



PLANTAS PARA “VOLAR”, “ENFERMAR” O “TRANSFORMARSE”: ETNOBOTÁNICA DEL CHAMANISMO CHOROTE

Gustavo F. Scarpa*

RESUMEN

Se identifican las especies vegetales con que interactúan los chamanes chorote. Se analizan y discuten modalidades, procedimientos y finalidades de su empleo con referencia a sus significados en rituales de iniciación, precautorios, propiciatorios, terapéuticos y de daño. Los datos fueron obtenidos de primera mano con chamanes y otros indígenas chorote del Noreste de la provincia de Salta con quienes se coleccionaron especímenes vegetales de referencia. Se registran 95 taxones vegetales y 1 hongo con 166 referencias totales a prácticas y/o al ideario shamánico. Las principales categorías de interacción planta-shamán identificadas fueron relativas al daño (56,34%), como protección o refugio (47,28 %), instrumentales (25,15 %), en rituales propiciatorios (15,9 %), terapéuticos (12,7 %) y preventivos (11,7 %). La dimensión religiosa que adquiere la diversidad y complejidad de estas interacciones constituye una evidencia de la persistencia del vínculo inextricable entre los chorote y el bosque chaqueño.

Palabras claves: Chamanismo; Chorote; Chaco; Etnobotánica.

ABSTRACT

The plant species with which Chorote shamans interact are identified. Modalities, procedures and purposes of their use are analyzed and discussed here with reference to their meanings in initiation, precautionary, propitiatory, therapeutic and harm rituals. Data was first-hand obtained from shamans and other Chorote indians of the Northeast of the Salta province with whom reference plant specimens were collected. Ninety five plant taxa and a fungus with 166 total references to shamanic practices and ideology, were registered. The main categories of plant-shaman interaction identified were related to damage (56,34%), as protection or refuge (47,28%), instrumental (25,15%), and in propitiatory (15,9%), therapeutic (12,7%) and preventive rituals (11,7%). The religious dimension that acquires the diversity and complexity of these interactions is evidence of the persistence of the inextricable link between the Chorote and the Chaco forest.

Key words: Shamanism; Chorote; Chaco; Ethnobotany.



* Investigador Independiente del CONICET. Museo Argentino de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia”.

e-mail: gscarpa@macn.gov.ar.

Fecha de Recepción: 20/12/2018 - Fecha de aceptación: 26/02/2019

INTRODUCCIÓN

La religiosidad de los pueblos en tanto “sistema de símbolos que actúan sobre los hombres para establecer hábitos y motivaciones poderosas, penetrantes y de larga duración” (Geertz, 1990) constituye una perspectiva privilegiada para analizar las significaciones profundas que las plantas adquieren dentro de una cultura determinada, finalidad última de la etnobotánica. Dado que el animismo -como modelo estructural que rige la relación entre humanos y no humanos entre los chorote- caracteriza la religiosidad de los pueblos indígenas de tierras bajas sudamericanas (por constituir el armazón del sistema de codificación explícito que dictan sus prácticas *sensu* Descola (2005), se considera de crucial importancia para alcanzar tales objetivos el análisis de las narrativas míticas, imaginario shamánico y prácticas rituales asociadas. Los aspectos simbólico-metafóricos que revisten las significaciones de las plantas en este ámbito -es decir, no directamente vinculadas a la materialidad concreta de las mismas- habrían sido la causa por la cual esta perspectiva de análisis no habría resultado frecuente en la etnobotánica latinoamericana, tal como sostienen Scarpa & Pacor (2017).

El abordaje de las relaciones existentes entre la institución shamánica y el mundo vegetal en tierras bajas de Sudamérica ha sido atravesado por ciertas suposiciones que, dada la difusión y celebridad de sus autores, amerita mencionarlos aquí como antecedentes. En primer lugar, el prestigioso etnobotánico Richard Evans Shultes -al prologar el ya clásico “El chamán y el jaguar” de G. Reichel-Dolmatoff (1978:9)- afirmaba que “el chamanismo depende en gran parte de las potencias sobrenaturales que residen en ciertas plantas y que estas divinidades residentes son componentes químicos orgánicos que permiten al mortal comunicarse por medio de alucinaciones con el mundo de los espíritus que rigen todos los aspectos de la existencia humana”. Si bien la primera parte de la argumentación resultaría todavía válida, es entendido actualmente que la mayoría de los chamanes de todo el mundo (según Eliade, 1976) en general y de tierras bajas de Sudamérica -incluidos los chorote- en particular, no emplean ningún tipo de alucinógeno o planta psicoactiva para alcanzar el estado de trance que les permiten entrar en contacto con el mundo de los entes no-humanos que rigen la vida indígena. Dicha cita es un ejemplo de cómo durante largo tiempo ha sido asociado el papel de las plantas en el chamanismo sudamericano casi exclusivamente a su empleo alucinógeno (ver Harner, 1970 y Furst, 1980 entre otros), dejando de lado



la multiplicidad de ámbitos en las que estas intervienen, formas en que lo hacen y significaciones a las que aluden.

Otro de los sesgos que caracteriza el análisis de las relaciones entre chamanes y plantas es la concepción de estos como “*medicine-man*”, es decir, a partir de un accionar restringido únicamente a su agencia terapéutica en la que el conocimiento, preparación y administración de los remedios vegetales poseían un papel preponderante. Sin embargo, a diferencia de muchas sociedades amazónicas en las que la medicina herbolaria constituye una parte principal de la curación shamánica (Barbira Freedman, 2010), en el Gran Chaco esta resulta limitada; ya que como fuera demostrado su terapéutica estaría centrada principalmente en prácticas rituales destinadas o bien a hacer retornar el alma del enfermo y/o de extraer entidades no-humanas patogénicas, o bien a negociar con los dueños de los diferentes ámbitos del cosmos indígena, involucrando principalmente auxiliares espirituales del shamán (Pardal, 1937; Métraux, 1973, Pollock, 1992; Wright, 2008; Scarpa, 2009). En efecto, ha sido demostrado fehacientemente que el accionar de los chamanes de tierras bajas sudamericanas excede ampliamente al de *medicine-man*, ya que su agencia se proyecta hacia todos los ámbitos de su vida a los fines de promover, mantener y restaurar las conexiones entre los cuerpos y las almas de humanos en un cosmos animado (Métraux, 1973; Langdon, 1992; Barbira Freedman, 2010).

El antecedente más importante que existe respecto al estudio del papel de las plantas en el chamanismo chaquense lo constituye, sin dudas, el abordaje etnobotánico que hace Arenas (1981) respecto a los *lenguamaskoy* del Chaco paraguayo. Aunque no consiste en una obra específica sobre la temática, este autor reserva un lugar destacado de su libro (más de 16 páginas) a la reproducción textual de lo relatado por sus consultantes sobre el asunto y a una descripción de la interacción para cada especie vegetal. Este enfoque pretendidamente “emic” consiste en una perspectiva netamente fenomenológica sobre el tema que no incluye el más mínimo análisis etnográfico o interpretación “etic”.

Pese a que existe un importante conocimiento sobre el chamanismo de tierras bajas de Sudamérica en general y del Gran Chaco en particular (Métraux, 1973, Arenas, 1981; Langdon & Baer, 1992; Gordillo, 2003; Wright, 2008; Villagra Carrón, 2013; entre otros-), los conocimientos acerca de esta institución entre los chorote resultan todavía escasos. En su mayor parte estos se limitan a referencias fragmentarias y parciales

de Nordenskjöld (1912) y Karsten (1932) -sobre datos registrados en trabajos de campo desarrollados a principios del siglo XX-, a excepción de los estudios de Alejandra Siffredi (1982; 2012) y de Scarpa (2009, 2013). Estos últimos analizan con cierta profundidad el papel del shamán chorote desde tiempos míticos, los aspectos generales de su iniciación, imaginario, auxiliares, características de su poder, relaciones con otros chamanes y potencias del cosmos, su papel en la medicina y en algunos otros ámbitos de su cultura, así como las transformaciones históricas de su agencia, entre otros. Sin embargo, no contamos con mayores informaciones respecto del papel que las plantas –científicamente identificadas- poseen en la participación del shamán durante acciones cinérgicas, guerreras, de recolección, en la pesca, en su horticultura ni en sus fiestas de bebida –entre otros aspectos–.

Los indígenas chorote pertenecen a la familia lingüística matakata y viven en el Chaco semiárido argentino y paraguayo. Dos de las tres divisiones dialectales existentes (*iyojwa'ha* e *iyowujwa*) tienen representantes en Argentina, los cuales conforman una población de 1763 personas según el último censo indígena (INDEC, 2010). Cazadores-recolectores semi-nómades en el pasado, practicaban también como hoy la pesca y una horticultura incipiente. Desde fines del siglo XIX y comienzos del XX comenzaron a frecuentar ámbitos de la sociedad englobante al dirigirse como trabajadores temporarios a los ingenios de San Martín del Tabacal y Ledesma en las provincias de Salta y de Jujuy respectivamente. Desde esa época conviven con campesinos Criollos en relación con los cuales están sujetos a un antiguo proceso de mestizaje cultural en varios ámbitos de sus vidas (idioma, vivienda, vestimenta, tecnología, etc.).

El objeto de este artículo es identificar las especies vegetales con las que interactúan actualmente los chamanes chorote, así como analizar y discutir cuáles son las modalidades, procedimientos y finalidades de la utilización de cada una de ellas en el contexto de la institución shamánica.

MATERIALES Y METODOLOGÍA

Se presentan y analizan datos genuinos obtenidos a partir de entrevistas realizadas en terreno, en el marco de investigaciones etnobotánicas de largo plazo con los indígenas chorote en el Noreste de la provincia de Salta entre los años 2002 y 2010. Se practicaron entrevistas semi-estructuradas a 38 colaboradores residentes en parajes localizados



sobre la margen derecha del río Pilcomayo (Misión La Paz, Misión La Estrella; Misión La Gracia; Misión La Merced Vieja; Misión La Merced Chica) y en la ciudad de Tartagal (Misión Chorote I y II). Sin embargo, solo 7 de los colaboradores consultados contribuyeron de manera significativa al desarrollo del ideario shamánico que se describe a continuación, lo cual estaría en parte asociado al nivel de especialización que reviste esta esfera de conocimiento en la sociedad chorote. Cuatro de dichos colaboradores eran chamanes practicantes -3 hombres (ya fallecidos) y una mujer- y los demás aprendices avanzados que no alcanzaron a completar su iniciación.

La identificación botánica de las plantas mencionadas a lo largo del texto fue realizada por el autor, sobre la base de material de herbario coleccionado a campo en compañía de los colaboradores consultados. Estos ejemplares fueron acondicionados en pliegos de herbario y se hallan depositados en el Herbario del Instituto de Botánica “Darwinion” bajo la sigla “SI” (San Isidro, provincia de Buenos Aires) y en el Herbario de Plantas Vasculares del Museo Argentino de Ciencias Naturales bajo la sigla “BA” (Ciudad Autónoma de Buenos Aires). La nomenclatura botánica empleada se halla actualizada según la base de datos on-line Flora Argentina (2018).

A los fines de cumplimentar el objetivo propuesto se efectúa en primera instancia una contextualización progresiva de los fenómenos involucrados en la práctica shamánica donde intervienen las plantas. Para ello se describen aspectos generales de la institución shamánica en el contexto de la cosmología chorote, para luego describir en detalle los diferentes tipos de relación que los chamanes establecen con las plantas. En este último sentido, se analizan aspectos tales como la naturaleza de los “dueños” y “almas” de los vegetales con las que estos interactúan, sus participación en la cosmología mítica, su papel como auxiliares y, en tanto tales, su relación con el poder shamánico y con rituales de iniciación, precautorios, propiciatorios, terapéuticos y de daño en diversos ámbitos de la vida chorote.

RESULTADOS

Chamanismo y cosmología chorote

Su religiosidad actual resulta de una mixtura entre una cosmología animista –típica de los indígenas chaqueños de antaño– y las de distintos cultos evangélico-protestantes, con cierto predominio de estas últimas. Se caracteriza por no establecer distinciones esenciales entre la naturaleza de

los seres que pueblan su universo, todos los cuales se consideran dotados de almas (i.e. agencia, intencionalidad) -incluso los animales y las plantas-, siendo sus diferencias externas una mera apariencia. Un aspecto central de su cosmología animista lo constituye la kratofanía anicónica¹ denominada *mojsek o jlamó* –según el dialecto-, entidad no humana que condensa para sí el poder insólito (*ji-toksi*) –sensu Siffredi, 1976-. Subordinados a ella los chorotes hacen referencia a los *insákalis ji wó* (o “encargados de almas”), cada uno de los cuales tutela un conjunto distintivo de ellas sobre las cuales ejerce su control y cuidado. Entre ellos se puede mencionar a los “dueños” –o “padres”- de las almas de las distintas especies animales terrestres, de los peces (*si’yús inkanaáki*), de las “lagunas del cielo”, de los bosques (*a’lá’i-ji-wó*) –entre otros- y a los chamanes, quienes hacen lo propio con las almas de los humanos de su propia comunidad. Al igual que para otras etnias del Gran Chaco (Métraux, 1973, Langdon & Baer, 1992; Wright, 2008; Villagra Carrón, 2013) esta capacidad de tutelar “almas” le permite a los chamanes chorote no solo interactuar con los “dueños” de los distintos ámbitos, sino además manipular las entidades anímicas que les son “propias”³ a los fines de efectuar ya sea su intrusión en humanos (con el fin de enfermarlos), su extracción, o bien para emplearlas como instrumentos con numerosos propósitos (como armas, escondrijos, trampas, etc.), (Scarpa, 2013)⁴.

Los chamanes establecen distintos tipos de relaciones con los “dueños” (con la finalidad de solucionar conflictos que involucren a sus protegidos o de asegurar la efectividad de materiales vegetales o animales empleados por estos últimos), así como con sus homólogos de otros asentamientos con quienes negocia o –más comúnmente- se trenza en cruentas luchas para resolver disputas en torno a las almas de sus protegidos. Se desprende



1 Con el término “kratofanía” (o “cratofanía”) se refiere a un fenómeno religioso caracterizado como la manifestación numinosa de un poder insólito (ver Eliade, [1951]1999) y con el de “anicónico” a la ausencia total de representación de tal fenómeno.

2 En el sentido de la condición numinosa de ese poder (*ijweie*), es decir, de alteridad completa respecto al que detentan chamanes y “dueños. Los chorote refieren a este poder explícitamente en estos términos “*ji towksi ijwéie pò*” (literalmente: “su insólito/ efectivo poder tiene”) (Scarpa, 2013: 27).

3 Los “dueños” de los distintos ámbitos también poseen esta propiedad. Un ejemplo de ello es la capacidad de enfermar que posee *si’yus inkaanaki* a través de la manipulación de las almas de los árboles de las orillas de los ríos –hasta donde llega su tutela- para “flechar” o “lanzar” con ellos a sus víctimas.

4 “Nosotros tenemos nuestra propia religión y teníamos a alguien a quien creerle que era el *aiéwuj* (*shamán*)...nada más. Para nosotros era como un Dios porque él cura a la persona y sana. Y tanto para atraer mujeres como para traer algo para comer...” (Héctor Sarmiento, Tartagal, 2009).



hasta aquí que el concepto de “alma” resulta capital para la comprensión del accionar shamánico en relación al mundo vegetal⁵. A partir de la instauración del cristianismo y de la sedentarización indígena pergeñada por misioneros anglicanos desde mediados del siglo XX⁶ se denigra y demoniza sistemáticamente a la institución shamánica⁷ (Siffredi, 2012; Scarpa, 2013). Los chamanes continúan actuando hasta el presente en el seno de la sociedad chorote aunque en un clima de tensión marcado por el conflicto y la negociación permanente, tanto con los representantes de la iglesia anglicana como con otros cultos de raigambre evangélica tales como la “Asamblea de Dios” y el Pentecostalismo, entre otros.

“Dueños” y “almas” de las plantas

La interacción que los chamanes establecen con los personajes no-humanos que tutelan los distintos componentes del bosque chaqueño se practica tanto a nivel de los “dueños” de las comunidades vegetales, como a nivel de aquellos propios de cada una de las etnoespecies reconocidas. Ejemplos de ello son los *jlimna'-ji-wó-ki* o “encargado/cuidador del monte” y *isteenik-ji-wó-ki* (del “encargado/cuidador quebracho blanco”) y *jwa'ayuk ji-wó-ki* (“del algarrobo blanco”), quienes a excepción de este último no suelen ser personificados⁸. Estas interacciones les permiten a los



5 Siffredi (1982) efectúa un análisis del concepto de alma para los chorote, cuyos resultados concuerdan en gran medida con los registrados en campo por el autor (ver Scarpa, 2013).

6 La evangelización anglicana y pentecostal que se remonta a los años 40 del siglo pasado. La misión central desde donde se irradió la primera de ellas fue la “Misión Anglicana de La Paz” (Siffredi, 2012), actualmente conocida como “Misión La Paz” en el extremo noreste de la provincia de Salta sobre la margen derecha del río Pilcomayo, donde los chorote *iyojwa'ha* y *iyowujwa* conviven con representantes del pueblo wichi.

7 Según un relato chorote: “*hs. Primero vino el católico [anglicanos] y después los evangelistas diciendo que esa religión es mejor que el aiéwuj, mejor que la religión de chorotes: 'Porque Dios trajo a su hijo al mundo, se entregó por nosotros, si no hubiera sido por él todos moriríamos, por eso es el mejor, el tuyo no sirve!. Si ustedes no dejan [a los chamanes], ustedes se van a morir, van a ir al infierno, ustedes serán como diablos!*” (Héctor Sarmiento, Misión Chorote, Tartagal).

8 *Jwa'ayuk ji-wó-ki* fue descrito como una anciana de larga cabellera que reside en la corona del árbol, entre el tronco y su raíz. Un relato que alude a esto último es el siguiente: “*e. Entonces la parte de la planta a la que le dirigen los cantos cuál era? vd. Acá, ijwetise [raíz], más o menos está la dueña o la ji wó'ki, acá más o menos está la persona cuidando. e. Ah! Es una persona? vd. Es como una persona, como jlamo'ki es, igual que el que cuida a los caballos. e. Aha. Y jlamo'ki está ahí abajo? vd. Está ahí, cuidando y protegiendo todo lo que es parte de...donde está la vida de este árbol, raíces y también protegiendo a ji wó'ki.*” (Victor Díaz; Tartagal, pcia. de Salta).



distintos seres no-humanos del bosque chaqueño incluidos los “dueños” y almas de las plantas- ocurre en el *apah tetsi’pe*, período post-cataclísmico referido en la mitología chorote cuando queda plasmada la interrupción de las ligazones entre los ámbitos cosmológicos existentes hasta entonces (Siffredi, 1982). Esto últimos, caracterizados como “terrestre” y “celeste” por tal autora, se hallaban intervenculados a través de conexiones tales como una cuerda o el árbol eje-del-mundo o “bola verde” (*Anisocapparis speciosa*, Capparaeaceae) –según Scarpa & Pacor (2015)-. La interrupción de estos ejes es denotada por la quemazón casi total de dicho árbol o por el corte practicado en la cuerda antes referida. Ambos eventos señalan el cumplimiento de la escisión ontológica acaecida a fines del tiempo primordial o período pre-cataclísmico (*apah tepih*), a partir de la cual el alimento se torna escaso, aparecen las enfermedades, las espigas de las plantas y las penurias en general y, de manera concomitante, la institución shamánica. Desde entonces la conexión entre ambos niveles queda restringida a la actuación del shamán, quien con su capacidad de vuelo trasciende las limitaciones de la condición humana, elevándose sin necesidad de los ejes antedichos y con una mayor capacidad de sortear los obstáculos que se le presentan.

Chamanes y plantas en la práctica ritual

Es en la práctica ritual donde se manifiestan las diferentes valencias simbólicas de las plantas en el accionar shamánico. Dentro de este debe distinguirse a los fines de este artículo, entre el papel que las plantas adquieren en la parafernalia ritual, de aquel manifestado fuera de ella. Actualmente, debido a la demonización ya señalada, la parafernalia shamánica asociada habría quedado reducida a la entonación de cantos en forma de letanías sobre el paciente a tratar, la realización de masajes, succión e imposición de manos típicas de los chamanes chaqueños (Wright, 1992); y, según el *aiewuj* y el contexto socio-político involucrado, la ejecución de la clásica sonaja (han desaparecido los adornos plumarios y accesorios típicos de los chamanes de antaño tales como diademas, vinchas, brazaletes y tobilleras, entre otros). Se registró que el shamán chorote puede o no usar maracas, al igual que lo señalado por Karsten (1932). Las sonajas o *inkasesye’* sirven como instrumento para comunicarse con los espíritus auxiliares o bien ella misma puede representar un ayudante shamánico. En este último caso, la maraca posee un canto en especial para invocarla como auxiliar, siendo la esencia de su poder los resonadores (pedazos de vidrio, piedras

o determinadas semillas) que se insertan dentro del pequeño fruto de “porongo” (*Lagenaria siceraria*) con la que aquella se confecciona.

Auxiliares vegetales, poder shamánico y ritual iniciático

El principal papel de las plantas en el chamanismo chorote consiste en su propiedad de actuar, en tanto portadoras de almas, como auxiliares del shamán. Desde su iniciación este debe contar con auxiliares espirituales (*ijwélik / ijwélek*) que lo ayuden en su desempeño, los cuales consisten en “almas” o espíritus de plantas, animales u objetos en general. Tanto el número como el tipo de almas tuteladas se halla en proporción directa al poder detentado; estas comienzan a adquirirse en su iniciación y se emplean en rituales de índole precautorios, propiciatorios, terapéuticos y de daño en diversos ámbitos de la vida chorote. La capacidad de operar sobre estos seres no-humanos a fin de que actúen como auxiliares de la acción shamánica se conoce como “secreto” (*iéén*), el cual se ejecuta a través de la entonación de un canto particular propio de la especie de la cual derivan. “e (entrevistador). *Las plantas del monte tiene su canto? pr. Todas las plantas tienen su canto... ji-kélysiena’, los que tienen secreto únicamente saben el canto.*” (Pastora Rojas –pr.–, Misión La Paz, pcia. de Salta). El mismo opera como una invocación dirigida al espíritu “cuidador/a” (*ji-wó’ki*) –o madre- de la especie en cuestión. Su posesión implica controlar para sí el “alma” de dicho ser (animal, vegetal u otro) y, por tanto, no solo animarlos con determinados fines en los tiempos y espacios en que les son menester, sino también operar sobre el material vegetal –o animal– con que son confeccionados determinados objetos (armas, instrumentos, remedios, etc.). Esto último suelen efectuarlo a los fines de garantizar la efectividad máxima posible de armas, herramientas o remedios vegetales tanto con fines precautorios, como propiciatorios, defensivos o terapéuticos.

Entre los vegetales utilizados en la iniciación chamánica figuran aquellos que rinden los auxiliares tutelares que se adquieren para sí a partir del ritual descrito por Scarpa (2013), es decir, los que se obtienen a partir de la regurgitación de frutos tóxicos de *Sarcotoximum salicifolium* y hojas de *Anisocapparis speciosa* por parte de un shamán dentro de la boca de un/a iniciando/a. Además del valor simbólico que estas plantas poseen en su cosmología (para *A. speciosa*, por ejemplo, ver Scarpa & Pacor, 2015), el hálito y saliva que al mismo tiempo pasa desde el shamán iniciador al iniciando/a coadyuva en la transmisión de poder.

Respecto a los auxiliares que amplían la percepción, todos los



chamanes chorote emplean (o empleaban) el tabaco que se fuma durante varias horas (sobre todo en la iniciación), el cual es referido que actúa “como un largavista”, es decir, para incrementar el poder visionario del shamán a los fines de detectar tanto peligros externos, como para propiciar recursos y otros menesteres de su agencia. Respecto al “cebil” (*Anadenanthera colubrina*), la mayoría de los consultados ha negado la utilización de sus semillas con estos fines, aunque algunos pocos colaboradores han indicado que algunos lo usaban también al igual que los chamanes wichí, a quienes se adscribe en especial el empleo de este psicoactivo¹¹. En la Tabla 4 se enlistan las aplicaciones de las distintas especies vegetales empleadas como instrumentos para el accionar shamánico y su iniciación.

Rituales de daño a través de las plantas

Los chamanes consultados fueron particularmente parcos al hablar de este tema, especialmente interdicto por las actuales autoridades religiosas anglicanas. Esto es así, ya que la noción de daño está indisolublemente ligada a la institución chamánica chorote de antaño, que como se mencionara, fuera particularmente demonizada por los anglicanos. La acción propia de dañar a otro –o “brujear” en el regionalismo usualmente empleado– es denominado por los consultantes entrevistados *etiíye(jey)* ó *ji ka jlamó’ etiíye(jey)*¹². Tanto los chamanes como cada uno de los dueños de los distintos ámbitos logran dañar a su víctima arrojándole uno de sus auxiliares espirituales como si fuera una lanza (*inkók / inkakók*) o una flecha (*ink’iyaja / ink’íyeje*)¹³.



11 Esta observación resulta congruente con la convivencia ocurrida a lo largo de décadas entre la gente chorote y wichi en el seno de la Misión La Paz. En efecto, Siffredi (1982) pudo registrar para los chorote la adquisición del consumo de este alucinógeno a partir del “complejo chamánico wichi” en forma de préstamo. Los chorote *iyowujwa* refirieron a la autora esta planta pero con el nombre de “*atah*” (típico nombre wichí de ese árbol) y no “*atek*” que es el nombre registrado a partir de un estudio exhaustivo de la fitonimia chorote efectuado por Scarpa (2010), lo cual reafirma la condición de préstamo observada por Siffredi (1982).

12 Se desconoce la traducción exacta de esta expresión, aunque la raíz “*etiíye*” fue también registrada para aludir al estado alucinatorio que alcanzan los chamanes, en la forma “*etiíye wo’we*”. Por ello podría entenderse como “su *jlamó*’ o kratofanía anicónica lo alucina”.

13 Uno de los modos empleados por los chamanes chorote para dañar a una persona es invocando su nombre, tal

como explicó uno de ellos: “*Lo invoca, sí (al nombre), porque se enoja el brujo. Comienza a invocar al nombre y comienza a tirarle los espíritus ahí para que se enferme tal persona. Hay una herramienta que usan, invisible.*” (Felipe Palma, Santa Victoria Este, pcia. de

Tanto la capacidad de infringir un daño específico como la terapéutica o protección contra el mismo se puede lograr a partir de la posesión del “canto” de una planta determinada. Los agentes del daño pueden ser tanto chamanes procedentes de una comunidad ajena a esa persona o bien uno de los dueños de los diferentes ámbitos de la cosmología chorote, mientras que sus destinatarios suelen ser, en el primer caso, otros chamanes o personas de comunidades ajenas, o bien personas que infringen algunas de las normas de los *ethos* de sus ámbitos respectivos, en el segundo.

Las partes vegetales o características de las plantas empleadas para dañar resultan diversas, así como los procedimientos para llevarlo a cabo. En primer lugar debe distinguirse entre daños ocasionados a una persona común -ya sea por un shamán o por un “dueño” de algunos de los ámbitos antes mencionados-, de aquellos que se practican los chamanes entre sí en sus luchas¹⁴. Los mecanismos básicos para enfermar a alguien pueden consistir en el rapto del alma, la intrusión de una entidad externa o bien en la ejecución conjunta de ambas acciones (Scarpa, 2013: 29). En ambos casos, el auxiliar shamánico invocado mediante su canto respectivo debe convertirse en un arma para poder “flechar” o “lanzar” a la víctima. A continuación se transforma a dicho auxiliar mediante otro canto diferente ya sea para que extraiga el alma de la víctima y así pueda trasladarla a una “cárcel” o “guardería de almas” (*inkawetiki*) para su tutela, como para que la misma se convierta en un objeto patógeno en sí mismo a través de su intrusión en el cuerpo¹⁵. Para ello, estos suelen lanzarse a los fines de que “carcoman” y/o “se muevan” por el interior del cuerpo de la víctima con el fin de ocasionarles fuertes dolores¹⁶. Los daños entre chamanes, en cambio,



Salta).

14 “e. *El brujo se transformaba en un palo? hs. Si, en un árbol. e. ¿Y para qué hacia eso? hs. Para la guerra, para que no lo reconozcan. e. ¿Qué guerra? hs. Guerra con el espíritu del otro...porque cuando vienen de otras comunidades, vienen a llevar el alma de un chico o de una mamá, papá, lo lleva, lo secuestra. Entonces cuando se enferman lo llaman al aiewuj del lugar para que vaya...porque esa alma para que la traiga otra vez. Y ahí es que empieza ya la pelea, como unos perros.*” (Héctor Sarmiento, Tartagal, pcia. de Salta).

15 “e. *¿Cómo hace el aiewuj [para usarlas como armas]? Porque layita o teshini de por sí no hacen nada. vd. Sí, claro...iwit-tatam [se transforman]. e. ¿Y cómo las transforman? vd. Jlamó' está adentro de ese layita. Claro, es como usted dice, layita así común no daña, sino que hay algo [de] poder ahí adentro. e. ¿Y quién mete a jlamó' ahí dentro? vd. El aiewj. e. ¿De qué manera? ¿Hace algo en especial? vd. El mismo brujo lo tira a jlamó', ji ka jlamó' [su jlamó'] al layita y de ahí ya se transforma. O sea que en sí ya hay un poder ahí, ya ocupa para arma, lo tira, y le pega, lo enferma*” (Víctor Díaz, Tartagal, pcia. de Salta).

16 “*fg. Layita (Tillandsia spp.) le deja agujeros en el cuerpo cuando los aiewuj se tiran con ellas y les penetra. Les camina por adentro. Wum [Monvillea spegazzinii] es una penca*



ocurren en el contexto de luchas encarnizadas en las que se entrelazan como consecuencia del intento de uno de ellos -en su faz terapéutica- por rescatar el/las alma/s de la víctima “encarcelada/s” por el shamán dañador. Estas adoptan la modalidad de persecuciones sin cuartel alrededor de distintos espacios de la cosmografía chorote, donde se localizan los *inkawetiki* que alojan las almas de las víctimas¹⁷. Durante las mismas resulta usual que los chamanes se arrojen entre sí proyectiles -materializados como frutos de especies nativas- y hagan uso de su capacidad de transformación (*iwit t'ata'am*) en distintos objetos -incluso en plantas- tanto a los fines de protegerse (como refugio) o bien para manipular a las mismas como agentes de daño¹⁸. Entre estos últimos son frecuentes el arrojar espinas, ramas espinosas o plantas enteras de este tipo o bien hacer que grupos de estas plantas (espinosas muchas de ellas) converjan sobre la víctima para dañarlo, arrojarle pelos seminales o pulvinos de las plantas que lo hagan estornudar y ahogarse, hacerles ingerir hojas muy pungentes para provocarles atoramiento, etc.¹⁹ (ver Tabla 1).

Los “dueños” de los distintos ámbitos que más comúnmente se valen de plantas para dañar son *a'la'i-inkaa-naki*” o “dueños/padre del monte” y “*si'yus-inkaa-naki*” o “padre de los peces”. El primero suele castigar por incumplimiento del *ethos* recolector, es decir, por derrochar los recursos vegetales al cosechar mayores cantidades de los que el colector necesita, o bien por dañar en forma innecesaria a las plantas durante dicho procedimiento. Suele dañar a sus víctimas no permitiéndole hallar



que también se usa para flechar, como arma del aiewj para pelear contra sus enemigos. También les caminan por el cuerpo y solo sale cuando conocen su canto.” (Felipe González, Tartagal, pcia. de Salta).

17 La denominación y características de estos espacios de la cosmografía chorote pueden consultarse en el libro de Scarpa (2013).

18 “*fp. Hasta en eso se transforma jilamo, hay otro nawa [cactus Echinopsis rhodotricha], también se transforma en eso. e. ¿Y para poder transformarse en esas plantas cómo hace el aiewj? Tiene que saber el canto de esas plantas? fp. Sí, tiene su canto, y si no lo sabe, llega a este lugar donde están estos hemos mencionado, se encierra todo, así como tiene espinas lo envuelve todo, se lo clava todo y muere. e. ¿Al otro aiewj? fp. Sí, al otro aiewj, porque no lo tiene el canto, no lo sabe el canto.*” (Felipe Palma, Santa Victoria Este, pcia. de Salta).

19 “*e. ¿Cómo es esta pelea? ¿Hay armas? ¿Se tiran con algo? fp. Sí, con teshini [Shubertia grandiflora], neni, jwalok [Araujia odorata]. Sí, hay veces que ellos pelean ya, comienza la pelea y buscan neni [fruta de nenuk: Sarcotocicum salicifolium] y ya comienzan a tirar... como son venenosas...Y teshini [también usan], hay otra planta que es como fruta, teshini jla'a, se tiran, por ahí dicen que estornudan. e. ¿Cuándo le pega? fp. Por ahí que si pasa por abajo levanta como jana [pulvino] y eso lo hace estornudar al brujo...al otro... e. ¿Lo que hace estornudar es nenuk ji wole [su hoja] que tiene un polvo no? fp. Sí, sí. Ji wole, sí.*” (Felipe Palma, Santa Victoria Este, pcia. de Salta)



hacia los *inkawetiki* o “cárceles” donde el shamán dañador guardó el alma de la víctima, armas para combatir y refugios donde protegerse de dicho agente de daño, entre otros. Al respecto nos señalaron: “Entonces este *isteenik* [*Aspidosperma quebracho-blanco*] ellos lo usaban como un caballo que ellos lo llaman *alenta wajla*, flaco...o sea que este palo transformado como un caballo, tiene dos cabezas de caballo [una anterior y otra posterior]: puede caminar para un lado y ya cuando vienen los enemigos puede caminar para el otro lado...para atrás...e. ¿Una cabeza en la cola tiene también? hs. Sí. hs. Entonces camino de ambos...eso lo usaban. Y ahí pueden ir varios [sentados] en el medio [en su lomo]. e.¿ Y este caballo puede ser que vuelva también? hs. Sí, sí, también. Por eso que ellos tienen su canto...es caballo volador” (Héctor Sarmiento, Tartagal, pcia. de Salta). Una descripción detallada de este proceso puede consultarse en Scarpa (2013: 82).

Como se mencionara anteriormente, la posesión del “canto” de una planta permite emplearla como auxiliar shamánico, tanto para ocasionar un determinado tipo de daño como para protegerse del mismo²¹. De esta manera se emplea la capacidad de daño y/o protección de plantas tóxicas (como *Sarcotoxikum salicifolium* y la variedad venenosa de *M. esculenta*), espinosas (cactus), espinuladas (frutos de *Byttneria filipes*), urticantes (*Cnidioscolus albomaculatus*), que rinden proyectiles (frutos de *Araujia odorata*), lazos (tallos volubles de *Funastrum gracile*), así como de protección o refugio (troncos de *Ceiba* spp.); de transporte aéreo (troncos de *Aspidosperma quebracho-blanco*), entre otros. Los detalles de estas aplicaciones se describen en la Tabla 1 y 3.

Rituales precautorios, chamanes y plantas

Entre estos merecen destacarse los cantos dirigidos a prevenir daños específicos tales como la obtención de inmunidad frente a las armas de otros chamanes (plantas usadas para clavarle espinas, para arrojar proyectiles, etc.), o para la protección personal del shamán (*Capsicum chacoense*), precaverse contra el vaborón o vinculadas a plantas íntimamente relacionadas con aves anunciadoras (“*jwe jwe kas-i-mpē*” o



21 “e. ¿Esta planta servía para algo a los antiguos? ¿Ji *kelysiena po'* [tenía su canto]? vd. *Jlél po'* [tiene espinas]. e. ¿Tiene espinas? vd. Si. Este sirve para arma. Como tiene espinas se mete dentro de la persona todo...entra y bueno ¡a los gritos! [se pone esa persona] se enferma. e. ¿Para eso es el canto? vd. Sí, para eso el canto. Y tiene que tener el canto quien lo está curando y si no lo tiene, no lo puede curar.” (Víctor Díaz, Tartagal, pcia. de Salta).



aqueellos dirigidos a garantizar la obtención del punto de fermentación correcto durante la preparación de alojas en el pasado (de “mistol”, “chañar” o “algarroba”), así como para asegurar una buena performance de canto y baile durante las fiestas de antaño (especialmente durante el *iyoyojo*²⁴, hoy abandonada).

Otros rituales propiciatorios se efectúan para obtener fortuna en la obtención de bienes de distinto tipo a partir de la práctica de diferentes actividades económicas tales como la recolección, la agricultura, caza, pesca y meleo. Para alcanzar el éxito en cualquiera de estas actividades, el shamán garantiza la efectividad de todos los instrumentos y armas empleados para tal fin, al entonar el canto de las plantas con las cuales estas se confeccionan. Asimismo, fue referido que los cantos de árboles o arbustos melíferos (como *Calycolphyllum multiflorum*) se entonan para garantizar una buena recolección de mieles, así como también la de ciertas plantas alimenticias (como *Macroptilium panduratum*) y textiles (*Bromelia hieronymi*).

Datos etnobotánicos asociados al chamanismo

En total se registraron 95 especies vegetales y 1 hongo con 166 datos etnobotánicos asociados a la actividad y al ideario shamánico. En las Tablas 1 a 4 se enumeran las plantas involucradas con su nombre científico e indígena (*iyojwa'ha* e *iyowujwa*), así como observaciones sobre su empleo o significado en este ámbito de interacción. Las especies vegetales con mayor número de interacciones identificadas fueron *Sarcotocicum salicifolium* (oohnak, nenuk) con 5 datos, *Anisocapparis speciosa* (tsijwaanuk, tsajwaanuk), *Bromelia hieronymi* (k'isie, isa'), *Byttneria filipes* (eheyetak), *Opuntia quimilo* (anak, kajwitak), *Prosopis alba* (jwa'ayuk) y *Schinopsis lorentzii* (kihlayik) con 4, *Aspidosperma quebracho-blanco* (isteenik), *Ceiba insignis* (semhlak), *Echinopsis rhodotricha* (tikio-sihniek, naawa), *Fridericia dichotoma* (tooksiaka, katoos-kalik), *Harrisia bonplandii* (sa'ta, sa'toi), *Manihot esculenta* (var. venenosa) (kinyewi, shimkiw'), *Monvillea spegazzinii* (nopayik, wum), *Opuntia cardiosperma* (alacak), *O. kiska-loro* (saatinuk), *O. pampeana* (jwatoonyek, jwityuna'), *O. salmiana* (teejmas, wokata'as), *Salta triflora* (shinyuk) y *Tabebuia nodosa* (heelik) con 3 datos



24 Baile festivo históricamente practicado por los chorotes durante fiestas de cosecha, en los cuales se danzaba en grandes rondas, se cantaba, se ingerían bebidas alcohólicas y se propiciaban encuentros de parejas (Scarpa, obs. pers.)

cada uno. Las principales categorías de interacciones planta-shamán identificadas fueron para ejercer el daño (56 datos, 34%), como protección o refugio (47,28 %), como instrumento de su accionar (25,15 %), en rituales propiciatorios (15,9 %), terapéutica vegetal (remedios) (12,7 %) y preventivos (11 datos, 7 %).

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Al comparar las características macroscópicas de las especies vegetales involucradas con el tipo de significación shamánica que estas adquieren, se puede concluir que todo atributo vegetal percibido como potencialmente dañino para los indígenas podría ser considerado como un arma en la lucha contra otros chamanes (a partir de la invocación de los cuidadores de la especie respectiva mediante la entonación de su canto específico). Ejemplo de ello son las plantas espinosas mencionadas (cactáceas, “vinal”, *Byttneria filipes*, etc.), los frutos usados como proyectiles (como las “docas”), el pulvino de la “sacha sandia” que ocasiona daños a la visión y a la garganta, entre otras enlistadas en la Tabla 1. El hecho de que el tipo de plantas que se desea animar simbólicamente mediante su canto se seleccione en función de la adecuación de sus atributos materiales específicos a los fines que se desean alcanzar, indica que dichas entidades responden a los mismos nombres y propiedades organolépticas que sus contrapartes “reales”. Este anclaje de lo simbólico en la materialidad de las plantas que son empleadas en la cosmología shamánica chorote, resulta congruente con la asociación referencial ya destacada por Scarpa & Pacor (2015) al analizar las valencias simbólico-metafóricas del árbol eje-del-Mundo o “de la regeneración inagotable” para este mismo grupo étnico en su cosmología mítica y shamánica²⁵.

En otras circunstancias, sin embargo, el daño capaz de ser producido por la planta no se puede deducir simplemente a partir de sus atributos organolépticos, sino que derivan de significados simbólicos asociados a la/s mismas. Entre estas se puede mencionar a los *jwiyit tilis-i-mpé* (o “brotes del frío”), arbustos de la familia de las malváceas que crecen y alcanzan su lozanía durante la época invernal en el Chaco, cuyo canto entonado por



25 En efecto, tanto la condición de trepadora-lianescente como regeneradora del “bola verde” (*Anisocapparis speciosa*) se hallan en consonancia con las valencias simbólicas de “ascender a los cielos” y de “regeneración inagotable” que poseen en su cosmología mítica y chamánica, respectivamente (ver Scarpa & Pacor, 2015).



un shamán se asocia con la producción de una intensa frialdad (conocida con el nombre de *yikihlan*) sobre aquellos que ataca, lo cual resulta acorde a su fenología. Otro caso lo constituye un agente patógeno definido como un “*jlamó*’ del zorro”, espíritu nefasto que posee una participación de tipo mística con los arbustos conocidos como “pitacanutos” (*yos-i-ka-jwaà-mpe* o *woiki-ji-ka-jwaà-ji-mpé*, lit. “zorro su algarroba figurada”²⁶) (*Senna* spp.), cuyo canto puede prevenir o desatar enfermedades (ver Tabla 1).

Se debe considerar que algunos de los rituales propiciatorios, de daño o precautorios señalados no se hallan constreñidos estrictamente a la acción del shamán, sino que cualquier persona que conozca el canto de la planta respectiva podría practicarlo (“tiene que tener el secreto”). Es por ello que varias de estas prácticas podrían llevarse a cabo mediante la simple posesión de fórmulas u objetos que operarían como amuletos, talismanes o conjuros propiamente dichos.

El “*know-how*” del daño resultaría idéntico al de su protección o inmunidad frente al mismo, debido a que idénticas capacidades shamánicas (en nuestro caso el conocimiento de los cantos de determinadas plantas) podrían ser empleadas tanto para uno como para otro caso (ver Tabla 1). En efecto, esto se puede apreciar en la diversidad similar de especies vegetales empleadas para dañar (56) y para protegerse de los mismos (47). De esto se colige que todo aquél shamán que ostenta poder curar tal o cual afección puede, por ello mismo, potencialmente dañar con dicho poder y viceversa (aquél que puede dañar a otro con un agente determinado, también lo puede curar de ese mismo daño). Debido a esto, no resulta extraño que el agente causal y el terapéutico se concentren en un mismo *aiewuj*, como explícitamente se nos ha referido²⁷.

El carácter paradójico de la significación de estas plantas -tanto benéfico como nefasto- concebido como la “nota clave de la intuición



26 El significado del fitónimo aludiría a dicho tipo de participación en tanto el zorro no se alimenta de sus frutos semejantes a “algarrobas”. Al consultar sobre la razón de dicho nombre, los consultantes refirieron que “la planta tiene algo del zorro”. Estas observaciones poseen indudables resonancias míticas en tanto el zorro, al igual que el armadillo, son referidos en la mitografía chorote como los animales a través de los cuales los hombres conocieron la algarroba. Resulta congruente que, en su condición típica de embaucador, el zorro haya conseguido la “algarroba figurada” (o “falsa”) que aquí se hace referencia (*Senna* spp.) y el armadillo, prototipo del bienhechor, halla brindado la algarroba “verdadera” (*Prosopis* spp.).

27 Se nos ha señalado que a los fines de quitar un bien determinado de alguna persona, ciertos chamanes llegan a ocasionarle trastornos a los fines de solicitarle dicho bien como retribución por su acción terapéutica.

chorote del numen” por Siffredi (2012: 63), resulta congruente con “el papel de la polaridad en la intuición de la potencia” esgrimido por tal autora (Siffredi, 1976) en su artículo homónimo. De esta manera, las mismas podrían considerarse para esta etnia como “plantas de poder” o “potentes” en tanto instrumentos de lo numinoso. Respecto a dicha ambigüedad podría trazarse una asociación metonímica con la antigua noción griega de “fármaco” en cuanto sustancia que puede ser tanto benéfica como nefasta (dependiendo de la dosis, ocasión de uso, etc.), especialmente con las llamadas “sustancias visionarias”, lo cual trasciende el ámbito de lo chamánico y de lo indígena.

Se debe destacar el escaso empleo registrado de las “plantas medicinales” propiamente dichas –mencionado como “terapéutico por remedios” – en la curación shamánica -12 plantas con 12 usos-, en comparación con el empleo de las mismas en su farmacopea -71 especies, 194 usos- (según Scarpa, 2009:102), siendo la finalidad de su utilización de naturaleza distinta al uso entre no chamanes, es decir, solo para garantizar la efectividad de su empleo. Eso último, confirma la hipótesis planteada en la introducción acerca de la impropiedad que constituye el hecho de asociar de manera casi exclusiva al chamán con un “medicine-man” (u “hombre de las medicinas”). Asimismo, resulta importante la diversidad de plantas involucradas como instrumental utilizado por los chamanes (25), teniendo en cuenta la pérdida de vigencia registrada para su parafernalia.

Se desprende también de los resultados de este trabajo que la propiciación de la efectividad de un objeto o remedio a través del canto de la planta con la cual se confecciona significaría que la continuidad de sustancia implica una continuidad de su esencia para los chorote, entendiendo como tal al personaje tutelar de naturaleza álmica que tutela y protege a los seres vegetales, tal como fuera registrado para varios pueblos amazónicos (Chaumeil et al., 2005). Otra de sus implicancias estribaría en que la condición de inestabilidad (o labilidad) ontológica registrada en el imaginario shamánico chorote reproduce de manera congruente la manifestada en su cosmología mítica, la cual resulta propia de los tiempos primordiales (ejemplo de ello es la transformación de Kijwel -personaje mítico- en “guayacán” -*Caesalpinia paraguariensis*- a los fines de seducir muchachas). Esto representaría otra expresión del *continuum* registrado entre la naturaleza humana y vegetal (Descola, 2005), además de la incorporación de cualidades de estas últimas a partir de su ingestión y del compartir entre sí una de sus almas constitutivas de su ser -el *ipeeluk* o “alma sombra”. Todo esto demuestra que dicha continuidad no se hallaría



restringida únicamente al tiempo mítico sino que goza de total actualidad en el presente accionar del shamán chorote.

Por último, cabe destacar que los resultados explicitados en este trabajo no pueden ser valorados cabalmente sin tomar en consideración aspectos tales como la demonización de la institución shamánica ya señalada, en conjunción con la estigmatización del espacio boscoso y del empleo de sus plantas en general –hallado por Scarpa & Pacor (2017)–. Según este marco contextual y la transformación de los esquemas cosmológicos indígenas actuales, no puede resultar menos que sorprendente la riqueza, diversidad y complejidad de las interacciones identificadas a lo largo de este trabajo entre la institución shamánica -ideario y prácticas incluidas- con su entorno vegetal. Esto es, particularmente, en cuanto a la elevada diversidad registrada tanto de especies vegetales como de prácticas o significaciones culturales involucradas descriptas en detalle en las Tablas 1 a 4.

Debido a la dimensión religiosa que adquieren las interacciones halladas, estas constituyen evidencias de especial importancia sobre la persistencia del vínculo inextricable entre los chorote y el bosque chaqueño, a pesar de las profundas transformaciones registradas en su sociedad. Asimismo, esta conclusión también resulta significativa en cuanto contradice -en parte- la aparente “pérdida” de hábitos y conocimientos asociados a las plantas frecuentemente señaladas por etnobotánicos respecto a los indígenas chaqueños.

AGRADECIMIENTOS

A la memoria de los chamanes fallecidos que compartieron conmigo y me ayudaron a comprender con paciencia y amabilidad su ideario y prácticas asociadas, a pesar de la estigmatización de las mismas: Felipe González, Nicolás “Noetín” Durán y Domingo Díaz. A Héctor Sarmiento y a Pastora Rojas por sus conocimientos especializados y a todos los demás colaboradores chorote que me brindaron su ayuda. Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina.



Tabla 1. Plantas como instrumento de daño, curación o prevención por chamanes o “dueños”

Nombre científico (e indígena) de las especies vegetales involucradas	Detalle de la interacción chamán o dueño / vegetación
<i>Acacia aroma</i> (ihnyetak), <i>A. cavendishii</i> (ihnyetak-ki-tioj), <i>A. praecox</i> (kyuutunuk), <i>Acanthosyris falcata</i> (katoshiuk), <i>Anisocapparis speciosa</i> (tsijwaanuk, tsajwaanuk), <i>Eugenia pungens</i> (sinuk-ki-tok), <i>Lycium</i> spp. (sojwatak), <i>Prosopis nigra</i> (woshishiuk, isiojsoj), <i>P. ruscifolia</i> (woshishiuk kitok, isiojso kitioj), <i>P. elata x nigra</i> (kitiltak), <i>Salta triflora</i> (si'niuk), <i>Sapium haematospermum</i> (saatyuk, kienyuk)	El “padre del monte” o del árbol o arbusto específico daña a quienes los maltratan durante el proceso de extracción de su madera o de la recolección de sus frutos
<i>Baccharis salicifolia</i> (saana), <i>Cissus palmata</i> var. <i>palmata</i> (siejnana-hi-kas-i-m'pe), <i>Nicotiana glauca</i> (hootak), <i>Salix humboldtiana</i> (kienyuk), <i>Solanum argentinum</i> (si'yus-tate-lhek-i-m'pe), <i>Tessaria integrifolia</i> (hooluk)	El “padre de los peces” emplea las almas de estas plantas ribereñas (a'la'i-tewak-i-mpe) para dañar a quienes no cumplen con alguna normativa del ethos pesquero chorote
<i>Solanum argentinum</i> (si'yus-tate-lhek-i-m'pe)	Su canto permite al shamán curar al afectado de trastornos causados por la infracción al ethos pesquero
<i>Capsicum chacoense</i> (paahnak)	Los chamanes que tienen su canto no pueden comer sus ajíes, ya que su jllhamó lo dañaría
<i>Matelea argentinensis</i> (ihnilele), <i>Tillandsia</i> spp. (layita)	Sus frutos son empleados como proyectiles en las luchas entre chamanes
<i>Amaranthus standleyanus</i> (siyewo), <i>Alternanthera pungens</i> (peeletes-i-toi')	Su canto usan los chamanes para dañar a otros clavándoles las aristas de su inflorescencia, o bien o para curar a estos hincados



<p><i>Byttneria filipes</i> (eheyetak), <i>Cleistocactus baumannii</i> (setialak), <i>Cnidocolus albomaculatus</i> (atik-i-tok), <i>Echinopsis rhodotricha</i> (tikio-sihniek, naawa), <i>Harrisia bonplandii</i> (sa'ta, sa'toi), <i>Monvillea spagazzinii</i> (no-payik, wum), <i>Opuntia cardiosperma</i> (alatak), <i>O. kiska-loro</i> (saatinuk), <i>O. pampeana</i> (jwatoonyek, jwityuna'); <i>O. quimilo</i> (anak, kajwitaq) <i>O. salmiana</i> (teejmas, wokata'as); <i>Senna occidentalis</i> (yos-i-ka-jwa'a-m'pe, woyki-ka-jwa'a-m'pe); <i>Solanum hieyronymi</i> (jweelye); <i>S. sisymbriifolium</i> (jweelye), <i>Urera baccifera</i> (atik-i-tok)</p>	<p>Su canto sirve para juntar entre sí a varios ejemplares de estas especies y así cerrar el camino a los chamanes contrarios que los persiguen, a quienes llegan a matar con sus partes espinosas, urticantes o filamentosas cuando se los echan encima. También permite que el chamán se abra camino entre dichos individuos durante una persecución.</p>
<p><i>Usnea</i> sp. (“sajasta”, sa'ti-wa-alisa-m'pe)</p>	<p>Los chamanes que tienen su canto pueden envolver por entero al adversario como una cortina ahogándolo hasta su muerte</p>
<p><i>Araujia odorata</i> (jwaalok), <i>Schubertia schreiteri</i> (teshini)</p>	<p>La posesión de su canto les permiten emplear los pelos seminales de sus frutos para hacer estornudar a los chamanes que los persiguen o bien para prevenirse o protegerse de ello</p>
<p><i>Sarcotaxicum salicifolius</i> (oohnak; nenuk)</p>	<p>La posesión de su canto les permite a los chamanes emplear el pulvino que impregna su parte aérea para hacer estornudar o para “apagar la vista” a sus contrarios o bien para prevenirse o protegerse de ello</p>
<p><i>Acmella oppositifolia</i> (linta', iwashi)</p>	<p>Su canto se emplea para atorar a otro shamán debido a la intensa pungencia de sus hojas, así como para curar a quien sufre de esto</p>
<p><i>Anadenanthera colubrina</i> (aatek)</p>	<p>Las chamanes mujeres (aiewu-ki) que tienen su canto hacen quemar a las mujeres sus frutos hasta convertirlos en cenizas cuando éstas desean matar a otra</p>

<i>Schinopsis lorentzii</i> (kihlayik), <i>Senna</i> spp. (yos-i-ka-jwa'a-m'pe, woyki-ka-jwa'a-m'pe)	Su canto permite emplear su espíritu netamente nefasto para dañar a otro o bien para prevenirse o protegerse del mismo
<i>Tabebuia nodosa</i> (heelik)	Su canto opera como una máscara (intookyo tioj) protectora del color amarillo chillón de sus flores que “apaga la vista”
<i>Aspidosperma quebracho-blanco</i> (isteenik)	Su canto se emplea para tratar la tos. Al curarse el enfermo debe colgar del árbol un hilo blanco
<i>Bulnesia sarmientoi</i> (inhlak, hok)	Con su canto se tratan las mordeduras de palometa
<i>Caesalpinia paraguariensis</i> (wa'kyaik, a'iyik)	Con su canto se trata la diarrea (ijliém)
<i>Prosopis alba</i> (jwa'ayuk)	Si el shamán cura con él, el enfermo debe ceder un hilo negro que cuelga del árbol
<i>Lemna</i> sp., <i>Pistia stratiotes</i> , <i>Salvinia</i> sp. <i>Azolla</i> sp. (iniat-lhot, anat-lhut)	Su canto prevendría los accidentes que a menudo genera el “viborón” (toojs-wuj-inkaa-naki) quien abre los embalsados donde estas plantas vegetan para que la gente se caiga al agua
<i>Capsicum chacoense</i> (paahnak)	La posesión de su canto hace que lo tenga como espíritu protector personal del shamán, a quien previene de enfermedades
<i>Opuntia quimilo</i> (anak, kajwítak)	Lo suele transformar en escudo debido a sus grandes artejos. Con él se protegen de los flechazos infligidos por otros chamanes
<i>Phoradendron liga</i> , <i>Struthanthus angustifolius</i> (jwe-jwe-hi-kas-i-mpe)	Es alimento del pájaro jwe-jwe (de donde deriva su nombre) típico ayudante personal de muchos chamanes



Tabla 2. Plantas para propiciar bienes, capacidades o fortuna por chamanes

Nombre científico (e indígena) de las especies vegetales involucradas	Detalle de la interacción chamán / vegetación
<i>Manihot esculenta</i> (var. venenosa) (kinyewi, shimkiw’); <i>Sarcotoxikum salicifolium</i> (oohnak; nenuk), <i>Anisocapparis speciosa</i> (tsijwaanuk, tsajwaanuk), <i>Synandrospadix vermitoxicus</i> (laap-laapiti, sihie’)	Sus cantos se emplean para asegurar la correcta preparación culinaria de sus raíces o frutos a los fines de extraerle debidamente la sustancias tóxicas que poseen, así como la curación en casos de intoxicaciones a causa de su extracción deficiente
<i>Acacia aroma</i> ((ihnietak), <i>Geoffroea decorticans</i> (leshinik, kaseenuk), <i>Prosopis alba</i> (jwa’ayuk), <i>Ziziphus mistol</i> (ayiitak, ahayuk)	La posesión de su espíritu como auxiliar resulta necesario a los fines de preparar debidamente las alojas elaboradas a partir de sus frutos
<i>Calycophyllum multiflorum</i> (kiwjwk)	Su canto se usa para propiciar la producción melífera
<i>Bromelia hieronymi</i> (k’isie, isa’)	Su canto le permite encontrar el lugar donde recolectar esta planta, tanto para ser empleada como alimento o como textil
<i>Ceiba insignis</i> (semhlak)	Su canto permite al shamán encontrar agua de beber acumulada encima de árboles
<i>Croton bonplandianus</i> (poop-hi-kas-i-mpe, ojwota’a-hi-kas-i-mpe)	Se emplea como auxiliar en rituales para conseguir pareja
<i>Macroptilium panduratum</i> (sa’pitye)	Su canto serviría para propiciar la producción de sus raíces alimenticias
<i>Nymphaea</i> sp. (akoye-kas-i-mpe)	Su canto, el mismo que el del pájaro “akoye” que consume sus tubérculos, sirve para hacer llover
<i>Rivina humilis</i> (a’jwalio, eye-hi-les-henates)	Su canto sirve para adquirir capacidades extraordinarias de danza durante los bailes (iyojojo)

Tabla 3. Plantas como refugio o protección shamánica

Nombre científico (e indígena) de las especies vegetales involucradas	Detalle de la interacción chamán o dueño / vegetación
<p><i>Albizia inundata</i> (wa:tok), <i>Bromelia hieronymi</i> (k'isie, isa'), <i>Byttneria filipes</i> (eheyetak), <i>Capparis tweediana</i> (ts'owk), <i>Castela coccínea</i> (now'kiw-hi-kas-i-mpe, ohonikiw-kas-i-mpe), <i>Cercidium praecox</i> (sinyelyuk, sinaluk), <i>Fridericia dichotoma</i> (tooksiaka, katoos-kalik), <i>Funastrum gracile</i> (neekyak), <i>Ricinus communis</i> (yamtik, yemtak), <i>Salta triflora</i> (shinyuk), <i>Tabebuia nodosa</i> (heelik)</p>	<p>La posesión de sus cantos les permite a los chamanes juntar entre sí a varios ejemplares de estos árboles y de esta manera esconderse y protegerse de sus perseguidores. Esta capacidad también le permite al chamán cerrarle el camino a los adversarios que lo persiguen</p>
<p><i>Aspidosperma quebracho-blanco</i> (isteenik), <i>Ceiba insignis</i> (semllhak), <i>Prosopis alba</i> (jwa'ayuk), <i>Schinopsis lorentzii</i> (kihlayik)</p>	<p>Su canto permite esconderse dentro de su tronco</p>
<p><i>Ceiba insignis</i> (semllhak), <i>Prosopis alba</i> (jwa'ayuk), <i>Schinopsis lorentzii</i> (kihlayik)</p>	<p>Su canto le permite al chamán emplear el tronco de estos árboles como un inkajwetiki o “cárcel de almas”</p>
<p><i>Cereus forbesii</i> (kyeheetyuk), <i>Echinopsis rhodotricha</i> (tikio-sihniek, naawa), <i>Ganoderma resinaceum</i> (a'la-i-kyote-hi-mpe) –hongo-, <i>Harrisia bonplandii</i> (sa'ta, sa'toi), <i>Monvillea spagazzinii</i> (nopayik, wum), <i>Opuntia cardiosperma</i> (alacak), <i>O. kiska-loro</i> (saatinuk), <i>O. pampeana</i> (jwatoonyek, jwityuna'); <i>O. quimilo</i> (anak, kajwitak), <i>O. salmiana</i> (teejmas, wokata'as), <i>Prosopanche americana</i> (ahalu-lho'o-mpe, jlamlo'-jlo'o-mpe), <i>Prosopis elata x nigra</i> (kitiltak), <i>Prosopis ruscifolia</i> ((woshishiuk-kitok, isiojso-kitioj), <i>Stetsonia coryne</i> (kistyek, istak), <i>Tragia hieronymi</i> (atyek)</p>	<p>Los chamanes que poseen su canto son capaces de transformarse en la misma planta para refugiarse de sus contrarios</p>



Tabla 4. Plantas como instrumentos para el accionar e iniciación shamánico

Nombre científico (e indígena) de las especies vegetales involucradas	Detalle de la interacción chamán/vegetación
<i>Aspidosperma quebracho-blanco</i> (is-teenik)	Quien tiene su canto transforma a este árbol en un caballo bicéfalo volador que le sirve de vehículo
<i>Cereus forbesii</i> (kyeheetyuk), <i>Stetsonia coryne</i> (kistyek, istak)	Quien tiene su canto transforma a estos cactus en un caballo que le sirve de vehículo
<i>Nicotiana tabacum</i> (jwuujuwuk, inyewut)	Sus hojas eran fumadas para ampliar su percepción mental y visual
<i>Anadenanthera colubrina</i> (aatek)	Sus semillas secadas y molidas eran fumadas en pipas por algunos chamanes chorote para ampliar su percepción visual y mental
<i>Sarcotoxicum salicifolium</i> (oohnak; nenuk)	Los chamanes consumen crudos durante su iniciación bajo la tutela de otro quien detenta su canto, a los fines de adquirirlo como auxiliar.
<i>Anisocapparis speciosa</i> (tsijwaanuk, tsajwaanuk)	Comida iniciática de sus hojas crudas. Idem anterior
<i>Manihot esculenta</i> (var. venenosa) (kinyewi, shimkiw'), <i>Manihot guaranitica</i> (askye'), <i>Marsdenia castillonii</i> (niwak, nawashyuk)	Comida iniciática de sus raíces crudas. Idem anterior
<i>Lagenaria siceraria</i> (piliitiek, nontak)	Sus frutos con sus asas seccionadas y ahuecados eran usados por los chamanes como maracas. Decorado con dibujos pintados con carbón. Tapaban con cera
<i>Cardiospermum halicacabum</i> var. <i>microcarpum</i> (hoota'a), <i>Urvillea chacoensis</i> (hoota'a, qop-qop), <i>Citrullus lanatus</i> subsp. <i>vulgaris</i> (santiye', iloota'), <i>Croton bonplandianus</i> (poop-hi-kas-i-mpe, ojwota'a-hi-kas-i-mpe), <i>Merrimia dissecta</i> var. <i>chacoensis</i> (kiohoni', neeweta), <i>Zea mays</i> (ipiaata)	Sus semillas eran empleadas como resonadores dentro de las maracas

<p><i>Bromelia hieronymi</i> (k'isie, isa'), <i>Fri-dericia dichotoma</i> (tooksiaka, katoosjs-kalik)</p>	<p>Con sus fibras se sujetaban los parches de tambores hechos de cueros de vizcacha o corzuela sobre vasijas de barro cocido</p>
<p><i>Celtis iguanea</i> (k'intak, tsejneki-tioj)</p>	<p>Las chamanes mujeres (aiewu-ki) usaban un palo recto en cuya punta ataban pezuñas de corzuela con el que golpeaban el suelo de manera rítmica durante rituales preventivos y propiciatorios</p>



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arenas, Pastor
1981. *Etnobotánica Lengua-Maskoy*. Buenos Aires: FECIC.
- Barbira Freedman, Françoise
2010. “Shamanic Plants and Gender in the Healing Forest”. En: Elisabeth Hsu & Stephen Harris, *Plants, health and healing: On the interface of ethnobotany and medical anthropology*, págs. 135-178. New York: Berghahn Books.
- Chaumeil, Jean-Pierre; Roberto Pineda
Camacho & Jean-François Bouchard (eds.)
2005. *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Descola, Philippe
2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Eliade, Mircea
[1951] 1999. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Alianza Emecé.
1976. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.
- Flora Argentina
2018. *Base de datos “Flora Argentina”*. The Andrew W. Mellon Foundation, IBODA, IMBIV, INTA. Disponible en: <http://www.floraargentina.edu.ar/> [Consulta: Julio-Octubre de 2018].
- Furst, Peter T
1980. *Los alucinógenos y la cultura*. México: FCE.
- Geertz, Clifford
1990. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gordillo, Gastón
2003. Shamanic forms of resistance in the argentinean Chaco. A political economy. En: *The Journal of Latin American Anthropology* n° 8(3): 104-126.
- Harner, Michael J
1973. *Hallucinogens and shamanism*. Oxford: Oxford University Press.
INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos)
2010. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Buenos Aires: INDEC.
- Karsten, Rafael
1932. “Indian tribes of the Argentine and bolivian Chaco”. En: Vol. 1, *Societas scientiarum Fennica commentationes humanarum litterarum*. Helsingfors.
- Langdon, Jean M
1992. “Shamanism and Anthropology”. En: J.M. Langdon & G. Baer (eds.), *Portals of Power*, págs. 1-20. Albuquerque: University of New Mexico.
- Langdon, Jean M. & G. Baer (eds.)
1992. *Portals of Power*. Albuquerque: University of New Mexico.

- Métraux, Alfred
1973. *Religión y Magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.
- Nordenskjöld, Erland von
1912. *La vie des indiens dans le Chaco*. Paris: Ch. Delegrave.
- Pollock, Donald
1992. "Cullina Shamanism. Gender, Power, and Knowledge". En: J.M. Langdon & G. Baer (eds.), *Portals of Power*, págs. 25-40. Albuquerque: University of New Mexico.
- Pardal, Ramón
1937. *Medicina aborigen americana*. Buenos Aires: Humanior.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1978. *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI.
- Scarpa, Gustavo Fabián
2013. *Medicina indígena chorote. Continuidad y transformaciones históricas y culturales*. Norderstedt: Editorial Académica Española.
2009. "Etnobotánica médica de los indígenas chorote y su comparación con la de los criollos del Chaco semiárido (Argentina)". En: *Darwiniana*, Vol. 47, número 1, San Isidro, IBODA.
- Scarpa, Gustavo Fabián & Paola Pacor
2017. "¿Por qué ya no recolectan los recolectores? Procesos de estigmatización del consumo de plantas silvestres entre los indígenas chorote del chaco salteño". En: *RUNA* Vol. 38, número 1. Buenos Aires: ICA-FFyL (U.B.A.).
2015. "Etnobotánica y religiosidad indígena chorote: El árbol 'eje del mundo' y 'de la regeneración inagotable'". En: *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* Vol. 10, número 1. Barcelona: Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red.
- Siffredi, Alejandra
2012. *Memorias Chorote. Gran Chaco Sudamericano*. Saarbrücken : Editorial Académica Española.
1982. *Temporalidad y espacio en la cosmovisión Chorote Montaraz*. Tesis Doctoral, Mimeo. Buenos Aires : Doctorado en Antropología-UBA.
1976. El papel de la polaridad en la intuición de la potencia. En: *Scripta Ethnologica* n° 4 parte 1. Buenos Aires: CAEA.
- Villagra Carrón, Rodrigo
2013. "Los dos chamanes y el dueño del ganado. Narrativa y chamanismo entre los angaité del Chaco paraguayo". En: Florencia Tola, Celeste Medrano & Lorena Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, págs. 269-295. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Wright, Pablo
2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.