

# “Mi abuela que es un elefante está en el cielo”

## Percepción del espacio periurbano entre los *qom* de Derqui (Buenos Aires)



Sonia Elizabeth Sarra

UE Ciencias Sociales Regionales y Humanidades (UE CISOR). CONICET, Jujuy, Argentina.  
Correo electrónico: soniaelisarra@gmail.com  
Licenciada en Ciencias Antropológicas Becaria doctoral CONICET

Recibido:  
07 de noviembre de 2017  
Aceptado:  
26 de marzo de 2018

### Resumen

A partir de la categoría analítica de ‘universo superpoblado’ propuesta por Florencia Tola (2012) para la cosmología de los indígenas *qom* del Gran Chaco, es mi objetivo dar cuenta de su operatividad para el caso de los *qom* migrantes y periurbanos de Derqui (Buenos Aires) con quienes trabajo. La periferia de la gran ciudad se presenta, desde la percepción nativa, como un ‘universo superpoblado’ por diversos seres no-humanos y mitológicos. Puntualmente, en este artículo analizaré mis registros en torno a dos de ellos: el elefante habitante del plano celeste y la anaconda-mujer de las profundidades acuáticas periurbanas y urbanas. Más que pérdida por el desplazamiento migratorio, observo una continuidad cosmológica y en el modo de percibir el espacio circundante.

### Palabras clave

Cosmología; Percepción Urbana;  
Indígenas Qom; Migración;  
Buenos Aires

### ‘My grandmother who is an elephant is in the sky’. Perception of the peri-urban space among the Qom of Derqui (Buenos Aires)

### Abstract

Using the analytic category of ‘overcrowded universe’ proposed by Florencia Tola (2012) for the cosmology of indigenous Qom of the Gran Chaco, I aim to demonstrate its validity for the case of migrant and peri-urban Qom of Derqui (Buenos Aires) with whom I work. According to native perspectives, the periphery of the big city is presented as an ‘overcrowded universe’ by various non-human and mythological beings. Specifically, this article aims to analyze our field records in reference to two of them: the elephant of the sky and the anaconda-woman of the aquatic urban depths. More than loss due to migratory displacement, I observe continuities of the cosmology and in the perception of surrounding space.

### Key words

Cosmology; Urban Perception;  
Indigenous Qom; Migration;  
Buenos Aires

## ‘Minha avó que é um elefante está no céu’. Percepção do espaço periurbano entre os *qom* de Derqui (Buenos Aires)

### Resumo

#### Palavras-chave

Cosmologia; Percepção Urbana;  
Indígenas Qom; Migração;  
Buenos Aires

Utilizando a categoria analítica de ‘universo superpovoado’ proposta por Florencia Tola (2012) para a cosmologia indígena dos *qom* do Grande Chaco, meu objetivo é dar conta de sua operabilidade para o caso dos *qom* migrantes e semiurbanos de Derqui (Buenos Aires) com quem trabalho. A periferia da grande cidade se apresenta, desde a percepção nativa, como um ‘universo superpovoado’ por diversos seres não-humanos e mitológicos. Pontualmente, neste artigo, vou analisar meus registros em relação a dois deles: o elefante habitante do céu e a anaconda-mulher das profundidades aquáticas urbanas. Mais que a perda por deslocamento migratório, observo a continuidade cosmológica e a maneira de perceber o espaço circundante.

### Desplazamientos físicos: del Gran Chaco al Gran Buenos Aires

En este trabajo tomo como referente empírico el barrio de migrantes *qom* de Presidente Derqui (partido de Pilar), ubicado en la periferia de la ciudad de Buenos Aires (conocida como Gran Buenos Aires o conurbano bonaerense) a aproximadamente cincuenta kilómetros del centro de la ciudad. Los indígenas *qom*, también llamados ‘tobas’, pertenecen a la familia lingüístico-cultural guaycurú y son oriundos de la vasta región del Gran Chaco. Antes de la conquista y colonización, estos grupos, organizados en bandas, recorrían extensos territorios según ciclos estacionales y ecológicos y practicaban una economía nómada o seminómada basada en la caza y pesca, el meleo y la recolección (Braunstein y Miller, 1999).

Con la llegada del blanco, los desplazamientos fueron causados por otros motivos, no ya dictados por los propios valores, sino por la situación de acorralamiento que devino del despojo de sus tierras, por hambre y búsqueda de nuevas oportunidades, entre otros. Fue de este modo que los indígenas chaqueños llegaron a las ciudades; primero a las del Chaco y luego a las más populosas y lejanas: Rosario, Buenos Aires y La Plata (Tamagno, 2001).

Pese a los discursos hegemónicos que continúan asociando desde una mirada esencialista lo indígena a lo rural, la presencia indígena en las ciudades, latente hace décadas, cada vez se hace más visible. El reclamo frente al Congreso de la Nación por la prórroga de la Ley 26.160, en el marco de otros como el de la agrupación QOPIWINI<sup>1</sup> durante el año 2015 en una de las principales avenidas de la ciudad de Buenos Aires, han puesto en cuestión los lugares hegemónicos habilitados para ser transitados por los indígenas. Reclamos y diversas estrategias de lucha por el territorio y por el cumplimiento de los derechos que constitucionalmente les corresponden han hecho que grupos indígenas de diferentes partes del país se movilen hacia los grandes centros urbanos.

1. Agrupación que nuclea los grupos Qom, Pilagá, Wichí, Nivaclé.

Frente al despojo territorial y a las dificultades de subsistencia en sus lugares de origen, la migración a la ciudad apareció como la posibilidad de mejorar las condiciones de vida (Tamagno, 2001). Los primeros *qom* comenzaron a llegar al conurbano bonaerense hacia mediados de la década del sesenta (Tamagno, 2001). En la actualidad, existen más de quince asentamientos *qom* en el Gran Buenos Aires. El barrio *qom* de Derqui — también conocido como 'barrio toba' — donde he realizado mi trabajo de investigación se conformó en la década del noventa.

Desde un punto de vista sociopolítico, las familias que conforman el barrio y con las que he trabajado son oriundas de distintas comunidades periurbanas y rurales de las provincias de Chaco y Formosa, lo que da como resultado una gran diversidad a nivel lingüístico y cultural en su interior. Más allá de los discursos sobre el origen del barrio en torno a la hermandad y el ideal comunitario en las decisiones políticas, las relaciones sociales que se desarrollan en él no están exentas de conflictos y fricciones. Una de ellas se vincula con la división que se establece entre los intereses de aquellos considerados '*qom* puros' por un lado, y los '*mestizos*' por otro (Hecht, 2010). Tal como desarrolla Carolina Hecht (2010), aquellos que se reconocen como puros adscriben a ciertos rasgos identificatorios, como realizar artesanías, hablar *qom l'aqtaqa* (lengua *qom*) y seguir las enseñanzas de los antiguos.

En mi investigación consideré como interlocutores privilegiados a los niños del barrio.<sup>2</sup> Busqué dar cuenta de las reconfiguraciones de sentido de la cosmología *qom* producidas por niños que han crecido en su mayoría en la periferia de Buenos Aires y que tienen al español como primera lengua.<sup>3</sup> Sus interpretaciones y puntos de vista resultaron claves para dar cuenta de las continuidades cosmológicas más allá de los desplazamientos y de su compleja situación cultural y lingüística.

Vale aclarar que, si bien el barrio *qom* de Derqui se encuentra ubicado en una zona periurbana, la movilidad de las familias hacia zonas céntricas de la ciudad es frecuente por diversas razones. Así como los habitantes del barrio se refieren al descampado que los circunda como el '*monte de Derqui*', también son múltiples las alusiones a la ciudad y al microcentro.<sup>4</sup> Más allá de los gradientes de urbanidad, la categoría nativa de '*ciudad*' se entiende por oposición a la región chaqueña y abarca tanto espacios periurbanos como urbanos.

## Los efectos de la migración a la ciudad: ¿aculturación o resignificación?

Desde una mirada romántica y exotista, las sociedades llamadas '*primitivas*' han sido conceptualizadas en los inicios de la ciencia antropológica de una manera estática y ahistórica, dejando de lado los efectos y transformaciones que acarrea la situación colonial y el expansionismo imperialista. Posteriormente, la relación colonial<sup>5</sup> fue captada bajo las rúbricas de '*choque cultural*', '*contacto cultural*', '*aculturación*', '*préstamos culturales*', '*difusión cultural*' y, posteriormente, '*cambio social*' (Leclerc, 1973). Más allá de los distintos conceptos, provenientes de diversas corrientes teóricas, todos han sido criticados por ocultar la dimensión política de la situación colonial, así como también por su esencialismo y por considerar a las sociedades '*primitivas*' como pasivas a los cambios externos y en vías de desaparición a raíz de dicha situación (Leclerc, 1973; Albert y Ramos, 2004).

2. El trabajo etnográfico centrado en las perspectivas de los niños se remonta en el barrio *qom* de Derqui a las investigaciones de Carolina Hecht sobre socialización lingüística (2010) y de Mariana García Palacios (2011) sobre adscripción religiosa.

3. Según el diagnóstico sociolingüístico realizado en el año 2005, 5% de los niños del barrio habla y comprende perfectamente al toba y al español; 57% es hispanohablante que comprende nociones básicas del toba; y 38% es monolingüe en español (Hecht, 2010).

4. Se denomina '*microcentro*' a la zona de la ciudad de Buenos Aires que concentra edificios administrativos y oficinas.

5. La relación colonial ha sido definida por Balandier (1973) como la dominación impuesta por una minoría extranjera culturalmente diferente que actúa en nombre de una superioridad racial, étnica y cultural afirmada dogmáticamente.

En concordancia con los lineamientos teóricos de la antropología en general, en las etnografías amerindias clásicas (incluidas las chaqueñas) se sostenía que la situación de contacto y la relación con el 'blanco' y la sociedad envolvente producirían en las sociedades indígenas una contaminación, aculturación y occidentalización inevitable e irreversible (Gow 2001; Albert y Ramos 2004). Más allá que esta visión permita tomar conciencia de los efectos devastadores de la expansión colonial sobre las sociedades indígenas, lo que terminaba haciendo era ratificar la perspectiva dominante. Esta reducía el pensamiento indígena a una *tabula rasa* al considerar que la mayor o menor presencia de bienes (dinero, ropa, aparatos electrónicos, celulares), de elementos culturales foráneos y de prácticas occidentales funcionaba como indicador de los grados de autenticidad o integridad de los grupos indígenas (Albert y Ramos, 2004).

Si bien la migración a la ciudad ha sido considerada por la antropología de los años setenta y ochenta como la principal vía de rápida aculturación y desaparición del indígena (Bórmida, 1969; Califano, 1981), nuevos estudios antropológicos han complejizado dichos postulados para dar cuenta de las particularidades no contradictorias de ser indígena en la ciudad (Bigot, Rodríguez y Vázquez, 1992; Wright, 1999, 2001; Tamagno, 2001; Calavia Sáez, 2004; Szulc, 2004; Bigot, 2007; Hecht, 2010; García Palacios, 2011; Vivaldi, 2013). Sin embargo, desde el sentido común se mantiene dicho prejuicio y la problemática indígena en la ciudad continúa invisibilizada. Tal como sostiene Pablo Wright (2001), en el imaginario de los habitantes de la ciudad, la presencia indígena en Buenos Aires aparece como un contrasentido lógico.

En oposición a perspectivas antropológicas que, interesadas por lo 'auténtico' y 'tradicional' de las sociedades indígenas, han ocultado los "aderezos europeos"<sup>6</sup> (Santos Granero, 1992: 8), sigo los lineamientos de etnografías amerindias contemporáneas que ponen en cuestión las visiones esencialistas y que pretenden dar cuenta que el contacto con el mundo no indígena no implica necesariamente aculturación, sino resignificación y apropiación del *otro* según lógicas nativas (Gow, 2001; Tola, 2001; Albert y Ramos, 2004; Calavia Sáez, 2004; Rappaport, 2004; Wright, 2008).

En el caso de los *qom* de Derqui, la 'pérdida de la cultura' es una categoría nativa que refleja una preocupación latente entre los adultos del barrio en relación con los niños *qom* que, en su mayoría nacidos en Buenos Aires, no conocen los lugares de origen de sus padres ni hablan la lengua indígena. Sin embargo, considero que la migración a la ciudad no implica aculturación o pérdida cultural en lo que se refiere a las concepciones nativas en torno al cosmos, la percepción del espacio y la noción de persona. Tanto los espacios periurbanos como los urbanos son percibidos por los *qom* de Derqui — niños y adultos — como un 'universo superpoblado' no solo por humanos sino por otros seres considerados asimismo personas. Más que pérdida, hibridación y aculturación, se trata de una posibilidad de continuar en constante transformación.

## Desplazamientos cosmológicos

A partir del año 2011 comencé a visitar el barrio *qom* de Derqui. Sin embargo, en el año 2013 decidí quedarme por una estadía más prolongada. Al adentrarse en el conurbano bonaerense, los contrastes económicos y las desigualdades sociales se hacen más perceptibles. Al lado del epicentro de desarrollo comercial del municipio de Pilar se sitúa el partido de José C. Paz. A media distancia entre ambos se ubica el barrio *qom* que, si bien corresponde por jurisdicción

6. Fernando Santos Granero (1992) advierte acerca de la mirada esencialista que se esconde detrás de cierta antropología amazónica que en sus estudios de sociedades indígenas se interesan solo por aquellos elementos que consideran tradicionales, y que esconden 'aderezos' no indígenas.

al municipio de Pilar, no se encuentra beneficiado por su crecimiento económico. Alternando barrios carenciados con villas miseria,<sup>7</sup> llegué finalmente al barrio donde la familia que me recibiría me estaba esperando.

Hacia el final de una calurosa tarde, estábamos afuera con mis anfitriones charlando y tomando mate cuando de repente la tormenta que se avecinaba con truenos y relámpagos comenzó a materializarse en contundentes gotas. Entramos a la casa llevando con nosotros las sillas. Adentro, nos sentamos apretujados en ronda junto con los niños que poco a poco también iban llegando para refugiarse de la lluvia. Entre truenos, relámpagos, intercambio de algunas palabras, mates y la televisión prendida de fondo, una de las niñas hizo referencia al elefante del cielo que —a través del agua de lluvia y si es acompañado por los rezos correspondientes— tiene la capacidad de curar verrugas. Sus hermanos comenzaron a reír recordando la ocurrencia de otra niña del barrio según la cual el elefante del cielo quería juntar muchas verrugas para armarse un gran collar. Luego de las risas compartidas, mi anfitriona nos contó, remarcando la veracidad del hecho, que hacía mucho tiempo su madre y su abuela estaban en el monte cuando se encontraron en el camino a este ser que se había caído del cielo y que tenía forma de un elefante.

Durante mis primeras visitas al barrio, los niños se habían encargado de sumergirme en el universo cosmológico *qom* por medio de relatos y dibujos.<sup>8</sup> Aquella tarde entonces no era la primera vez que escuchaba sobre este ser y su capacidad curativa. Sin embargo, esta vez, la situación era diferente. A tan solo cincuenta kilómetros de la capital federal, sus relatos y risas me hacían sentir que el espacio del conurbano bonaerense se transformaba imperceptiblemente en el monte chaqueño.

La antropología clásica se ha asentado en el imperativo académico del desplazamiento hacia lugares exóticos, en lo posible, lejos del espacio familiar, lo cual ha establecido fronteras dicotómicas entre un adentro conocido y un afuera diferente, entre el propio hogar y el lugar de trabajo de campo (Clifford, 1999; Wright, 2001, 2008). Surgieron de esta manera una serie de lugares identificados como propiamente etnográficos por su exotismo, entre ellos África, Polinesia, Samoa, Melanesia y Amazonía (Wright, 2001). En Argentina, la producción del imaginario del territorio nacional posicionó a Buenos Aires como el centro y al resto del país como zona periférica, como los ‘otros lugares’ desde la perspectiva del centro porteño (Wright, 2001). Las oposiciones binarias y la noción de ‘campo’ como lugar físico circunscripto han sido posteriormente deconstruidas y problematizadas por los postulados críticos de la antropología posmoderna (Clifford, 1999). En este sentido, numerosos estudios etnográficos fueron realizados entre indígenas en contextos urbanos.

La particularidad de mi investigación radicó en que, si bien el barrio donde viven mis interlocutores se encuentra a tan solo dos horas de la ciudad de Buenos Aires, la decisión de residir un tiempo —aunque acotado— allí implicó instancias antropológicas ‘clásicas’ de viaje, estadías ‘lejos’ del hogar, regresos y tomas de distancia. Pese a la cercanía, la lejanía se hacía perceptible en las prácticas, en las comidas, en la música y en el transcurrir de lo cotidiano. Sin embargo, la extrañeza era mutua. Si bien numerosos equipos de investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires<sup>9</sup> y diversas organizaciones y fundaciones han trabajado y realizado actividades en el barrio, era la primera vez que una *doqshelashé* (‘blanca’) se predisponía a quedarse por varios días.

7. Como se denominan en Argentina a los asentamientos informales y precarios. Las villas miseria se caracterizan por la densa proliferación de viviendas precarias.

8. Los dibujos y la máscara del elefante del cielo —en fotografía más abajo— son de autoría de niños del barrio de entre 7 y 12 años de edad.

9. Fundamentalmente, me refiero al equipo de lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras dirigido por la Dra. Cristina Messineo. A su vez, trabajos antropológicos y tesis doctorales fueron realizados tomando como referente empírico el barrio *qom* de Derqui.

Diversas situaciones etnográficas entre los *qom* de Derqui, en las que el espacio periurbano *se transformaba imperceptiblemente* en monte chaqueño, me permitieron esbozar una de las conclusiones de la investigación, que presento parcialmente en este trabajo: la migración de los *qom* de Derqui a la ciudad no solo implicó un desplazamiento físico de las familias que se trasladaron, sino también un desplazamiento cosmológico del modo de percibir el espacio circundante.

### **Algunas aclaraciones de la cosmología *qom***

La cosmología de los indígenas chaqueños ha sido abordada por numerosos autores, que han desarrollado diversos esquemas y mapas cosmológicos con el fin de comprender los múltiples niveles del universo y seres que lo habitan (Cordeu, 1969-1970; Miller, 1979; Giménez Benítez, López y Granada, 2002; Wright, 2008; Tola, 2010, 2012). La mayoría de los autores concuerda en la representación del universo según múltiples estratos y en la fluidez de sus límites.

Los estudios pioneros en la región en lo que refiere a cuestiones simbólicas han estado abocados inicialmente a la recopilación de relatos mitológicos por medio de los cuales se puede observar dicha estructuración cosmológica compartida por muchas sociedades indígenas chaqueñas (Lehmann-Nitsche, 1923; Métraux, 1946; Palavecino, 1969-1970). Tal como sostuvo Alfred Métraux, “la creencia que el universo consiste en series de compartimentos superpuestos es compartida aparentemente por muchos indígenas chaqueños” (1946: 24, traducción nuestra). Posteriormente, Edgardo Cordeu (1969-1970) y Elmer Miller (1979) han esquematizado los niveles del cosmos indígena *qom* en fundamentalmente tres planos: el terrenal, el celeste y el subterráneo. Desde la perspectiva nativa, el mundo se presenta verticalmente como una estructura de múltiples niveles y es representado de forma horizontal como una isla rodeada por agua (Wright, 2008: 208).

Dichos niveles en los cuales está estructurado el universo se encuentran habitados por diversos seres, que han sido conceptualizados y clasificados de diferentes formas por los especialistas del área (Métraux, 1946; Cordeu, 1969-1970; Palavecino, 1969-1970; Tomasini, 1978-1979; Wright, 2008; Tola, 2012). Estos seres, habitantes de otros mundos, son los muertos, los espíritus de bebés, las otras razas de personas y los dueños de las especies animales, vegetales y de los espacios y fenómenos atmosféricos (Tola, 2012). Los atributos sociales de estos habitantes y sus mundos son conocidos por los humanos mediante relatos mitológicos, viajes chamánicos y encuentros casuales en sueños o en ámbitos del monte (Tola, 2012).

En un sentido más abarcador, Wright (2008) ha postulado la distinción ontológica más general entre las categorías humano y no-humano. Los seres no-humanos, habitantes de los distintos estratos del cosmos, son conceptualizados como seres regidos por normas particulares, de naturaleza, dimensiones, comportamiento y poder extraños comparados con los seres humanos. Por su parte, Tola (2012), retomando los postulados de Phillippe Descola (1986, 2012) para las cosmologías sudamericanas, argumentó que, en tanto han permanecido en una visión occidental, los diferentes autores no han podido dar cuenta cómo dichos habitantes de los diversos estratos del cosmos, generalizables como no-humanos, son conceptualizados como verdaderas personas desde el punto de vista indígena.

En este sentido, Tola dio cuenta de una concepción extensa de persona que me interesa retomar. Específicamente, los *qom* consideran personas a todos los seres que poseen capacidad de reflexión, intencionalidad y agencia. Así, la cosmología *qom* es presentada como un 'universo superpoblado' de seres conscientes y reflexivos sujetos a múltiples metamorfosis y combinaciones corpóreas en función de las relaciones colectivas (Tola, 2012). Como intentaré demostrar, el espacio circundante de la ciudad es percibido también como un 'universo superpoblado' por personas no-humanas que, en tanto habitantes de diferentes estratos cosmológicos, interactúan de diversas formas con los humanos.

## El universo 'superpoblado' de no-humanos en la periferia de la ciudad

"Parece una persona pero no es una persona como nosotros", explicó mi anfitriona cuando me contaba de un ser que por las noches perseguía a su hija mayor cuando volvía tarde a la casa. Para hacerme entender que no se trataba de un ser humano como nosotros, me explicó que dicho ser "no era una persona persona". Ante mi pregunta "¿y qué era entonces?" ella se quedó taciturna y me dijo que no sabía qué podía ser, pero lo que era seguro era que no se trataba de una persona normal, dada su capacidad no-humana de volverse invisible.

En el contexto periurbano del barrio *qom* de Derqui cotidianamente mis interlocutores hacen referencia a personas no tan personas, seres mitológicos y no-humanos, que pueblan el espacio circundante, terrestre, celeste y acuático. Mediante advertencias, chistes, relatos y anécdotas es posible reconstruir el universo cosmológico periurbano de los *qom* de Derqui. Pomberitos que piden tabaco y merodean por la noche, duendes que juegan a la pelota con los niños, enanitos negritos que viven en las lagunas periurbanas, hombres que se transforman en lobizones, víboras gigantes, el elefante del cielo, entre otros. Así, diferentes espacios cotidianos, como la periferia de las casas del barrio, el centro comunitario, lagunas, riachos y descampados del conurbano, por nombrar algunos, son habitados no solo por humanos sino por diversos seres no-humanos y mitológicos. De esta manera, la periferia urbana puede percibirse también según estratos cosmológicos verticales habitados por múltiples seres.

En trabajos anteriores (Sarra, 2014) he presentado los seres no-humanos del plano terrenal que, desde la perspectiva de mis interlocutores, pueblan la ciudad. En esta instancia me detendré en dos seres mitológicos urbanos: la abuela-elefante del plano celeste y la mujer-anaconda de las profundidades acuáticas.

## La abuela-elefante del plano celeste

La primera vez que escuché de este ser que habita en el cielo fue cuando hacía recién un mes que visitaba el barrio *qom* con una periodicidad semanal para dar un taller de computación<sup>10</sup> para los niños. Una niña, sin que yo le preguntara al respecto, me mostró su mano y me contó que tenía verrugas que no se le iban porque hacía mucho tiempo que no llovía. Sin entender mucho la conexión, la miré y completó la explicación: "mi abuela que es un elefante que está en el cielo cura verrugas". Luego, continuó diciéndome la receta de la cura: cuando llueve hay que sacar la mano para que el contacto con el agua de la lluvia, junto con los rezos correspondientes, haga su efecto.

10. Durante los años de trabajo de campo, realicé a modo de intercambio diversos talleres de plástica, computación, narraciones, entre otros, para los niños del barrio.

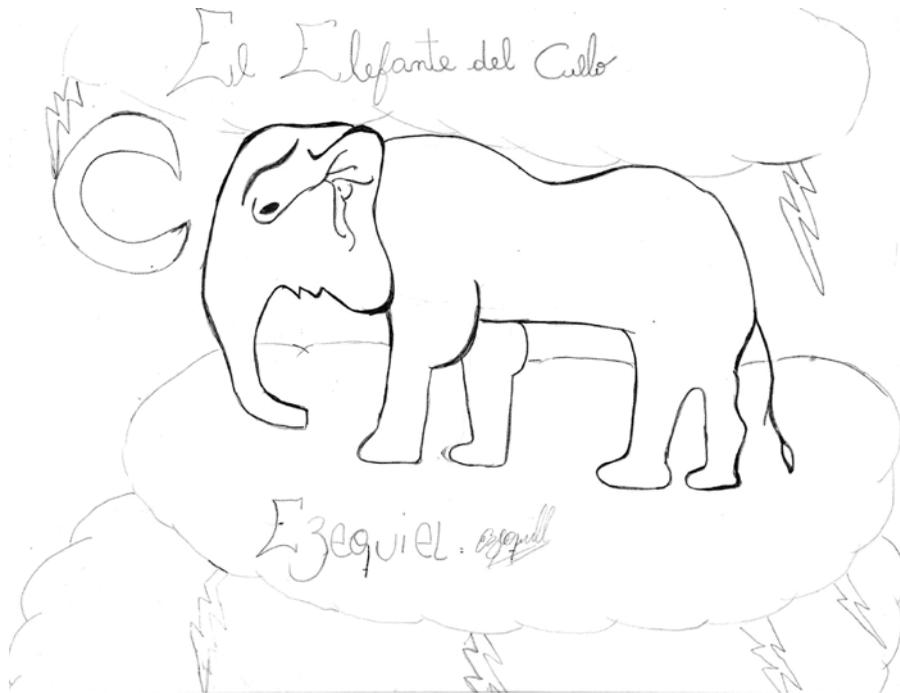
A partir de este relato y de varios dibujos que realizaron los niños del elefante del cielo, me propuse buscar en la literatura chaqueña alusiones a dicho ser. De esta manera, encontré relatos que hacen referencia a 'qasoxonaxa' y que han sido recopilados desde los estudios antropológicos clásicos en la región (Lehmann-Nitsche, 1923; Karsten, 1932; Métraux, 1946; Wilbert y Simoneau, 1975; Terán, 1994).



**Fotografía 1.** Niña con una máscara del elefante del cielo realizada por ella



**Dibujo 1.** "La curación de la verruga" realizado por una niña de 10 años



Dibujo 2. “El elefante del cielo” por un niño de 11 años

Según variadas fuentes, ‘*qasoxonaxa*’ es descrito de diferentes formas, como un pequeño cerdo con un pequeño hocico (Wilbert y Simoneau, 1975), como un oso hormiguero (Lehmann-Nitsche, 1923; Wilbert y Simoneau, 1975), como un gran animal (Wilbert y Simoneau, 1975), como un animalito (Terán, 1994), como un osito (Cordeu, 1969-1970), como una mujer vieja y peluda (Métraux, 1946), como un animal de forma humana con una pequeña cabeza y el cuerpo cubierto de pelos, como una montaña situada al oeste (Tola, 2010), como la dueña de los rayos, truenos y relámpagos (Terán, 1994; Tola, 2010) o bien como un elefante que con el movimiento de su cabeza produce los truenos y relámpagos, y con su marcha, la lluvia (Tola, 2010), entre otras. Las diversas descripciones pueden deberse a la lógica metamórfica de la concepción *qom* de la persona y el cuerpo, que permite diferentes estados de un mismo ser (Tola, 2010).

Transcribo a continuación fragmentos del relato registrado por Buenaventura Terán (1994) entre los *qom* occidentales:

Kasogonaga es el rayo, pero también es un animalito. Toma la forma de un animalito de cuatro patas. Es el dueño del rayo. Resulta que una vez andaba un paisano y escuchó que lo llamaban. Y el que lo llamaba era Kasogonaga, este animal chiquitito de cuatro patas. Y le dijo al kom que se había caído de arriba y que si lo ayudaba a subir, él también lo iba a ayudar. Le daría poder para que se comunicara con él. Iban a estar siempre en contacto; le dijo que si alguien le llevaba la contra, que le avisara nomás, que él se encargaría de castigarlo, y que le pidiese todo lo que necesitase. Entonces Kasogonaga le dijo: “Mirá, para que vuelva arriba tenés que hacer una hoguera grande, tenés que cortar y juntar ese yuyo escuadura que crece por ahí y echarle después muchas ramas para que se haga alto. Y arriba volvés a poner escuadura. Después me vas a alzar y a poner arriba porque no alcanzo. Entonces prendés fuego abajo. Yo voy a subir de nuevo por el humo. Pero no bien yo suba, vos metele en tu rancho porque va a llover”. El paisano juntó escuadura, la puso abajo. Puso después ramas, hasta hacer alta la hoguera, y arriba volvió a poner escuadura. Alzó entonces al animalito chiquito, a Kasogonaga, y lo puso arriba. Y después prendió fuego abajo. Y el animalito, por el humo, subió otra vez. El paisano se fue

entonces a su rancho. Ni bien Kasogonaga llegó arriba, se oyó un trueno y empezó a llover. Estaba contento Kasogonaga. Y a este kom le quedó poder (Terán 1994: 45).

Otro relato registrado por Buenaventura Terán entre los *qom* (Wilbert y Simoneau, 1975) presenta la siguiente versión:

Los Toba dicen que un día un hombre estaba afuera en el monte y escuchó alguien que lo llamaba. Miró quién era y allí estaba Kasogonaga bajo la forma de un pequeño cerdo que se había caído de una nube. Kasogonaga le pidió ayuda para volver a la nube. Le dijo que recogiera madera y que haga una pila para una fogata, pero que deje algo de espacio encima para poner ramas de escudura. Cuando todo estaba listo, Kasogonaga le pidió al hombre que lo alce, diciendo que él se volvería muy liviano. Le dijo al hombre que encienda la pila de madera, con la intención de usar el humo para volver a la nube de la cual se había caído. Cuando el fuego crezca, Kasogonaga se levantará con él. Él también le dijo al hombre que una vez que haya prendido el fuego, que se apure en volver a su casa porque empezaría a llover (...) Kasogonaga también le dijo al hombre que cuando sea que necesite algo, tan solo tendría que pedirle (Wilbert y Simoneau, 1975: 71, traducción propia).

Y finalmente, transcribo una versión registrada por Lehmann-Nitsche entre los *qom* argentinos hacia 1925, presente en la compilación de Wilbert y Simoneau:

Una vez llovía muy fuerte en el Chaco, por mucho tiempo llovía, todos los días sin parar. Toda la tierra estaba inundada. Un Indio se encontró un oso hormiguero y se quejó que todo el país estaba lleno de agua y que pronto todos estarían ahogados. El oso hormiguero le dijo que prendiera un gran fuego y le dijo que él, el oso hormiguero, haría que pare de llover. El Indio prendió un gran fuego como el oso hormiguero le había dicho y el humo que salía del fuego llevó al oso hormiguero hacia el cielo, y la lluvia paró. Cuando hay un trueno es el oso hormiguero gritando porque está enojado (Wilbert y Simoneau, 1975: 65, traducción propia).

Más allá de las diferencias, existen algunos elementos en común. Sintéticamente, en dichos relatos se describe que dicho ser tiene su morada en los cielos pero eventualmente puede caer al plano terrestre, y entonces necesita de la ayuda de los seres humanos para regresar. En ellos, se observa también una asociación entre dicho ser celestial y la lluvia, los truenos y relámpagos; como dueño de tales fenómenos atmosféricos, *qasoxonaxa* puede ayudar a los seres humanos ante situaciones de sequía e inundaciones. En los dos primeros relatos transcritos, se aprecia la relación de ayuda mutua entablada entre este ser no-humano y los seres humanos: éstos lo ayudaron a subir al cielo mediante la construcción de un gran fuego; a cambio, *qasoxonaxa* les ofrecerá ayuda ante sequías o inundaciones, o ante “cualquier cosa que necesiten”. En el primer relato transcrito registrado por Terán se lee que, en agradecimiento, el ser del cielo le otorga poder al *qom* que lo ha ayudado.

La montaña *qasoxonaxa* se sitúa al oeste (Tola, 2010: 3); de hecho, tal como postula Wright (2008), el ámbito de lo no-humano en general se encuentra asociado, entre otras cosas, al oeste. Siguiendo su argumento, la región llamada ‘delek’ o ‘laeñi na’alwa’ constituye la porción de tierra seca, morada de humanos, animales y plantas; allí donde termina el ‘delek’ comienza el fin de la tierra, llamado ‘loga’ na’ alwa’, ubicado al oeste, donde la tierra y el cielo se encuentran. ‘Oeste’ se traduce como ‘piguem’, que también significa ‘cielo’, y *qasoxonaxa* es habitante del *piguem* (Wright, 2008). Tola (2010) sostiene que desde la mitología *qom*, en los tiempos míticos, los dueños —de animales, plantas y fenómenos atmosféricos— rondaban por la tierra, tenían una apariencia humana y podían

ser percibidos por todos los humanos. Posteriormente, abandonaron la tierra para retirarse al oeste, pero pueden, sin embargo, volver sin ser visibles para todos (Tola, 2010).

En los relatos, situaciones fragmentarias y dibujos que registré en el barrio *qom* de Derqui, dicho ser es conceptualizado como un elefante del cielo, como un pequeño animalito o como un oso hormiguero, dueño o dueña de la lluvia y los truenos, que habita en el cielo sobre las nubes y que puede caerse a la tierra, y que necesitará de la ayuda de los humanos para volver. Tal como describía anteriormente, una vez, la mamá y la abuela de mi anfitriona estaban en el monte chaqueño cuando se la encontraron. Luego, un habitante del barrio me contó que, según lo que enseñan los antiguos, dicho ser una vez se cayó y precisó de la ayuda de los humanos para volver. En consonancia con los relatos registrados por otros autores en la región chaqueña, mi interlocutor me contó lo que los antiguos cuentan: cómo debieron hacer un gran fuego para que este ser de los cielos se subiera a la nube de humo y pudiese de esta manera volver a su morada. La ayuda de los seres humanos es recompensada por *qasoxonaxa*, quien puede cumplir favores a los humanos. En otra ocasión, mis anfitriones me contaron que hacía no mucho tiempo se habían encontrado a este ser, que era como un 'oso hormiguero', caído afuera de su casa en Derqui.

Ciertos elementos presentes en los diversos relatos —como la caída del ser celeste al plano terrestre, su pedido de ayuda humana, su agradecimiento hacia los seres humanos por la ayuda recibida para subir al cielo, la relación de ayuda mutua entablada y el cumplimiento de pedidos o favores por parte del ser del cielo hacia los humanos (como la facilitación de agua en momentos de sequía o la curación de verrugas, en los casos que registré)— indican continuidades a nivel cosmológico entre mis registros en Derqui y lo registrado por otros autores en el Gran Chaco. Esto da cuenta de cómo el mismo espacio celeste que cubre el monte chaqueño y la ciudad de Buenos Aires se encuentra, desde la perspectiva *qom*, habitado por el elefante del cielo. El elefante del cielo, más que un ser mitológico de un tiempo antiguo, tiene influencia en el devenir humano, incluso periurbano, actual.

## La anaconda-mujer de las profundidades acuáticas

A partir de mis registros entre los *qom* de Derqui observo cómo los espacios acuáticos se hallan habitados también, desde la perspectiva nativa, por diversos seres no-humanos y mitológicos. Entre ellos se encuentra la anaconda-mujer, una víbora gigantesca con cabeza femenina, tal como se aprecia en el siguiente fragmento de una conversación mantenida con dos niños del barrio, Marina y Damián, de once y ocho años respectivamente:

M: ¿Viste?, hay una leyenda allá del Chaco de un río grandote que en el medio del río hay una selva. Y ahí hay una leyenda que dice que ahí vive una víbora grandota, esa víbora, la pitón, que son así de grandotas como todo este barrio de acá hasta donde termina. Es grandota y es re gorda.

D: Ah, sí, son así de gordas.

M: ¡Más grande! Desde el piso hasta acá.

D: Sí, re grande. La boca así.

M: Dicen que nomás comen a las chicas que están indispuestas cuando comen carne, ahí siente el olfato. Es una chica la víbora, tiene la cabeza de una chica.

SS: ¿Se come a chicas indispuestas cuando se meten al agua?

M: Cuando se meten al agua o cuando está lloviendo.

SS: Entonces hay que tener cuidado, ¿qué se puede hacer?

M: Se tiene que quedar en la casa nomás. No tiene que salir si está indispuesta. Cuando llueve nomás. Cuando está indispuesta y es de día así no hay lluvia, no hay agua, puede salir. Una chica ¿viste?, se fue a lavar en el río, la cara, estaba indispuesta, hizo así y cuando vio, la isla tipo que tembló un poco y venía algo. Y cuando vio, se subió así la víbora y la tragó.

SS: ¿Eso a quién le pasó?

M: A la amiga de mi abuela, a la Alicia.

Comparando mis datos con lo registrado entre los *qom* del Gran Chaco por diversos autores en relación con la mitología, encuentro numerosas referencias bibliográficas a seres no-humanos acuáticos con el aspecto físico de una serpiente-mujer, aunque con variantes físicas y susceptibles de metamorfosis según el contexto y la situación.

En algunas fuentes se hace alusión a dicho ser con el nombre “*araxanaq late'e*”, madre o dueña de las víboras (Palavecino, 1969-1970; Tola, 2010). Siguiendo a Tola (2010), este ser no-humano se presenta de diversas formas según el contexto y la intención: como un ser con cuerpo humano y cabeza de serpiente o avestruz, como un sapo con dientes enormes o como una bella mujer de cabellos rubios.

Por otro lado, en los estudios sobre cosmología y mitología *qom* también se encuentran referencias a un ser acuático ofídico conceptualizado como ‘serpiente arco iris’ (Cordeu, 1969-1970; Palavecino, 1969-1970; Terán, 1994). Como sostiene Cordeu (1969-1970), la serpiente-arco iris (*‘mogonaló’* en términos nativos, según sus registros) se mantiene bajo el agua mientras el clima está apacible. Su salida se debe a la violación de las reglas de cacería, en lo que refiere a tabúes menstruales. El olor a sangre menstruante que puede portar algún cazador produce el enojo de la serpiente, quien se levanta, sale de las profundidades acuáticas y arrasa consigo a todo ser vivo que encuentre a su paso.

Raúl Martínez-Crovetto (1975), a partir de su trabajo etnográfico entre los *qom* orientales, también hace referencia a dicho ser, llamado, según sus fuentes, *‘komor’onaló’*. Tal como describe, se trata de una víbora gigante, con cara similar a la de un caballo, de unos 30 metros de largo y con un diámetro de 50 o 60 centímetros, que vive en grandes lagunas o ríos o en los hormigueros, y que provoca las lluvias. Cuando termina de llover, se transforma en un arco iris que se extiende por el cielo y desciende en otro lugar. Se alimenta de gente, a la que ataca sacando afuera su lengua brillante (Martínez-Crovetto, 1975: 145). Tal como fue descrito por Cordeu (1969-1970), la serpiente provoca cataclismos cuando una mujer viola los tabúes menstruales.

Según mis registros, los niños me han hablado de lo que les cuentan sus padres y abuelos acerca de la existencia de una mujer que es una víbora gigante, viborona o anaconda que habita en las lagunas y ríos, fundamentalmente en aquellos grandes cursos de agua del Gran Chaco. Específicamente, en la conversación mantenida con los dos niños anteriormente citada se leen conexiones entre dicha viborona y los distintos seres descritos. En el contexto de mis visitas al barrio, les propuse a algunos niños que dibujasen la víbora gigante de la que me hablaban. Para ilustrar su gran tamaño, pegaron muchas hojas y entre varios dibujaron un ser con cuerpo de serpiente y rostro de mujer con cabellos largos y rubios. Su forma de ofidio, su gran tamaño y su rostro femenino asocian el ser descrito con lo registrado por otros autores en la región del Gran Chaco. La madre de las víboras y la serpiente-arco iris son

seres acuáticos gigantes. La primera, en una de sus variables formas físicas, aparece bajo el aspecto de una bella mujer rubia (Tola, 2012).

También es posible observar la asociación entre el enojo de dicho ser y la violación de los tabúes menstruales. Siguiendo a Martínez-Crovetto (1976), según la perspectiva indígena, cuando una mujer está menstruando, ocho son las principales prohibiciones a las que queda sometida: "[...] no comer carne ni grasa, no bañarse en ningún río o laguna, no ir al monte a recolectar frutas, no practicar el acto sexual, no comer del mismo plato del marido o de otro hombre de la familia, no tocar los restos y sobras de animales cazados o pescados, y no cantar ni bailar" (Martínez-Crovetto, 1976: 139). Los tabúes menstruales también alteran las actividades del hombre. La violación de dichos tabúes es perjudicial no sólo para la mujer menstruante, sino también para toda la comunidad. Esto se asocia con lo registrado en la conversación transcrita anteriormente. En el relato, la niña me contó como una amiga de su abuela, por tener contacto con el agua mientras estaba menstruando, fue devorada por la víbora gigantesca; y en otra oportunidad, me contó que eso había sucedido en el Chaco. En una gran laguna, según lo que me relató, hay una isla donde vive la 'viborona'. "Allí", proseguía, "no llegan lanchas ni gente, solo monos y animales; si esa víbora se enoja, se puede hundir todo el Chaco".

Si bien según mis interlocutores dicho ser acuático habita principalmente en espacios acuáticos del Gran Chaco, también se lo encuentra en la ciudad. Tal como me explicaban, su canto se escucha en las inmediaciones de Derqui y su presencia se asocia también a lagunas y ríos urbanos. El enorme Río de la Plata se presenta, desde la perspectiva de los *qom* de Derqui, como un espacio habitado por múltiples seres no-humanos, entre ellos, la mencionada víbora gigantesca o anaconda-mujer, como la referencia uno de mis principales interlocutores del barrio. Lejos del monte chaqueño, la cercanía de una mujer menstruante a esta gran masa acuática puede producir, desde la perspectiva nativa, fuertes oleajes e incluso inundaciones, a causa del enojo de la mujer serpiente.

Nuevamente, como en el caso del elefante del cielo, se puede ver cómo la anaconda-mujer tiene capacidad de agencia e intervención en el mundo humano actual y que su accionar no queda restringido a un tiempo mítico primordial. Cabe aclarar que en las cosmologías indígenas en general, existe gran interacción entre humanos y seres mitológicos; incluso en un contexto periurbano actual como el de un barrio bonaerense, dichos seres continúan afectando al clima, la salud y el devenir humano.

## Conclusiones

'La ciudad es como una selva', me dijo un hombre mayor del barrio de Derqui, gran conocedor de chamanismo, durante una de nuestras largas conversaciones. Antes de concluir sus ideas en la metáfora de la ciudad como selva habitada por múltiples seres, me contaba acerca de diferentes seres no-humanos que viven en la ciudad. Entre ellos, me contó sobre la mujer-anaconda que está cerca de Derqui, que come terneros y que vive en una laguna. En ese momento, imaginé a la madre de las víboras, a la serpiente-arco iris o a la 'viborona' del agua —en los términos de los niños de Derqui— en el río Reconquista que atraviesa el conurbano bonaerense y que cruzo con el colectivo para llegar al barrio. No le pedí que confirmara mis imaginaciones y seguí escuchándolo. Me dijo que la ciudad es como una selva, que en la ciudad están también estos

seres no-humanos. Puede ser que no nos demos cuenta, porque a veces, de manera oculta, se presentan como una persona normal fumando o tomando, pero en realidad, me explicó, no lo son. Puede ser que no nos demos cuenta, insistió, pero están.

La 'ciudad como selva' expresa metafóricamente lo que sostuve a lo largo de este trabajo: la apropiación de la ciudad y su periferia bajo la cosmo-lógica *qom* de un universo superpoblado de seres no-humanos. El descampado ubicado alrededor del barrio —lo que es llamado por mis interlocutores el 'monte de Derqui'—, donde los niños juegan y los adultos van a buscar algunas plantas medicinales, el espacio-tiempo nocturno, el espacio periurbano, la periferia de las casas, el cielo y las masas acuáticas se encuentran habitados, desde la perspectiva nativa, por estos seres que se relacionan de diferentes maneras, cotidianamente, con los habitantes del barrio.

Me interesa subrayar el gran dinamismo de la sociocosmología *qom* para incorporar y apropiarse de elementos provenientes de diversos ámbitos, así como resignificar espacios urbanos y periurbanos. Numerosos estudios antropológicos han apuntado a señalar que más que pérdida cultural, las sociedades indígenas resignifican, transforman, incorporan y se apropian del otro y de elementos culturales ajenos según lógicas propias. Si bien en un primer momento podría parecer que, en el contexto periurbano de Derqui, estudiar aspectos de cosmología *qom* sería improductivo, al entrar en confianza con los habitantes del barrio, y fundamentalmente con los niños, se fue abriendo un panorama inesperado.

Diversos animales —como el elefante— y seres provenientes de la literatura occidental, del folclore regional chaqueño y litoral y de la televisión —como el lobizón, los pomberitos y los duendes— así como elementos 'foráneos' —como los cabellos rubios de la anaconda— son apropiados por los *qom* e insertos en su cosmología. La fusión de elementos cosmológicos provenientes de diversos ámbitos no implica necesariamente una pérdida de autenticidad, como tampoco da por resultado seres cosmológicos degradados, híbridos y poco auténticos.

A lo largo de la historia, los *qom* se han apropiado de seres no-humanos de otras culturas y los han incorporado en su universo cosmológico; un claro ejemplo de este movimiento de apropiación es el caso del lobizón de origen europeo, actualmente considerado ser tradicional *qom*. Incluso se podría suponer que este fenómeno de apropiación antecede a la conquista y colonización de la región, es decir, al contacto con el 'blanco'. Si bien a primera vista pareciera resultar apropiado, prefiero no utilizar el concepto de 'hibridación' para evitar caer en dicho prejuicio, que anticipa o promulga la aculturación y degeneración cultural inminente. Por el contrario, entiendo dicho proceso de incorporación en términos de resignificaciones y respuestas creativas a partir de lógicas nativas de relacionarse con lo ajeno. El concepto de 'hibridación' y sus connotaciones impuras no hubiese resultado pertinente para dar cuenta de la transformación como rasgo inherente a la cosmología *qom*. En todo caso, se podría sostener que la cosmología *qom* es auténticamente híbrida.

Desde mis primeras visitas al barrio, los adultos me expresaban su preocupación y temor por los efectos aculturadores de la situación de contacto, reflejada en la 'pérdida' de la lengua y de los conocimientos ancestrales entre las generaciones más jóvenes. El individualismo, la utilización del castellano como primera lengua, los nuevos gustos musicales, la incorporación de elementos

foráneos en la cosmología, la lejanía del monte —entre otros aspectos— fundamentaban este sentimiento de nostalgia y de preocupación. Sin embargo, a medida que el proceso de investigación fue avanzando, comencé a detectar que, más allá de la perspectiva negativa de muchos de mis interlocutores adultos, los niños y jóvenes se habían apropiado de la cosmología indígena, así como también de otros conocimientos ancestrales, para que tengan sentido en el contexto periurbano en el cual crecen y desarrollan su cotidianeidad. Más que pérdida, se trataba de resignificaciones y reinterpretaciones producidas no solo por los niños, sino también por los adultos.

A partir de mi experiencia etnográfica entre los *qom* de Derqui sostengo que, más allá de la nostalgia de la pérdida, la manera de percibir el espacio circundante, de concebir la persona y de apropiarse de lo ajeno se transmite de generación en generación sin que ello sea una actitud premeditada o planificada. Así, mediante sutilezas tales como advertencias cotidianas, comentarios, chistes, relatos e intercambios de experiencias y anécdotas, la concepción de un universo superpoblado por diversos seres no-humanos se mantiene en el contexto periurbano de Derqui. Los niños, como sujetos activos, se apropian de los contenidos culturales que sus padres les transmiten, lo que da por resultado procesos creativos de continuidad, aunque con transformaciones.

Como reflexión final, me pregunto cuántas *otras* ciudades existirán dentro de la cosmopolita Buenos Aires; es decir, cuántas maneras diferentes de percibir la gran urbe y sus alrededores se solaparán en un mismo paisaje urbano en el que el mismo cielo se sobrepone. Pienso que es posible reflexionar, junto con la cosmología *qom* —'auténticamente' híbrida— acerca de los espacios urbanos como realidades híbridas (*sensu* Latour, 2007) en las que intervienen una gran diversidad de elementos y que no pueden ser definidas en términos exclusivamente humanos. Las cosmologías amerindias, habituadas a pensar en términos continuos la relación entre naturaleza y cultura (Descola 2012), permiten entender las ciudades como espacios afectados no solo por el accionar humano.

## Referencias bibliográficas

- » ALBERT, Bruce y RAMOS, Alcida (Comps.). 2004. *Pacificando o Branco, Cosmologías do contato no norte-Amazonico*. San Pablo: UNESP.
- » BALANDIER, George. 1973. *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- » BIGOT, Margot. 2007. *Los aborígenes qom en Rosario. Contacto lingüístico-cultural, bilingüismo, diglosia y vitalidad etnolingüística en grupos aborígenes qom (tobas) asentados en Rosario*. Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- » BIGOT, Margot, RODRÍGUEZ, Graciela y VÁZQUEZ, Héctor. 1992. "Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario". En: J. C. Radóvich y A. Balazote (Comps.). *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. pp. 81-100.
- » BÓRMIDA, Marcelo. 1969. "Mito y Cultura". *Runa* 7: 9-52.
- » BRAUNSTEIN, José y MILLER, Elmer (Eds.). 1999. *Peoples of the Gran Chaco*. Westport: Bergin and Garvey.
- » CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2004. "Mapas Carnales: el territorio y la sociedad Yaminawa". En: P. García Hierro y A. Surrallés (Eds.). *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IGWIA. pp.121-136.
- » CALIFANO, Mario. 1981. "Marcelo Bórmida. In memoriam". *Scripta Ethnologica*, 6: 11-18.
- » CLIFFORD, James. 1999. "Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología". En: *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa. pp. 71-119.
- » CORDEU, Edgardo. 1969-1970. "Aproximación al horizonte mítico de los tobas". *Runa*, 12 (1-2): 67-176.
- » DESCOLA, Philippe. 1986. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- » DESCOLA, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- » GARCÍA PALACIOS, Mariana. 2011. "Religión y etnicidad. Procesos educativos e identificaciones de los niños y niñas de un barrio indígena urbano". En: G. Novaro (Comp.). *La interculturalidad en debate. Experiencias formativas y procesos de identificación en niños indígenas y migrantes*. Buenos Aires: Biblos. pp. 65-84.
- » GIMÉNEZ BENÍTEZ, Sixto, LÓPEZ, Alejandro y GRANADA, Anahí. 2002. "Astronomía aborígen del Chaco: Mocovíes I. La noción de nayic (camino) como eje estructurador". *Scripta Ethnológica*, 23: 39-48.
- » GOW, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford Press.
- » HECHT, Carolina. 2010. *Todavía no se hallaron hablar en idioma*. Buenos Aires: Lincom Europa.
- » KARSTEN, Rafael. 1932. "Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological Studies". *Societas Scientiarum Fennica. Helsingfors*, 4 (1): 10-236.
- » LATOUR, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » LECLERC, Gerard. 1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid: Alberto Corazón.

- » LEHMAN-NITSCHKE, Robert. 1923. "Mitología sudamericana: La astronomía de los tobas". *Revista del Museo de La Plata*, 27: 267-285.
- » MARTÍNEZ-CROVETTO, Raúl. 1975. "Folklore toba oriental. II. Relatos fantásticos de origen chamánico". *Suplemento Antropológico*, 10(1-2): 177-205.
- » MARTÍNEZ-CROVETTO, Raúl. 1976. "Folklore toba oriental. I. Los tabúes menstruales". *Suplemento Antropológico*, 11(1-2): 139-149.
- » MÉTRAUX, Alfred. 1946. *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- » MILLER, Elmer. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- » PALAVECINO, Enrique. 1969-1970. "Mitos de los indios Tobas". *Runa*, 12 (1-2): 177-197.
- » RAPPAPORT, Joanne. 2004. "La geografía y la concepción de la historia de los Nasa". En: P. García Hierro y A. Surrallés (Eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA. pp. 173-186.
- » SANTOS GRANERO, Fernando. 1992. "Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena". En: *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*. Quito: Abya-Yala. pp. 7-46.
- » SARRA, Sonia. 2014. "La ciudad es como una selva poblada por seres no-humanos. Percepción del espacio del conurbano bonaerense desde cosmo-lógicas indígenas qom (Gran Chaco)". *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario.
- » SZULC, Andrea. 2004. "Mapuche se es también en la *waria* (ciudad). Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina". *Política y Sociedad*, 41(3): 167-180.
- » TAMAGNO, Liliana. 2001. *Nam Qom Hueta'a na Doqshi Lma'*. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, Memoria y Utopía*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- » TERÁN, Buenaventura. 1994. *Lo que cuentan los tobas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- » TOLA, Florencia. 2001. "Relaciones de poder y apropiación del 'otro' en relatos sobre iniciaciones shamánicas en el Chaco Argentino". *Journal de la société des américanistes*, 87: 197-210. <https://jsa.revues.org/1849>
- » TOLA, Florencia. 2010. "Corps et métamorphose dans une société amérindienne: les Toba du Grand Chaco". En: M. L. Gélard y O. Sirost (Comps.). *Communications, Les langages des sens*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales-Centre Edgar Morin. pp. 129-143.
- » TOLA, Florencia. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- » TOMASINI, Alfredo. 1978-1979. "La narrativa animalística entre los toba de occidente". *Scripta Ethnologica*, 5: 52-81.
- » VIVALDI, Ana. 2013. "Fuera del Chaco: movilidad, afecto y género en los desplazamientos de familias toba a la ciudad de Buenos Aires". En: F. Tola, C. Medrano y L. Cardín (Eds.). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur/ ETHNOGRAPHICA. pp. 231-252.
- » WILBERT, Johanne y SIMONEAU, Karin (Eds.). 1975. *Folk Literature of Southamerican Indians, Tobas*. Los Ángeles: Universidad de California.
- » WRIGHT, Pablo. 1999. "Histories of Buenos Aires". En: E. Miller y J. Braunstein (Eds.). *Peoples of the Chaco*. Westport: Bergin & Garvey. pp. 137-157. [https://www.academia.edu/29807108/HISTORIES\\_OF\\_BUENOS\\_AIRES](https://www.academia.edu/29807108/HISTORIES_OF_BUENOS_AIRES)

- » WRIGHT, Pablo. 2001. "El Chaco en Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXVI*: 97-106.
- » WRIGHT, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.