

Estimado lector/a:

Gracias por descargar este artículo. El texto que está a punto de consultar es de acceso libre y gratuito gracias al trabajo y la colaboración desinteresada de un amplio colectivo de profesionales de nuestra disciplina.

Usted puede ayudarnos a incrementar la calidad y a mantener la libre difusión de los contenidos de esta revista a través de su afiliación a la asociación AIBR:

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>

La asociación a AIBR le proporcionará una serie de ventajas y privilegios, entre otros:

- 1 *Recibir en su domicilio la revista impresa, en Europa y América (tres números anuales).*
- 2 *Derecho a voto en las asambleas de socios, así como a presentarse como candidato a la elección de su Junta Directiva.*
- 3 *Acceso al boletín de socios (tres números anuales), así como la información económica relativa a cuentas anuales de la asociación.*
- 4 *Beneficiarse de las reducciones de precio en congresos, cursos, libros y todos aquellos convenios a los que a nivel corporativo AIBR llegue con otras entidades (incluidos los congresos trianuales de la FAAEE).*
- 5 *Promoción gratuita, tanto a través de la revista electrónica como de la revista impresa, de aquellas publicaciones de las que sea autor y que estén registradas con ISBN. La difusión se realiza entre más de 6.500 antropólogos suscritos a la revista.*
- 6 *Cuenta de correo electrónico ilimitada de la forma socio@aibr.org, para consultar a través de webmail o cualquier programa externo.*
- 7 *Promoción de los eventos que organice usted o su institución.*
- 8 *Opción a formar parte como miembro evaluador del consejo de la revista.*

IMPORTE DE LA CUOTA ANUAL: Actualmente, la cuota anual es de 34 euros para miembros individuales.

Su validez es de un año a partir del pago de la cuota. Por favor, revise la actualización de cuotas en nuestra web.

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>

MEMBRESÍA INSTITUCIONAL Y DEPARTAMENTAL: Si usted representa a una institución o departamento universitario, compruebe cómo aprovechar al máximo la red de AIBR para su entidad: <http://entidades.aibr.org>



ENFERMEDAD Y ENTIDADES ANÍMICAS DEL ENTORNO NATURAL

ETIOLOGÍAS RELIGIOSO-RITUALES Y ESPACIO-
AMBIENTALES ENTRE LOS TOBAS DEL CHACO
CENTRAL, ARGENTINA.

Gustavo J. Martínez

Universidad Nacional de Córdoba

Resumen

El trabajo documenta, en el marco del estudio de la etnomedicina de los tobas del Chaco Central (Argentina), el rol que desempeñan entidades anímicas del monte chaqueño (plantas y animales) en torno a los desequilibrios ambientales y religioso-rituales, esto es aquellos que devienen de la proximidad a ambientes negativos enfermantes, o bien de la transgresión de tabúes durante el ciclo vital y de trastornos en las relaciones con seres míticos. El material analizado proviene de la observación participante, entrevistas abiertas, extensas y en profundidad e instancias de investigación participativa, junto a la documentación de campo del material etnobiológico en cuestión. Asimismo se procura interpretar, desde el punto de vista de los nativos, aspectos vinculados con la nomenclatura vernácula, las representaciones etiológicas y las principales prácticas preventivas y terapéuticas de algunas de estas dolencias, tales como las odontalgias, los orzuelos, la conjuntivitis y otros taxa locales como "laiel" o pata de cabra, entre otros. Finalmente y a partir del material documentado se discuten algunos aspectos de la relación naturaleza-cultura evidenciados en la etnomedicina toba.

Palabras clave

Etiologías, salud, etnomedicina, toba, Chaco, Argentina.

ILLNESSES AND SPIRITUAL ENTITIES OF THE NATURAL ENVIRONMENT: RELIGIOUS, RITUALISTIC AND SPATIO-TEMPORAL ETIOLOGIES OF THE TOBAS OF CENTRAL CHACO, ARGENTINA

Abstract

The following ethnomedical study of the Tobas in Central-Chaco illustrates the influence of spiritual entities of the Chaco Monte (plants and animals) on environmental and religious disorders. This is related to ailments originated by being close to negative environments, by transgressing taboos during the vital cycle and by disrupted relations with mythical beings. The analyzed material is based on participative observations, extensive open interviews and situations of participative investigation, together with field documentations of the ethnobotanical resources involved. Furthermore, and from a native point of view, we try to interpret etiological representations, aspects related to the vernacular nomenclature and the main preventative and therapeutic practices used for some of these ailments such as toothaches, sties, conjunctivitis and other native afflictions such as "laiel" and "pata de cabra". Finally, we discuss some aspects of the relationship between nature and culture observed in Toba ethnomedicine.

Key words

Ethiology, health, ethnomedicine, tobas, Chaco, Argentina

Enviado: 11 de marzo de 2009
Aceptado: 18 de febrero de 2010

Introducción

En Argentina, los procesos de salud/enfermedad se desarrollan en el marco de un “sistema de atención” en el que coexisten diferentes sistemas médicos y por tanto diferentes actores de la salud, cada uno de ellos portadores de sus propios “modelos explicativos”¹, es decir con nociones propias acerca de un episodio de enfermedad y de su tratamiento. Estos modelos explicativos, dan cuenta de cinco cuestiones principales acerca de una enfermedad: su etiología, el modo de aparición y emergencia de los síntomas, la patofisiología, el curso de la enfermedad y su tratamiento.

De esta manera, la caracterización de alguno de estos componentes del sistema de atención de la salud y su relación con los otros requiere, entre otros aspectos, una comprensión acabada del modo en el que se representan, conciben y nombran las enfermedades, entendidas éstas en la doble dimensión que plantea Kleinman (1980). Esto es, no sólo como desajustes en el funcionamiento biológico de un individuo (*disease*), sino también como padecimiento (*illness*) es decir, la experiencia psicosocial, significación y construcción de la misma.

En el marco de las “medicinas tradicionales”², resulta particularmente visible que la noción de enfermedad, padecimiento, o desequilibrio no se vincula sólo a lo meramente orgánico o social, sino también a otros ámbitos de la realidad como el mundo de lo sobrenatural. En todos los casos se ponen en juego representaciones acerca del poder de la naturaleza (plantas, animales, minerales, clima) o de las vinculaciones sociales (vecinos, parientes) o de los personajes sagrados (espíritus, entes sobrenaturales, deidades) así como de las propiedades intrínsecas enfermantes y/o curativas de cada uno de ellas. En este sentido, el interés de los practicantes de la medicina tradicional se centra en el conocimiento de las causas de

¹ Nos referimos a los conceptos “*Health care system*” (sistema de atención de la salud) y “*explanatory models*” (modelos explicativos) de Kleinman (1980).

² Acuñamos el término “medicina tradicional”, atendiendo a las consideraciones que señala Menéndez (1994), esto es, no como una tipología basada en una mirada esencialista, estática y ahistórica de la misma, sino mas bien, y desde una perspectiva relacional, un sistema cultural dinámico sujeto a transformaciones que operan en la misma como consecuencia de los procesos y transacciones con la cultura dominante, la influencia de las políticas nacionales, de las instituciones y de la globalización.

una enfermedad y el mundo del enfermo, antes que en una comprensión o evaluación más o menos precisa de los síntomas, los que por lo general resultan ambiguos y polisémicos. Coincidimos en este sentido con Foster (1976, 1994) respecto a que la sintomatología, posee un valor más bien secundario o accesorio en comparación con las causas. De allí que el punto de partida de los estudios etnomédicos es la comprensión, desde la perspectiva de los actores sociales, de las etiologías de las enfermedades, temática que ha sido abordada desde diferentes enfoques teóricos y diversidad de clasificaciones³.

Aun cuando no exista una clasificación de las enfermedades sugerida por los pueblos indígenas, diversos autores han discutido y ensayado los criterios para desarrollar una taxonomía plausible (Zolla et al., 1992). Dado que no se conocen categorías nativas que evidencien una clasificación de las dolencias, nos remitimos a la propuesta de Idoyaga Molina (2003) quien, desde la perspectiva de su causalidad, interpreta la enfermedad como consecuencia de cinco tipos posibles de desequilibrios.

Desde esta teoría etiológica, la medicina tradicional, se centra en el enfermo antes que en la enfermedad, por lo que ésta se interpreta fundamentalmente en términos de desarmonía, desequilibrio o desarreglo por exceso o defecto de algún agente o factor. La diversidad de entidades nosológicas recogidas en nuestro trabajo de campo, pueden interpretarse desde la perspectiva de esta autora, como una manifestación o consecuencia de alguno de los siguientes tipos de desequilibrios:

- Desequilibrios orgánicos: Son aquellos que sólo se manifiestan en el cuerpo, originándose en causas naturales tales como desbalances alimenticios⁴, desbalances térmicos, esfuerzos y golpes, alteraciones en la sangre o en la piel.
- Desequilibrios entre las entidades que integran la persona, esto es,

³ Entre ella podemos señalar la taxonomía clásica de Ackerknecht (1949); la distinción entre las enfermedades tratadas por curanderos y las que competen al ámbito de la biomedicina (Arenas & Galafassi, 1994; Palma, 1978; Pérez de Nucci, 1988; Hurrel, 1991); la propuesta de Foster (1976) de los *sistemas personalísticos* y *naturalísticos*; la dualidad "*disease / illness*" que asume Kleinman (1980) a partir de los conceptos de Fábrega; y las teorías etiológicas de las enfermedades de Idoyaga Molina (2003) y su categorización de las medicinas (2005), a la que tomamos como marco de referencia para nuestro país.

⁴ Los desequilibrios originados en desbalances alimenticios se expresan en diversas manifestaciones como fiebres, dolores de estómago, de cabeza, empachos, entre otras, por lo general debidos a excesos en la ingesta de comida. Los desbalances térmicos originan afecciones respiratorias, gripes, resfríos y algunas formas de trastornos digestivos.

enfermedades producidas por la desarmonía entre cuerpo y espíritu.

- Desequilibrios sociales, causados por conflictos en las vinculaciones sociales como el “envidia” y el “daño”.
- Desequilibrios espacio-ambientales, es decir los males producidos por ambientes negativos.
- Desequilibrios religioso-rituales originados por transgresión de tabúes o en trastornos en las relaciones con los seres míticos, lo que se expresa en manifestaciones físicas y psíquicas y otros padecimientos.

En este sentido, y en el marco de un estudio más amplio sobre etnobotánica médica de los tobas del Chaco Central⁵ (Martínez, 2007a; Martínez, 2008), el presente trabajo documenta, el rol que desempeñan las plantas y animales del monte chaqueño en torno a los desequilibrios ambientales y religioso-rituales, esto es aquellos que devienen de la proximidad a ambientes negativos enfermantes, y de la transgresión de tabúes durante el ciclo vital o de trastornos en las relaciones con entidades y seres míticos. Aun cuando inevitablemente el abordaje etnocientífico que orienta este trabajo nos conduce hacia un análisis centrado en el mundo de lo natural, en articulación con lo cultural, procuramos interpretar, en el marco del estudio de estos desequilibrios, los modos de identificación de los nativos en relación con el ambiente. Esto es, la manera con la que aprehenden las continuidades y discontinuidades con su entorno⁶.

⁵ Los tobas -motivo de esta investigación- son integrantes de la familia lingüística Guaycurú, que estuvo ampliamente expandida en el Gran Chaco en los siglos XVI y XVII. Este grupo étnico está emparentado con los pilagá, los mocoví y los desaparecidos abipones, payaguás y mbayás (Métraux, 1946; Censabella, 2000). Se autodenominan **qom** o **qoml'ek**, cuyo significado es gente o persona. La denominación “toba” no se refiere a un grupo homogéneo desde el punto de vista cultural, lingüístico o histórico sino que designa de este modo a una población de bandas o de bandas aliadas que poseen entre sí similitudes lingüísticas y socioculturales que se identifican con un tronco común (Messineo, 1991). Su hábitat se encuentra hoy en forma mayoritaria en el Chaco Central y Austral (en territorio argentino) y resta sólo un pequeño núcleo en el Chaco Boreal, en la localidad paraguaya de El Cerrito (Dpto Pte. Hayes). En territorio argentino se concentran principalmente en las provincias de Chaco y Formosa, y se encuentran también pequeños núcleos en el extremo occidental del Chaco, en la provincia de Salta y en la periferia de otras ciudades del país como Rosario, La Plata y Buenos Aires. Aún cuando la información censal resulta imprecisa y variable, las fuentes informan entre 36.000 y 60.000 tobas, lo que los constituye en la etnia más numerosa entre los grupos guaycurúes (ENDEPA, 1986; Censabella, 2000).

⁶ Dicho de otro modo, se procura analizar el mecanismo por el que los nativos, en su percepción del proceso de diferenciación ontológica, establecen diferencias y semejanzas entre el ámbito de lo humano y de lo no humano (vegetal y animal), para lo cual se consideran como marco de referencia las cuatro grandes tipos de ontologías definidas por Descola (2005): el totemismo de carácter cosmomórfico, el animismo de carácter antropomórfico, el analogismo de carácter cosmocéntrico y el naturalismo de carácter antropocéntrico

El trabajo describe, luego de algunas consideraciones metodológicas, la noción de enfermedad y desequilibrio entre los tobas; seguidamente se detallan las etiologías espacio-ambientales y religiosos-rituales, para posteriormente dar cuenta de la terapéutica implicada en estos desequilibrios, junto a las aplicaciones y especies –vegetales y animales- en las que se advierte una estrecha relación con las nosologías que aquí se abordan. Finalmente situamos las enfermedades aquí tratadas en el contexto del sistema de salud, analizando los obstáculos y posibilidades de diálogo con otros escenarios y actores.

Consideraciones metodológicas

1. Métodos y técnicas de trabajo

Se emplearon alternativamente métodos cualitativos, cuantitativos y participativos en instancias diferentes y recurrentes durante el lapso de la investigación, procurando enriquecer cada una de ellas con lo generado en la otra y siguiendo el esquema básico de la labor etnobotánica: Trabajo de campo y trabajo de gabinete.

Durante estas investigaciones se abordó en primera instancia un relevamiento general de la etnobotánica local, con énfasis particular en su farmacopea. Para tal fin se aplicaron entrevistas abiertas, extensas y recurrentes, así como encuestas semi-estructuradas a miembros de la comunidad de distinto status social, sexo y edad, así como a profesionales del ámbito de salud, para lo cual se confeccionó una encuesta sobre la temática utilizando como referencia la guía etnobotánica propuesta por Arenas (1995). Esta información se complementó con la obtenida por observación participante. En todos los casos el material vegetal se recolectó en recorridas de campo, en compañía de los informantes. La documentación de la información se realizó en cuaderno de campo, grabaciones digitales o en cintas y fotografías. Las muestras de referencia se depositaron en el Museo Botánico (CORD) del Instituto Multidisciplinario de Biología Vegetal de la Universidad Nacional de Córdoba. El material vegetal fue identificado en su mayor parte por el autor, recurriéndose a la consulta de especialistas en los taxa que presentaran dificultades, y al catálogo de Plantas Vasculares de la República Argentina (Zuloaga & Morrone, 1996, 1999) y su actualización on-line para designar las especies. El material zoológico correspondiente a los invertebrados fue identificado por especialistas y forman parte de la colección particular del autor (Museo de Antropología). En el caso de los

vertebrados la identificación se realizó con informantes mediante el empleo de fotografías e imágenes de guías de campo, lo que fue corroborado con bibliografía etnobiológica específica para la región del Gran Chaco (Martínez Crovetto, 1995; Arenas, 2003).

Se realizaron seis trabajos de campo que totalizaron más de cien días de estancia en asentamientos tobas ubicados en diferentes localidades, pertenecientes a la intendencia de Río Bermejo (Dpto. General Güemes, Pcia. de Chaco), en las inmediaciones del río homónimo (FIGURA 1), siendo el Paraje El Colchón, el sitio donde se realizaron la mayor parte de las entrevistas y colectas de material botánico).

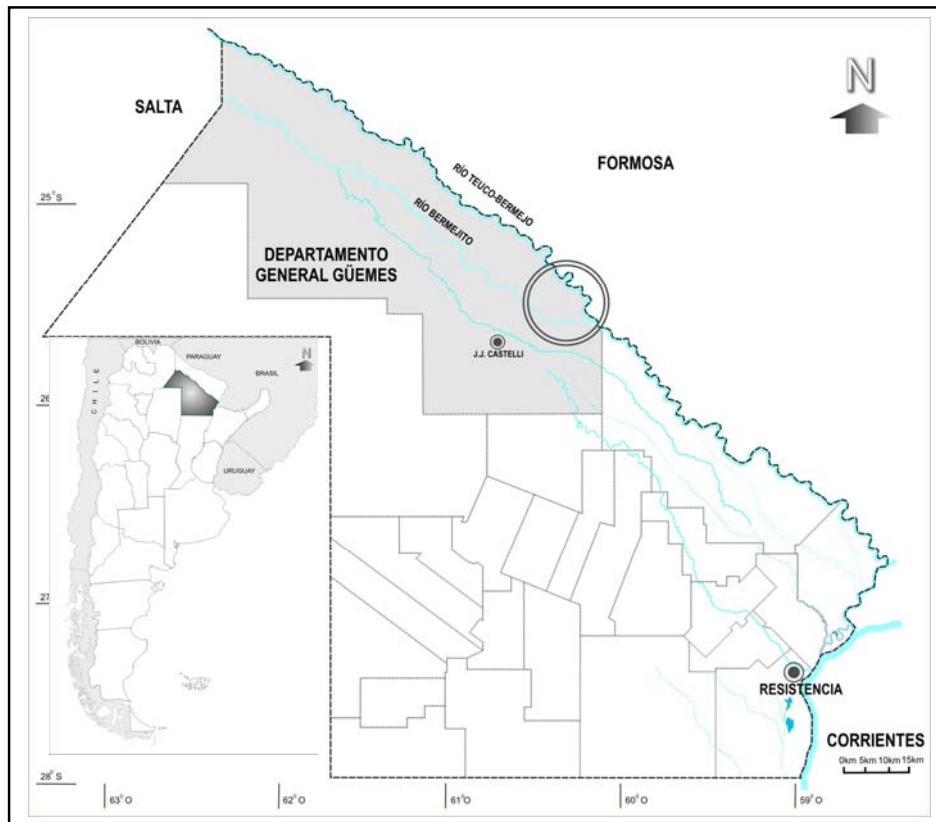


FIGURA 1. Ubicación del área de estudio

Para la escritura en idioma toba se recurre al alfabeto toba estándar (Buckwalter, 1980; Buckwalter & Litwiller de Buckwalter, 2001) por su amplia difusión y uso entre los miembros de la comunidad, para lo cual se adoptaron las siguientes convenciones:

' : Oclusiva laríngea sorda
sh: Fricativa palatal sorda
ỹ : Semiconsonante palatal sonora
h/j: Fricativa laríngea sorda
d: Oclusiva alveolar sonora
qu: Oclusiva velar sorda
x: Oclusiva uvular sonora
q: Oclusiva uvular sorda
hu: Semiconsonante labial sonora
y: Fricativa palatal sonora
ll: Lateral palatal sonora
ch: Oclusiva palatal sorda

2. El ambiente natural y el sistema de salud de los tobas del Chaco Central

El área de trabajo forma parte de la región del Gran Chaco en las inmediaciones del río Bermejito, presentando un clima subtropical continental con precipitaciones de entre 800 y 900 mm/año superiores en verano -con una temperatura promedio de 29 °C- y marcada estación seca en invierno -con una temperatura promedio de 17 °C-. Según sus peculiaridades fitogeográficas corresponde a la región Neotropical, Dominio Chaqueño, Provincia Chaqueña, con especies propias de la transición entre el Chaco Oriental o húmedo y el Chaco Occidental o semiárido, según el criterio de Cabrera (1994), caracterizado por una vegetación climácica de bosque xerófito caducifolio, junto a sabanas, estepas halófitas, cardonales, pajonales, camalotales y otros tipos. El patrón de vegetación está asociado con un marcado modelado fluvial, correspondiendo a una amplia faja de divagación del Bermejo en la subregión del Teuco-Bermejito según el criterio de Morello & Adámoli (1974).

Desde el punto de vista económico los tobas combinan en la subsistencia la caza, pesca y recolección, junto a una agricultura incipiente, el manejo de ganado caprino, la apicultura y mano de obra asalariada comprometida en la cosecha del algodón, la venta de recursos del monte, y en la participación de organismos no gubernamentales y planes de asistencia oficial.

En lo que concierne al ámbito sanitario, la atención de la salud de las mujeres y el niño se concreta en el marco de un complejo sistema etnomédico en cuanto a los escenarios y actores involucrados. Al igual que en otros grupos indígenas del Chaco, el shamanismo ocupa un lugar protagónico en la búsqueda de la salud;

asimismo adquieren relevancia la medicina casera, autotratamiento autoatención⁷ - especialmente mediante el empleo de plantas-, las curaciones religiosas, en el marco de los cultos pentecostales y la biomedicina, medicina oficial o medicina hegemónica concretada en la atención en dispensarios y centros de salud.

En particular entre los tobas, el accionar del shaman o *pi'oxonaq* resulta de un modo aún más ostensible y público que en otros grupos étnicos. Los estudios que abordan específicamente esta temática como los de Martínez Crovetto (1975), Miller (1975, 1979), Wright (1984, 1988) y Tola (2001) evidencian que el *pi'oxonaq* dada su capacidad para mediar y comunicarse con los distintos ámbitos y seres del cosmos, estuvo tradicionalmente investido de atributos de poder, el que se manifiesta tanto en su capacidad para curar y hacer el bien, como así también para enviar un mal, dañar o vengar.

El tratamiento de las enfermedades entre los tobas tiene lugar también en el ámbito de los cultos pentecostales de las iglesias locales, particularmente en el marco de la Iglesia Evangélica Unida (IEU), movimiento sociorreligioso de liderazgo indígena y de carácter sincrético cuyo origen, características y formalización institucional, han sido tratados en los trabajos de Cordeu y Siffredi (1971), Miller (1975, 1979), Wright (1983, 1988, 1992), Tamagno (2004) entre otros. En la actualidad, en este marco, la curación –por lo general dirigida por el pastor u otro miembro experimentado de la Iglesia- involucra la liberación y expulsión de malos espíritus, posesiones y otros agentes mediante la imposición de manos, oraciones, danzas y cantos colectivos y otras prácticas pentecostales rituales que indudablemente resignifican algunos elementos tradicionales del shamanismo y la cosmología toba.

El autotratamiento, medicina casera o doméstica, una de las primeras instancias a las que por lo general se recurre para dar respuesta a problemas de salud de menor cuantía, consiste en la aplicación de remedios conocidos de manera corriente por los miembros de la comunidad, muchas veces mujeres ancianas, sin que esto suponga el dominio de un saber especializado. Un lugar particular reviste aquí el empleo de plantas, y en menor medida de animales y minerales que

⁷ En el contexto de un pensamiento marxista, Menéndez (1992a,b) acuña los términos *modelo médico hegemónico* para referirse a la biomedicina, medicina occidental u oficial, el de *modelo médico alternativo o subalterno* para referirse a las medicinas tradicionales (entre ellas el shamanismo) y el de *modelo de auto-atención* para dar cuenta de la medicina casera o doméstica.

constituyen la farmacopea natural, cuyo conocimiento y uso concierne a la comunidad en general, incluidos los shamanes.

Finalmente la oferta terapéutica de la biomedicina, medicina occidental u oficial, a cargo de profesionales médicos y enfermeros, también concita el interés de los nativos, en particular para la atención del niño, la mujer embarazada y los partos, situación esta última que, en ocasiones involucra la participación más o menos activa de comadronas indígenas. Asimismo, en un intento desde las políticas sanitarias estatales de articular los escenarios de este sistema, la presencia de los agentes sanitarios tobas busca acortar las distancias originadas en las diferencias idiomática y cultural.

La diversidad de escenarios anteriormente expuestos, se articula con las múltiples causas que, desde la perspectiva de los actores locales, explican las distintas enfermedades. En este sentido, la atención de la salud no conlleva una estricta correspondencia entre tipo de dolencias y ámbito de tratamiento, sino que se resuelve en el marco de itinerarios terapéuticos en los que los indígenas combinan, alternan, solapan, priorizan o seleccionan diferentes especialistas y escenarios de este complejo sistema de salud (shamanismo, curanderismo, biomedicina, autotratamiento) de acuerdo con sus representaciones y con la propia trayectoria de la enfermedad (Martínez, 2007b).

Las enfermedades y los desequilibrios entre los qom

Para hacer referencia en forma genérica a una enfermedad los tobas recurren a los términos *lalolaxa* o *nalolaxa pi*; *dalolaxaic* o *laloaxaic* para calificar a una persona de enferma; *dalola* es el verbo que se emplea para indicar que una persona se enferma y *lolaqtanaxaic* aquello que causa enfermedad.

Aun cuando las causas naturales con implicancias nosológicas de tipo biológicas constituyen explicaciones plausibles para los nativos (tal es el caso de afecciones digestivas, enfriamientos, resfríos, esfuerzos y golpes, alteraciones en la sangre o en la piel), gran parte de estas dolencias admiten más de un tipo de explicación etiológica que involucran otras formas de causalidad no orgánica, tales como la proximidad a ambientes negativos o con capacidad de enfermar y los originados en transgresiones mítico-religiosas.

1. Los desequilibrios espacio-ambientales

Referimos aquí aquellos desequilibrios originados en el contacto o inmediatez con ambientes negativos, aún los que conforman el entorno del espacio mítico, y por los que circulan entidades anímicas o en los que se corporizan cualidades potentes que, bajo la apariencia de agentes meteorológicos, animales, y otros entes, son capaces de ocasionar enfermedades y/o dañar.

1.1. La enfermedad como espíritu: Sarampión, varicela y otras dolencias

Al emplear términos como “sarampión” o “varicela”, los tobas hacen referencia no sólo a las dolencias en cuestión, sino a seres que circulan entre los niveles del cosmos, y que pueden ser transportados por la acción del viento, los vapores o el humo, o mediante animales alados (vgr. moscas y otros insectos). Estas entidades afectan a la gente en períodos cíclicos de años. La enfermedad aparece aquí visiblemente personalizada en seres o espíritus auxiliares que el shamán es capaz de reconocer y describir; los síntomas dan cuenta de los efectos de su paso, y el diagnóstico conlleva identificar los mismos con la manifestación mórbida cuyo nombre castellano se emplea en la medicina occidental, especialmente aquellas que provocan enfermedades de los blancos (gripe, sarampión, viruela, etc). La referencia más común entre los tobas es el sarampión, el que, dada su condición anímica entabla comunicaciones y relaciones de poder con los *pi'oxonaq*, quienes pueden de este modo enviar, detener, predecir o defender a la aldea a modo de cerco, tal como lo evidencian los relatos. De tal forma el espacio mítico queda impregnado de la actividad de estas entidades nosológicas por lo que determinados lugares y agentes (vgr. monte, viento, humo) se constituyen en ámbitos propicios para que ocurran estos desequilibrios.

Hay gente que agarra y gente que no. El sarampión es el último enfermedad; si agarra lejos no te salva, te mata (B., Cd I)

Primero viene la varicela; si hay varicela, seguro va haber noticias para sarampión. ... (B., Cd. I)

Se produce por el viento sur más fuerte (F., Ct VIII A)

El sarampión viene porque muchas veces que nosotros, o sea, nos buscamos unas leñas, nos buscamos las leñas y agarramos de un palo, cualquier palo, y eso ya se... agarra algún chico por lo humo y a veces se pasan así... o una mujer que esta embarazada y le agarra cualquier palo y lo ponga al fuego, entonces cuando ya grande los chicos ya se contagia de eso... de un chico...Es una enfermedad del mundo...

porque cada dos años si... hay veces dos años y viene la enfermedad esa, del (al) otro año ya no viene mas, pero cada dos años viene porque a veces...muchas veces nosotros hemos hablado con pi'oxonaq y... se hace unas reuniones o sea le preguntan la enfermedad... y como es el año... si el año es lindo o mala, el otro año y... entonces ahí pi'oxonaq dice si va a venir sarampión o no porque hay veces un pi'oxonaq que manda sarampión, a veces no, porque son distintos (I., Ct XVIII)

Si viene sarampión nosotros sabemos ya; a veces, se hincha la boca, a veces se hincha la cara, se hincha el cuerpo... Ese es de alguno cuando se levantan mucho pronóstico de tiempo, sale, ¿cómo es?, el chaparrón y se levanta el vapor... bueno, ahí sale... (A., Ct XX)

Hay un señor, padre de la muerte que envía toda clase de enfermedad, tiene un mandato de la mosca grande (lotaxañi late´e) que pasa y anuncia dejando la escupida que hace granos como *nʔeloxoe* en todo el cuerpo...cuando viene hay que ocupar palo santo en agua para no contagiar, porque viene de la montaña, de los cuatro extremos de la tierra y entra con el viento (P., Cd II)

A pesar de reconocer el carácter “contagioso” de estas dolencias, la noción de “contagio” entre los tobas no tiene la misma acepción que el término biomédico, antes bien denota otras interpretaciones asociadas con la magia simpática. Así reconocen la posibilidad de contagio de sarampión, o el peligro de perder un ojo cuando una persona consume los frutos de *yepaat* (*Harrisia* spp., Cactaceae) picados por las aves, riesgo que no correría una persona que hubiese contraído dicha enfermedad previamente.

1.2. Los ambientes peligrosos y enfermantes

Numerosos lugares y ambientes y seres que lo habitan constituyen fuentes de peligro y enfermedad, en particular si la persona que se acerca a ellos hubiese transgredido algún tipo de norma o veda o se encontrara con seres no-humanos, o sus dueños son capaces de producir disrupciones en la salud. Son particularmente temidas las aguas profundas habitadas, entre otros, por *huedaic* (ser acuático dueño de las aguas), quien puede cobrarse la muerte de bañistas de un río, con ahogos y accidentes. En este sentido los tobas explican su temor y cuidado hacia los ríos locales, en los que sólo se sumergen en ocasión de la pesca o por necesidad y nunca con fines lúdicos, siendo usuales los relatos de verdaderas contiendas con estos seres acuáticos para no perecer ahogados.

Asimismo, y asociado más bien con la transgresión de tabúes durante el sangrado menstrual o en el postparto de la mujer, se teme la acción de seres míticos de hábitat acuático o subterráneo, que adquieren representaciones en formas tales como el yacaré (*da'ailoq*), la serpiente o arco iris (*quemoxon alo*), ambos estrechamente ligados a su cosmología, cuya acción describimos en detalle en otra

contribución referida a la salud materno infantil, así como en el apartado específico sobre transgresión de tabúes (Martínez, 2007a).

Dada la posibilidad del encuentro con seres como *pel'ec* o *napa'l*, dueño de la muerte, también la noche constituye un ámbito cosmológico potencialmente peligroso para la salud.

pel'ec anda siempre de noche, puede ser fantasma; me apareció allá en la entrada del CEREC (escuela rural) un perrito oreja grande; una vuelta vi uno, le miré y los ojos estaban grandes como si tuviera un antejo, tuve mucho miedo... es un alma perdida y no podía caminar por el miedo...después cuando me pasó a los 20 mts podía caminar y corrí...esa alma de un muerto es necesario llevarlo a la Iglesia para que el pastor le ora y así se sana (R.)

pel'ec es alma perdida, un espíritu que anda de noche...te molesta, te toca, te agarra, si te vas en bicicleta te agarra la bicicleta, ...es como una persona, de noche...te asusta...cuando lo ves se para el pelo acá atrás, le da miedo (J.)

Otros lugares particularmente temidos son los cementerios (*napa' alpi*), dada la posibilidad de encuentro con espíritus de muertos, almas de *pi'oxonaq*, fantasmas o demonios como *napa'l* o *pa'alatoc*. También resulta peligroso la proximidad con elementos corrompidos en contacto con restos de difuntos (vgr. ropas, calzado, olores) que ocasionan un desequilibrio entre los componentes de la persona (*l'oc* o cuerpo, *lqui'i* o alma imagen y *paqal* o alma sombra), que por lo general se manifiesta en estados de astenia o sustracción de la energía vital. El relato siguiente obtenido a partir de un diálogo con un informante que tenía su perro muy enfermo y asténico, muestra cómo los desequilibrios generados por estos ambientes y seres alcanza no sólo a las personas sino también a su entorno:

...por ejemplo a las noches sale del *napa' alpi* y hay veces cuando torea mucho el perro, parece se enoja, viste, y los perros no podían levantarse.... ahí una anuncia cuando se enferman los perros, anuncia cuando unas personas, hay veces unas personas se enferman o a los chicos, a las mujeres también y así se pasa a todos ...de eso tengo miedo hasta hoy, ya hacía como cuatro días que esta quedando, más o menos así, tengo miedo porque yo veo a los perros así (I.,Ct.XVIII)

Otros espacios geográficos que históricamente o en la actualidad reciben una calificación negativa en términos sanitarios son las montañas del Oeste (sitio donde habita la reina de las enfermedades, madre de la viruela o lugar de donde proviene *lotaxañi late'e*, la madre de las moscas) y los ingenios azucareros⁸. Más reciente aún

⁸ Sitios de trabajo asalariado donde los tobas trabajaron desde fines del siglo XIX hasta los años 1970, donde por distintas situaciones desfavorables (hacinamiento y precariedad material, sanitaria y AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. www.aibr.org Volumen 5, Número 2. Mayo-Agosto 2010. Pp. 189-221 Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1695-9752

es la percepción claramente negativa que se tiene de los hospitales regionales y de las ciudades (Resistencia, Castelli), sitios en los que se teme a la muerte como consecuencia de una acción deliberada por parte de los médicos (vgr. colocación ex profeso de un remedio equivocado). Esta situación se vincula con la escasa información por parte de los responsables, y por ende, la incompreensión por parte de los tobas de los procesos de diagnóstico, atención, derivación y recuperación en los nosocomios que cuentan en su mayoría con profesionales blancos

...porque mirá es una cosa terrible, porque ahora los nuevos que estaban en el Hospital ahora hay una cosa que no coincide para nosotros, porque quizás hay un doctor que no tiene hábito con nosotros los aborígenas, entonces cuando se ve un enfermo que no lo quiere curar entonces hay que matarlo...ya sabía toda esa gente, hay un doctor o una doctora que se va a discriminar la raza aborígenas...claro porque hay una inyección que no coincide con la vida de esa persona, por eso los chicos o también los grandes, en vez de sanar, la persona muere... (F., Ct. LIII)

Finalmente, no podemos dejar de nombrar la existencia de seres capaces de presagiar la enfermedad, muerte o recuperación de los miembros de la comunidad, tal es el papel que compete a muchas aves, cuyo canto y accionar se vincula con su condición de auxiliares shamánicos. Entre las aves que presagian enfermedades y otros tipos de infortunios, encontramos el canto de *nacoŷaxa* (*Colaptes* spp.) y *chororo* (*Guira guira*).

2. Los desequilibrios religioso-rituales

Son originados por transgresión de tabúes o en una relación inapropiada con los seres míticos, lo que se expresa en manifestaciones físicas y psíquicas y otros padecimientos.

2.1. Transgresión de tabúes

Entre los tobas existen innumerables ejemplos de enfermedades que se originan en la transgresión de tabúes. Si bien, en su mayoría se trata de prohibiciones asociadas con los alimentos, en otros casos la enfermedad ocurre por descuidos en algún tipo de conducta. Así, los orzuelos (*qatonaxa*) se originan cuando una persona, en especial un niño, presencia la cópula del perro, el acné (*shenaxa*) se multiplica al mirarse el rostro en un espejo.

de infraestructura), contraían muchas pestes y enfermedades (Mendoza & Gordillo, 1989; Gordillo, 1992; Arenas, 2003).

En su mayoría los alimentos interdictos y conductas tabuadas quedan de manifiesto en diferentes momentos del ciclo vital, en especial en los que se producen profusos sangrados en la mujer (menstruación y postparto), tal como se evidencia en el listado de la TABLA 1.

Entre los riesgos y peligros más ostensibles que amenazan las etapas de sangrado de la mujer podemos señalar:

- Los que devienen del incumplimiento de la veda de alimentos de origen animal (carnes, grasas, pescados) que conducirían a la mujer a transformarse en un ser antropofágico de apetito insaciable (*nsoxoi*), figura que, por sus rasgos de animalidad, se encuentra ligada al peligro de pérdida de la propia humanidad.
- Los que provienen del contacto de la sangre menstrual o de la menstruante con fuentes de agua (esteros, ríos, charcos), situación que propicia el enojo de seres no-humanos de estos ambientes, siendo la acción del Arco Iris (*quemoxonalo*) una de los más temidas, puesto que es capaz de desencadenar un peligroso diluvio sobre su entorno.

Asimismo, durante su sangrado se restringe la participación de la mujer en el culto, puesto que la intensidad de los olores del flujo menstrual interfiere en los registros de los ministros del canto, quitan fuerzas a las danzas y movimientos culturales, y afectan las enérgicas prédicas de los celebrantes, a la vez que produce otra suerte de interrupciones. Las razones anteriormente expuestas explican el sinnúmero de remedios naturales tendientes a evitar el sangrado en la mujer, tal como se detalla en una contribución anterior (Martínez, 2007a).

En el mismo listado, se advierte además que las restricciones asociadas con las etapas del ciclo vital de la mujer se extiende no sólo al ámbito femenino sino también, y muchas veces con más exigencia, sobre la alimentación y las actividades del hombre, y su cumplimiento o infracción guarda una estrecha relación con el equilibrio y la salud del niño, la madre, el propio padre, y aún del entorno ambiental. Los relatos que refieren esta situación dan cuenta de la vigencia de la *couvade* - aunque en un sentido no estricto- entre los pueblos chaquenses, atendiendo a las referencias que dan Metraux (1946), y Carlucci (1953/54). El vasto listado de prohibiciones recogidas entre los informantes varones -especialmente para la etapa de gravidez y el postparto de la mujer- abarcan y comprometen las actividades de subsistencia realizados por ellos (caza, meleo y pesca), tanto en el monte, como en los ambientes acuáticos. Por el contrario, las prácticas cuya adquisición cultural

resulta más reciente como la agricultura no tradicional, no son vedadas, tales como la cosecha del algodón o el trabajo en los huertos. Durante el puerperio, el contacto con la sangre de su mujer constituye, una vez más, una fuente de impureza y peligro manifiesto que compromete el éxito en las actividades de subsistencia, ocasión en la que puede encontrar panales sin miel, buscar infructuosamente una presa o ser atacado por fieras y animales del monte, junto a otros peligros descritos para el momento de la menstruación. Este infortunio, que se describe con el término vernáculo *ỹaviigui* (cuyo significado es quemado o calcinado), refiere el desgaste (*da ỹaiigue na shiřaxaua*) que sufre una persona entrenada y formada en su juventud (en las aptitud para la marisca, por ejemplo), debido a las transgresiones de normas de conductas y reglas de vida⁹. También la salud del neonato se ve comprometida por la actividad de su padre; en tal sentido, afecciones como gripes, sangrado de nariz y otras, se originan en la transgresión de comportamientos tabuados, las que en su mayoría denotan una lógica de circulación de síntomas o de contagio, en la que determinados atributos del animal cazado o consumido se transmiten al niño. Desde la perspectiva de los actores locales, estas dolencias se originan en una sanción enviada por el espíritu de las presas de caza o por sus dueños, siendo su atención, competencia exclusiva de un *pi'oxonaq*. Así, *pa'ai lchi*, término empleado para nombrar al pez boga, refiere también una deformación en los pies que proviene de la actividad de pesca de un padre durante el embarazo de su consorte.

Cuando hombre pesca cuando ya nace se puede agarrar eso... Si el bebé tiene 1 mes o dos meses igual agarra, hasta 3 meses igual agarra, porque cuando el hombre pesca y cuando el matrimonio come de eso el bebé seguro agarra de eso, le falta algunos dedos. Pa'ai lchi (=nombre de un pez, boga) le decían ellos, cuando le agarra a los pies. Sí eso se puede curar por el pi'oxonac. Se ve que tienen eso, parece que es una quemadura ...Parece una llaga... (M., Ct XIII)

El dolor de muelas, por ejemplo, guarda estrecha relación con el respeto por el tiempo de luto de un difunto. Durante esta etapa, y un lapso posterior a su muerte queda vedado entre sus familiares más próximos el consumo de miel y carnes de todo tipo; especial cuidado merecen los huesos de carne hervidas en puchero o

⁹ Orlando Sanchez (2006), docente intercultural toba, reseña que en situación de *ỹaviigui* se deber proporcionar un remedio para curar estos males, por lo general hierbas fragantes y pluma de cuervo (*teguesan laue*) que al incinerarlas producen un humo que purifica y restablece la vitalidad de la persona afectada.

guisos, los que deben enterrarse o dejarse sobre el techo de las viviendas, evitando que los perros lo coman y se les hinche la boca propagando así la enfermedad; de no cumplirse esta prescripción, resulta inevitable para el transgresor un dolor de muelas de difícil tratamiento¹⁰, cuya atención es competencia exclusiva de los *pi'oxonaq*. Asimismo se considera que las odontalgias se originan por consumir durante este periodo algunos frutos del monte como *luaxai* (*Morrenia* spp.), en particular si en su interior contienen algún tipo de larva (*qochi'l*), en una clara referencia al peligro de contagio. Otros ejemplos de este tipo de causalidad se da en la explicación de las conjuntivitis (*qami'*) de los niños, las que se originan cuando el padre del afectado destruye un nido de colibrí o mata el ave mientras se lo está gestando, o al no respetar algunas normas culturales como remendar la ropa, acción simbólica que dañaría la vista:

por ejemplo, la enfermedad de los ojos, la conjuntivitis cuando un chico afecta una niña, un niño y las madres y las padres tiene la obligación de no remendar la ropa, porque esto le hace más daño en los ojos -dicen los ancestros-; le puede tener cataratas en los ojos, esto demanda mucho trabajo porque hay que acudir a la mujer que sabe tratar esa enfermedad... tiene la obligación de no remendar la ropa, del vestido, ni cualquiera de esas cosas; cuentan las antigüedad de que si esa enfermedad cuando este chico por ser tan atrevido digamos, no hace caso a la madre, entonces toca los nidos del bichito este picaflor, entonces también les dañan (H. Ct L)

Las personas que sufren de ataques y desmayos frecuentes (*copchaxaic*), dan cuenta también muchas veces de transgresiones de normas y tabúes, siendo la explicación más frecuente el mal uso o manipulación de un payé o *'iyaxaic*¹¹ por parte de un tercero, amuletos que afectan la vida amorosa y el éxito de las empresas de las personas.

Muchas de las dolencias asociadas a causas orgánicas, admiten también explicaciones etiológicas alternativas vinculadas con la transgresión de tabúes, especialmente alimentarios; esto expresa el dinamismo que implica la búsqueda de las causas de una enfermedad. Así lo expresa el siguiente relato acerca de la pata de cabra o *laiel*.

¹⁰ Un informante refirió esta dolencia con el término nativo *nabugá* o *ajojeado*.

¹¹ En el contexto de iniciación sexual y aún posteriormente en la formación o ruptura de parejas, resulta muy común el empleo de lo que Arenas & Braunstein (1981) dan en llamar "paquetes de magia amorosa", conocidos entre los tobas como *'iyaxaic* o payés, los que se componen de una variada gama de elementos naturales que funcionan a modo de "remedios sociales" simbólicamente eficaces en la constitución de las parejas.

según comentarios de nuestros antepasados, dijeron que la mujer embarazada no come hígado de vaca, le prohibieron... si es que come hígado, hay que cortar un pedacito y lo tirás lejos para que cuando tenga hijo no va a tener pata de cabra (P., Ct XXXVIII)

Asimismo, la desnutrición (*pagaxaicatoc*) y ligado a ello la condición de *chonek/chonna*,¹² se originan en la inconducta sexual de los padres de un neonato, que transgrediendo la pauta cultural de continencia sexual, reanuda las relaciones antes del primer año de vida del niño. Del mismo modo las transgresiones alimentarias durante el embarazo movilizan una reacción de la placenta, ocasionando una enfermedad llamada *nhuel lashi*, en la que ésta, animada por un espíritu propio, es capaz de devorar a un niño produciendo abortos.

Prevención	Peligro o riesgo en la salud	Etapa del Ciclo Vital				
		Menarca	Sangrado Menstrual	Embarazo	Parto y postparto	Puerperio
Prohibiciones en la actividad de la mujer						
Pegarle al niño	El niño se torna tartamudo	*	*			
Consumo de carnes de animales cazados. Entre los alimentos que se indicaron como vedados se encuentran: Pescados (Varias spp.) Guasuncho ('imshi) (<i>Mazama gouazoubira</i> , Cervidae) Iguana (<i>Tupinambis</i> spp., Teiidae) Charata (<i>Ortalis canicollis</i> , Cracidae)	Transformación de la mujer en un ser antropófago (Nsoxoi)	*	*	*	*	
Mulita (tapinec) (<i>Dasypus septemcinctus</i> , Dasypodidade)	El neonato sufrirá de sangrado de nariz			*		

¹² Durante la lactancia las relaciones sexuales también se encuentran prohibidas en la pareja; sin embargo, en caso de ocurrir un nuevo embarazo, la leche materna puede constituirse en fuente de enfermedad para el niño amamantado, ocasión en la que éste adquiere un estado enfermizo llamada *chonek* (varón) o *chonna* (mujer); los detalles de este tipo de desequilibrio pueden consultarse en el trabajo de Tola (1998).

Prevención	Peligro o riesgo en la salud	Etapa del Ciclo Vital				
		Menarca	Sangrado Menstrual	Embarazo	Parto y postparto	Puerperio
Caminar sobre hormigueros de la hormiga ñie'm (<i>Atta vollenweideri</i> , Formicidae)	Riesgo de aborto			*		
Consumo de miel		*	*		*	
Caminar fuera del entorno de la vivienda y acercarse a fuentes de agua (esteros, ríos, charcos)	Cataclismo y diluvio en la vivienda o aldea por acción del arco iris (Quemoxonalo)	*	*		*	
Hacer trabajos y tocar elementos materiales de uso cotidiano (sillas, ollas, escobas)	Transmite su dolencia al ámbito de la familia afectando su salud y prosperidad en las actividades diarias.	*	*			
Evitar consumo de frutos comidos por pájaros, especialmente de yepaat (<i>Harrisia</i> spp., Cactacea)	Pérdida de la vista en el neonato			*		
Prohibiciones en la actividad del hombre consorte.						
LA CAZA						
Ingresar al monte a cazar, en cualquiera de las etapas vedadas	Encontrarse con animales salvajes y fieras que, al percibir el olor del bebé impregnado en el hombre pueden dañarlo o matarlo, especialmente la lampalagua (mmi'ic) (<i>Boa constrictor occidentalis</i> , Boidae).			*	*	*
Cazar y cortar dedos a un lagarto	El niño nace con los dedos			*		

Prevención	Peligro o riesgo en la salud	Etapa del Ciclo Vital				
		Menarca	Sangrado Menstrual	Embarazo	Parto y postparto	Puerperio
	del pie cortos o sin ellos					
Si un padre daña un nido de picaflor (shimixai'chi Ipata'c) o mata esta ave (<i>Heliomaster furcifer</i> y otras spp., Trochilidae)	El niño nacerá con conjuntivitis			*		
Cazar un yacaré (da'ail'oq) (<i>Caiman latirostris chacoensis</i> , Alligatoridae)	El niño no concilia el sueño				*	*
Cazar mulitas (tapinec) (<i>Dasyus septemcinctus</i> , Dasypodidae)	El niño no concilia el sueño				*	*
Cazar chancho moro (i'olo)	El niño posee deformaciones en su rostro			*		
Cazar oso hormiguero (potai') (<i>Myrmecophaga tridactyla</i> , Myrmecophagidae)	El niño nacerá con uñas y garras, o un pie de mayor tamaño que otro.			*		
Cazar iguana (qolliguesaq) (<i>Tupinambis</i> spp., Teiidae)	Riesgo de aborto			*		
Matar una víbora	Riesgo de aborto; si no muere, el niño tendrá la mirada de víbora.			*		
Mirar al mono	Riesgo de aborto			*		
Mirar el "pichón de guasuncho"	Enfermedades del niño (mareos)				*	*
Comer edentados (<i>Dasyus septemcinctus</i> , <i>Tolypeutes</i>)	Ataques o enfermedades del niño originados en				*	*

Prevención	Peligro o riesgo en la salud	Etapa del Ciclo Vital				
		Menarca	Sangrado Menstrual	Embarazo	Parto y postparto	Puerperio
<i>matacao, Euphractus sexinctus, Dasydodidae)</i>	una gripe que envía el espíritu del piche, tatú o mulita como castigo, produciéndole dolores, fiebre y aún la muerte.					
EL MELEO						
Entrar al monte, melear y consumir miel	ÿaviigui o mala suerte en el meleo: Los panales y nidos se encuentran vacíos.		*		*	*
LA PESCA						
Entrar al agua y pescar	Fracasa la pesca				*	*
Consumir pescado	Si se utiliza anzuelos en la pesca el niño puede desarrollar deformaciones en la boca.			*		
EL ÁMBITO DOMÉSTICO						
Tener relaciones sexuales con la mujer desde unos meses hasta uno o dos años después de nacido el niño.					*	*
Dormir en el lecho con la mujer					*	*

TABLA 1. La prevención de la salud materno infantil asociada con los peligros, prohibiciones y vedas en el comportamiento y alimentación.

2.2. Dolencias provenientes de la relación inadecuada con las entidades espirituales y seres míticos

Para los qom al igual que entre otras etnias chaqueñas, el cosmos se encuentra plenamente animado de seres y entidades espirituales; en referencia a determinados vegetales algunos informantes señalan “*estas plantas tienen sus dioses, sus espíritus*”. Esta visión animista del entorno, adquiere relevancia para la comprensión de ciertas enfermedades que se encuentran condicionadas por el trato y la vinculación con estos seres.

Recogimos en este sentido, entre los tobas, un listado de especies cuya utilización requiere de recaudos particulares, dado las consecuencias que conlleva su manipulación, asociadas la mayor parte de las veces con la venganza. Documentamos entre ellas *shiyic* (*Cyrtopodium punctatum*) y *toq lauoxo* (*Jatropha grossidentata* y *Jatropha* sp.), *naate late'e* (*Eleocharis* spp.) y *qaigauaxaic* (cfr. *Calea cymosa*). Entre las afecciones más comúnmente originadas por su intervención encontramos la formación de un grano prominente (*n̄yelogoe*) con la forma del pseudobulbo (*Cyrtopodium punctatum*) por incumplimiento de la ofrenda de una prenda roja a esta planta, tal como lo prescribe el espíritu que la anima. En el caso de *Calea cymosa* las consecuencias se traducen en desprecio, locura, pérdida del sentido, amnesia a raíz de un uso inapropiado en la preparación de payés. Particular atención revisten las especies de *Jatropha* spp., cuyos usos se consignan en el siguiente apartado; siendo su principal destino el empleo con fines de venganza frente a una agresión, procurando lesionar la persona causante de un mal. En esta ocasión la aplicación, por ejemplo, de las cenizas sobre alguna parte del cuerpo de una persona agredida, actúa contra el agresor, por lo general en forma letal (lesionando y desintegrando partes del cuerpo del enemigo); de esta manera se ocasiona el retorno del mal a su causante, al modo de “*un arma química*” o un “*boomerang*”, según las expresiones de algunos entrevistados que atribuyen una gran peligrosidad a estas plantas.

Finalmente, y con un evidente matiz fundamentalista basado en una interpretación libre de los textos bíblicos, en la actualidad se refiere también como causa de algunas enfermedades las transgresiones morales o pecados que movilizan la justicia divina, tal como lo muestra el siguiente ejemplo en relación con el cólera, en el que la evidente confusión terminológica (con la expresión bíblica cólera de Dios) opera sobre las representaciones en torno a esta enfermedad:

Hay un año que viene enfermedad de cólera, todo los médicos dicen: hay que cocinar (el agua) porque viene la enfermedad de cólera. Después cuando cocina hay que colar, esperar más o menos diez minutos para que se fresque el agua porque dice que los bichos nacidos, entonces no hacen nada. La Biblia dice Jeremías 48 verso 30 que aquel hombre que busca a Dios no tiene cólera...esa cosa (enfermedad) son de arriba y manda ... es una ira de Dios cuando Dios castiga la humanidad...Dios hizo eso para que la gente despierte (H., Cd. V)

Las prácticas terapéuticas, la farmacopea natural y la curación.

Tal como pone de manifiesto el estudio integral de la etnobotánica médica toba, la farmacopea natural ocupa un rol destacado y particularmente orientado al tratamiento de los desequilibrios orgánicos o naturales, registrando en nuestras investigaciones un total de 1092 aplicaciones medicinales correspondientes a 267 especies vegetales y animales (Martínez 2007a; 2008). A pesar de esta riqueza, las especies vinculadas con los desequilibrios religiosos-rituales y espacio-ambientales resultan pocas, aunque muy específicas y no por ello poco relevantes, puesto que las mismas operan no sólo como remedios sino también como agentes potencialmente mórbidos, según el trato o vinculación que se establezca con ellos.

De tal forma, la consecución del estado de salud requiere de prácticas en las que participa ineludiblemente el shaman, tales como la protección frente a estas entidades, la manipulación simbólica del poder a través de curaciones rituales y/o la comunicación con los espíritus y dueños implicados. Así, en ocasión de referirnos a los desequilibrios religiosos-rituales, vimos cómo la integridad de la salud del neonato se ve afectada por algunas actividades de sus progenitores como la caza; o cómo la transgresión de conductas tabuadas ocasiona interrupciones en el espíritu de ciertos animales, cuando no es motivo de reacción de los dueños de estas especies. La curación de este tipo de dolencias requiere la comunicación de los pi'oxonaqi con las entidades afectadas, en procura de restablecer el equilibrio cósmico perdido en estas infracciones, devolviendo así la salud al afectado. Para el caso de la actividad cinegética, el tratamiento involucra también la manipulación o el lavado de armas de caza. Un ejemplo de esto constituye la curación de las hemorragias nasales, las que se deben, según la etiología toba, a un castigo enviado por una "mulita" o *tapinec* (*Dasypus septemcinctus*, Dasypodidae) a los cazadores (quienes en esta práctica acostumbra a golpear su cabeza ocasionándole sangrado en la nariz). Para su tratamiento se requiere de una acción simbólica: dejar gotear la sangre sobre brasas de *cotapic* (*Schinopsis balansae*, Anacardiaceae). Esta especie reseñada por algunos pi'oxonaq como árbol cósmico, simboliza un centro de poder, por lo cual le permitiría al shaman operar en el plano de lo sobrenatural y del orden cósmico en el que es posible restablecer la armonía perdida por la transgresión que causó la epistaxis.

Por su parte, y en procura de la cura de las verrugas, los tobas acostumbran una curación ritual en la que se expresa una súplica a *qasoxonaxa* (madre de la tormenta y el relámpago), entidad que habita en las nubes del cielo. La frase empleada en el ruego adopta diferentes modalidades en el idioma vernáculo tales como *Come' onaxaic qome da 'auachi ana qadqola*, *Comole chaxanqa'am 'auachi ana qadquedela*, *Come' onaxaiq qome ra auache ana ñequerela*, y su significado es “Abuela (o abuelita) reemplazá y llevá mi verruga para hacer una cuenta de collar”. A su vez, *'adaxanaxaqui* (el mortero) constituye una constelación concebida como personificación sagrada a la que se invoca en ocasión de curar los orzuelos (*qatonaxa*). Con un contenido similar, esta práctica, constituye una probable resignificación o préstamo de las curaciones practicadas en el folklore santiagueño (Di Lullo, 1944).

Asociado con ambientes enfermantes, el empleo de sahumos protectores con las ramas de *querillic* (*Capparis tweediana*, Capparaceae), o el simple hecho de vivir en un monte en el que abunda esta especie, previene la irrupción del sarampión y otras enfermedades de este tipo, produciendo una suerte de ahuyentamiento, en el que resulta evidente el simbolismo purificador del humo/fuego.

Del mismo modo, los tobas reconocen diversas especies animales que operan como auxiliares shamánicos, cuya exposición detallada sería motivo de un estudio de etnoentomología y etnoornitología. Señalaremos al respecto, uno de los que más veces se menciona en la encuesta sobre farmacopea y curación, cual es la acción terapéutica de *quiyoc lapia'* (arañas del género *Grammostola*) capaz de soldar fracturas óseas. El tratamiento requiere que el *pi'oxonaq*, durante sus viajes nocturnos, entable comunicación con el espíritu de este arácnido a fin de que teja una trama de tela en el miembro afectado, la que de un modo particular actuará en las horas de sueño.

A modo de síntesis, sistematizamos a continuación aquellas especies del entorno natural implicadas en los desequilibrios religioso-rituales y espacio-ambientales, ya sea por su acción como entidades anímicas causantes de dolencias, por prevenirlas, y/o por conformar parte de curaciones simbólicas o de la farmacopea destinada a su tratamiento.

1. Especies vegetales

Especie: *Bulnesia sarmientoi* Lorentz ex Griseb.
Familia: Zygophyllaceae
Nombre vernáculo: delliquic - dilliquic
Nombre criollo: palo santo
Material documentado: G.J. Martínez 533 (CORD), 608 (CORD). (FIGURA 2a)
Aplicación: En los casos de enfermedades eruptivas (varicela, rubeola, sarampión), se aplican lavajes en la piel con un macerado de la madera. En épocas de epidemia de sarampión conviene proteger la aldea y las personas para que el espíritu de estas enfermedades no ingrese a la comunidad.

Especie: *Capparis tweediana* Eichler
Familia: Capparaceae
Nombre vernáculo: qerellic; quirillic
Nombre criollo: palo comadreja
Material documentado: G.J. Martínez 7 (CORD); 20 (CORD). (FIGURA 2b)
Aplicación: Además de su aplicación como remedio natural en forma de baños frescos, sus ramas y hojas secas se incineran para producir un humo que protege el hogar o la aldea contra el sarampión y la viruela, a fin de mantener lejos estos espíritus y evitar estas enfermedades.

Especie: *Cyrtopodium punctatum* (L.) Lindl.
Familia: Orchidaceae
Nombre vernáculo: shiyic
Nombre criollo: calaguala
Material documentado: G.J. Martínez 248 (CORD), 341 (CORD), 557 (CORD). (FIGURA 2c)
Aplicación: Esta planta ocasiona enfermedades asociadas con el incumplimiento de ofrendas y descuido de la reciprocidad por el uso: Cuando se necesita usar el tronco del árbol donde crece esta orquídea o en él se encuentra un panal de abeja extranjera que se quiere aprovechar, o bien se recolecta esta planta con fines terapéuticos hay que aplacar su “enojo” ofrendando una tela roja o bien algún trapo que se deja en el sitio donde crece a modo de una señal de permiso. El espíritu de esta planta persigue a la persona que descuidó la ofrenda, afectando especialmente la cabeza de los niños, puesto que ocasiona caída del cabello y la formación de un grano prominente (n̄yelogoe) con la forma del pseudobulbo. En estos casos, la especie otorga la posibilidad de curación brindando el remedio necesario, para lo cual se debe lavar con la decocción de las hojas, o aplicar éstas directamente sobre los forúnculos. Se considera a su vez una especie peligrosa o temida, pues puede utilizarse con fines de venganza para producir enfermedades a otras personas.

Especie: *Jatropha sp.*; *Jatropha grossidentata* Pax & K. Hoffm.
Familia: Euphorbiaceae
Nombre vernáculo: toc lauoxo
Nombre criollo: ---
Material documentado: G.J. Martínez 657 (CORD) (FIGURA 2d)

Aplicación: Se considera una planta sagrada, muy peligrosa y temida, utilizada con fines de venganza. El solo contacto y empleo de esta planta requiere previamente invocar el espíritu que le anima, a modo de una solicitud de permiso. Una persona agredida aplica las cenizas de esta planta en el lugar de la injuria recibida (vgr. golpe o herida). En tal caso y como consecuencia de la venganza operada por este espíritu, las manos del agresor (o la parte de su cuerpo con la que ocasionó la agresión) se ven afectadas por un fuerte temblor. Se utiliza también en forma encubierta en un convite de un vaso de agua. Su modo de acción se describe en forma de un "arma química" que lesiona y desintegra partes del cuerpo enemigo como si fuera "sal", pudiendo ocasionarle también la muerte. Asimismo produce desprecio, locura, pérdida del sentido, amnesia.

Especie: *Pycnopus sanguineus* (L.:Fr.) Murr.

Familia: Polyporaceae

Nombre vernáculo: piilaga Itela; ñaxainole Itela; come Itela

Nombre criollo: ----

Material documentado: G.J. Martínez 405 (CORD) (FIGURA 2e)

Aplicación: Se le hace aspirar el aroma del cuerpo fructífero o basidiocarpos de este hongo a los neonatos que, afectados por la leche materna, adquieren el estado de chonek / chonna.

Especie: *Schinopsis balansae* Engl.

Familia: Anacardiaceae

Nombre vernáculo: cotapic

Nombre criollo: quebracho colorado

Material documentado: G.J. Martínez 244 (CORD), 361 (CORD) (FIGURA 2f)

Aplicación: En los casos de hemorragias nasales producidas por la venganza del espíritu de una mulita o tapinec (*Dasypus septemcinctus*, Dasypodidae) cazado a golpes, se aplica una cura simbólica en la que se deja gotear sangre sobre una brasa encendida de este árbol hasta detener el sangrado.

2. Especies animales

Junto a las especies mencionadas en la TABLA 1, vinculadas a transgresiones de tabúes, encontramos también:

Especie: *Pomacea canaliculata* Lam.

Familia: Ampullariidae (Mollusca)

Nombre vernáculo: sapo lco'oue'

Nombre criollo: Huevo de "sapo"

Material documentado: G.J. Martínez 11 (M.Antrop.)

Aplicación: Se emplean los huevos de este molusco para friccionar el pecho y las costillas de los niños afectados de laiel o "pata de cabra".

Especie: *Heliomaster furcifer* Shaw (a); *Hylocharis chrysura* Shaw (b) y *Chlorostilbon aureoventris* Glittering (b)

Familia: Trochilidae (Aves)

Nombre vernáculo: (a) shimiaxai'chi, (b) shimiaxai'chi late'e

Nombre criollo: colibrí, picaflor

Aplicación: Las cenizas del nido de estas aves se aplican sobre la cabeza "abierta" de un niño ojeado. Asimismo se considera peligroso puesto que causa conjuntivitis en niños pequeños, particularmente cuando su padre destruye un nido de este animal.

Especie: *Canis lupus familiaris* L.

Familia: Canidae (Mammalia)

Nombre vernáculo: pioq

Nombre criollo: perro

Aplicación: Los pelos de perro se utilizan para tratar los dolores de muelas originados en la transgresión de la veda alimentaria durante el luto.



(a)



(b)



(c)



(d)



(e)

(f)

FIGURA 2. Especies vegetales del entorno natural implicadas en los desequilibrios religioso-rituales y espacio-ambientales: a) *Bulnesia sarmientoi*; b) *Capparis tweediana*; c) *Cyrtopodium punctatum*; d) *Jatropha grossidentata*; e) *Pycnoporus sanguineus*; f) *Schinopsis balansae*.

Los desequilibrios en el sistema de atención de la salud

Aun cuando vimos el rol protagónico del shamanismo en el tratamiento de los desequilibrios que estuvimos tratando en este trabajo, es necesario señalar, tal como los hicimos al comienzo, que éstos se resuelven en el marco de un sistema de atención de la salud dinámico, versátil en el que se solapan –más o menos articuladamente- diversidad de escenarios y especialistas, tal como lo advierten las siguientes expresiones.

Y según, no se puede obligar a una persona...por ejemplo si él está enfermo, si él quiere, yo lo puedo curar como te puedo decir es muy simple, no; uno cuando está enfermo puede ir al hospital, o ir a otro médico, puede ir a la Iglesia para que un cura o un pastor se pueda orar esa persona; si el enfermo va a un pi'oxonaq o si sigue todavía esa enfermedad, el puede mandar a otro pi'oxonaq o al hospital que se puede curar porque es distinta la enfermedad...yo creo que no puede (curar) el pi'oxonaq es vesícula, cáncer y otro más que no se puede...por ejemplo vesícula no podemos curar; hasta hora, yo no vi... (J.C., Ct vd. 11)

A veces a las dos cosas, podés ir en la sala también te puede curar y el pi'oxonaq también te puede curar, con las dos cosas." (I., Ct XVIII)

Esta diversidad y complejidad del sistema local de atención de la salud pone en contacto los diferentes modelos explicativos etiológicos, situación que favorece o dificulta la comunicación entre profesionales de la biomedicina e indígenas. De tal manera determinados diagnósticos arrojados desde la medicina oficial y su consecuente tratamiento, son reinterpretados por los nativos desde sus representaciones etiológicas, entrando más de una vez en conflicto con las prácticas biomédicas. De particular interés resultan los procesos de salud/enfermedad vinculados a la salud materno-infantil, dada la vital implicancia que tienen las

decisiones en este ámbito. Los casos de desnutrición infantil o diarreas, por ejemplo, en ocasiones son significados desde la perspectiva de los nativos como consecuencia de la transgresión de normas y/o tabúes, dolencias cuya atención atañen en primer lugar al *pi'oxonaq*. Esta situación, a la vez que es denunciada por los profesionales, obstaculiza o aplaza la puesta en práctica de algunas de las medidas de prevención propuestas por ellos (como por ejemplo agregar aceite en la preparación de la leche, adecuación de la alimentación, ingesta de sales de rehidratación, entre otras).

Asimismo, las prácticas culturales de estos pueblos, y en particular la institución del shamanismo, resultan con frecuencia estigmatizadas desde el modelo médico hegemónico, tal como lo expresa una enfermera de la zona, dificultándose así la consecución de un pluralismo médico y el necesario diálogo intercultural en materia de salud:

“Los *pi'oxonaq* están escondidos y vienen ‘chupados’ (ebrios), además demoran la atención en los centros de salud...” “Son reacios a esas cosas (cursos de capacitación), no van a venir a eso”

La influencia de los procesos políticos y económicos, así como de la globalización, se hacen sentir también en el seno mismo de las prácticas médicas tradicionales. En este sentido, la figura de los shamanes, no sólo constituye una fuente de conflictos para la biomedicina, sino en ocasiones también para sus pares nativos, quienes en ocasiones ponen en duda la credibilidad en su eficacia, particularmente cuando resulta contundente la retribución económica que éstos solicitan, tal como lo refleja este relato:

“Según los *pi'oxonaq*, hay que piden y necesitan, pero está bien cuando uno puede ayudar...*pi'oxonaq* nada más (es) como un gasto, cobra grabador, caballo, ropa, cualquiera..., o cama, colchón.” La gente va buscando sanara, *pi'oxonaq* busca trabajo”

Indudablemente que el panorama resulta aún más complejo si se considera la coyuntura macrosocial y económica en la que se manifiestan estas dolencias: Una manifiesta asimetría cultural e idiomática entre médicos y enfermos; centros de salud muy distantes de los poblados; planes asistenciales de alimentos y medicinas sin las debidas instrucciones de empleo; participación accesoria y subalterna de los nativos en el diseño y planificación de las políticas sanitarias; son algunos de los

condicionamientos para responder adecuadamente a las problemáticas de salud aquí expuestas.

Conclusiones

Dejamos en evidencia en este trabajo cómo en la diversidad y complejidad del sistema etnomédico toba, concurren diferentes modelos explicativos, especialistas y tratamientos para dar cuenta de los procesos de atención de la enfermedad.

El estudio de la etnomedicina qom y en particular el tratamiento de los desequilibrios religioso-rituales y espacio-ambientales aquí abordados, no hace sino mostrar uno de los tantos aspectos de su cultura en los que queda de manifiesto el modo en el que los tobas se perciben y piensan a sí mismos en relación con la alteridad. De tal modo la medicina transparente, antes que todo, la teoría y el modo nativo de representación de la no-humanidad, en particular de las plantas, los animales y las enfermedades. Desde la lógica toba, gran parte de estos seres corporalmente diferentes que conforman e interactúan en su medicina, comparten, sin embargo, su misma naturaleza o condición ontológica, a la vez que portan un principio espiritual propio que les permite entablar con ellos relaciones interpersonales cualquiera sea su índole (hostilidad, reciprocidad, seducción, dominio, obediencia, alianza, servicialidad, temor u otras). Vislumbramos así un modo de identificación animista en el que los seres son percibidos en términos relacionales y en el que lo natural queda subsumido, en gran parte, por una visión integralmente cultural. En otras palabras, en la cultura toba se daría entre los diferentes seres una vinculación profundamente relacional y dialógica sin una clara diferenciación ontológica, dando lugar a un continuum entre los seres humanos y los seres de la naturaleza. Dotados de alma, autonomía y otros atributos de la humanidad, muchas de las plantas y animales se hallan antropomorfizados, compartiendo con el hombre facultades sensibles y comportamientos, aun cuando su apariencia resulte diferente. Por compartir una misma naturaleza subsiste la posibilidad existencial de transferir los rasgos de un ser a otro, y aún más, de operar una metamorfosis. Diferentes aspectos de la etnomedicina qom ponen en evidencia este particular modo de percibir el mundo desde una identificación animista. Por un lado, muchas de las entidades nosológicas que los tobas se representan, constituyen sin más, potencias espirituales manipulables (vgr. sarampión, varicela) al

punto tal que pueden actuar como contendientes o auxiliares shamánicos o -como en el caso de Qasoxonaxa- como entidades zoomorfas capaces de ocasionar la enfermedad.

Los animales y plantas, para los casos analizados, conforman entidades anímicas que, cuando no resultan causa intencional de ciertos estados de enfermedad y motivan la comunicación con el pi'oxonaq (vgr. *Cyrtopodium punctatum*, *Jatropha* spp., etc), ofician de auxiliares shamánicos de probada eficacia en la terapéutica toba (vgr. *Dasypus* sp.). Asimismo, son recurrentes los motivos culturales en los que se ve amenazada la propia humanidad qom, por el riesgo de metamorfosis en un no-humano o la posibilidad de que se transfieran metafóricamente ciertas propiedades de los animales o plantas al enfermo (*Rhea americana*, *Dasypus*, entre otros); tal es el peligro que conllevan las transgresiones rituales o el incumplimiento de restricciones alimentarias o de otras conductas tabuadas en diferentes etapas del ciclo vital.

Con una preeminencia de la intervención shamánica, los desequilibrios religiosos rituales evidencian, en síntesis, que la enfermedad –entendida antes que nada como peligro de deshumanización- se encuentra profundamente ligada con lo social y con el orden cosmológico; interesan tanto las causas como el sentido y los por qué últimos de las dolencias, a la vez que expresan una dimensión comunitaria y cósmica del cuerpo y de la salud.

Focalizando nuestra mirada en el sistema de salud, particular atención e interés reviste para la medicina oficial, la interpretación cultural de ciertas problemáticas sanitarias regionales que requieren de una urgente atención. En este sentido, explicaciones que vinculan lo religioso-ritual con la desnutrición (*pagaxaicatoc*) y la lactancia materna (*chonek/chonna*), o con el cólera, son algunos de los marcos explicativos de los nativos con los que la biomedicina debe entrar en diálogo, habida cuenta de que ésta última también constituye, al decir de Hahn & Kleinman (1983), una etnomedicina más. Resulta finalmente de todo esto, un imperativo: promover la comprensión de sus mutuas representaciones etiológicas y la comunicación entre los diferentes actores de este sistema de salud, en particular entre shamanes y biomédicos. Sólo así será posible la consecución de la tan mentada y necesaria articulación y pluralismo médico en materia de salud de los pueblos originarios.

Referencias bibliográficas

- Ackerknecht, E. (1949). Hygiene in France, 1815-1848. *Bull. His. Med.* 22: 117-155.
- Arenas, P. y Galafassi, G. (1994). La ruda (*Ruta chalepensis* L.-Rutaceae-) en la medicina folclórica del Norte Argentno. *Dominguezia* 11(1): 7-31.
- Arenas, P. (1995). Encuesta etnobotánica aplicada a indígenas del Gran Chaco. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* VI. , Las Lomitas, Formosa: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Arenas, P. (2000). Farmacopea y curación de enfermedades entre algunas etnias del Gran Chaco. En: *Farmacobotánica y Farmacognosia en Argentina (1980-1998)*. A.G. Amat, Coord. La Plata: Ediciones Científicas Argentinas.
- Arenas, P. (2003). Etnografía y alimentación entre los Toba Ñachilamole#ek y Wichí-Lhuku`tas del Chaco Central (Argentina). Buenos Aires: Edic. Pastor Arenas.
- Arenas, P. y Braunstein, J.A. (1981). Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de la magia amorosa entre los tobas taksik. *Parodiana* 1: 149-169.
- Buckwalter, A. y Litwiller de Buckwalter, L. (2001). *Vocabulario toba*. Edición Revisada. Elkhart, Indiana, USA: Equipo Menonita Mennonite Board of Missions.
- Buckwalter, A. (1980). *Vocabulario toba*. Formosa / Indiana: Equipo menonita.
- Cabrera, A.L. (1994). Regiones fitogeográficas argentinas. Enciclopedia Argentina de Agricultura y Jardinería. Tomo II (1) Buenos Aires: Acme.
- Carluci, M. A. (1953/54). La couvade en Sudamérica. *Runa* 6: 142-174.
- Censabella, M. (2000). Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual. Buenos Aires: Eudeba.
- Cordeu, E.J. (1969/70). Aproximación al horizonte mítico de los Toba. *Runa* 12(1-2): 67-176.
- Cordeu, E.J. y Siffredi, A. (1971). De la algarroba al algodón. Movimiento mesiánico de los Guaycurú. Buenos Aires: Juarez Edit.
- Descola, P. (2005). Más allá de la naturaleza y la cultura. *Etnografías Contemporáneas* 1(1): 93-114.
- Di Lullo, O. (1944). *El Folklore de Santiago del Estero. Medicina y Alimentación*. Santiago del Estero, Argentina.
- ENDEPA (1996). Aborígenes en Argentina. Equipo Nacional de Pastoral Aborigen. Formosa.
- Foster, G.M. (1976). Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems. *American Anthropologist* 78(4): 773-782.
- Gordillo, G. (1992). Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Flromosa. En: *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*. Trincherro, H.H.; Piccinini,D. y Gordillo, G. Eds. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- Hahn, R. y Kleinman, A. (1983). Biomedical practice and anthropological theory: Frameworks and directions. *Ann. Rev. Anthropology* 12: 305-333.
- Hurrell, J.A. (1991). Etnomedicina: Enfermedad y adaptación en Iruya y Santa Victoria (Salta, Argentina). *Revista del Museo de la Plata* IX: 109-124.
- Idoyaga Molina, A. (2003). Culturas enfermedades y medicinas. Buenos Aires: IUNA.

- Idoyaga Molina, A. (2005). Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual. *Scripta Ethnologica* XXVII: 111-147.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley, California: University Press.
- Martínez Crovetto, R. (1995). Zoonimia y etnozología de los pilagá, toba, mocoví, mataco y vilela. *Archivo de Lenguas Indoamericanas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Colección Nuestra América.
- Martínez G.J. (2007a). La farmacopea natural en la salud materno-infantil de los Tobas del Río Bermejito. *Kurtziana* 33: 39-63.
- Martínez G.J. (2007b). "Vienen buscando la vida" (Ilotaique nachaalataxac): Las trayectorias terapéuticas de los tobas del Río Bermejito (Chaco). En: *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*. Tomo I. Idoyaga Molina, A., Ed. Buenos Aires: CAEA – IUNA.
- Martínez, G.J. (2008). *La farmacopea natural en la etnomedicina de los Tobas del Río Bermejito (Chaco, Argentina)*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Agropecuarias. Universidad Nacional de Córdoba. 289 pp.
- Mendoza, M. y Gordillo, G. (1989). Las migraciones estacionales de los tobas ñachilamo'lek a la zafra saltojujeña: Subordinación del trabajo indígena al capital y pacificación en el Chaco Occidental (1890-1930). *Cuadernos de Antropología* (Universidad Nacional de Luján) 2(3): 70-89.
- Menéndez, E. (1992a). Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales En: *La Antropología Médica en México*, Tomo 1. Campos, R., Comp. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Menéndez, E. (1992b). Autoatención y automedicación. Un sistema de transacciones sociales permanente. En: *La Antropología Médica en México*, Tomo 1. Campos, R., Comp. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades* 4(7): 71-83.
- Messineo, M. C. (1991). Variantes dialectales del complejo lingüístico toba. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* II. Las Lomitas, Formosa: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Métraux, A. (1946). Ethnography of the Chaco. In: *Handbook of South American Indians*. Bull. 143., vol. 1. Steward, J.H., Ed. Washington: Smithsonian Institution.
- Miller, E.S. (1975). Shaman, power symbols and change in Argentine Toba cultura. *American Ethnologist* 2:477-496.
- Miller, E.S. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI Editores.
- Morello, J. & J. Adámoli. (1974). *Las Grandes Unidades de Vegetación y Ambiente del Chaco Argentino II. Vegetación y Ambiente de la Provincia del Chaco*. Serie fitogeográfica n° 13. INTA, Centro de Investigaciones de Recursos Naturales: Ed. Coni.
- Palma, N. (1978). *La medicina popular en el Noroeste argentino*. Buenos Aires: Ediciones Huemul.

- Perez de Nucci, A. (1988). *La medicina tradicional del Noroeste argentino. Historia y presente*. Ediciones del Sol.
- Radovich, J.C. y Balazote, A. (2004). Multiculturalidad y economía: El caso del interfluvio Teuco-Bermejito. *Runa*. En prensa.
- Sanchez, O. (2006). Rasgos culturales de los tobas. (Revisión y edición por Samuel Almada) Programa con Pueblos Originarios. ISEDET. Roque Saenz Peña, Chaco.
- Tamagno, L. (2004). Religiosité indigene et identité ethnique. Le pentecotisme chez le peuple toba. *Recherches Amérindienne Au Québec* 34(2): 49-61.
- Tola, F. (1998). La restricción sexual en la lactancia y la "lucha entre hermanos" en un grupo toba de Formosa. *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 228 (2): 27-38.
- Tola, F. (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.
- Wright, P.G. (1983). Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco argentino. *Scripta Ethnologica* VII: 73-84.
- Wright, P.G. (1984). Quelques formes du chamanisme Toba. *Bull. Soc. Suiss. des American.* 48: 29-35.
- Wright, P.G. (1988). Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa toba contemporánea. *Cristianismo y sociedad* 95: 71-87.
- Wright, P.G. (1992). Toba Pentecostalism revisited. *Social Compass* 39: 355-375.
- Zolla, C.; Del Bosque, S.; Mellado, V.; Tascón, A. & C. Maqueo. (1992). Medicina tradicional y enfermedad. En: *La Antropología Médica en México*, Tomo 2. Campos, R., Comp. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Zuloaga F.O. & Morrone O. (1996). Catálogo de las plantas vasculares de la República Argentina I. Pteridophyta, Gymnospermae y Angiospermae (Monocotyledoneae). USA: Missouri Botanical Garden Press.
- Zuloaga F.O. & Morrone O. (1999). Catálogo de las plantas vasculares de la República Argentina II. Tomo 1: Acanthaceae-Euphorbiaceae (Dycotyledoneae). Tomo 2: Fabaceae-Zygophyllaceae (Dycotyledoneae). USA: Missouri Botanical Garden Press.