



AIBR  
**Revista de Antropología  
Iberoamericana**  
www.aibr.org  
**Volumen 10**  
**Número 1**  
Enero - Abril 2015  
Pp. 75 - 98

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

## **Etnobotánica y religiosidad indígena chorote: El árbol «eje del mundo» y «de la regeneración inagotable».**

**Gustavo F. Scarpa**  
Museo Argentino de Ciencias Naturales «Bernardino Rivadavia»

**Paola Pacor**  
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

**Recepción:** 28.05.2014  
**Aceptación:** 01.03.2015

**DOI:** DOI: 10.11156/aibr.100105

## RESUMEN:

Se identifica el papel que el «bola verde» (*Anisocapparis speciosa*, *Capparaceae*) adquiere en prácticas rituales, relatos mitológicos, imaginario chamánico y resignificaciones del texto bíblico, para luego interpretar estos resultados desde la perspectiva hermenéutica. Los datos fueron obtenidos de primera mano con indígenas *chorote* del noreste de Salta, en el marco de una investigación etnobotánica sobre esta etnia. Se sugiere que este árbol constituye un símbolo religioso que responde a dos motivos universales: i) el de *axis mundi*, en tanto eje intercomunicador de sus planos cosmológicos y ii) el de la «regeneración inagotable» por su resistencia al fuego, su condición perennifolia y de lozanía y vigor en la época seca. Estas valencias simbólicas resultan congruentes a su vez con aspectos meramente utilitarios de la planta (usos medicinales y alimenticios), así como con su actual resignificación bíblica.

## PALABRAS CLAVE:

Etnobotánica, *chorote*, Chaco, Argentina.

**ETHNOBOTANIC AND INDIGENOUS RELIGION AMONG THE CHOROTE:  
THE AXIS OF THE WORLD AND ENDLESS REGENERATION TREE.**

## ABSTRACT:

The roles of “bola verde” (*Anisocapparis speciosa*, *Capparaceae*) in ritual practices, mythological narratives, shamanic imaginary and biblical texts re-signification, are identified and then interpreted from an hermeneutical perspective. First-hand data were obtained from *chorote* indigenous people of NE Salta Province during a long-term ethnobotanical research. It is suggested that this tree corresponds to a religious symbol that conforms two universal motifs: i) the one of *axis-mundi* as an axe connecting *chorote* cosmological dimensions, and ii) the “inexhaustible regeneration” one, because its fire resistance, evergreen condition, and its freshness and vigor during the dry season. These symbolic meanings are congruent with utilitarian aspects of this plant (medicinal and alimentary uses), and with its present biblical re-signification.

## KEY WORDS:

Ethnobotany, Indians, Chaco, Argentina.

## AGRADECIMIENTOS:

A nuestros consultantes *chorote* en general y especialmente a Pablo Sarabia de Misión La Gracia, Héctor Sarmiento de Misión *Chorote* 1, Gabriela Luna de Santa Victoria Este y a Dominga Peralta de La Bolsa. A Alejandra Siffredi por permitirnos reproducir el relato mitológico por ella recopilado y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas por financiar esta investigación.

## Introducción

Durante la ceremonia inaugural del Congreso Internacional de Etnobotánica celebrado en San Carlos de Bariloche (Argentina) en el año 2009, una joven indígena *mapuche* de la zona afirmó categóricamente que los «hombres blancos» nunca podríamos llegar a comprender sus relaciones milenarias con las plantas a menos que estudiáramos su religión, su cosmovisión. Una multitud de etnobotánicos nacionales y extranjeros aplaudió vivamente la intervención de la muchacha aunque, paradójicamente, a lo largo de esa reunión –casi– ninguno de ellos hiciera referencia alguna a la religiosidad de los pueblos con los que habían trabajado. Consideramos aquí, que la perspectiva de esta joven –complementada con la del estudio de las transformaciones históricas de los sistemas de creencias, valores y conocimientos de los pueblos estudiados–, debería ser recogida por los etnobotánicos argentinos como una amorosa enseñanza. De hecho, para los enfoques etnológicos clásicos resulta una obviedad que la significación de las plantas resulte inseparable de la representación que los pueblos poseen del cosmos, de sus normas y de sus prácticas religiosas. A pesar de ello, sin embargo, no resultan frecuentes los trabajos etnobotánicos en Latinoamérica que se propongan interpretar las razones profundas que permitan explicar aspectos utilitarios, simbólicos y valorativos que poseen las plantas. Esta reticencia en abreviar en los marcos conceptuales propios de la etnografía reduce el marco teórico del enfoque etnobotánico a operaciones de tipo mecanicista, limitadas a comprobar la influencia de factores ecológicos en la utilización de plantas, o de ciertas variables socio-económicas en forma aislada. Ambas posturas poseen como denominador común un apego irrestricto a la perspectiva materialista propia de las ciencias naturales –de donde provenimos la mayoría de los etnobiólogos–, que niega que «*la parte conceptual de lo real no es menos concreta que su parte material*», como Godelier dice (Descola, 1986: 19). Asimismo, concordamos con Sahlins (1983) en cuanto a que «*[...] sin escapar a los estreñimientos ecológicos la cultura suele negarlos, de modo que el sistema muestra enseguida la huella de las condiciones naturales y la originalidad de una respuesta social*». Es por ello que en este trabajo consideramos a la etnobotánica como la disciplina encargada de estudiar el papel de las plantas en la cultura, entendiendo como tal «*una condensación simbólica del conocimiento, la significación, la valoración, el sentimiento y la acción*» (Cordeu, 1989: 553). Particularmente, el recorte aquí propuesto atañe a un aspecto de máxima significación en su etnobotánica, en tanto su religiosidad involucra los referentes de significado de los sistemas de símbolos ligados al orden general de la existencia, según los postulados de Aronson (1976: 6).

Los *chorotes* se localizan en los alrededores del área de triple frontera entre Argentina, Paraguay y Bolivia a lo largo de la margen derecha del río Pilcomayo y cerca de la ciudad de Tartagal (provincia de Salta) (Fig. 1). Sobre la costa de este río conviven representantes de dos divisiones dialectales: la de los *chorotes* del sur o *iyojwa'ja* y los del norte o *iyowujwa* (Hunt, 1915; Siffredi, 1973). Su lengua pertenece a la familia lingüística *mataguayo*, junto con la de los *maká*, *nivaclé* y *wichí* (Gerzenstein, 1978). En Argentina, la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) realizada entre 2004 y 2005 (INDEC 2005) arroja la cifra de 2.613 personas que se reconocen como *chorotes* en el país, mientras que el censo de 2010 estima 2.270 personas (INDEC 2012). En el pasado



FIGURA 1. Localización de los asentamientos chorote.

fueron un pueblo seminómade de cazadores, recolectores, pescadores y horticultores incipientes cuyo modo de vida comenzó a transformarse con su incorporación al trabajo asalariado en los ingenios del Noroeste argentino<sup>1</sup>. Esto se acentuó especialmente desde la década de 1940 cuando

1. Desde fines del siglo XIX tanto los *chorote* como otros indígenas del Noroeste argentino fueron reclutados como mano de obra barata por ingenios tabacaleros y azucareros de las provincias de Salta y Jujuy, donde pasaban temporadas de varios meses durante los cuales

do se asientan definitivamente alrededor de misiones organizadas por misioneros anglicanos. De esta manera, adquirieron numerosos hábitos provenientes de los criollos del Noroeste argentino (Palavecino, 1959) en los más variados aspectos de sus vidas, tales como el diseño y materiales de sus viviendas, vestimentas, religión y alimentación actuales (Hunt, 1915; Siffredi, 2012). Otros ámbitos de su cultura, entre los que se cuenta el uso de la lengua materna, gozan todavía de gran vitalidad.

Su religiosidad actual resulta de un sincretismo entre prácticas y creencias animistas –típicas de los indígenas *chaquenses* de antaño– con las de distintos cultos evangélico-protestantes, con cierto predominio de estas últimas. Su animismo se caracteriza por no establecer distinciones esenciales entre los seres que pueblan su universo, quienes se consideran dotados de almas –incluso los animales y las plantas– y con diferencias externas que constituyen una mera apariencia. Manifiestan una noción jerárquica respecto a las potencias que rigen su cosmos, siendo *mojsek* o *jlamo*’ –según el dialecto– la entidad no humana que condensa para sí el poder insólito (Siffredi, 1976). Como seres subordinados a ella los *chorotes* hacen referencia a «dueños» de las distintas especies animales, de los peces, de las lagunas del cielo de donde proviene la lluvia, de los bosques y a los chamanes –entre otros–, cada uno de los cuales tutela un conjunto distintivo de almas sobre las cuales ejerce su soberanía. A partir de la instauración del cristianismo –durante el proceso de sedentarización mencionado–, se denigra y demoniza la institución chamánica y el complejo cosmovisional *chorote*, razón por la cual se transforman profundamente los esquemas representacionales que regían su sistema de creencias (Scarpa, 2013: 8).

El objetivo de este trabajo es indagar de modo diacrónico fuentes míticas, chamánicas, rituales y bíblicas a fin de identificar y analizar el rol del «bola verde» (*Anisocapparis speciosa*, *Capparaceae*) –árbol-liana del bosque chaqueño– en el sistema religioso *chorote*, a partir de una interpretación hermenéutica que considere sus valencias metafóricas y simbólicas, así como sus articulaciones con otros sistemas de valoración asociados.

## Método

Los materiales aquí empleados son en gran parte inéditos y fueron recogidos en terreno por los autores en sucesivos trabajos de campo realizados en asentamientos *chorotes* sobre el río Pilcomayo (La Merced, La Gracia,

---

tomaban contacto por vez primera con bienes y prácticas de la sociedad englobante que poco a poco comenzaron a adquirir.

La Bolsa, La Estrella y Misión La Paz) y en la ciudad de Tartagal, en el noreste de la provincia de Salta (Noroeste de Argentina) entre los años 2003 y 2010. La mayoría de estos datos fueron recopilados en el marco de una investigación integral sobre la etnobotánica *chorote*, durante la cual se realizaron entrevistas a 45 colaboradores, con quienes se efectuaron incursiones a los bosques a fin de registrar las denominaciones indígenas vernáculas de las plantas y coleccionar ejemplares de herbario para ser identificados desde el punto de vista botánico en gabinete. Los datos primarios se registraron en cuadernos de campo y las entrevistas se grabaron en cintas magnetofónicas en idioma castellano. Estas fueron transcritas literalmente, aunque en los fragmentos aquí reproducidos se efectuaron mínimas modificaciones necesarias como para facilitar su inteligibilidad.

El análisis incluye, además, el empleo de fuentes secundarias, tales como la recopilación de la mitografía *chorote* que realizara Wilbert y Simoneau (1985), publicada en inglés, y el relato mítico documentado por Alejandra Siffredi a fines de la década de 1970 en la misma zona, el cual fuera incorporado como apéndice de su tesis doctoral (Siffredi, 1982), en castellano, y que aquí se reproduce –abreviado– gracias a su gentil autorización (Siffredi, com. pers.).

Nuestra investigación se plantea en dos etapas de aproximación sucesivas: una descriptiva y otra exegética. En la primera, se describen las características autoecológicas y etnobotánicas del «bola verde» que resultan indispensables para la cabal comprensión de los análisis ulteriores. A continuación, se identifica y detalla su participación en la mitología *chorote*, en los rituales chamánicos, propiciatorios y funerarios, así como su resignificación religiosa actual a partir de la transformación de su sistema de creencias. En una segunda instancia, se ensaya una interpretación de los materiales antes descriptos a la luz del marco teórico-metodológico postulado por la hermenéutica de Ricoeur (1982) –en general– y por el abordaje de los niveles semánticos del discurso cosmovisional *chorote* de Siffredi (1984) –en particular.

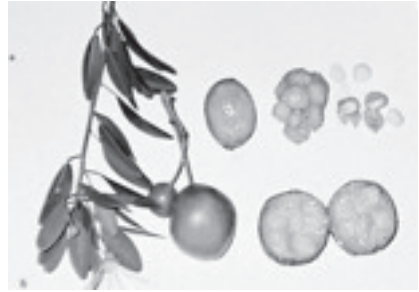
## **Análisis y discusión de resultados**

### **1. Aspectos etnobotánicos del «bola verde»**

La identidad botánica de esta planta, denominada *tsijwaanuk* en el dialecto de los *chorote* del sur y *tsajwaanuk* en el del norte, corresponde a *Anisocapparis speciosa* (Griseb.) X. Cornejo y H.H. Iltis, familia *Capparaceae*. Es un pequeño árbol de 2-8 m de altura, endémico del Gran Chaco que crece silvestre en las provincias argentinas de Catamarca,

Chaco, Corrientes, Formosa, Jujuy, Salta, Santiago del Estero, Santa Fe, Tucumán y en los departamentos paraguayos de Presidente Hayes y Alto Paraguay. Sus hojas son simples, alternas, de forma elíptica y extremo agudo; su corteza es lisa y verde oscura; sus flores son blancas, vistosas, con estambres exsertos y asiduamente visitadas por insectos; mientras que sus frutos son bayas esféricas verdosas de hasta 8 cm de diámetro con mesocarpo carnoso de color anaranjado (a los cuales hacen referencia varios de sus nombres criollos como «bola verde», «sacha naranja» y «sacha limón») (Fig. 2 y 3).

Esta planta posee importancia alimenticia y medicinal para los *chorotes*.



**FIGURAS 2 Y 3.**

Sus semillas (Fig. 3) se emplean para preparar una comida de compleja elaboración durante la cual se extraen mediante sucesivos hervores sus principios tóxico-amargos, mientras que sus ramas jóvenes y flores hervidas se consumen en ensaladas (Arenas y Scarpa, 2007). Por otro lado, su corteza raspada (Fig. 3) se utiliza como antifebril y contra dolores musculares (Scarpa, 2009 y 2013) en medicina y como cicatrizante y antimiasmico en veterinaria (Scarpa, en preparación). Sus ramas foliadas eran empleadas como insectífugo en los *trojes* (silos aéreos donde almacenaban alimentos), o bien para repeler mosquitos y moscas con el humo resultante de su combustión.



FIGURA 4.

Se trata de una de las pocas plantas perennifolias del bosque chaqueño que mantiene la lozanía de su follaje incluso durante la prolongada estación seca del Chaco semiárido, cuando la mayoría de ellas pierden sus hojas. Si bien los datos sobre su autoecología son escasos, sería factible reconocer a priori a esta especie como una planta freatófita. Esta observación es congruente con lo expresado por campesinos criollos de la región –quienes la consideran como indicadora de napa freática a escasa profundidad–, ya que afirman que sus raíces «llegan hasta el agua» (Scarpa, 2012: 124). Se destaca también su plasticidad fenotípica, manifestada por la alta variabilidad en su morfología foliar, fenología (especialmente su floración) y fisonomía (aspectos especialmente resaltados en terreno tanto por colaboradores criollos como indígenas). En efecto, los hábitos de crecimiento registrados incluyen las formas de vida arbórea, arbustiva erecta y arbustiva trepadora-apoyante<sup>2</sup> de manera facultativa, es decir, que pueden variar de acuerdo al ambiente en donde se desarrolle la planta. Cuando adquiere esta última forma –de especial importancia para la comprensión de sus valencias simbólicas–, pierde sus ramas basales y su tronco principal se «abraz» en sentido ascendente-helicoidal tal como lo hace una liana, o bien se apoya sobre plantas arborescentes

2. Según Ferrucci; Cáceres Moral; Galbany Casals y Martínez (2002), las plantas trepadoras apoyantes son las que presentan vástagos incapaces de mantenerse erguidos por sí mismos y se apoyan en otras plantas.



(árboles o cactus columnares)<sup>3</sup> (Fig. 4). De esta manera, sus jóvenes tallos delgados llegan hasta lo más alto del dosel boscoso mucho más rápidamente que sus respectivos hospedantes<sup>4</sup>. Tanto su condición perennifolia como la plasticidad fenotípica señalada, denotan al «bola verde» como una planta claramente anómala en comparación con las demás<sup>5</sup>. Nuestra hipótesis plantea que estos atributos constituyen los referentes materiales sobre los cuales los *chorotes* habrían forjado su significación numinosa y, como tal, su condición de vegetal ligado a los más variados aspectos de su experiencia religiosa.

## 2. El «bola verde» en la mitología *chorote*

El estudio específico de las significaciones de las plantas del Gran Chaco en las fuentes míticas fue escasamente abordado. Entre los antecedentes más importantes se pueden citar los aportes de Arenas (1981) para distintas especies entre los indígenas *lengua* y para el «cebil» entre los *wichí* (Arenas, 1991); Arenas y Cipolletti (1992) respecto a la liana *Odontocarya asarifolia* para gran parte de las etnias del Chaco; y los de Siffredi (1982 y 2012) para distintas plantas entre los *chorote*. En la mayoría de estos trabajos se prioriza el abordaje etiológico y –salvo algunos pasajes de Arenas (1981) y de Siffredi (2012)– no suele hacerse mayor hincapié en la denominada «intencionalidad hierofánica» de los relatos (Cruz-Cruz, 1971). Esto es, en el rol que poseen dichos mitos en resaltar o distinguir determinados atributos perceptuales, morfológicos, fenoménicos o utilitarios de las plantas referidas, muchos de los cuales son recogidos y reactualizados por la práctica chamánica<sup>6</sup>.

---

3. Se ha registrado que el «bola verde» trepa o se apoya sobre numerosas especies, entre las que se cuentan árboles como el «algarrobo blanco» (*Prosopis alba*) y el «algarrobo negro» (*P. nigra*), así como cactus arbóreos tales como el «cardón» (*Stetsonia coryne*) o el «ucle» (*Cereus forbesii*). La altura que alcanza el «bola verde» coincide entonces con la de la copa –o ápice– de estas plantas, que en los árboles puede llegar hasta los 12 metros.

4. Esta forma de crecimiento del «bola verde» podría interpretarse desde la perspectiva ecológica como una adaptación de tipo oportunista, fenómeno que connotaría la virtud de la astucia de los *chorotes*. Esta observación resulta congruente con lo afirmado por Siffredi (2012: 62) en cuanto a que la condición astuta o de picardía de cualquier ser constituye un valor idiosincrático apreciado por los *chorote*, al punto de ser interpretado como un indicio de poder.

5. El célebre médico argentino Esteban Laureano Maradona (1974: 235), al referirse indudablemente a esta planta (citada como «limoncillo de monte»), destaca la misma anomalía en los siguientes términos: «[...] *intriga por su lozanía ante los peores rigores del clima, dado para el arte y para la ciencia*».

6. Un análisis teórico del papel de estos «destaques» en los relatos míticos puede consultarse en el trabajo de Cordeu y Siffredi (1978).

Para una cabal comprensión de esta temática es preciso delinear sucintamente aspectos básicos de la cosmovisión de este pueblo, especialmente de algunas concepciones espaciales y temporales de su cosmología así como de ciertos personajes de su mitología. Del mismo modo que otras etnias chaquenses, los *chorotes* representan la espacialidad del cosmos dividida en tres capas superpuestas: el inframundo, el espacio terrestre y el cielo. Cada uno de estos planos se caracteriza por presentar ámbitos distintivos donde ejercen su soberanía determinados «dueños» o entidades sobrenaturales que normalizan y regulan tales espacios. Así, el inframundo es el ámbito típico de los muertos (donde estos moran de manera similar a los vivos pero a lo largo de una sucesión noche-vigilia inversa), de los animales *cavícolas* y de las raíces en su franja superior. El ámbito terrestre es el propio de los humanos, de los cuadrúpedos no *cavícolas*, de la parte aérea de los vegetales y de los ríos. La capa de los cielos corresponde típicamente al espacio de las aves y de las lagunas celestes de donde provienen las lluvias (Siffredi, 2012). Desde el punto de vista de la temporalidad, y al igual que otros pueblos del Gran Chaco (Cordeu y De los Ríos, 1982: 168), los *chorote* distinguen dos estadios bien marcados: un estadio inicial o *apaj tepij*, caracterizado por la armonía, la abundancia (regeneración inmediata de los alimentos al consumirse), la equidad y la comodidad, cuando sus habitantes primigenios poseían una comunicación fluida entre los tres planos cósmicos antes mencionados. La interconexión de la tierra con el cielo estaba facilitada a través del vuelo de ciertas especies de aves o bien de «puentes» materiales<sup>7</sup>. Frente al incumplimiento de las normas que regulaban el mundo por parte de sus habitantes primigenios, sobreviene la fuga de sus *demiurgos*<sup>8</sup> y de otros personajes míticos hacia el ámbito celeste, empleando en su ascenso a un «bola verde» cuya copa «llegaba hasta el cielo» como eje comunicador<sup>9</sup>. Este, al igual que casi toda la vegetación primigenia, desaparece frente a un cataclismo gigantesco que se desata, lo cual origina el mundo actual, regido por la escasez, el esfuerzo, la injusticia y el conflicto (de allí en más, solo los chamanes pueden viajar a través de tales planos cósmicos

7. La conceptualización *chorote* denota esos ejes como caminos. Las fuentes míticas los cualifican como no intercambiables por otros, remarcándose la idea de una adecuación pautada entre el transeúnte y el sendero recorrido (Siffredi, 2012: 110).

8. La utilización de la categoría de *demiurgo*, propia de la mitología griega, debe entenderse aquí en sentido figurado como una interpretación aproximada de la entidad mitológica creadora del cosmos *chorote* y de la mayoría de sus bienes culturales.

9. Se debe reconocer que en fuentes míticas también se menciona como *axis mundi* a la cuerda de «cháguar» (fibras de *Bromelia* spp.) que empleaban las mujeres primigenias – cotorras en ese entonces– para descender a la superficie terrestre, la hilera de flechas o el techo de la vivienda (Siffredi, 2012: 110).

con la ayuda de sus auxiliares espirituales). Sin embargo, el «bola verde» es el primer árbol en rebrotar y el que propicia la renovación de toda la cubierta boscosa.

Entre los personajes de la mitología *chorote* es preciso destacar a su principal *demiurgo*: Luna (*Wela*) quien, durante la época «edénica» primigenia, origina la tierra y las plantas cultivadas (Siffredi, 1982). Este acto genésico se vincula a la fecundidad y a la renovación, tanto vegetal como humana. Los mitos lo describen como un ser humano de bella apariencia masculina, provisto de enormes genitales –signo de su potencialidad generadora–, que en el tiempo primordial residía en la tierra que él creara. Desde su alejamiento al cielo solo los chamanes pueden percibirlo con esa figura.

El papel decisivo del «bola verde» durante el cambio ontológico antes citado se evidencia en el siguiente relato mítico recopilado por Alejandra Siffredi de su consultante Aió:

Quando Luna estaba acá en esta tierra, los hombres remotos también sufrían, pero como él vivía acá, había menos sufrimiento. Si alguien necesitaba ayuda, había que ir y pedírsela, porque él producía muchas cosas, era el que arreglaba los árboles y daba semillas. Entonces la gente vivía tranquila y trabajaba como nosotros. Pero después, desde el norte vino fuego grande, llama que ha quemado todas partes en esta tierra. Entonces unos hombres remotos trataron de hacer cuevas y por eso se transformaron en vizcachas, iguanas y todos esos animales que viven en la tierra. Otra gente quiso cavar la tierra y meterse adentro, pero murieron todos porque la tierra estaba muy caliente [...] En un lugar del monte vemos siempre un bola verde [tsijwaanuk] que se había quemado esa vez. El hombre que antes había hecho la tierra, las plantas y los árboles Luna se escapó por ese árbol para arriba. Cuando vino ese incendio Luna se fue al cielo porque no le gustó que todo su campo, todo el monte, toda la tierra donde vivimos quedaran quemados. Entonces se fue a vivir allá e hizo la tierra que está arriba, el cielo. Como él tiene poder, puede hacer como él quiere. Después Luna mandó una lluvia fuerte sobre esta tierra. Entonces ese tronco quemado de bola verde [tsijwaanuk], el único que había quedado después del incendio, empezó a tener brotes: así nació otra vez. Luna también envió semillas desde el cielo y por eso volvieron a salir los árboles y las plantas del cerco (Siffredi, 1982: Apéndice 2: 11-13, traducción propia).

Otras dos versiones de este mito narran situaciones similares, entre las que se cuenta la registrada en terreno por Edgardo Cordeu:

[...] Cuando el fuego se detuvo, no había una planta o un árbol, todo fue quemado y la tierra estaba pelada. El fuego también quemó las raíces de los árboles. Por eso nuestros antepasados comenzaron a buscar iguanas. Vieron que había brasas bajo tierra. Encontraron las brasas del fuego que había destruido a la gente, pero no podían hacer fuego porque no había leña. Eventualmente salió la planta llamada bola verde. Empezó a florecer y cuando era grande, pájaros vinieron a posarse en él. ¿Dónde estaban las semillas que recibieron las aves? Porque ellas las defecan, entonces aparecen las plantas y los árboles de todo tipo. Comenzaron a brotar, y un bosque apareció, uno como aquellos que vemos hoy en día (Wilbert y Simoneau, 1985: 47, traducción propia).

La comunicación con Luna, accesible a todo hombre en el tiempo primordial, se restringe a partir de su ascenso al cielo casi exclusivamente a aquellos que reciben la revelación del *demiurgo* (Siffredi, 1982). Tal ascensión se correlaciona con la conformación del cielo por obra de Luna y con la renovación vegetal de la superficie terrestre –degradada por aquel cataclismo– mediante el envío de lluvias y semillas.

### 3. El «bola verde» en prácticas rituales

Se identificó la participación del «bola verde» en rituales de índole chamánico, propiciatorio y funerario, tal como se detalla a continuación.

#### 3.1. Ritual chamánico

Las técnicas de procesamiento del «bola verde» y otros vegetales –que poseen principios tóxicos– como alimento así como la curación de los efectos dañinos derivados de su ingestión, remiten a la instauración mítica del complejo chamánico como núcleo ordenador de las prácticas culturales. De esta manera, el «bola verde» posee una función preventiva en el imaginario chamánico por la cual, quien posee su canto o *inkelysiena*<sup>10</sup>, lo incorpora como un «espíritu auxiliar»<sup>11</sup> y de esta manera lo vuelve inmune al consumo de su fruto en estado crudo. Esto último suele suceder cuando alguien ingiere sus semillas mal cocidas y sufre una intoxicación<sup>11</sup>. Dado que las encargadas de su cocción son las mujeres,

10. La posesión del canto de un objeto o ser determinado es el modo usual a través del cual el chamán participa de sus cualidades inherentes y su ejecución constituye un modo de invocación para emplearlo como auxiliar.

11. Por ello, como medida preventiva, los *chorote* suelen hervir las semillas durante varias horas reemplazando varias veces el agua, a fin de extraer sus principios tóxicos (más detalles

suele ser especialmente útil –y por lo tanto habitual– que algunas de ellas sean iniciadas en la posesión de su canto o «secreto». De este modo, no solo se previenen eventuales intoxicaciones, sino que también se emplean como medio terapéutico. Durante el ritual por el cual el «bola verde» se adquiere como auxiliar chamánico, el chamán que tiene la posesión de su canto coloca dentro de una vasija un puñado de sus hojas crudas junto con las de «sacha sandía» (*Sarcotoxikum salicifolium*). Luego se dirige al monte en compañía de la aprendiz, donde regurgita en su boca una mezcla de hojas de esta planta y de frutos crudos de «sacha sandía». Después de ingerir esa mezcla acontece la «muerte» de la inicianda (dramatizada con un desmayo) y a continuación su «renacimiento» ritual –típico de las ceremonias de pasaje–, a través del hálito del chamán (o «soplo» en la cara). Estas situaciones son simbólicamente vehiculizadas por los frutos venenosos del «sacha sandía» y el poder regenerador atribuido al «bola verde», respectivamente. Al final del ritual, la mujer iniciada adquiere el espíritu tutelar del «bola verde» y el de la «sacha sandía», lo cual consiste en una iniciación a sus «secretos».

La conciencia de la toxicidad y del intenso aroma de esta planta entre los *chorotes* no solo se limita a su empleo como alimento. El humo desprendido de la combustión de su madera es el elegido para asfixiar vizcachas dentro de sus madrigueras y como repelente de mosquitos, así como sus ramas verdes se emplean como insectífugo en sus *trojas* a los fines de preservar los alimentos allí almacenados. Dado el carácter desagradable del humo que desprende, no se lo utiliza como leña para evitar transferirle mal olor a los alimentos. En el mismo sentido, su asociación con el «zorrino» (*Conepatus chinga*, Mephitidae) durante el ritual propiciatorio de la regeneración dental, destaca las equivalencias simbólicas odoríferas del «bola verde» con dicho animal. Por estas razones, al igual que sucede con muchas otras plantas tóxicas, espinosas o que poseen la capacidad de dañar a otros seres, las cualidades enumeradas determinarían que el «bola verde» sea concebido entre los *chorotes* como planta de carácter ambiguo. En efecto, sostienen los chamanes que el espíritu de esta planta debe ser invocado con precaución, ya que posee un poder intrínseco tanto benéfico como potencialmente nefasto.

### 3.2. Rituales propiciatorios

Se han registrado una serie de prácticas rituales en las que participa el «bola verde», tendientes a la consecución de la renovación de la dentadu-

ra, de las fuerzas físicas en general, y de la fortuna en la pesca, tal como se detalla a continuación:

### 3.2.1. De la regeneración dental

Los *chorotes* suelen enterrar los dientes «de leche» bajo una planta de «bola verde» para asegurar el crecimiento de una dentadura saludable. Al respecto citamos un fragmento relatado por GL sobre este tópico:

Cuando al chiquito le sale el primer diente lo primero que tiene hacer es enterrarlo detrás de una plantita que se llama bola verde. Y bueno, atrás de la plantita el chiquito tiene que hablar y pedirle el deseo a un zorrino: 'Zorrino, me das un diente nuevo, un diente lindo y nuevo'. Bueno, si el chiquito no pide ese deseo (entonces) se le caen todos los dientes (Entrevista a Gabriela Luna, 10 de diciembre de 2005).

Estas prácticas que procuran homologar el destino del vegetal al de los hombres a partir del enterratorio de partes de una persona bajo un árbol, ya ha sido registrada en diversas partes del mundo (Frazer, 1986: 54).

### 3.2.2. De la regeneración de fuerzas físicas

Luego de una extensa marcha, como las extenuantes caminatas de decenas de kilómetros hacia y desde los ingenios tabacaleros donde trabajaban como asalariados, solían cortar una rama joven de «bola verde», calentarla y golpearse las piernas a fin de combatir el cansancio muscular. El empleo de su corteza raspada u hojas molidas como cicatrizante es enteramente homólogo desde un punto de vista simbólico con las valencias «regeneradoras» de esta planta, identificada en otros ámbitos.

En ambos rituales descritos se verifica que, a través de la magia por contigüidad, el «bola verde» conferiría de manera congruente su poder regenerador, ya sea a los dientes definitivos del niño como a la fortaleza física de los adultos.

### 3.2.3. De la fortuna en la pesca

El ritual consiste en golpearse el cuerpo con sus ramas jóvenes o bien en sahumarse con su incinerado para evitar que haya algún herido durante la pesca, razón por la cual se realiza antes de emprender esta actividad. Esto nos refería HS:

Cuando uno quiere pescar entonces quema eso [bola verde], lo hacemos humear a ese joven que va a pescar para que salga todo el olor de la persona [*imolijis*], santiguándose. Para que le vaya bien en la pesca.

El olor de este cuerpo [humano] no quieren los pescados, entonces tiene que santiguarse con eso. Se va corriendo a los espíritus malos. (Entrevista a Héctor Sarmiento, 25 de octubre de 2008).

Del mismo modo que en el ritual anterior, se verifica también aquí el rol del «bola verde» como espíritu benéfico y protector en su acción neutralizadora de los espíritus nefastos que malogran la pesca, en este caso, a través del fuerte hedor que desprenden sus ramas al ser quemadas.

### 3.3. Ritual funerario

Consistía en envolver el cadáver con trapos o una colcha dejando dentro el morral o «yica» del difunto. Se cavaba un pozo circular profundo de pequeño diámetro, luego se doblaba el cuerpo en posición fetal (atado con piola de chágua) y se lo introducía en una bolsa de acarreo grande confeccionada con esa misma fibra. Esta era llevada hasta la tumba por el/la esposo/a o pariente del difunto a la usanza tradicional (colgando de la cabeza). Se lo sacaba de la bolsa (la cual la seguían usando en sus actividades cotidianas) y se lo enterraba, colocándole encima del cadáver ramas foliadas de «bola verde». Algunos consultantes sostuvieron que junto al cadáver también enterraban sus pertenencias. Otros añadieron más detalles de esta práctica, tal como se reproduce a continuación:

[...] se usaba bola verde, se tapaba el cadáver y se agregaban cenizas de cualquier palo. Ponía el cadáver en posición fetal dentro de un bolso de chaguar [...] Porque hay un tipo de pichi con caparazón blandito que suele comer a las personas muertas. Le ponían «bola verde» para que el pichi ciego<sup>12</sup> no lo coma. En general no se lo ve. Pero cuando se lo ve es malo, seguro que va a haber muerte (Entrevista a Dominga Peralta, 12 de diciembre de 2005).

En consonancia con lo mencionado para el rito chamánico antes descrito, se identifica en el «bola verde» la valencia simbólica de la lozanía y de la vida –espíritu protector, benéfico–, en oposición a un símbolo de muerte –espíritu dañino o nefasto– representado en el último ritual descrito por el «pichi ciego» y antes por el «sacha sandía».

---

12. *Calyptophractus retusus*: armadillo *cavícola* de hábito mayormente subterráneo. Su carne no se consume por su sabor corrupto, proveniente de una dieta a base de restos humanos sepultados. Por este motivo, este animal evoca la impureza para los *chorote* según Siffredi (2012: 122).

#### 4. Resignificación religiosa actual del «bola verde»

Los autores concordamos con aquellas posturas que consideran a la cultura como un espacio potencialmente abierto a la reinterpretación y a la resignificación de la experiencia individual y colectiva (Cordeu, 1989: 553). En particular, esta dinámica se plasmaría a partir de la propiedad de los símbolos de trascender su dimensión metafórica, creando nuevas extensiones de significado para «ligarse» a la experiencia de lo sagrado (Ricoeur, 1982). Es en este sentido que reproducimos a continuación para su análisis una resignificación del relato bíblico post-diluviano en el que participa el «bola verde», tal como fuera registrado en terreno:

Sí, todo lleva [Noé] para el cielo: corzuela [*Mazama americana*], león [*Felis concolor*], mariposa, palomita, hasta que llena el arca. Vos sabés que es muy grande [el arca], larga con ventanas. Cuando terminaron de entrar los bichos [animales], hay que esperar. Va a venir lluvia; uno, dos, tres días y dele lloviznar, lluvia grande. ‘Ya va a parar’, dice otro. Y a esperar, esperar una semana, dos semanas, tres semanas, ya va a haber mucha agua y entonces ya va ir levantando el arca. Dele orar, hay que orar. Así hablaba la historia de Jesús. Hasta que llega a los cuarenta días y cuarenta noches y entonces ya llega al cielo el arca de Noé. Los que llegan con Noé, ya están contentos los hombres. Hacen fuego, arde bien y la gente dele orillar, la gente estaba contenta de llegar. Así es la historia. Cuando hablaba a Dios, Noé pensaba: ‘¡Lindo será para poner tierra nueva!, ¡lindo será para poner Jerusalén nueva!’. Y ahora ya ha bajado toda el agua, entonces ahí ya va a haber tierra, ahí ya van a salir fruta de los árboles. Entonces ellos dicen: ‘Espíritu [santo], andá a verlo, hay que traer gajo de cualquier palo’. Apareció [entonces] una paloma blanca y ya salieron frutas de los palos, primero de bola verde [*tsajwaanuk*]. Ahí nomás lleva, corta y lleva al cielo, llegó allá donde estaba Dios y dice que Dios aprobó: ‘Está bien, ahora yo voy a llevar mi pensamiento nuevo’ ‘¿Qué semilla va a llevar a la tierra? No sé’; dice el espíritu. ‘Hay que llevar semilla de sandía, semilla de melón, zapallo, poroto, de todo’. Ahí pone en el buche del espíritu santo y otra vez Dios mandaba. ‘Con eso va a comer la gente nueva’. Así hablaba Dios. Una vez que estaba el bola verde [*tsajwaanuk*] ya salieron los demás palos del monte. (Entrevista a Pablo Sarabia, 4 de agosto de 2007).



Al comparar este relato con el pasaje homólogo del Antiguo Testamento<sup>13</sup> comprobamos que, si bien la mayoría de los tópicos tratados se ajustan al canon –salvo el reemplazo del gran fuego por el diluvio universal–, el «bola verde» reemplazaría al «olivo» (*Olea europea*) en tanto primer vegetal que brota luego del cataclismo citado. Dicho reemplazo no sería consecuencia de la reproducción de la exégesis misionera –en tanto discurso hegemónico–, sino una original y simbólicamente congruente reelaboración del texto bíblico a la luz de la conceptualización *chorote* de un árbol de tales características. En efecto, el mismo resulta paralelo o de igual signo que el reemplazo de los tipos de animales que Noé rescata a bordo de su arca, es decir, todos ellos son nativos del bosque chaqueño y de gran significación para la vida de esta etnia. Una situación análoga fue registrada en un relato *wichí* respecto del «cebil» (*Anadenanthera colubrina* var. *cebil*) en el cual, si bien la estructura y contenido se ajustan al modelo canónico (Antiguo Testamento), reemplazan la identidad del «árbol de la ciencia del bien y del mal» con aquél cuyos frutos rinde el alucinógeno empleado por sus chamanes (Arenas, 1981). Esto nos permitiría hipotetizar que la resignificación de la exégesis bíblica por parte de los indígenas funcionaría como un discurso contra-hegemónico, en el cual prevalecen las identidades de los vegetales y animales involucrados según la mirada *chorote*. De modo tal que las identidades de dichas plantas –o animales– no pueden ser intercambiables para los indígenas, ya que ellas se corresponden con las mismas valencias simbólicas que poseen en su religiosidad y –en particular– porque representan desde el punto de vista emotivo –parte no ligada del símbolo– una imagen especialmente preciada para la conciencia *chorote*.

## 5. Análisis hermenéutico

Como consecuencia de la aplicación del marco metodológico citado a los resultados obtenidos, consideramos que el rol del «bola verde» en la religiosidad *chorote* responde a los motivos simbólicos del *axis mundi* y al de «regeneración inagotable» de la vegetación. A continuación se demuestra esto último siguiendo el método hermenéutico de Ricoeur, por el cual se plantea llegar al símbolo a partir de la metáfora, distinguiendo las dimensiones semánticas (no ligadas, metafóricas) de los conceptos de «eje» y de «regeneración» de sus dimensiones simbólicas (no semánticas) «ligadas» a lo sagrado trascendente (Ricoeur, 1982).

Desde la primera perspectiva, el crecimiento apoyante/lianescente

---

13. «Y la paloma volvió a él a la hora de la tarde, y he aquí que traía una hoja de olivo en el pico, y entendió Noé que las aguas se habían retirado de sobre la tierra» (Génesis 8, 11).

del «bola verde», gracias al cual logra trepar hacia las máximas alturas del dosel boscoso, constituye una metáfora de la verticalidad ascendente fácilmente homologable al de una «escalera» o «eje» –*axis*– que comunica dos planos espaciales claramente delimitados. Por otro lado, su resistencia al fuego, su condición perennifolia y de lozanía aún en la estación seca, así como la exuberancia de su foliación y floración, condición de alimento y medicina entre los *chorote*, resultarían también metáforas de la renovación vegetal, de la vitalidad y la salud.

Desde el punto de vista de su dimensión simbólica, el eje o escala que representa el «bola verde» adquiere su condición cósmica –o *mundi*–, en tanto su mitología refiere a este árbol como el que comunica los tres planos del cosmos *chorote*: la tierra con el cielo –cuando el *demurgo* Luna asciende hacia al cielo–, y la tierra con el inframundo (sus raíces penden de la capa superior del inframundo). En este sentido, resulta frecuente que la imagen de la «escalera» como figura de verticalidad y trascendencia constituya un símbolo religioso (al igual que la montaña y el vuelo), en tanto «*imágenes que apuntan hacia algo totalmente otro que viene a manifestarse en ellas*» (Ricoeur, 1982: 8). De la misma manera, su regeneración o rebrote adoptan las cualidades de «inagotable» e «ilimitado» en tanto su capacidad de renovarse y subsistir no se ven afectadas por el cataclismo ígneo que arrasa con el mundo primigenio, representando justamente su excepción a este fenómeno.

Por todo esto, consideramos que el «bola verde» constituye un símbolo religioso, entendiendo como tal a un fenómeno bidimensional constituido por una faz semántica (dimensión lingüística o metafórica) y otra no semántica (o no lingüística) (Ricoeur, 1982). La primera, poseedora de un núcleo de significado que se halla emparentado con la metáfora en su aspecto polisémico, reenvía a su faz no semántica o «ligada» a través de la experiencia de lo sagrado (Ricoeur, 1982). Este último aspecto constituiría la función *orética* de este árbol en tanto símbolo –del cual derivaría su eficacia ritual–, por la cual se considera a los mismos como «*cargados de una fuerza que brota de fuentes desconocidas y que son capaces de actuar sobre las personas y sobre los grupos que entran en contacto con ellos*» (Turner, 1980: 59-60).

Desde la perspectiva del marco conceptual propuesto por Siffredi (1984) para interpretar los niveles de sentido del discurso cosmovisional *chorote*, el «bola verde» constituiría el más claro de los mediadores vegetales que permiten el pasaje de uno a otro orden de existencia. No solo atraviesa las categorías temporales –entre la época primigenia y la actual con su transformación óptica concomitante–, sino también las espaciales al interconectar todos los estratos del cosmos indígena en la forma de

*axis mundi*. De esta manera –según la categorización establecida por la autora citada–, las valencias simbólicas de esta planta operarían en el nivel semántico de la «constitución», es decir, en aquel estadio liminal en el que se articulan o «enlazan» la época de la «indiferenciación» primordial con la de la «diferenciación» actual. Su condición de mediador no solo se limita a articular los distintos niveles espacio-temporales de la cosmovisión *chorote*, sino además a establecer los diferentes regímenes de existencia vegetal al marcar el paso de una situación de disponibilidad ilimitada y falta de periodicidad de estos recursos, hacia una disponibilidad limitada asociada a la estacionalidad actual. De manera simultánea, además, el «bola verde» agrupa los atributos de paradojalidad (resiste fuegos y sequías en estado lozano) y de ambigüedad, características propias de estos mediadores según la autora citada (1984: 141). Esta última condición se ha registrado tanto a nivel fisonómico, utilitario, espiritual, como cosmológico, a saber: i) su fisonomía es anómala según las formas de vida identificadas en la etnotaxonomía vegetal *chorote* por Scarpa (2010) (no corresponde ni a la categoría *katoosj kalik/toosjiakaj* –liana– ni a *a'la'* –árboles–); ii) es tóxico pero al mismo tiempo puede ser alimento; iii) su condición de auxiliar puede ser empleada con fines benéficos o maléficos según el imaginario chamánico *chorote*; y, por último, iv) por la calificación ambivalente de las regiones que intersecta en tanto «eje del mundo» (nefastas, las profundidades ctónicas y benévolas, el mundo celeste, según Siffredi, 1984: 154). Tal concentración de aspectos ambiguos en una sola entidad destaca enfáticamente la condición numinosa del «bola verde» –su sentido religioso– y, como tal, es susceptible de ser conceptualizado como una entidad de naturaleza *ilamo'*, entidad potente por antonomasia en el sistema de creencias *chorote*.

En efecto, estudios comparativos de la historia de las religiones han demostrado que una de las imágenes más frecuentes para representar el *axis mundi* es el árbol (De la Casa, 2012: 133). Estos se observan en la cultura maya clásica (el *Yaxche*), en la mitología escandinava (el *Yggdrasill*), entre los *Dyaks* (en Indonesia), entre los *Salish* y los *Nez Perce* (en América del Norte), entre los *Vasyugan Ostiak* (en Khanty, Asia Central), en el judaísmo tardío (Cercano Oriente); entre los *Achilpa* (en Australia) y entre los *Masai*, los *Efe* e *Ijaw* (en África) (Eliade, 1972; Green, 1977; De la Casa, 2012).

Cabría preguntarse aquí: ¿qué relación conceptual y/o simbólica podría establecerse entre su doble condición de árbol de la renovación inagotable y de *axis mundi*? Evidentemente tal asociación estaría ligada a las equivalencias simbólicas que el «bola verde» posee con Luna, teofanía en cuyo ciclo mítico cobra relevancia. En efecto, Luna se yergue en el

símbolo máximo de la fecundidad primigenia en su carácter de *demiurgo* primordial –que incluye la propia vegetación– y la regeneración –y muerte– inagotable de su fisonomía mes a mes en el firmamento chaqueño. En este sentido, el «bola verde» sería una planta signada por lo lunar tanto por sus facultades genésicas y condiciones de vitalidad, como por su hábito de ascender a través de otros árboles –tal cual lo hiciera el *demiurgo* en la época de la caída–, destacando a partir de ese acto la interconexión entre los planos cósmicos a través de un eje mediador representado por el «bola verde». A partir de estas equivalencias no resultaría arriesgado deducir que el «bola verde» constituiría para la conciencia *chorote* el resabio (o arquetipo) vegetal de Luna por antonomasia, tanto en su dimensión material como espiritual, símbolo de la renovación por excelencia e intercomunicador mítico de las regiones del cosmos.

Finalmente, la aplicación de las propiedades simbólicas y metafóricas halladas del «bola verde» brinda una perspectiva novedosa en la interpretación de los significados de determinadas prácticas culturales *chorote* en las que participa. Tal es el caso del consumo alimenticio de sus semillas, el cual adquiriría la forma de una restitución integral de las fuerzas vitales del ser. Esto se deduce al homologarse la ingestión de alimentos con la incorporación de sus cualidades inherentes<sup>14</sup> y en virtud de las valencias reproductivas de la parte vegetal involucrada, todo lo cual redundaría en una comunión con las potencias regenerativas de *Wela*. Asimismo, en la interpretación del ritual funerario descrito, además de la exégesis indígena operaría su valencia simbólica en tanto *axis mundi*, ya que su ubicación por encima del cadáver favorecería al alma del difunto su ascensión a los planos celestes del cosmos *chorote*<sup>15</sup>.

## Conclusiones

El «bola verde» resulta ser: i) un símbolo –por su multivocidad y capacidad de crear sentido–; ii) de carácter cósmico-religioso –como imagen extraída del mundo real<sup>16</sup> que lo trasciende para ligarse a la experiencia

14. Demostrado para indígenas de las tierras bajas sudamericanas por Chaumeil (2005) –Amazonía– y del Gran Chaco por Scarpa (2013), entre otros.

15. La necesidad de contar con un espíritu ayudante para facilitar la ascensión de las almas al cielo, también se verifica en la religiosidad *chorote* en el espíritu del «picaflor» (*sem*) empleado con este mismo fin por los chamanes en sus vuelos extáticos (Siffredi, 2012: 105). Idéntico rol lo desempeñan los espíritus de ciertos chamanes para con las almas de los recientes difuntos a manera de *psicopompo* (Scarpa, 2013: 31).

16. A diferencia del simbolismo onírico donde las imágenes están enraizadas en sueños y recuerdos y del simbolismo poético, donde están centradas en un lenguaje idiosincrásico (Durand, 1971).

de lo sagrado–; iii) de características atemporales y estables, en cuanto a que perduran los significados asociados a la regeneración y fecundidad inagotable identificados en la religión *chorote* y en la resignificación del Antiguo Testamento.

En tanto símbolo sagrado (Geertz, 1987: 89) concluimos que el «bola verde» posee la capacidad de sintetizar de manera concordante facetas características del *ethos* y de la cosmovisión *chorote*, a través de significados que aluden a la resistencia ante las mayores adversidades, la renovación ilimitada y la astucia como medios para alcanzar el cielo.

Frente a la radical transformación operada en su sistema de creencias, resulta destacable la permanencia de las valencias simbólicas del «bola verde». Esto es concordante con las caracterizaciones de atemporalidad y estabilidad de los símbolos tanto en la estructura cultural como social (Turner, 1980: 35; Ricoeur, 1982: 21) ya que, como cita el último de los autores mencionados, estos «*hunden sus raíces en las constelaciones durables de la vida, del sentimiento y del cosmos*».

En síntesis, se verifica una congruencia entre las significaciones representadas por las valencias simbólicas del «bola verde» en fuentes míticas, rituales –chamánicas– y bíblicas resignificadas, con aspectos relativos a la mera materialidad de esta planta (fisonómicos, utilitarios). La espiritualidad *chorote* conjuga ambas significaciones del «bola verde» en tanto símbolo que actualiza el poder regenerativo y vital del demiurgo primordial *Wela*, con un resabio metafórico de la «escalera al cielo» que en épocas primigenias constituía el puente entre el ámbito terrestre y el uránico.

Esta condensación semántica entre los motivos de la regeneración inagotable y del *axis mundi* en un mismo referente simbólico expresa para los autores el concepto de inmortalidad de la conexión cielo-tierra o de la ligazón de este mundo con el plano de lo trascendente y, en tanto tal, constituye una metáfora acerca de su propio sistema de creencias. Así podemos concluir que el simbolismo del «bola verde», identificado a lo largo de este trabajo entre los *chorote*, es de carácter meta-religioso, ya que conlleva a dicho sistema a reflexionar sobre sí mismo.

## Referencias bibliográficas

- Arenas, P. (1981). *Etnobotánica lengua-maskoy*. Buenos Aires: Edición de la Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Arenas, P. (1991). El ,cebil' o el ,árbol de la ciencia del bien y del mal'. *Parodiana*, 7: 101-114.
- Arenas, P. y Cipolletti, M.S. (1992). El origen mítico de la liana *Odontocarya asarifolia* y otros vegetales entre las etnias del Chaco. *Suplemento Antropológico*, 27(2): 131-165.
- Arenas, P. y Scarpa, G.F. (2007). Edible wild Plants of the Chorote Indians, Gran Chaco, Argentina. *Botanical Journal of the Linnean Society*, 153: 73-85.
- Aronson, D.R. (1976). Ethnicity as a Cultural System. An introductory essay. En *Ethnicity in the Americas*. F. Henry, Ed. The Hague: Mouton.
- Chaumeil, J.P. (2005). Un "método de asimilación". Sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas. En *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. J.P. Chaumeil; R. Pineda Camacho y J.F. Bouchard, Eds. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Cordeu, E. (1989). Aishnuwénte: Las ideas de deidad en la religiosidad chamacoco (Segunda parte). *Suplemento Antropológico*, 24(2): 53-65.
- Cordeu, E. y De los Ríos, M. (1982). Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico*, 17: 131-195.
- Cordeu, E. y Siffredi, A. (1978). La expresión de lo numinoso en dos mitologías del Gran Chaco. Apuntes sobre el mito y la intuición de la potencia entre los Chamacoco y los Chorote. *Revista del Instituto de Antropología. Universidad Nacional de Córdoba*, 6: 159-196.
- Cruz-Cruz, J. (1971). Sentido antropológico del mito. *Anuario Filosófico*, 4: 31-84.
- De la Casa, R. (2012). Consideraciones sobre los relieves del "Árbol Sagrado" asirio en el palacio noroeste de Aššurnasirpal II (Nimrud). *Antiguo Oriente*, 10: 125-144.
- Descola, Ph. (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Fondation Singer-Polignac.
- Durand, G. (1971). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eliade, M. (1972). *Tratado de historia de las religiones*. México: Biblioteca Era.
- Ferrucci, M.S.; Cáceres Moral, S.A.; Galbany Casals, M. y Martínez, W.J. (2002). *Las plantas trepadoras del macrosistema Iberá*. Corrientes. Comunicación presentada en la 13<sup>a</sup> Reunión de Comunicaciones Científicas y Técnicas de la Facultad de Ciencias Agrarias de la Universidad Nacional del Noreste, Corrientes, 5 al 7 de agosto.
- Frazer (1986). Influencia homeopática de las plantas sobre las personas.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Gerzenstein, A. (1978). *Lengua Chorote*. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

- Green, A. (1977). The *addiq* as *Axis Mundi* in Later Judaism. *Journal of the American Academy of Religion*, 45(3): 327-347.
- Hunt, R.J. (1915). El Choroti o Yófuaha. *Revista del Museo de la Plata (serie 2)*, 23: 170-237.
- INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censo) (2005). *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI)*. En [www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI](http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI).
- INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censo) (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010*. En [www.censo2010.indec.gov.ar/index\\_cuadros\\_2.asp](http://www.censo2010.indec.gov.ar/index_cuadros_2.asp).
- Maradona, E.L. (1974). *A través de la selva*. Buenos Aires: Talleres gráficos de la Penitenciaría Nacional.
- Palavecino, E. (1959). Áreas de cultura folk en el territorio argentino. En *Folklore Argentino*. J. Imbelloni, Ed. Buenos Aires: Nova.
- Ricoeur, P. (1982). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Docencia.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.
- Scarpa, G.F. (2009). Etnobotánica médica de los indígenas chorote y su comparación con la de los criollos del Chaco semiárido (Argentina). *Darwiniana*, 47(1): 92-107.
- Scarpa, G.F. (2010). Hacia una etnotaxonomía vegetal chorote II: Clasificación de las plantas entre las parcialidades *iyojwa'ja* y *iyowujwa* del Chaco argentino. En *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*. C. Messineo; G.F. Scarpa y F. Tola, Comps. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa.
- Scarpa, G.F. (2012). *Las plantas en la vida de los criollos del oeste formoseño. Medicina, Ganadería, Alimentación y Viviendas Tradicionales*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Scarpa, G.F. (2013). *Medicina indígena chorote. Continuidad y transformaciones históricas y culturales*. Norderstedt: Editorial Académica Española.
- Siffredi, A. (1973). La autoconciencia de las relaciones sociales entre los Yojwaha-Chorote. *Scripta Ethnologica*, 1(1): 71-104.
- Siffredi, A. (1976). El papel de la polaridad en la intuición de la potencia. *Scripta Ethnologica*, 4: 147-155.
- Siffredi, A. (1982). *Temporalidad y espacio en la cosmología chorote montaraz*. Tesis doctoral no publicada, Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Siffredi, A. (1984). Los niveles semánticos de la cosmovisión Chorote. *Suplemento Antropológico*, 19(2): 139-168.
- Siffredi, A. (2012). *Memorias Chorote. Gran Chaco Sudamericano. Narrativa de otros tiempos y espacios. Dioses, heroínas, héroes, burladores, ogros, shamanes, capas hojaldradas del cosmos*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Wilbert, J. y Simoneau, K. (1985). *Folk literature of the Chorote indians*. Los Angeles: UCLA.

## Referencias primarias

- Luna, G. (10 de diciembre de 2005). Fragmento de entrevista *verbatim*. Santa Victoria Este. Registro: Paola Pacor, Cinta n° 2. DILA-CONICET.
- Peralta, D. (12 de diciembre de 2005). Entrevista no grabada (reconstrucción a base de notas), Cuaderno de campo n° 14, página 26. La Bolsa. Registro: Gustavo Scarpa. MACN-CONICET.
- Sarabia, P. (4 de agosto de 2007). Fragmento de entrevista *verbatim*. La Gracia. Registro: Gustavo Scarpa, Cinta n° 70, Lado B. MACN-CONICET.
- Sarmiento, H. (25 de octubre de 2008). Fragmento de entrevista *verbatim*. Tartagal. Registro: Gustavo Scarpa, Grabación digital. Cinta n° 79. MACN-CONICET.