lavalle (provincia de Chaco), a partir de donde el curso de agua retoma su nombre de Bermejo. Esta bifurcación en este tramo se produce por un comportamiento poco frecuente de desplazamiento del lecho fluvial, desde el curso actual del Bermejito hasta el del Teuco. Por esto, actualmente, en el uso popular, el brazo llamado Teuco también puede referirse como Bermejo o Grande, debido a su mayor volumen.

qom habitan un territorio de 150,000 hectáreas reconocido oficialmente como parte del patrimonio indígena.<sup>6</sup> Esta población asciende a unos dos mil ochocientos individuos, que viven en agrupaciones de caseríos rurales denominados «parajes». Estos adquieren el estatus de comunidades locales, con líderes, identidades y memorias colectivas particulares. La economía familiar se conforma de ingresos salariales de miembros que se desempeñan como educadores, agentes de salud o albañiles, transferencias monetarias condicionadas de organismos públicos, venta de cestería y tejidos, cría de ganado menor y productos de la caza-pesca-recolección.<sup>7</sup>

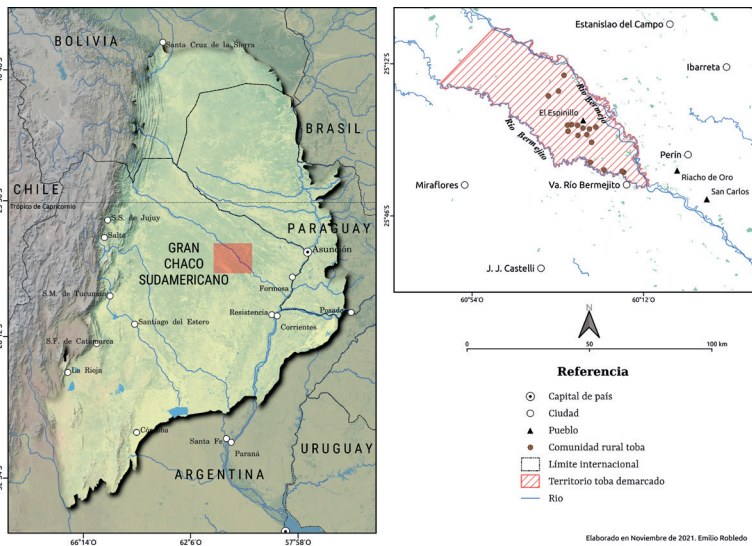


IMAGEN 1. Área del trabajo de campo etnográfico.

6 Por su cercanía geográfica y lingüística, así como por historias compartidas, estas comunidades se hallan emparentadas con los qom del este de las provincias de Chaco y Formosa, conocidos en la literatura como qom orientales (Miller [ed.], 1999).

7 Las escenas de caza, danza y plegarias relativas a este trabajo de campo provienen de una investigación mayor presentada en mi tesis doctoral (Robledo, 2021).

La temática abordada coloca a la etnografía del pueblo qom, por un lado, en diálogo con la discusión actual en etnología americanista en torno a las actividades catalogadas como predación, clásicamente opuestas a la domesticación. Por otro lado, dada la importancia del simbolismo asociado a las prácticas humanas relativas a paisajes, animales y vegetales, un segundo eje aproxima este trabajo a abordajes del estatuto de rituales y fiestas en las concepciones amerindias. En tercer lugar, se atiende a la dimensión del cambio y continuidad en prácticas y simbolismos asociados a la predación.

Desde fines de siglo XX, la etnografía y arqueología americanistas comienzan a abordar evidencias y lecturas que ponen en cuestión las conclusiones de la narrativa, por entonces dominante, que veía a la Sudamérica indígena configurada por áreas culturales que alcanzaron mayor complejidad social que otras (Steward, 1946).<sup>8</sup> La antigüedad precolonial de la cuenca amazónica emergió configurada en torno a una ecología fuertemente intervenida por culturas agrícolas locales (Balée, 1989), desarrollo de agricultura independiente de influencias andinas, alta concentración demográfica y perfiles sociopolíticos tendientes a la estratificación y complejidad social (Lathrap, 1968; Roosevelt, 1980; Heckenberger, 1996). La predación, sello característico de las tierras bajas sudamericanas, mostró que su fundamento social no se reducía a una cuestión ecológica o de reposición energética. Antes bien, radicaría en elecciones basadas en principios de organización de la acción propios de esta

---

8 Aquí los Andes albergan pueblos que alcanzaron un alto grado de civilización, debido al desarrollo tecnológico y urbano, concentración demográfica y organización estatal. Situación que contrasta visiblemente con la de las denominadas «tribus marginales» (centro-este brasileiro, Gran Chaco y Patagonia), caracterizadas por la atomización demográfica, dispersión territorial y nomadismo, ausencia de jerarquías político-institucionales y simplicidad tecnológica. Mientras que en un lugar intermedio se encuentran las «tribus de las selvas tropicales» (Amazonía), que presentan grandes semejanzas de organización social con las anteriores, aunque dominan el cultivo y la cerámica. Sobre el desmembramiento de este paradigma en la cuenca amazónica, véase Viveiros de Castro (2002a).



región que, cuando es orientada por la relación con animales, atiende a la figura del señor o guardián de los mismos (Descola, 2012). Así, la actividad cinegética sería, antes que un modo de subsistencia, una interacción social con el señor de los animales. Asimismo, se ha remarcado que la movilidad espacial en pueblos cazadores de la amazonia ecuatoriana no se orienta solo a mantener vínculos con animales y paisajes, sino a alimentar visitas y memorias de amistades y enemistades que hacen a la historia colectiva (Rival, 2015). Por su parte, el manejo ecológico y la fertilidad, en pueblos cultivadores del noroeste amazónico, no es resultado de actividades productivas *stricto sensu*, antes bien, de un intercambio chamánico y ritual entre humanos y no humanos (Cayón, 2011). Incluso, dados los lazos afectivos y de parentesco que alcanza a la domesticación de plantas en culturas agrícolas amazónicas, el dominio de la naturaleza dejó lugar a procesos de apropiación e incorporación en cuanto caso de la extendida tendencia amerindia de apertura al otro (Fausto y Neves, 2018). Estos aportes ayudaron a formar una idea renovada sobre los pueblos y regiones en cuestión, pero también ofrecen una nueva mirada sobre la relación entre predación y domesticación formada al amparo del imaginario académico, político y popular que, desde el siglo XIX, se ha visto permeado por la idea de que la civilización tiene un trazado espacial y temporal específico y que surge de un cambio fundamental de las prácticas humanas en el paisaje. Esto es, el paso de la caza-recolección al cultivo y ganadería (Swanson et al. [eds.], 2018).<sup>9</sup>

Este descentramiento respecto de nociones establecidas sobre predación y domesticación involucró no solo prácticas y experiencias históricas de los pueblos, sino también expresiones simbólicas

---

9 La noción misma de domesticación, en cuanto acción unidireccional y consciente de control humano sobre la naturaleza, ha empezado a ser revisada en base a diversos casos contemporáneos más allá de contextos indígenas (Swanson et al. [eds.], 2018).

asociadas a aquellas actividades. La vida de espíritus, animales, plantas y paisajes, antes que representaciones sociales de la naturaleza, emergió como un contexto formado por la interacción de existentes con capacidad de agencia y subjetividad, más allá de la significación humana (Viveiros de Castro, 1996; Descola, 2012). Los ámbitos donde el simbolismo adquiere un gran protagonismo, como mitos, rituales y fiestas, ofrecieron un marco de comprensión que no se redujo al de reflejo de una sociedad, su reproducción o cambios históricos, en cuanto expresión real de lo social en los términos durkheimnianos (Calavia Sáez y Arisi, 2013). Atender a la absorción de la historia por esquemas simbólicos indígenas (Sahlins, 1985) se propuso como una forma de comprender la articulación de la mentada polaridad entre historia y estructura. Si bien muchos abordajes etnográficos de esta articulación tendieron a colocar el foco en el cambio histórico como causante de la expresión de esquemas simbólicos indígenas, cuando no de su desestructuración —por ejemplo, en las recurrentes escenas de festividades y prácticas religiosas indígenas atravesadas por modas, consumos e ideologías no indígenas—. Hubo quienes llamaron la atención sobre la capacidad de paradigmas simbólicos de mitos y rituales indígenas para expresarse en y por medio de diversas coyunturas, sin por ello quedar disueltos en los acontecimientos históricos que alcanzan a las poblaciones en cuestión (Gow, 2001; Calavia Sáez y Arisi, 2013). Escenarios que pueden ser entendidos como variaciones contextuales de relaciones que son perdurables en las concepciones indígenas del mundo y la persona, en los términos del cambio y la continuidad en el estructuralismo levistraussiano.<sup>10</sup>

---

10 Cabe destacar que, en muchas experiencias indígenas del contacto colonial, la copia de usos e ideas foráneas en los cánones nativos forma parte del modo de incorporar la diferencia para la elaboración del sí mismo (Viveiros de Castro, 2002b). Incluso la noción de «imitación» no es contraria a la de «invención» de nuevas realidades, sobre la base de relaciones perdurables en los esquemas simbólicos indígenas. Ya que imitar a los no indígenas, a otros indígenas, espíritus o

Se ha llamado la atención también sobre la dimensión festiva que alcanza a rituales o celebraciones relativos a acontecimientos ecológicos, históricos o cosmológicos en la América indígena (Perrone-Moisés, 2015). Pero fiesta, aquí, no sería un contexto extraordinario y accesorio de eventos relevantes a nivel social. La fiesta es el evento que materializa alianzas, transacciones comerciales, regalos, competencias agonísticas, juegos, cambios de clases etarias, adquisición de habilidades funcionales, funerales, curaciones, herencias, nominaciones, en fin, la fiesta es la política indígena en cuanto hecho social total (Perrone-Moisés, 2015). Como marco referente privilegiado de la política amerindia, la fiesta distingue entre anfitriones que ofrecen hospitalidad, comida y bebida, y visitantes que llevan danzas, cantos y atuendos para la animación. Si bien unos y otros pueden pertenecer a la misma aldea, los huéspedes son siempre forasteros al grupo organizador, por venir de otra familia, parcialidad, aldea o mundos, en el caso de muertos, espíritus y animales (Perrone-Moisés, 2015, p. 30). Es la generosidad en el ofrecimiento de alimentos junto al intercambio de cantos y danzas lo que destaca en las fiestas amerindias, que no están exentas de las amenazas de imprevisibles confrontaciones. La fiesta no es un tipo de política que neutraliza la latencia de antagonismos y enemistades entre anfitriones y visitantes, ella es solo un rostro posible de esta política (Perrone-Moisés, 2015).<sup>11</sup>

En definitiva, los contextos festivos, más que escenificaciones accesorias sin más valor que el de representación de algo real, son espacio-tiempos de encuentros con la alteridad humana y no humana, de donde pueden nacer nuevas relaciones y capacidades

---

animales en contextos rituales es un medio, pero también un método de entablar relaciones con lo aún no conocido (Vilaça, 2007; Calavia Sáez y Arisi, 2013).

11 Donde se cuentan los juegos, contiendas deportivas y la guerra como los puntos más altos y epítome de las confrontaciones en muchas concepciones y experiencias de pueblos indígenas, como muestra la etnología americanista.

personales, o bien un menoscabo de ellas en caso de conflictos imprevistos. Al ser los eventos que se celebran en ámbitos festivos — aniversarios, nombramientos, matrimonios, bautismos, temporada de abundancia o carestía de caza-pesca-recolección, preparación de suelos y cultivos, entre otros— indicadores de períodos y cambios, es posible ver a las fiestas como síntesis de la temporalidad de relaciones intra e intercomunales, así como entre pueblos y paisajes, animales o plantas. Temporalidad que no se reduce a un calendario de estaciones, actividades económicas o historias de vida, sino que alcanza a los acontecimientos y personajes que, sincrónicamente, se presentan siempre bajo formas sensibles variables en las concepciones y experiencias históricas indígenas (Calavia Sáez y Arisi, 2013; Perrone-Moisés, 2015).

Respecto del caso bajo estudio, argumentaré que el ñandú se vincula de modo complejo con el pueblo qom, ocupando un lugar que no se reduce a ser un mero objeto de la cacería y significación humanas, pues en las concepciones indígenas su figura se encuentra íntimamente asociada a nociones centrales sobre el cosmos y el devenir humano en él. Asimismo, el ave actuando, ya a partir de su comportamiento y partes (plumas, huesos, grasa, etc.), ya de la imagen-sujeto del dueño no humano del ñandú, orienta, protege y proporciona capacidades extraordinarias a los qom cuando se aventuran en la caza, ante los desafíos o son alcanzados por dolencias. Dado los cambios ecológicos y económicos que alcanza a la población y territorio a los que se refiere este trabajo, propongo que para comprender la relación entre ñandú y pueblo no basta contemplar contextos de caza, pasados o presentes, sino los afectos y conceptos nativos presentes en ámbitos festivos, donde la relación con el ave se materializa a partir de otros elementos. Partiendo de estas premisas, a continuación, abordo diversos ámbitos donde los qom entraron y entran en relación con el ñandú: el paisaje, la caza, el cielo y las fiestas.

## DE LA RISA AL LLANTO: LAS FIESTAS DE LOS QOM

En el 2012, de camino al festejo de un cumpleaños en una comunidad vecina a la que residía durante mi trabajo de campo, mis jóvenes acompañantes discutían vagamente sobre las bondades de unos artefactos que en su lengua llamaban *'iyaxaic*. Se trataba de unos envoltorios que suelen contener raíces, flores, plumas y huesos de animales, entre otras cosas, conocidos en la región por sus cualidades para la protección y fortuna en situaciones gobernadas por la incertidumbre, como el cortejo, la caza o las contiendas (Arnott, 1935; Métraux, 1944; Arenas y Braunstein, 1981). Cuando quise saber algo más sobre estos artefactos mis interlocutores advirtieron que, debido al secretismo que los rodea, era difícil que alguien se aviniera a enseñarme alguno. Uno de ellos aseguró que el amuleto más poderoso que ya había visto tenía huesos y grasa del ñandú, y que estos eran usados por su portador para hincarse y friccionarse las piernas antes de bailar. Los muchachos concluyeron que, si era de mi interés ver alguno, debería prestar atención en los patios de las iglesias, donde tienen lugar los llamados «movimientos de alabanza», ya que «a veces aparecen tirados, porque se le cae a la gente cuando baila», aseguró uno de ellos.

Los movimientos de alabanza a los que se referían mis interlocutores son encuentros de canto y danza que se realizan en el marco de las iglesias evangélicas indígenas. El contacto de los qom con el cristianismo protestante data de mediados del siglo XX (Miller, 1979) y ha llegado a ser un hecho tan importante que en la actualidad forma parte de la identidad y de la socialidad de este pueblo (Wright, 2015). Desde los inicios, la inclusión de la danza y el canto, por iniciativa de los qom, fue tolerado e interpretado por los misioneros como una forma de alcanzar el gozo con el Espíritu Santo. Pero estas prácticas nunca dejaron de despertar reticencias por su estrecho vínculo con el curanderismo, el chamanismo y la promoción de liderazgos que exaltaban valores y sentimientos anticristianos y

críticos de las instituciones y autoridades no indígenas (Loewen et al., 1965; Bartolomé, 1972). En efecto, entre las diversas actividades religiosas que tienen lugar en las iglesias qom, estos encuentros se destacan por su dinámica festiva y la algarabía que se forma en torno de ellos. Esto es así, porque los movimientos de alabanza se convocan con el fin de celebrar bautismos, aniversarios de personas y fechas importantes para las congregaciones. Si bien tienen el objetivo de promover la fe cristiana y estrechar los vínculos de la comunidad de fieles, con una modalidad que se aparta del recato y sobriedad con el que se llevan adelante los cultos dominicales, por su propia dinámica convocan a adolescentes en búsqueda de distracción, *dancistas*,<sup>12</sup> curanderos y aprendices que buscan conocimientos chamánicos y fama como especialistas en el arte de curar (Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Tola y Robledo, 2022).<sup>13</sup>

Los movimientos de alabanza se constituyen también en ocasiones de visita de comunidades vecinas o distantes, lo que a menudo redundo en nuevos vínculos entre líderes y reconocimiento para los organizadores cuando el evento alcanza niveles extraordinarios de convocatoria y éxtasis en la danza. Entonces se habla durante mucho tiempo sobre este movimiento, los videos tomados con celular circulan incluso entre comunidades qom de lugares lejanos y oradores, músicos y *dancistas* extienden su fama. Para la organización de uno de estos eventos es normal que, meses antes, miembros de la familia o comunidad anfitriona participen de encuentros similares en otros parajes a fin de difundir su invitación. En estos momentos es donde se aprovecha también para negociar la participación de los grupos de música más convocantes y para extender el convite a los grupos de danza de diversas localidades.

---

12 Esta es la expresión que los qom usan para referirse a quienes acostumbran participar de los movimientos de alabanza por medio de la expresión de la danza.

13 Complejas relaciones entre concepciones y prácticas en el evangelismo y chamánico indígena, que no siempre implican la anulación de lo otro, han sido observadas también entre pueblos amazónicos (Vilaça, 2016; Yvinec, 2019).

Esto es un paso importante, puesto que es lo que garantizará una gran convocatoria de personas. Asimismo, durante este tiempo, los futuros anfitriones reunirán aportes voluntarios de integrantes de su iglesia local en animales, harina, arroz y otros insumos; cocinarán y venderán panes y comidas para recaudar fondos y almacenarán víveres para los tres o cuatro días que durará la celebración.

Llegado el día, los convocantes y sus colaboradores comienzan las tareas desde las primeras horas. Acondicionan los equipos de audio en el palco central, juntan colchones y mantas para los invitados, acarrean y cortan leña para los fogones, preparan los alimentos que se consumirán, limpian el patio central donde se danzará y acomodan sillas en torno a este para los espectadores. Los primeros invitados, que son los que vienen de más lejos, comienzan a llegar desde el mediodía y son recibidos con agua, mate y comida. Las primeras músicas se empiezan a oír en el inicio de la tarde, que es cuando llegan los invitados provenientes de comunidades vecinas.

El evento tiene lugar en las instalaciones de la iglesia, a cuya congregación pertenece el agasajado o los organizadores. Ellos dan la bienvenida, usando altoparlantes, por medio de oradores designados; estos presentan los motivos de la celebración y las comunidades o grupos de danza que se hicieron presentes. Los grupos de danza son conjuntos de *dancistas* de una misma comunidad, identificados por un nombre y liderados por un/a coordinador/a con experiencia, quienes ensayan pasos y confeccionan atuendos durante el año, que luego serán exhibidos en este tipo de eventos. Las vestimentas son como uniformes del grupo, compuestos por vinchas, brazaletes, falda o pantalón y chaquetas de colores de donde cuelgan largas tiras de tela colorida y pompones de lana que asemejan flores de colores. Adultos y ancianos que no forman parte de grupos, pero que también danzan, se presentan ataviados de igual manera. Algunos portan banderas y bastones adornados con cintas de colores, y llevan bolsos de lana o tela adornados con pompones donde guardan la Biblia.

En las primeras horas de la tarde, las actividades son más bien lúdicas y transcurren entre gestos de cortesía, saludos y risas suaves, pues hay gente que se conoce, pero que no tiene un trato cotidiano. Así como hay también muchas personas que se ven por primera vez, entre quienes reina un clima de recato y distancia. Mientras que entre familiares circulan los abrazos, las sonrisas y comentarios de humor. Por lo general, cada uno permanece sentado o parado cerca de sus familiares o grupo de danza con el que viajó. En estos momentos suele llevarse a cabo una primera actividad de danza juvenil, que se desarrolla en los cánones de la competencia con el fin de reconocer las habilidades coreográficas y aplicación en los trajes de los grupos más sobresalientes. Cada cual expone sus vestimentas y pasos coordinados, buscando impresionar a los espectadores. Entrada la tarde y antes de oscurecer comienza el movimiento de alabanza, propiamente dicho. Este se compone de tres «actividades» o momentos: «la marcha, la ronda y la instrucción de danza», que se componen de una cantidad de giros en torno al patio y se intercalan con oraciones o mensajes de oradores invitados.

Llegando la noche, reina un clima de sobrecogimiento. A cada hora que pasa los mensajes de los oradores adquieren un carácter moral y apelan a la emocionalidad, mezclando discursos bíblicos y de las tradiciones orales qom (Messineo, 2014); hablan sobre el arrepentimiento, la enfermedad, el consejo a los jóvenes, el poder de seres no humanos y el recuerdo de los antiguos; los músicos y los *dancistas* se aproximan a un clímax de su expresión entre movimientos homogéneos y ritmos monótonos. Mientras que los curanderos comienzan a destacarse entremedio de la gente. Es un momento de gran sensibilidad colectiva. Los *dancistas* se mueven casi con los ojos cerrados y entre llantos. Algunas personas caen extasiadas y tras un breve desmayo despiertan entre llantos y sollozos del público, y son auxiliados por los soplidos y palabras sanadoras de especialistas en el arte de la curación. Otras personas, que hasta ese momento habían sido meros espectadores, se retiran temerosas de



lo que pueda suceder. Pues, como aseguran los qom, son en esos momentos cuando los curanderos con malas intenciones «comienzan a trabajar», con el fin de dañar a antiguos enemigos o enfermar a jóvenes desprevenidos que pasean por el lugar. Para muchos, la gran energía colectiva y súplicas individuales convoca no solo el poder del Espíritu Santo, sino de otros seres que habitan montes y praderas y que pueden dar sus conocimientos a los suplicantes, pero también pueden conducirlos por un camino de extravío personal al ostentar un notable poder. Entonces, estos momentos pueden dar lugar a nuevas parejas, sanar antiguas dolencias y adquirir nuevas habilidades dadas por consejeros no humanos, o bien puede suceder que parejas se disuelvan, enfermedades lleguen o se pierdan poderes a manos de curanderos malintencionados. Por lo que, para participar de estos eventos es necesario precaverse, y aquí es donde entran en escena aquellos envoltorios de los que hablaban mis jóvenes interlocutores. Quienes buscan seducir llevan sus amuletos con plantas aromáticas y plumas (*v. g. Glaucidium*) y raíces (*v. g. Anemia tomentosa*) para la protección de potenciales daños y calmar enfrentamientos; mientras que aquellos que buscan impresionar con la danza y la destreza física llevan espinas, huesos y grasas animales, donde se destaca el ñandú. Esta conexión entre especie y cualidades que pueden ser transmitidas a las personas —corriente en la etnografía de la región— y que aquí aparece en relación con la danza, tiene detrás nociones sobre la persona, la cinegética y el paisaje chaqueño que necesitan ser profundizadas antes de retornar a las celebraciones de los qom.

### **PRADERAS CHAQUEÑAS: HISTORIA Y MEMORIAS DE UN PAISAJE**

Según las crónicas de misioneros y comisionados coloniales que recorrieron el Chaco, entre fines del siglo XIX y principios del XX, el paisaje de esta región estaba dominado por una cobertura

herbácea que formaba inmensos pastizales o praderas —hábitat de herbívoros como el ciervo de las pampas (*Ozotocerus bezoarticus*), guazuncho (*Mazama gouazoubira*), guanaco (*Lama guanicoe*) y ñandú (*Rhea americana*)—, secundados por ríos de cursos cambiantes y desbordes estacionales marcados que dejaban a su paso cañadas, esteros y lagunas, y por último islotes de cobertura arbustiva xerófila y leñosas como vinal (*Prosopis ruscifolia*), algarrobo (*Prosopis alba*), quebracho (*Schinopsis*), chañar (*Geoffroea decorticans*), entre otros, guarida de depredadores y especies arborícolas (Cruz, 1998). Con la estabilización del dominio no indígena del Chaco, la cría de ganado con pastoreo a campo abierto, como una de las actividades económicas predominantes, inició un complejo proceso de transformaciones ecológicas que se manifiestan en la expansión sucesiva de los parches de leñosas sobre suelo antes cubierto por herbáceas (Cruz, 1998; Morello et al., 2013). Al saturarse el área de hierbas, el ganado continuaba el forrajeo en las islas de bosque, dispersando con sus heces semillas de especies leñosas y expandiendo matorrales y bosques allí donde antes predominaban las herbáceas.

El cuadro de esta reconfiguración ecológica se completa analizando las prácticas indígenas que prevalecían en el Chaco, antes del predominio de la ganadería no indígena. En efecto, se han advertido notables correspondencias entre el paisaje de pastizal o sabana y la quema controlada que los indígenas mantenían con fines bélicos, de comunicación y cacería (Métraux, 1946a, p. 257; Barquez, 1997). Se sabe que el área incendiada no se extendía demasiado si el objetivo era desarrollar diversos grados de madurez de herbáceas para crear hábitats atractivos para fauna de interés de los cazadores (Morello et al., 2013, p. 31). En cambio, con fines bélicos las quemaduras alcanzaban grandes superficies, producto de la acción coordinada de largas filas de guerreros que creaban una onda de inflamación que avanzaba rodeando al enemigo. Así, pues, «las etnias locales usando fuego y contrafuego eran excepcionales manipuladores de distintos estadios de la sucesión en los pastizales y

conocían a grandes rasgos qué combinación de plantas aparecería en cada estadio y en cada micro-área después de determinado tipo de incendio» (Morello et al., 2013, p. 32). En definitiva, se trata de una acción de manejo del ambiente con efectos ecológicos de relevancia, escasamente estudiada antropológicamente,<sup>14</sup> que impedía la expansión de las variedades leñosas y nutría el suelo de modo apropiado para la reproducción de las herbáceas y de los herbívoros que las aprovechaban, presas a su vez de los cazadores indígenas.

En base a la etnografía de los qom del oeste formoseño, Gordillo (2010) precisa que la memoria del paisaje y la historia chaqueños se encuentran dominados por el imaginario del pastizal y que aún hoy configura la percepción del espacio y expectativas de las personas. Esta memoria está atravesada por el recuerdo de la vida de los antiguos, cuando recorrían las extensas praderas en búsqueda de sus presas y frutos favoritos, pero también por los condicionamientos de la colonización, marcada por la ocupación de los ganaderos no indígenas. De modo que la vida de los antiguos, la caza-recolección y la libertad para moverse a lo largo y ancho del territorio se anclan en la figura del pastizal, mientras que la vida en las reducciones, misiones y trabajo en las haciendas y obrajes se atan en la memoria indígena al bosque denso, consecuencia directa de la acción ganadera.

Este imaginario que mixtura paisaje, historia y percepción indígena se repite en otras partes del Chaco, según muestra la literatura del área (*v. g.* Tola, 2012; Medrano y Rosso, 2016) y mi propia experiencia con los qom del medio río Bermejo. Uno de los ancianos con los que dialogaba con frecuencia durante mi trabajo de campo, en 2013, sostuvo con añoranza que:

[...] aquí antes era todo *no'onaxa* [campo o pastizal], no era así como ves ahora, este monte no estaba. Todo era un pasto lindo, lisito, se podía ver bien lejos. *Ele' lpatac* se veía desde aquí clarito. Si uno miraba hacia la

---

14 Con la salvedad del trabajo de Gordillo (2010).

confluencia [de los ríos Teuco y Bermejito] se podía ver hasta Lapelole. Era como un mar, no había ni un solo árbol.

*Ele' lpatac* es el nombre de un antiguo parador<sup>15</sup> indígena donde hoy se ubica el municipio de El Espinillo (provincia de Chaco), a unos ocho kilómetros desde donde tenía lugar aquella conversación, mientras que treinta kilómetros separan este punto de Lapelole, otro antiguo lugar, hoy una pequeña aldea qom en las orillas del río Bermejito. Estos recuerdos que mezclaban vivencias propias del anciano y de sus antepasados —referidos a una época que iba desde la juventud de sus padres hasta su niñez, aproximadamente entre principios y mediados del siglo XX— se enlazaban con reflexiones sobre la situación actual de los qom en cuanto poseedores oficialmente reconocidos del territorio que ocupan. «Ahora tenemos la tierra. Nos dijeron que esta es nuestra tierra y eso es bueno. Pero a veces se me hace que nos dieron para que nos quedemos en un solo lugar nomás, para que no andemos como antes», razonaba el anciano, trayendo a escena reflexiones corrientes entre los qom sobre el impacto del cambio social en cuanto contraste entre «los antiguos» y «los nuevos». Como se refieren, respectivamente, a quienes vivieron con mayor y menor autonomía de las costumbres y economía no indígenas.

Como indica Gordillo (2010), difícilmente las memorias qom deslindan la percepción del paisaje chaqueño de su historia como pueblo. El «andar como antes», como el anciano se refería a las mudanzas permanentes de lugar por motivos diversos, se coimplica con la imagen de las praderas, símbolo del predominio de la ocupa-

---

15 Es el modo como los qom traducen la voz *lanataqa'*, que refiere al sitio que acostumbra ser usado para descansar, pernoctar o realizar un campamento provisorio. Estos sitios eran comunes en trayectos de larga distancia como las rutas de caza o de migración laboral. Muchos de estos paradores en la actualidad han sido abandonados y otros, por su localización ventajosa, han devenido en asentamientos permanentes como aldeas o parajes.

ción indígena del Chaco y corredor de la vida humana y de especies animales entre los ríos y los bosques. Estos se frecuentaban en la primavera en busca de insumos vegetales para la cestería y frutos, donde la algarroba tenía particular interés por su valor alimenticio y ritual, para la elaboración de una bebida alcohólica central en las celebraciones indígenas. Al finalizar el verano, donde se concentran las lluvias en el semiárido chaqueño y las inundaciones anuales por el desborde de los cursos de agua, se frecuentaban los ríos para aprovechar la pesca (Métraux, 1946a, pp. 246-249). Las actividades de los qom transcurrían entre estos lugares, pero las praderas eran el pivote de la vida social donde se articulaba el aprovechamiento de recursos de los diversos ambientes, así como los encuentros con otros con fines pacíficos y bélicos. En suma, el «andar como antes» era una práctica compleja que incluía *hacer* los pastizales por medio del fuego, en la misma medida en que estos proporcionaban las condiciones para el desarrollo de la dinámica que caracterizaba aquella particular forma de ocupar el Chaco.

El colapso de la pradera está atado al de los herbívoros que eran las principales presas de los cazadores chaqueños —ciervo de los pantanos, guazuncho, guanaco y ñandú— (Bucher, 1982, p. 70; Morello et al., 2013, pp. 35-36). Por eso, la contraposición entre pradera y la expansión del monte denso en las referencias indígenas sintetiza el complejo problema que introdujo la economía política no indígena advenediza (Gordillo, 2010). Al restringirse el hábitat de las especies de las praderas, con la expansión ganadera, se desestructuró la forma de vida basada en la caza de dichas variedades. Al tiempo que el abandono de estas actividades, junto a la mayor dedicación indígena a labores en establecimientos agroindustriales, menoscabó una de las principales acciones nativas de manejo del ambiente, los incendios orientados por las interacciones indígenas y de estos con las especies animales y vegetales del Chaco. A la economía política del acorralamiento por medio del fuego indígena le sobrevino la economía política del cercamiento del ganado, la

tierra y sus habitantes por medio de las explotaciones ganaderas y agroindustriales no indígenas. Pero esto no menoscabó el lugar central que el pastizal tiene en la consideración qom,<sup>16</sup> pues no se trata solo de un paisaje empírico y producto de fuerzas naturales. La sabana constituye una categoría central en la mitología de pueblos del Chaco y centro-este de Brasil. Junto al bosque asociado a cursos de agua, forma una dupla que remite a la alternancia entre formas de ocupar el territorio y estados, que organizan el tiempo y el espacio en la percepción indígena —seco-húmedo, nomadismo-sedentarismo, dispersión-fusión, caza-cultivo o pesca, abundancia-carestía— (Lévi-Strauss, 2010, pp. 116-117). Alternancia que es mediada por celebraciones colectivas anunciadoras del paso de una forma de vida a la otra. Es notable que en este contexto se replica la fuerte asociación entre pastizal y ñandú, ambos a su vez índices de la caza-recolección y la estación seca, período de movilidad en grandes distancias y pequeños grupos, cuando había una mayor autonomía de las instituciones coloniales (Braunstein, 1983; Arenas y Porini, 2009, p. 60).<sup>17</sup>

## CAZA O FORMAS DE APROXIMARSE

Uno de aquellos fuegos, que antes convivían con más frecuencia con el paisaje chaqueño, vino a la memoria de un anciano que, con setenta años y postrado en una silla de ruedas, había repetido

---

16 Muchas rogativas de cazadores son dirigidas a los habitantes de la pradera y no del bosque, como se verá más adelante. Asimismo, en procesos contemporáneos de distribución de tierras en áreas reservadas para los qom de la provincia de Chaco, se observa una preferencia por las secciones con predominio de pastizales (Morello et al., 2013, p. 32).

17 Según los autores, son diversas las aves que indican a los qom con su comportamiento y cantos el avènement o fin de distintos períodos anuales. El ñandú, en particular, indica con su llanto la época de mayor carestía en el Chaco.

la misma historia en dos oportunidades, cuando lo visitaba para hacerle compañía por las tardes. Rubén había sido cazador de ñandú en su juventud, por lo cual guardaba un gran conocimiento y estima por el ave. De estar en silencio, llevando la mirada aleatoriamente entre el cielo y el fogón del patio de su vivienda, el anciano empezaba su historia imprevista y desordenadamente, entorpecido por un castellano que manejaba bien, pero que en ocasión de la narrativa de sucesos pasados se le presentaba como un invitado forzoso. Un cerco de llamas se cernía sobre un ñandú. Cuando Rubén se aproximó un poco más a la escena, supo que no se trataba de una presa que había caído en el ardid, sino de una hembra que se negaba a abandonar su lugar, pues de haberlo querido hubiera podido huir del acecho antes de que fuera tarde. Rubén vio luego la escena completa entre la humareda. Era una madre que cuidaba de su prole. Los polluelos atemorizados se refugiaban en el nido, quedando presos del fuego que avanzaba implacablemente. Rubén precisó que «la madre no abandonó a sus hijos. Ella comenzó a correr alrededor del nido por donde venía el fuego. Corría bien rápido y con las patas iba apagando el fuego». Sofocando las llamas menores y más próximas al nido impedía que la onda de inflamación avanzase. La gruesa piel de sus patas y su velocidad, junto a su notable experiencia, evitaba que se quemase. «Tan rápido corrió que hizo apagar el fuego», sostenía con admiración el antiguo cazador, que en aquella jornada no pudo hacer más que observar el arrojido del ave por sus hijos. Cuando la amenaza hubo pasado «tan contenta estaba esa madre, porque salvó a sus hijos, que empezó a bailar. Abriendo las alas y levantando las patas, así como hacen los *dancistas* cuando están bailando con gozo, corren, saltan y levantan los brazos», afirmaba. Ella «podía huir si quería», repetía sorprendido a cada rato. El anciano me había contado esta historia dos veces en la misma semana, sin darse cuenta, pero en ninguna de estas ocasiones pudo contener el llanto. Tal era la emoción que le producía recordar aquellas escenas.

La caza del ñandú desplegó diversas estrategias acordes a las cualidades del territorio y del ave. A diferencia de lo que sucedía en otras regiones, en Chaco el caballo era solo usado para el transporte hasta la zona de caza, desde donde el acecho y abatimiento continuaban a pie (Schindler, 1985, p. 254). Hasta principios de siglo XX la cooperación entre varios cazadores para cercar al ave continuaba siendo una de las modalidades usadas entre cazadores del pueblo lengua. Quienes se valían de una isla de matorral, con sus espacios laterales cubiertos de ramas, para formar un cerco hacia donde, posteriormente, era conducido un grupo de ñandúes en escape. Una vez las aves allí, se clausuraba la entrada al arbustal y los cazadores a pie cerraban poco a poco el cerco para luego abatir a su presa flechándola (Grubb, 1913, p. 85). El acorralamiento progresivo de las presas, valiéndose de la cooperación de un grupo de cazadores, del fuego y de arbustales es una característica saliente de la forma de cazar en el Chaco.<sup>18</sup> El cercamiento como estrategia cinegética ha sido observado también en la Amazonía, donde la mitología le asigna un papel central en el origen de animales de caza. Puesto que antes de convertirse en presas humanas estos animales viven en corrales cuidados por su dueño no humano, en una suerte de domesticación conceptual que remite al acorralamiento y proximidad entre cazador-presa producto de la cacería (Descola, 1994).

Sin el trabajo grupal, un cazador solitario también podía y puede cazar ñandúes valiéndose de diversos ardides para pasar desapercibido por la presa. Yí'oxodaic, un antiguo cazador de ñandúes, con quien tuve oportunidad de conversar en 2013, usaba su caballo para ocultarse. El mismo era dejado suelto para pastar en los sitios donde divisaba grupos de ñandúes, luego:

---

18 Es notable que en el grupo de mitos que establecen la oposición entre sabana (seco) y bosque (húmedo), el cazador-ave que caza en la pradera es el ñandú y utiliza el fuego para abatir a sus presas (Lévi-Strauss, 2010, p. 104).



[...] cuando el caballo hacía un paso, yo hacía un paso, siempre atrás de él para que me tape y los ñandúes no me vean. Entonces ellos pensaban que era el caballo nomás. Cuando el caballo llegaba cerca de los bichos entonces ahí ya podía disparar. Pero a veces pasaba todo un día intentando y no conseguía nada, porque apenas uno de los bichos me veía entonces ahí disparaban todos.

Al referirse a antiguas modalidades de caza que también recurrían al ocultamiento, Métraux (1946a, p. 257) asegura que:

[...] a fin de acercarse a los ñandúes, los cazadores cubren sus cabezas y hombros con manojos de hierbas u hojas palma, y se acercan lentamente a los animales hasta llegar a tiro de flecha o de boleadora. Los indios del Pilcomayo se disfrazan con plumas de ñandú y, levantando un brazo sobre la cabeza, imitan los movimientos del animal con tanta habilidad que los pájaros permanecen indiferentes a su presencia, hasta ser flechados.

La tentativa de mimetizarse con la presa es llevada al extremo cuando se emplean amuletos de cacería. Métraux (1946a, p. 260) precisa que:

[...] el talismán mágico para cazar ñandúes está hecho del cuello del ave y contiene pasto, hojas y otros alimentos que consume. Los Pilagá se pintan de negro al cazar ñandúes, en la creencia que las aves no los reconocerán de esta manera. Los indios se frotan el cuerpo con plantas especiales que garantizan la buena suerte. A fin de establecer un vínculo entre ellos y los ñandúes, con miras al éxito en la cacería, algunos Lengua entierran un huevo de madera y se sientan sobre él por cierto tiempo. Los Lengua usan también figuras de cera como talismanes para la cacería, y a la noche, antes de una excursión de caza, cantan al ritmo de sus matracas para atraer a los animales a ciertos sitios.

ÿi'oxodaic, aquel cazador que acechaba a sus presas detrás de su caballo, conocía también el poder de estos amuletos para la caza del ñandú. El suyo contenía «plumas del pecho, del cuello, las pestañas, un pedacito de la lengua del *mañic* y unas moscas blancas».

Estos elementos envueltos en un paño hacían un pequeño atado «como una medalla para llevar colgado en el pecho». Su cuñada, quien había confeccionado este amuleto, también había recomendado jamás llevarlo a su hogar, sino esconderlo en el monte en un lugar que solo él supiera. De lo contrario, advirtió, el espíritu del envoltorio podía enfermar o asustar a sus hijos. Al empezar la jornada solo el cazador debía ir hasta donde el envoltorio estaba oculto, para colocárselo y solicitar al dueño del ñandú ayuda para conseguir comida con que alimentar a sus hijos.

La eficacia de estos envoltorios no radica únicamente en una asociación ideal con la presa por medio de sus partes o alimentos. Muchos contienen plantas aromáticas de las que se espera oculte el olor humano en la cacería, grasas que se aplican en las extremidades y escarificadores con los que se hincan brazos y piernas (Arenas y Braunstein, 1981; Arenas y Porini, 2009; Scarpa y Rosso, 2022). Lo que se encuentra en la base de estas prácticas es una noción de contagio (*nanoga*) de propiedades animales-vegetales que afectan los cuerpos humanos modificando cualidades sensibles o aptitudes físicas.<sup>19</sup> Esta noción de contagio es la que también explica la transmisión de cualidades por medio de la ingesta de animales apreciados (Métraux, 1946a), que se aprovecha para el tratamiento de diversas afecciones (Martínez, 2010). De la misma manera, es por causa de la conexión que el contagio establece que se pueden transmitir dolencias no esperadas a cazadores o parientes, que traspasan los límites de una distancia adecuada entre ellos y los animales (Tola, 2012). Por ejemplo, cuando no se respetan restricción de caza o consumos durante la *cowade* o menstruación, cuando se daña a un animal sin comer su carne, no se da un tratamiento adecuado a sus restos, o bien se habla exageradamente de la belleza o bondades de un

---

19 Por ejemplo, resistencia en actividades cinegéticas o competitivas, atractivo en cortejo amoroso, danza y canto, don de palabra para apaciguar enemistades o bien fuerza para vencerlas (Arnott, 1935; Arenas y Braunstein, 1981; Tola, 2012).

animal cuando un hijo está en gestación. En el ámbito de las afecciones provocadas por animales el ñandú tiene un lugar destacado, si se considera que sus partes están presentes en la mayor cantidad de contextos de usos (Medrano y Rosso, 2016), tienen el mayor número de aplicaciones medicinales (Martínez, 2013) y presentan una mayor cantidad de cuidados y tabúes alimentarios y cinegéticos (Arnott, 1935, p. 300). En síntesis, las diversas estrategias de caza que buscan acorralar, mimetizarse o incorporar a la presa son formas de aproximación en distintos grados. Esto transita como una relación entre cazador y presa, que tiende a una asimilación de cualidades sensibles como fundamento de esta conexión. Esto, no obstante, no implica una completa identificación o confusión de identidades ni de posiciones. Ya que, en un extremo, la exageración en la ingesta, uso de amuletos o de expresiones de aprecio llevan a un ataque contra el cazador que se manifiesta como un extravío psicológico, cambio de suerte o afecciones físicas en hijos recién nacidos. Reponiéndose así la distinción inicial entre cazador y presa. Profundicemos un poco más sobre las potencias que están detrás de estas afecciones deseadas e indeseadas.

### **MAÑIC LTA'A (EL PADRE DEL ÑANDÚ): IMAGEN COMO CUERPO**

La primera vez que oí hablar del padre de los ñandúes fue cuando Helvio, por entonces un joven dirigente de danza venido de Formosa, me había contado con más gestos que palabras de este personaje. Durante una charla motivada por mi inquietud sobre la relación de los qom con los dueños de especies animales y vegetales, donde Helvio se había mostrado errático y más interesado en hablar sobre unos nuevos pasos de danza que había visto en Formosa, me dijo casi al despedirse en un castellano escueto, «ahora que usted pregunta me acordé del padre del ñandú, a ese sí lo conozco. Solo sale a la noche. Aparece en el cielo, se lo ve clarito. Ahora es temprano pero más tarde

se lo ve». Me llevó afuera de la vivienda en la que nos encontrábamos y me indicó el cielo, mirando hacia el sur con sus brazos extendidos delineó, ayudado con un gesto de sus manos, una silueta que se alargaba horizontalmente en el cielo. «Más tarde lo va a ver, se lo ve clarito, la cabeza, el cuerpo, las patas, todo. A ese suri no se lo puede matar, los cazadores no lo alcanzan», decía con voz segura, aunque yo no conseguía ver, ni imaginar aquella figura que él contorneaba en el cielo con tanta certeza. Es a este dueño al que los cazadores gom se remiten con sus oraciones para solicitar permiso y fortuna.

Las rogativas (*natamaxaxpi*) son un género del arte verbal gom y se fundan en una teoría nativa sobre el efecto performático de la palabra hablada (Messineo, 2014). Las oraciones se dicen a diario en silencio o en voz alta, no movidas por una creencia mística, sino porque la palabra produce un efecto en el destinatario, al afectar su corazón (*lquiyaqte*). La siguiente es una oración para salidas de marisca<sup>20</sup> registrada en 2013:

Hua' aÿem nagui ñanauga...  
 Bueno, ahora yo voy a salir (a buscar)  
 ñanauga na no'onaxa  
 voy a salir (a buscar) al campo (pradera)  
 nache 'onaxaictaxa da aÿem 'achoxoden  
 y me gustaría que (sería lindo que) me ayudes  
 pasa'a da huo'o ca sanata  
 que pronto encuentre algo  
 qalta saishet da...  
 que no...

---

20 «Marisca» es un término regional que los indígenas usan para referirse a actividades de colecta, caza, pesca y meleo que se realizan en montes, praderas y ríos que circundan los parajes.

saishet da quema'q  
que no me lastimen  
cha'aye ca mayi seuen  
porque eso es lo que necesito.<sup>21</sup>

El marcador pronominal de la segunda persona del singular, el morfema *a*, en el principal verbo que concentra la solicitud, *'achoxoden*, permite ver que el hablante se dirige a una persona definida y no a un espacio o evento indefinidos. Estas marcas se repiten en las plegarias qom, pues, como indicaron varios de mis interlocutores, el suplicante está hablando con alguien que ya conoce o que intuye es el dueño del lugar hacia donde se dirige. Nótese los rasgos de la súplica en el modo respetuoso de referirse a quien, aparentemente, gobierna los acontecimientos que pueden acometer al mariscador, desde encontrarse rápidamente con una presa, hasta las amenazas de caminar solo por sitios dominados por animales, pero también por «gente» habitante de la pradera. Los qom se refieren como *no'onaxa* a los pastizales descubiertos y lo diferencian de *aviaq*, las áreas de bosque, cada cual poblado por distintos tipos de animales, plantas y personas no humanas. Contrariamente a la idea que se tiene sobre los bosques densos como *locus* de la caza-recolección, pero también de los encuentros con fuerzas no humanas con voluntad y poder, aquí el suplicante-mariscador se dirige a la pradera. Así, se corrobora la importancia que este paisaje tiene aún hoy en el imaginario y experiencias de los qom. Llegamos así a la estrecha relación entre sabana y caza-recolección-meleo, que en cierto sentido incluye al ñandú en el Chaco, a la que ya habíamos arribado en base a otro tipo de elementos del pensamiento y experiencia indígena.

---

21 Agradezco a Ramón Yúriga, hablante qom, y a Paola Cúneo, lingüista especializada en la lengua qom, por haberme ayudado a transcribir y traducir esta oración ofrecida por el señor Gregorio Lescano, poblador de la comunidad qom de Olla Quebrada.

Si sumamos el hecho de que antiguamente la caza-recolección iba ligada al momento del año de mayor movilidad espacial, que es el «andar como antes» al que se refería mi interlocutor y autor de la oración transcrita, remitirse a la pradera es remitirse también al «andar como antes». Vale decir que entrar en el dominio de la pradera es entrar en el del «andar como antes».

Los qom hablan a menudo de *mañic lta'a*, el «padre del ñandú», en sus charlas nocturnas en torno a los fuegos domésticos. Los adultos enseñan a los más jóvenes a observar el cielo nocturno detenidamente y a reconocer sus partes. En 2022 me tocó a mí ser el aprendiz de mi anfitrión en una estadía de trabajo de campo. Roberto, mi orientador en esa aproximación al cielo desde el conocimiento qom, esta vez fue más explícito que el joven dirigente de danza. En una noche estrellada, Roberto señaló hacia la franja lumínica que proyecta nuestra galaxia cuando es vista desde la tierra, popularmente conocida como Vía Láctea, diciéndome:

[...] ahí está, ese es *mañic lta'a*. Ahí se ve la cabeza [indicando la denominada Bolsa de Carbón cerca de la Cruz del Sur] y después [hacia la izquierda] viene el cuello largo, el cuerpo, las patas y la cola. Cerca del cuello se ven los perros de los cazadores que lo persiguen, pero *mañic lta'a* corre más rápido y no lo pueden alcanzar. Atrás de él vienen los cazadores.<sup>22</sup>

Mas que el contorno de un personaje parecía una escena que involucraba a varios de ellos en una acción en movimiento que se

---

22 En Lehmann-Nitsche (1924, p. 192) encontramos dos versiones de *mañiq lta'a*. Una donde la mancha oscura denominada Saco de Carbón figura un ñandú caído, siendo destripado por dos perros ( $\alpha$  y  $\beta$  *Centauri*) que están sobre él, y otra, el «ñandú lacteal», que coincide con la referida por mis interlocutores, donde el Saco de Carbón es la cabeza, a la altura de la estrella Antares, y en la constelación *Ophiuchus* se proyecta el cuerpo y las alas, mientras que la pierna del ave en fuga estaría a la mitad de la Vía Láctea, desde la cola y púa del Escorpio hacia abajo, y el plumaje de la cola del ñandú se forma entre Antares,  $\beta$ ,  $\delta$ ,  $\varpi$  y  $\rho$  *Scorpii*.

repetía todas las noches, unas veces con más visibilidad que otras. Como pude percibir aquella vez, a diferencia de los asterismos conocidos en la cultura astronómica no indígena, la imagen de *mañic lta'a* no se formaba por la fuente lumínica de los astros, sino por el fondo oscuro que quedaba entre ellos.<sup>23</sup> De modo que *mañic lta'a* está contorneado por los ases de luz de la Vía Láctea, de ahí que en diversas concepciones del ámbito celeste en pueblos de habla guaycurú,<sup>24</sup> se vea al ñandú corriendo sobre un camino, donde levanta una polvareda, que sería la Vía Láctea (López y Giménez Benítez, 2007; Gómez, 2017).<sup>25</sup>

Según diversos relatos antiguos este ñandú, al igual que los otros personajes que pueblan el cielo junto a este, eran habitantes de la tierra que huyeron hacia allí escapando del gran fuego que destruyó la vida terrestre (Lehmann-Nitsche, 1924, p. 195). Se trata de un evento de relevancia, pues a partir de entonces ocurre una regeneración fundamental de la vida en la tierra, en base a sobrevivientes humano-animales que habían logrado salvarse cavando un túnel. Vida que esta vez tiene lugar con humanos y animales como especies diferenciadas por sus fisonomías y cualidades exclusivas. Tal como retratan otros mitos estos humanos, ahora privados de las aptitudes físicas que antes compartían con los animales, son arrojados a una existencia vulnera-

---

23 Fuera del Chaco encontramos cartografías indígenas del cielo donde los asterismos también se forman por fondos oscuros (Urton, 2022). Inclusive entre los bororo encontramos a la *Rhea* en la Vía Láctea, en el mismo sitio que en Chaco (Fabian, 1992).

24 Guaycurú es el nombre de un grupo de pueblos chaqueños histórica, étnica y lingüísticamente emparentados, del que forman parte los tobas (qom), caduveos (eyiguayegui), mocovíes, pilagás y los desaparecidos mbayás, payaguás y abipones (Miller [ed.], 1999).

25 La observación y reflexión en torno al cielo ocupa un lugar destacado entre los indígenas del Chaco, tal como se desprende de los registros de misioneros-historiadores coloniales (Guevara, 1836; Dobrizhoffer, 1968), como de la documentación etnográfica disciplinar (Lehmann-Nitsche, 1924; Métraux, 1939, 1946b; Cordeu, 1970; López y Altman, 2017; Gómez, 2017).

ble y poco a poco adquieren capacidades extraordinarias para sobrevivir de la mano del dominio de diversas artes culturales (cinagética, culinaria, alfarería, etc.), producto de su interacción con habitantes celestes (Métraux, 1946b; Cordeu, 1970). De ahí la importancia de estos y su conexión con los ciclos en la tierra, representados por la destrucción y regeneración del mundo, así como por la fragilidad de la vida humana, dependiente de la intervención de las artes para rehuir a sus carencias e inexorable agotamiento. Por ello, estos seres celestes, por medio de su expresión en los asterismos conocidos por los qom, son los que permitían a este pueblo conocer y anticipar los ciclos anuales que afectaban las condiciones y productividad de suelos y ríos de la región. El Chaco está marcado por la estación de lluvias y la seca, ambas con extremos que llegan hasta la inundación por el desborde de los cursos de agua y la sequía que lleva al límite la supervivencia de plantas y animales. Fuera de estos extremos vienen épocas óptimas para la pesca y los cultivos hacia el final de las lluvias, así como el meleo y la caza-recolección de estación seca. La periodicidad de este contraste entre la abundancia y la carestía ha configurado la vida social y ceremonial asociadas a la temporalidad y al paisaje en el Chaco (Métraux, 1944, p. 263; Sánchez, 2006, p. 38).

Habría aún un tercer aspecto de *mañic lta'a*, ya no como dueño protector ni ser celeste ligado a la anunciación de los ciclos anuales, sino como imagen que reúne virtualmente las capacidades y fisonomías de todos los ñandúes. Días después de aquella primera charla sobre el cielo, Roberto me mostró un dibujo que se encontraba elaborando, a raíz de una solicitud de mi parte de representar escenas de sus sueños. En el dibujo (imagen 2) aparecía la parte superior de un ave, con rasgos visibles de la *Rhea americana*, rodeada de estrellas. Con ánimo notoriamente positivo, me contó que esos días había soñado con *mañic lta'a* y que ese encuentro solo podía repercutir en salud, abundancia y buenos augurios.



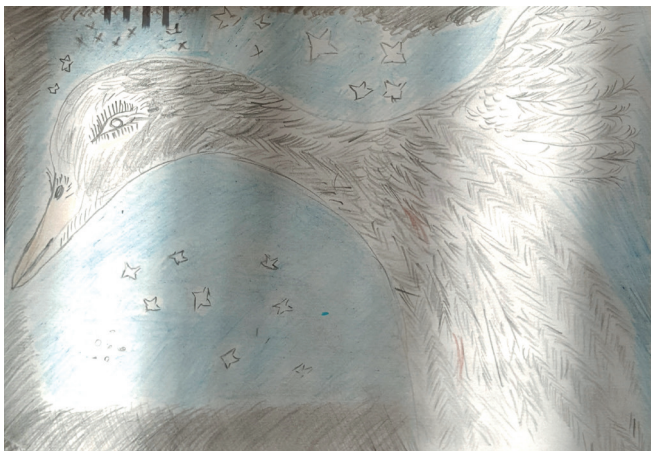


IMAGEN 2. *Mañiq lta'a* en el cielo. Autor: Roberto Leiva.

Como se desprende de los trabajos de dibujantes qom que habitan diversas partes del Chaco (Tola, 2023), *mañic lta'a* ostenta la forma general de la *Rhea*, solo que con dimensiones y cualidades que lo destacan del resto. Un interlocutor de la antropóloga Florencia Tola (2012) precisó además que *mañic lta'a* es el *lqui'i*<sup>26</sup> del ñandú, esto es, la imagen que le da su apariencia, vitalidad y capacidad de acción a los individuos de la especie. Así, su importancia para los ñandúes que los cazadores buscan en las praderas es tan significativa que, si *mañic lta'a* no descendiera sobre los huevos para dotarlos de su

---

26 Si bien acostumbra a traducirse *lqui'i* como «espíritu» o «alma», el concepto de la expresión en qom no se agota en el de sus contrapartes en castellano, en cuanto parte intangible de la persona humana que la dota de sus cualidades cognitivas y morales. *Lqui'i* no es exclusivo de la persona humana, pues aplica también a ciertos no humanos, como los dueños de especies. Asimismo, *lqui'i* no reduce su dimensión a lo intangible, ya que al ser una expresión de la totalidad de la persona alcanza también a la apariencia visible y está estrechamente ligada al cuerpo. De modo que una afección del *lqui'i* repercute en cualidades cognitivas y corporales (Tola, 2012; Robledo, 2021). En suma, *lqui'i* no sería una imagen (de) la persona, sino una imagen que es la persona.

imagen, estos estarían vacíos, y si dieran vida a polluelos, esos seres no tendrían la inteligencia ni la fuerza características del ñandú (Tola, 2012). De modo que *mañic lta'a* no es solo un personaje ideal protector de la especie al que los cazadores deben respetar, como parte de tradiciones que se siguen irreflexivamente. Él es una suerte de imagen prototípica y formativa de todos los ñandús, pues les confiere las cualidades físicas y cognitivas características de la especie. Son estas aptitudes, por ende, las que los qom aprecian y buscan incorporar en sus vidas por medio de la contigüidad de sus cuerpos con diferentes partes del ave. Aquí el fundamento de aquellos envoltorios de poder que contenían huesos y grasa de ñandú de los que hablaban mis interlocutores. En este caso usados para proporcionar energía extraordinaria al usuario a la hora de bailar.

#### A MODO DE BALANCE: TRANSFORMACIONES DE [EN] LAS FIESTAS

La presencia del ñandú abarca diversos ámbitos (celestes, mítico, económico y ecológico) y adquiere relevancia en distintos aspectos de la vida de los qom. En contextos rituales su figura se dilata a lo largo de todo el Chaco y de distintas épocas. Desde plumas y uñas del ave usadas en accesorios ceremoniales en celebraciones estacionales comunes en la región (Hay, 1928; Métraux, 1946; Barúa, 2019), que todavía se dejan ver hasta mediados de siglo XX entre los qom, al lado de atuendos provenientes de los comercios no indígenas (Citro, 2005, p. 95). Cantos y danzas inspirados en las cualidades y gestos del ñandú que emergen junto a prácticas de la religiosidad cristiana de la primera mitad del siglo pasado (Hay, 1928, p. 117; Citro y Cerletti, 2012, p. 160).<sup>27</sup> Así como los men-

---

27 El misionero Hay (1928, p. 117) relata la llamada «Dance of the Ostrich feather dress» (Danza del vestido de plumas de ñandú) realizada a principios del siglo XX entre los terena del alto Paraguay, como parte del último acto de una fiesta

cionados escarificadores y ungüentos hechos de hueso y grasa del ave, que usados con fines deportivos y cinegéticos (Arenas y Porini, 2009) fueron asociados también a antiguos contextos festivos entre los angaité del Chaco paraguayo (Villagra Carron, 2011), al igual que en las fiestas contemporáneas tratadas en este trabajo, aunque sin tanta exhibición y mayor secretismo.

Las fiestas que con más frecuencia vienen a la memoria de los qom, como costumbres de los «antiguos», son la fiesta *namaitac* y el baile *nmi*. Las primeras eran masivas fiestas anuales que reunían a diversas parcialidades, que se encontraban dispersas viviendo de la caza-recolección en distintos territorios. Este encuentro coincidía con la época de la fructificación de la algarroba, con la que se hacía una bebida alcohólica de la fermentación de la fruta, y era también el momento en que los animales, presas de los qom, se alimentaban y crecían saludablemente. Por lo que esta fiesta reunía grandes cantidades de bebida y comida que deleitaba a todos,<sup>28</sup> juntaba líderes y grandes curanderos de diversas parcialidades, promovía alianzas,

---

intercomunal celebratoria de la época anual que coincidía con el orto heliaco de las Pléyades. Todo el evento está marcado por la partición entre dos bandos que se encuentran para contender, jugar, cortejar y compartir banquetes, al igual que sucede en fiestas de este tipo en otras partes del Chaco. Otras aves también han inspirado danzas en las tierras altas de Sudamérica. Entre comunidades quechua hablantes de Puno (Perú), la llamada danza de las perdices (Rivera Andía, 2012) tiene lugar con la llegada de la estación de lluvias, y con eso un cambio fundamental del estatus del ganado que, habiendo pasado largo tiempo al amparo de potencias no humanas, debe ser aproximado a los dominios humanos. Este ejemplo muestra una interesante inversión respecto del caso chaqueño. Aquí la figura del ñandú está asociada al advenimiento de la estación seca indicada por el orto heliaco de las Pléyades, y con ello el inicio de una vida volcada a la caza-recolección, mientras que la perdiz en las celebraciones andinas se asocia a lo húmedo y al retorno de los animales a los dominios humanos.

28 En efecto, la raíz *ama* del nombre *namaitac* alude a lo rico o dulce y por asociación a la alegría (Buckwalter, 2013, p. 2). Para los qom lo dulce (*amai*) es sinónimo del fruto de la algarroba (*amap*), véase la cercanía de los nombres, que es correlativo con la relación entre la alegría que suscita la fiesta y la fructificación de la algarroba.

iniciaciones, matrimonios, juegos y curación de los enfermos. Mientras que los bailes *nmi* tuvieron lugar hasta principios del siglo XX, en el marco de las estadias en los ingenios y obrajes, donde los qom eran empleados estacionales en tareas de desmalezamiento y zafra, y tenían un carácter de entretenimiento y socialización, semejante a los movimientos de alabanza. Así como aquí en los bailes *nmi* predominaba la danza, el canto, la curación y la conquista amorosa, aunque sin el componente bíblico, con uso de alcohol y asociados a juegos de azar y deportivos.

Las lecturas que prevalecen en la literatura del área han tendido a abordar las expresiones festivas —y culturales en general— de los qom, en el marco de los impactos de la colonización del Chaco. Así, se ha enfatizado en el papel de la ideología y prácticas del mundo del trabajo en las agroindustrias y del evangelismo pentecostal, aunque no se han dejado de notar las estéticas, concepciones y prácticas del chamanismo, poder y organización social qom, que conectan la realidad contemporánea de este pueblo con la precolonial. A menudo se ha ubicado estas conexiones en coordenadas cronológicas antiguo-moderno, así, cuestiones como la danza, cura o ataques chamánicos en el marco de celebraciones de iglesias indígenas o de relaciones mediadas por el trabajo asalariado, pudieron ser vistos como emergentes de una cultura otrora más plena que buscan llenar vacíos o asimilar nuevas situaciones producto del cambio social (*v. g.* Loewen et al., 1965), revitalización del sistema tradicional de valores nativos en cuanto mecanismo para alcanzar un equilibrio en el nuevo orden social (*v. g.* Miller, 1979), o bien formas de representar el conflicto social propio de las relaciones capitalistas (*v. g.* Gordillo, 2004).

El abordaje aquí presentado buscó mostrar que, más allá de las circunstancias sociohistóricas, los elementos involucrados y los objetivos buscados por los practicantes, las celebraciones indígenas pueden entenderse como «fiestas», en cuanto política indígena de

cara a las visitas y encuentros con la alteridad humana y no humana (Perrone-Moisés, 2015). En este contexto, el simbolismo en torno del ave está imbuido en el modo como los qom entienden el *lqui'i* de las personas, esto es, aquello que da vitalidad, fuerza y cognición, pero también apariencia física. La escarificación con hueso de ñandú o el uso de sus plumas y grasa coloca en contacto a la persona con el *lqui'i* del ave, o sea, su padre, *mañiq lta'a*. De la misma forma que apelar al ñandú en plegarias y cantos es hacerlo a las cualidades de resistencia y velocidad asociadas al ave, así como remitirse a la pradera es hacerlo al sustento en la caza-recolección o el «andar como antes». De lo que se trata aquí es de arbitrar medios de contacto con la alteridad. De modo que lo simbólico no sería un costado especular o una representación de algo real, sino otra forma de presencia de lo real. Es cierto que la relevancia del ave, en estos contactos con la alteridad, tiene que ver con transformaciones a nivel personal que estos encuentros son capaces de producir. Tímidos muchachos devienen en extrovertidos danzarines u oradores, así como débiles se vuelven enérgicos, temerosos se vuelven valientes y bravos oponentes se amansan. Pero también con transformaciones a otros niveles —mitológico, estacionales, estilos colectivos de vida—, ya que el ave remite al devenir de la estación seca y la retomada de la vida de marisca en la pradera, englobados por las relaciones entre abundancia y carencia. Entonces, el cambio que los qom buscan abordar y comprender, en el marco de los encuentros festivos, no es el inserto en la noción de progreso hacia relaciones sociales cada vez más complejas, sino el relativo a la alternancia entre los extremos de la abundancia y carencia, en cuanto categorías tanto de la ecología regional como del pensamiento indígena. De modo que, abundancia y carencia se constituyen en parámetros del mundo, la persona y sus afectos, más allá de la vida económica en el Chaco. Así, tener o no tener —poder de curar, salud, influencia sobre otros, capacidad para danzar o cazar, orar, alimentos, presas, etc.— son los estatutos en los que se dirime la vida para los qom y que pueden

ser mediados por la compasión (*achoxoden*) de quien ostenta poder y las rogativas de quien lo desea. Aquí la importancia para los qom de la figura del ñandú y la pradera en sus celebraciones y memorias.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a quienes fueron mis interlocutores en el proceso de elaboración de este trabajo. En particular a mis anfitriones de las comunidades qom de Olla Quebrada, El Espinillo y Villa Río Bermejito (provincia de Chaco, Argentina), a los colegas del Núcleo de Etnografía Amerindia (ICA-UBA) dirigido por la Dra. Florencia Tola, y a los profesores Andrés Laguens y Luis Cayón. Asimismo, agradezco a las instituciones que proporcionaron su apoyo en distintas instancias de las investigaciones que concluyeron en este trabajo, CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) y CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

## CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2024, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## REFERENCIAS

ARENAS, Pastor y Gustavo PORINI (2009). *Las aves en la vida de los tobas del oeste de Formosa, Argentina*. Asunción (Paraguay): Editorial Tiempo de Historia.

ARENAS, Pastor y José BRAUNSTEIN (1981). Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de la magia amorosa entre los Tobas taksik. *Parodiana*, núm. 1, pp. 149-169.

- ARNOTT, John (1935). La vida amorosa y conyugal de los indios del Chaco. *Revista Geográfica Americana*, vol. 3, pp. 293-303.
- BALÉE, William (1989). Cultura e vegetação da Amazônia brasileira. En: Walter Neves (ed.). *Biología e Ecología humana na Amazônia: avaliação e perspectivas*. Belém: Museu Paraense E. Goeldi, pp. 95-109.
- BARQUEZ, Rubén (1997). *Viajes de Emilio Budin: la expedición al Chaco, 1906-1907*. Tucumán: Sociedad Argentina para el Estudio de los Mamíferos.
- BARÚA, Guadalupe (2019). La presencia velada de los hombres-ave en la corporalidad actual de los varones wichí. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 34, núm. 58, pp. 249-267.
- BARTOLOMÉ, Leopoldo (1972). Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. *Suplemento Antropológico*, vol. 7, núms. 1-2, pp. 106-121.
- BRAUNSTEIN, José (1983). *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- BUCHER, E. H. (1982). Chaco and Caatinga: South American Arid Savannas, Woodlands and Thickets. En: Brian J. Huntley y Brian H. Walker (eds.). *Ecology of Tropical Savannas*. Berlín, Heidelberg: Springer, pp. 48-79.
- BUCKWALTER, Alberto (2013). *Vocabulario Toba*. Segunda edición revisada. Elkart e Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar y Barbara ARISI (2013). La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos. *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 43, pp. 205-222.
- CANALS FRAU, Salvador (1943). Los aborígenes del Valle de Salta en el siglo XVI. *Anales del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo*, núm. 43, pp. 207-248.

- CAYÓN, Luis (2011). Alianza perpetua. Bases del manejo ecológico en el noroeste amazónico. *Avá*, núm. 19, pp. 135-163.
- CERIANI CERNADAS, César y Silvia CITRO (2005). El movimiento del Evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En: Bernardo Guerrero Jiménez (ed.). *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: El Jote Errante-Campus Universidad Arturo Prat, pp. 111-170.
- CITRO, Silvia (2005). El análisis de las performances: Las transformaciones de los cantos-danzas de los toba orientales. En: Pablo Chamber y Guillermo Wilde (eds.). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires: s. e., pp. 83-119.
- CITRO, Silvia y Adriana CERLETTI (2012). «Las danzas aborígenes siempre fueron en ronda»: Música y danza como signo de identidad en el Chaco argentino. En: Silvia Citro y Patricia Aschieri (eds.). *Cuerpos en movimiento. Antropologías de y desde las danzas*. Buenos Aires: Biblos, pp. 139-168.
- CORDEU, Edgardo (1970). Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 12, núms. 1-2, pp. 67-176.
- CRUZ, Luis María de la (1998). *¿Qué pasó con los pastizales que vio Astrada? Productividad y degradación ambiental en la región del Pilcomayo medio*. Maestría de Gestión Ambiental. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- DESCOLA, Philippe (1994). Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation. En: Bruno Latour y Pierre Lemonnier (eds.). *De la préhistoire aux missiles balistiques*. París: La Découverte, pp. 329-344.
- DESCOLA, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Biblioteca de Antropología. Buenos Aires: Amorrortu.



- DOBRIZHOFFER (1968 [1784]). *Historia de los Abipones*. Resistencia: Imprenta de la Universidad Nacional del Litoral.
- FABIAN, Stephen (1992). *Space-Time of the Bororo of Brazil*. Gainesville: University Press of Florida.
- FAUSTO, Carlos y Eduardo GOES NEVES (2018). Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, vol. 92, núm. 366, pp. 1604-1618.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1851). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Tercera parte. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- GÓMEZ, Cecilia Paula (2017). Notas para una cartografía oral del cielo entre los tobas del oeste formoseño. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 46, núm. 2, pp. 311-329.
- GORDILLO, Gastón (2004). *Landscapes of Devil: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.
- GORDILLO, Gastón (2010). Historias de los bosques que alguna vez fueron pastizales: La producción de la naturaleza en la frontera argentino-paraguaya. *Población y Sociedad*, vol. 17, núm. 1, pp. 59-79.
- GOW, Peter (2001). *An Amazonian Myth and Its History*. Nueva York: Oxford University Press.
- GRUBB, Wilfred (1913). *An Unknown People in an Unknown Land*. Londres: Seeley.
- GUEVARA, José (1836 [1767]). *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, por el padre Guevara, de la Compañía de Jesús*. Buenos Aires: Imprenta del Estado.
- HAY, Alexander Rattray (1928). *The Indians of South America and the Gospel*. Nueva York: Fleming H. Revell Company.

- HECKENBERGER, Michael (1996). *War and Peace in the Shadow of Empire: Sociopolitical Change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A.D. 1250-2000*. Tesis de doctorado. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- LATHRAP, Donald W. (1968). The «Hunting» Economies of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Historical Perspective. En: Richard Lee y Irene De Vore. *Man the Hunter*. Londres: Routledge, pp. 23-39.
- LEHMANN-NITSCHKE, Roberto (1924). Mitología Sudamericana X. La Astronomía de Los Tobas [Segunda Parte]. *Revista Del Museo de La Plata*, núm. 28, pp. 181-209.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2010). *Mitológicas. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOEWEN, Jacob, Alberto BUCKWALTER y James KRATZ (1965). Shamanism, Illness, and Power in Toba Church Life. *Practical Anthropology*, núm. 12, pp. 250-280.
- LÓPEZ, Alejandro y Agustina ALTMAN (2017). The Chaco Skies. A Socio-Cultural History of Power Relations. *Religion and Society*, vol. 8, núm. 1, pp. 62-78.
- LÓPEZ, Alejandro y Sixto GIMÉNEZ BENÍTEZ (2007). The Milky Way and its Structuring Functions in the Worldview of the Mocoví of Gran Chaco. *Archaeologia Baltica*, núm. 10, pp. 21-24.
- LORANDI, Ana María (1983). Mitayos y mitmaqunas en el Tawantinsuyu meridional. *Histórica*, vol. 7, núm. 1, pp. 3-50.
- MARTÍNEZ, Gustavo (2010). Enfermedades y entidades anímicas del entorno natural. Etiologías religioso-rituales y espacio-ambientales entre los toba del Chaco Central, Argentina. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 5, núm. 2, pp. 189-221.
- MARTÍNEZ, Gustavo (2013). Use of fauna in the traditional medicine of native Toba (qom) from the Argentine Gran Chaco region: an ethnozo-

- logical and conservationist approach. *Ethnobiology and Conservation*, núm. 2, pp. 1-43.
- MEDRANO, Celeste (2017). Ornito-sociocosmología Qom o las aves en la vida de los Tobas. *El Hornero*, vol. 32, núm. 1, pp. 165-178.
- MEDRANO, Celeste y Cintia Natalia ROSSO (2016). El ñandú (*Rhea americana*): ¿una especie etnobiológica clave para los qom del gran Chaco argentino? *Revista Chilena de Ornitología*, vol. 22, núm. 1, pp. 51-63.
- MESSINEO, Cristina (2014). Arte verbal qom: consejos, rogativas y relatos de El Espinillo (Chaco). Buenos Aires: Rumbo Sur/Ethnographica.
- MÉTRAUX, Alfred (1939). *Myths and Tales of the Matako Indians (the Gran Chaco, Argentina)*. Göteborg: Walter Kaudern.
- MÉTRAUX, Alfred (1944). Estudios de etnografía chaqueña. *Anales del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo*, tomo 5, pp. 263-314.
- MÉTRAUX, Alfred (1946a). Ethnography of the Chaco. En: Julian Steward (ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 1. Washington D. C.: U. S. Government Publishing Office, pp. 197-370.
- MÉTRAUX, Alfred (1946b). *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- MILLER, Elmer (ed.) (1999). *Peoples of the Gran Chaco*. Westport, Connecticut: Bergin & Garvey.
- MILLER, Elmer (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo Veintiuno.
- MORELLO, Jorge, Walter PENGUE y Andrea RODRÍGUEZ (2013). Un siglo de cambios de diseño del paisaje: el Chaco argentino. *Medio Ambiente y Urbanización*, vol. 79, núm. 1, pp. 25-64.

- OLIVETO, Lía Guillermina (2021). ¿De qué nación son? Respuestas imposibles de testigos indígenas en los tiempos iniciales de la colonización de Charcas. *Diálogo Andino*, núm. 65, pp. 81-92.
- PALAVECINO, Enrique (1970). Mitos de los indios tobas. *RUNA: Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 12, núms. 1-2, pp. 177-197.
- PAUCKE, Florián (1942 [1778]). *Hacia allá y para acá: una estada entre los indios mocobíes, 1749-1767*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz (2015). *Festa e guerra*. Tese (Livre Docência). Sao Paulo: Universidade de São Paulo.
- RIVAL, Laura (2015). *Transformaciones bnaoranis: frontera, cultura y tensión*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2012). A partir de los movimientos de un pájaro... La «danza de la perdiz» en los rituales ganaderos de los Andes peruanos. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, pp. 169-185.
- ROBLEDO, Emilio (2021). *Influencia y mimesis de la piel-espejo: etnografía toba (gom) dapiguem'ec*. Tesis de doctorado. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- ROOSEVELT, Anna (1980). *Parmana: Pre-historic Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and the Orinoco*. Nueva York: Academic.
- SAHLINS, Marshall (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- SÁNCHEZ, Orlando (2006). *Rasgos culturales de los tobas*. Editado por Samuel Almada. Buenos Aires: Programa con Pueblos Originarios, ISE-DET.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José (1910 [1770]). *El Paraguay católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos.

- SCARPA, Gustavo y Cintia ROSSO (2022). Plantas empleadas como amuletos de animales entre guaycurúes del Gran Chaco argentino: una praxis de la homologación ontológica animista. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, vol. 31, núm. 1, pp. 1-22.
- SCHINDLER, Helmut (1985). Equestrian and Non-Equestrian Indians of the Gran Chaco during the Colonial Period. *Indiana*, núm. 10, pp. 451-464.
- SERVIN, Ana Cecilia, Laura PÉREZ JIMENO y Julieta SARTORI (2022). Presencia de *Rhea americana* en sitios arqueológicos vinculados a los ambientes ribereños del sistema Paraná-Paraguay (Argentina). *Comechingonia. Revista de Arqueología*, vol. 26, núm. 1, pp. 115-143.
- STEWART, Julian (1946). *Handbook of South American Indians*. Washington D. C.: U. S. Government Publishing Office.
- SWANSON, Heather Anne, Marianne Elisabeth LIEN y Gro B. WEEN (eds.) (2018). *Domestication Gone Wild: Politics and Practices of Multispecies Relations*. Durham, NC: Duke University Press.
- TOLA, Florencia (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- TOLA, Florencia (2023). *Imágenes, palabras y sueños*. Buenos Aires: Natas Editora.
- TOLA, Florencia y Emilio ROBLEDO (2022). Danzas de alabanza (Praise dances): Pentecostal ritual or shamanic resurgence? En: César Ceriani Cernadas, Élise Capredon y Minna Opas (eds.). *Indigenous Churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Londres: Macmillan, pp. 131-154.
- URTON, Gary (2022). *El cosmos andino*. Lima: El Lector.
- VILAÇA, Aparecida (2007). Cultural Change as Body Metamorphosis. En: Carlos Fausto y Michael Heckenberger (eds.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, pp. 169-193.

- VILAÇA, Aparecida (2016). Versions versus Bodies: Translations in the Missionary Encounter in Amazonia. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 13, núm. 2, pp. 1-14.
- VILLAGRA CARRON, Rodrigo (2011). Del Vaingka al Choqueo. Sociabilidad y ritual de los angaité a partir de la colonización del Chaco (1880). *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 97, núm. 2, pp. 319-342.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol. 2, núm. 2, pp. 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002a). Imagens da Natureza e da Sociedade na Amazônia. En: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. Sao Paulo: Cosac Naify, pp. 317-344.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002b). O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. En: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. Sao Paulo: Cosac Naify, pp. 181-264.
- WRIGHT, Pablo (2015). Sueño, shamanismo y Evangelio en los Qom (Tobas) del Chaco argentino. *Sociedad y Religión*, vol. 44, núm. 25, pp. 30-61.
- YVINEC, Cédric (2019). Inventing a New Verbal Art from Traditional Issues. En: Juan Javier Rivera Andía (ed.). *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*. Oxford/Nueva York: Berghahn Books, pp. 300-325.

Fecha de recepción: 19 de septiembre de 2023.

Fecha de evaluación: 23 de noviembre de 2023.

Fecha de aceptación: 12 de febrero de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

