

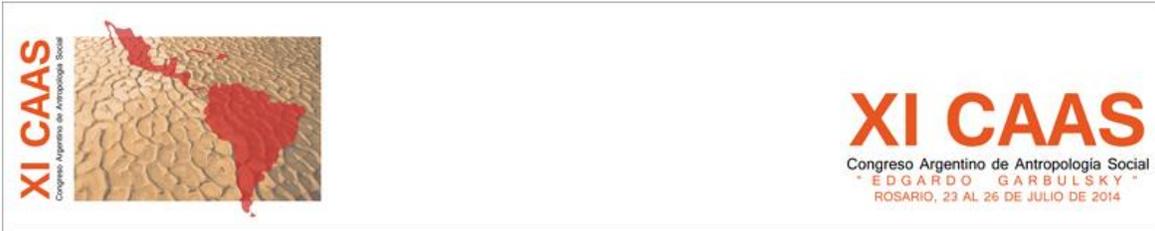
# **“La ciudad es como una selva poblada por seres no-humanos” Percepción del espacio del conurbano bonaerense desde cosmo-lógicas indígenas qom (Gran Chaco).**

Sarra, Sonia Elizabeth.

Cita:

Sarra, Sonia Elizabeth (2014). *“La ciudad es como una selva poblada por seres no-humanos” Percepción del espacio del conurbano bonaerense desde cosmo-lógicas indígenas qom (Gran Chaco)*. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/1315>



## XI Congreso Argentino de Antropología Social

Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014

**Grupo de Trabajo:** GT60-Naturaleza/Cultura: repensando dicotomías a partir de los mundos indígenas y campesinos

**Título del trabajo:** “La ciudad es como una selva poblada por seres no-humanos”  
Percepción del espacio del conurbano bonaerense bajo cosmo-lógicas indígenas *qom* (Gran Chaco)

**Nombre y Apellido:** Sonia Elizabeth Sarra.

**Institución de Pertenencia:** Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

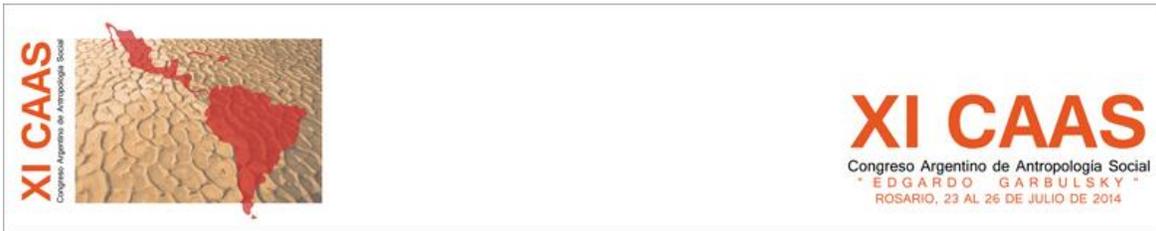
1

### Introducción

Tomando como referente empírico el barrio indígena de migrantes *qom* ubicado en la localidad de Derqui (Gran Buenos Aires)<sup>1</sup>, donde desde el año 2011 realizamos trabajo de campo, es nuestro objetivo presentar las particularidades que adquieren la ontología y cosmología *qom* en dicho contexto urbano. Desde la perspectiva nativa, el espacio del conurbano bonaerense se presenta como un universo

---

<sup>1</sup> Los primeros *qom*, oriundos de la región del Gran Chaco, llegaron al conurbano bonaerense hace unos 60 años. Tras el avance de la frontera agraria hacia mediados de siglo pasado, la concentración de la propiedad de la tierra, el alambrado, la tala del monte para la explotación maderera, el monocultivo y las tierras dedicadas al pastoreo, impedían la reproducción del tradicional modo de subsistencia de las poblaciones indígenas (Tamagno 2001). La conformación en el año 1995 del barrio toba de Derqui, por una donación de tierras del Obispado de Morón en calidad de “reparación histórica” (Hetch 2010), es entendida como parte de este proceso de avance del capital y migración a las grandes ciudades por acorralamiento territorial y dificultades de subsistencia.



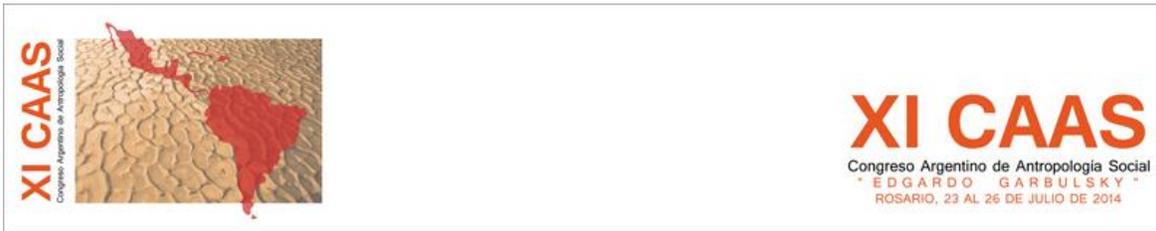
poblado por seres no-humanos que interactúan y se relacionan de diferentes maneras con los humanos. Mediante la presentación de algunos de dichos seres intentaremos demostrar la vigencia de la concepción extensa de persona y de la percepción de un universo superpoblado por seres no-humanos entre los *qom* de Derqui, lo cual implica una continuidad de cosmo-lógicas indígenas más allá del contexto urbano. Sin embargo, no se trata de una permanencia estática, sino de una constante resignificación de elementos foráneos que se incorporan en la cosmología indígena.

2

Numerosos estudios antropológicos han apuntado a señalar que más que pérdida cultural, las sociedades indígenas resignifican, transforman, incorporan y se apropian del *otro* y de elementos culturales ajenos según lógicas propias (Gow 2001; Tola 2001; Albert y Ramos 2004; García Hierro y Surrallés 2004; Wright 2008). Así se ha puesto en cuestión aquellas miradas esencialistas y folclorizantes que consideran que los términos “indio” y “ciudad” son incompatibles y que asocian la cultura indígena a lo prístino y estático suponiendo así que el contacto con lo “blanco” produciría, sobre todo en el contexto urbano, una rápida aculturación (Wright 1999, 2001; Tamagno 2001; Gow 2001; Hecht 2010).

Siguiendo estos lineamientos, sostenemos que la migración a la ciudad –en el caso de los *qom* de Derqui- no llevó a una pérdida cultural en lo que se refiere a la cosmología y percepción del espacio circundante. La periferia de la ciudad –en palabras de uno de nuestros interlocutores percibida “como una selva”- se encuentra habitada desde la perspectiva de nuestros interlocutores por diversos seres no-humanos. En síntesis, pretendemos en esta ponencia dar cuenta del gran dinamismo de la cosmología *qom* para incorporar elementos ajenos, resignificados en un contexto urbano, y al mismo tiempo *mantener en transformación* una manera de percibir el entorno de acuerdo a lógicas nativas.

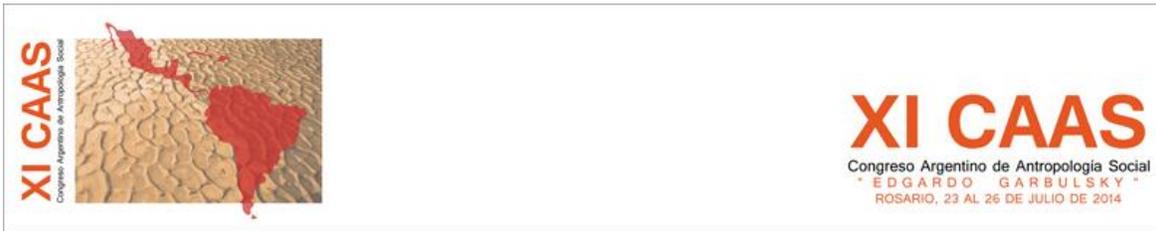
## La cosmología de los indígenas chaqueños



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

Edgardo Cordeu (1969-1970) y Elmer Miller (1979) han esquematizado los niveles del cosmos en fundamentalmente tres planos: el terrenal, el celeste y el subterráneo. Mientras que visto verticalmente, el mundo se presenta como una estructura de múltiples niveles; visto horizontalmente es representado como una isla rodeada por agua (Wright 2008: 208). El plano terrenal incluye el monte, el campo o pradera, los palmares, esteros y espacios acuáticos (ríos y lagunas) (Wright 2008). Por encima de la tierra, existen tres niveles celestes, cada uno, a su vez, compuesto por un cielo y una tierra. El primer cielo corresponde al que se presenta sobre la tierra habitada por humanos (Tola 2012), y abarca los ámbitos de las nubes, el aire y la lluvia (Wright 2008). El segundo cielo está constituido por el Sol y la Luna; y el tercero por las estrellas. Finalmente, el plano subterráneo incluye las profundidades terrestres y acuáticas (Cordeu 1960-1970) y se encuentra invertido respecto del plano terrestre en relación al día y la noche (Wright 2008). Es pertinente remarcar que esta estructuración cosmológica no debe entenderse de una manera estática sino que se caracteriza por ser relativa, situacional y susceptible al contexto (Wright 2008).

Dichos niveles en los cuales está estructurado el universo se encuentran habitados por diversos seres que han sido conceptualizados y clasificados de diferentes formas por los especialistas del área (Cordeu 1969-1970; Wright 2008; Tola 2012). Los habitantes de estos otros mundos son los muertos, los “espíritus de bebés”, las “otras razas” de personas, y los dueños de las especies animales, vegetales y de los espacios y fenómenos atmosféricos (Tola 2012). Los atributos sociales de estos habitantes y sus mundos son conocidos por los humanos por



relatos mitológicos, viajes chamánicos y encuentros casuales en sueños o en ámbitos del monte (*ibid.*).

En un sentido más abarcador, Pablo Wright (2008) ha postulado la distinción ontológica más general entre las categorías humano y no-humano. Los seres no-humanos, habitantes de los distintos estratos del cosmos, son conceptualizados como seres regidos por normas particulares, de naturaleza, dimensiones, comportamiento y poder extraños comparados con los seres humanos.

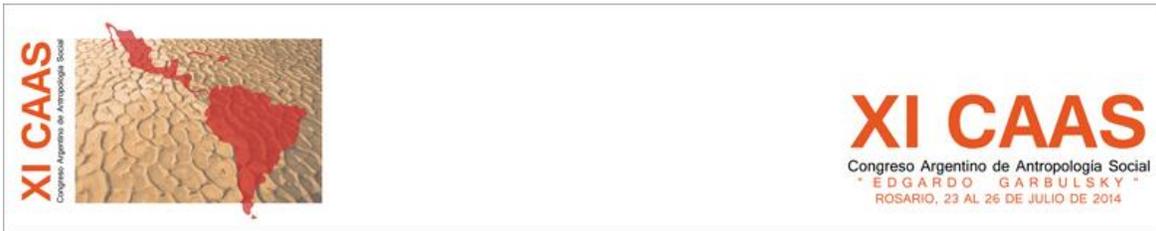
Por su parte, Florencia Tola (2012), alineada con los postulados de Philippe Descola en relación a las cosmologías de las tierras bajas sudamericanas<sup>2</sup>, argumentó que en tanto han permanecido en una visión occidental, los diferentes autores no han podido dar cuenta cómo dichos habitantes de los diversos estratos del cosmos, generalizables como no-humanos, son conceptualizados como “verdaderas personas” desde el punto de vista indígena.

En su caracterización de los seres no-humanos, la autora describió los atributos que los diferencian de los seres humanos, así como también dio cuenta de aquellos elementos que indican una continuidad entre ambos. La ubicuidad y visión absoluta, la comunicación con entidades semejantes y diferentes, la capacidad no mediada de conocimiento y acción, el desplazamiento opcional por el universo, la capacidad de ser percibido según la propia voluntad, la posibilidad

4

---

<sup>2</sup> Descola sostiene que los sistemas ontológicos existentes pueden agruparse en cuatro tipos: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. A partir de su trabajo etnográfico con los *achuar* de la Amazonia ecuatoriana, Descola (Descola 2002; García y Surrallés 2004) desarrolla sus postulados en torno al animismo entendido como sistema ontológico de sociedades indígenas de tierras bajas sudamericanas. En sus términos, el animismo consiste en el reconocimiento de una identificación de interioridades entre humanos, animales y plantas lo cual entraña un universo poblado de personas (humanas y no-humanas). A diferencia del naturalismo occidental, en una ontología animista los seres naturales son dotados con un principio espiritual propio y se les otorgan atributos sociales y disposiciones antropocéntricas. En este sentido, la división naturaleza/cultura se presenta como un *continuum* y no como una dicotomía tajante.



de metamorfosis corporal, la posesión de rasgos corporales extremos –eternidad, belleza extrema, riqueza, entre otros–, la capacidad de actuar sobre los humanos, de influir en sus voluntades y de determinar acciones, constituyen las principales características que marcan las diferencias entre personas no-humanas y humanas (Tola 2012). Por otro lado, la capacidad de comunicación mediante lenguaje articulado, la agencia e intencionalidad acercan los dominios de lo humano y de lo no-humano (*ibid.*).

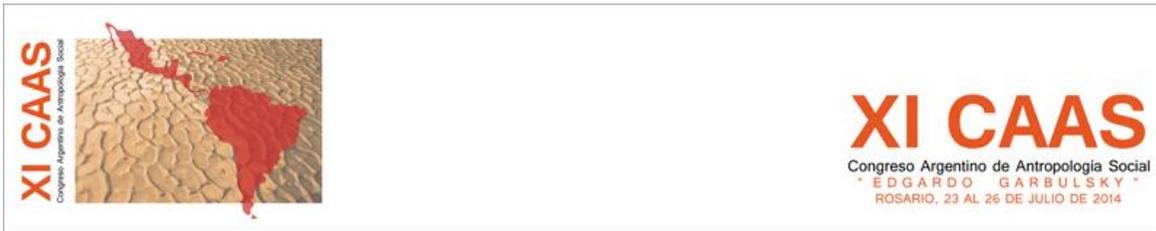
Tola (2012) dio cuenta asimismo de una concepción extensa de persona que nos interesa retomar. El término nativo *siñaxaua* (que es traducido como “persona”) no se reduce al cuerpo humano como organismo biológico ni se limita solo a los seres humanos (2012). Específicamente, los *qom* consideran “personas” a todos los seres que poseen capacidad de reflexión, intencionalidad y agencia. Así, la ontología *qom* es presentada como un “universo superpoblado” (*ibid.*: 3) de seres conscientes y reflexivos sujetos a múltiples metamorfosis y combinaciones corpóreas en función de las relaciones colectivas.

5

Tal como hicimos referencia, los seres no-humanos en general han sido conceptualizados por los especialistas del área de diversas maneras, entre ellas como hierofanías o deidades. De acuerdo a nuestros intereses teóricos, nos alineamos con la postura de Tola (2012) según la cual dichos seres, considerados desde el pensamiento dicotómico occidental como no-humanos, son percibidos desde la cosmología *qom* como verdaderas personas con atributos propios del ámbito de lo humano. De esta manera, nos adentraremos en el cosmos según es percibido por los *qom* de Derqui tomando como herramientas analíticas los postulados de la autora en torno a la concepción extensa de la persona y la percepción del universo superpoblado por seres no-humanos.

### **Los seres no-humanos de Derqui**

En el contexto periurbano de Derqui, cotidianamente surgen en las charlas con y entre los niños y adultos, y en el contexto familiar principalmente numerosos



relatos, chistes, advertencias y referencias a seres no-humanos (lobizones, duendes, pomberitos, duendes negritos o enanitos negritos, la viborona de la laguna, el elefante del cielo y los espíritus) que desde la perspectiva de los *qom*, tanto niños como jóvenes y adultos, pueblan el espacio del conurbano.

A continuación analizaremos el material registrado que hace referencia a algunos de dichos seres: lobizones, pomberitos y duendes. Si bien las taxonomías resultan útiles para la sistematización, es pertinente remarcar que el status ontológico de los diferentes seres que registramos varía según las posturas, edades y subjetividades de nuestros interlocutores.

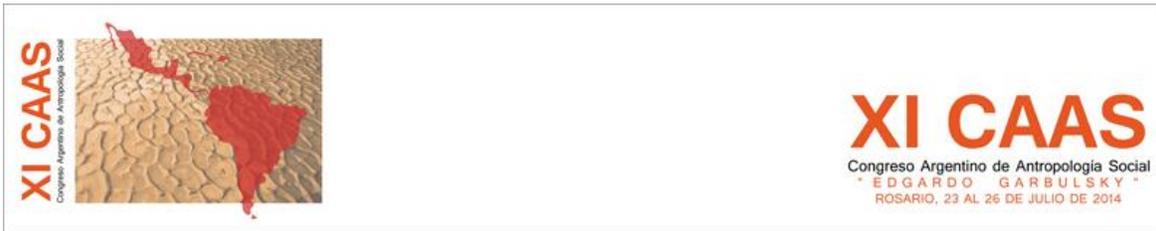
Para el análisis, tendremos en cuenta relatos y versiones de los seres registrados por otros autores en la región chaqueña y litoral que abarca las áreas de Argentina, Paraguay y Brasil, tanto en sociedades indígenas como no indígenas. Si bien no es nuestro objetivo discernir entre elementos provenientes de diferentes orígenes, nos interesa señalar las conexiones y continuidades entre el folclore de la región, la cosmología indígena y nuestros registros en Derqui. De esta manera, pretendemos dar cuenta de cómo la figura del lobizón o de los pomberitos y duendes son incorporados sin contradicciones a la cosmología *qom* en tanto responden a la lógica animista *qom*.

6

### **Lobizones**

Si bien la mutación en lobo ha sido documentada como existente en Occidente desde la Antigüedad (Colombres 2000; Forgione 2002; Medrano 2013), durante la Edad Media dicha creencia se intensificó en la sociedad europea y española (Forgione 2002). La figura del lobizón ha llegado desde Europa a distintas regiones de América donde fue adoptando particularidades locales (Idoyaga Molina 1986)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Anatilde Idoyaga Molina (1986) estudió específicamente la incorporación de la figura del lobizón en la cultura indígena pilagá. La autora sostuvo que la situación de contacto produjo un conjunto de cambios en la cultura indígena que se manifestaron tanto en la pérdida y modificación de las



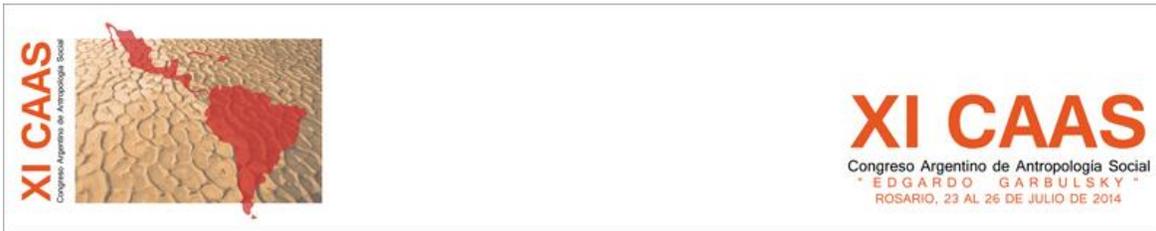
En tanto en Sudamérica no hay lobos, es común que se lo asocie a la zoomorfología del perro o del chancho, o de ambos a la vez (Forgione 2002). Según diversas fuentes y regiones se lo conoce con diferentes nombres: “lobizón”, “luisome”, “horizonte” (en algunas localidades de Santa Fe y Corrientes), “lobisome”, “luisón” (particularmente en Paraguay), entre otras apelaciones (Blache 1972-1978; Colombres 2000; Forgione 2002).

La capacidad de transformación asociada al mundo en general y la continuidad entre humanos y no-humanos constituyen rasgos característicos de las ontologías amerindias (Descola 2002; García Hierro y Surrallés 2004), por lo cual la mutación del lobizón –tradición que ingresa al Gran Chaco a través de la región guaraníca brasileña (Forgione 2002)– ha sido incorporada en las cosmologías de las sociedades indígenas chaqueñas sin contradicciones en tanto representa una transformación posible (Medrano 2013).

A partir de sus investigaciones etnozoológicas entre los *qom*, Celeste Medrano (2013) dio cuenta de la concepción *qom* metamórfica del cuerpo en el caso del contagio (los humanos pueden contagiarse ciertos rasgos animales, y viceversa, así como también los animales de distintas especies pueden contagiarse entre sí) y en el caso –que particularmente nos interesa para nuestro análisis– de transformación total o parcial de una especie en otra (animales en humanos, humanos en animales, animales en otros animales). En este sentido, la metamorfosis en todas sus acepciones responde a una concepción del ser según la cual las fronteras ontológicas que separan a los existentes son tenues (2013: 101). Específicamente, la mutación en lobo registrada como existente entre los *qom* se adscribe en un sistema ontológico indígena más general (*ibid.*).

---

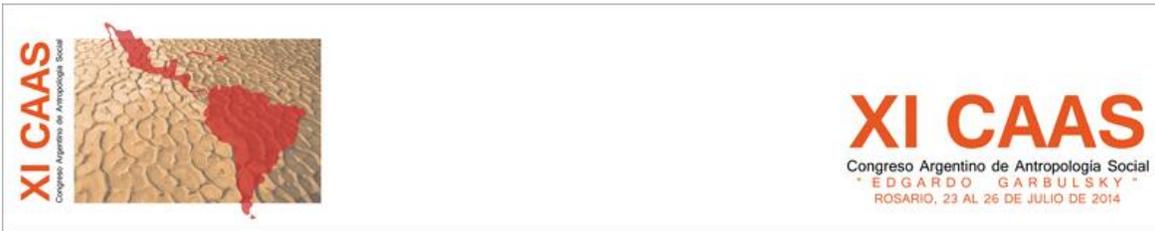
instituciones y prácticas como en la incorporación de nuevos elementos. En este sentido, la figura del lobizón es entendida como un nuevo elemento incorporado bajo los términos de la concepción pilagá de la realidad, lo cual implicó una adaptación local de dicho personaje.



En estudios folclóricos en la región litoral y chaqueña de Argentina, Paraguay y Brasil se ha registrado que la mutación en lobo es explicada por la fatalidad de ser séptimo hijo varón de un matrimonio, quien padece la transformación en noches de luna o luna llena, o en la noche de martes o viernes, siempre pasada la medianoche (Forgione 2002; Blache 1972-1978). Según lo registrado por Medrano (2013), entre los *qom* la transformación no aparecería asociada a este mal adscripto al séptimo hijo varón, sino que es causada por la intrusión del *Iqui'i* ('alma') de este "gran perro" –lobizón– en un cuerpo humano. Según sus registros, el lobizón puede pasar entre las piernas de una persona y dejarle el alma de dicho ser, convirtiéndolo en lobizón y liberándose a sí mismo de dicha maldición.

En nuestros registros en Derqui se entremezclan elementos criollos, guaraníes, hispano-guaraníes, literarios, televisivos y fílmicos, entre otros. Si bien algunos de nuestros interlocutores los distinguen claramente, en general la mutación es explicada según la mayoría (adultos y niños) por la maldición adscripta al séptimo hijo varón o por la intrusión del alma del lobizón en el cuerpo humano indistintamente, o por una combinación de ambas. En conversaciones espontáneas con los niños, algunos nos contaban acerca de las diferentes formas por las cuales puede suceder la mutación en lobo. Nuevamente, entremezclando elementos literarios y fílmicos, fundamentalmente la clásica historia del "Hombre Lobo", con lo que les cuentan sus padres y abuelos, los niños me explicaban cómo acontece la metamorfosis. Más allá de las diferentes explicaciones y sin buscar demarcar si se trata o no de elementos propios de los *qom* o foráneos nos interesa centrarnos en aquellos aspectos que se relacionan con una concepción ontológica y cosmológica según la cual el espacio está poblado por seres no-humanos que, por un lado, poseen ciertos rasgos que los acercan al ámbito humano y, por otro lado, se distinguen de ellos por atributos diferenciales.

A través de nuestros datos registrados en Derqui observamos continuidades entre el lobizón y el mundo humano: no se trata de una diferencia ontológica radical sino que más bien de un *continuum* entre la animalidad y la humanidad que ubica al



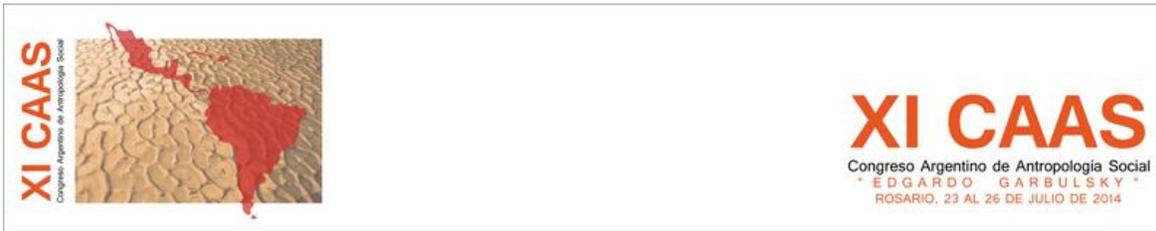
lobizón en un plano intermedio con atributos compartidos de ambos. El estado del lobizón puede ser temporario, reiterándose en determinadas noches, o permanente; en ambos casos, dicho ser ha sido alguna vez humano. Por otro lado, el lobizón ha nacido de padres humanos. Estos aspectos implican una idea de metamorfosis, de combinación de cuerpos y de continuidad entre el ámbito humano y animal (Tola 2012). La continuidad se expresa en la posibilidad de transformación que implica un pasaje de un estado a otro y también en la capacidad de intencionalidad y agencia que constituyen rasgos que acercan al lobizón al ámbito de lo humano. Cotidianamente, en la casa de Amanda y Rogelio<sup>4</sup>, observaba cómo ellos advertían a sus hijos acerca de los peligros de llegar tarde, salir de noche, portarse mal o no terminar el plato de comida, mediante los siguientes comentarios: “mirá ahí en la ventana está el lobizón, con sus orejitas blancas, esperando a los bebés que no quieren comer”. En algunos relatos y situaciones fragmentarias se describe cómo el lobizón persigue a las personas; en otro relato una niña cuenta que el lobizón ayudó a su abuelo a volver a su hogar. Las acciones de llevarse niños, perseguir y ayudar implican intencionalidad y agencia, rasgos humanos que son extendidos a este ser no-humano.

Tal como desarrollamos anteriormente, así como hay atributos compartidos entre humanos y no-humanos, también hay características morfológicas que los distinguen de los primeros: combinación de partes de cuerpo humano, animal y no-humano, presencia de diferentes colores y luminosidad particular y abundancia de signos corporales predatorios (uñas, pelos y dientes).

Según el folclore de la región, el lobizón en estado humano aparece caracterizado por la palidez, la tez amarillenta, el aspecto enfermizo, su cabello y uñas largas, entre otros (Blache 1972-1978). En nuestros registros, algunos adultos han hecho referencia a conductas extrañas asociadas al lobizón en estado humano, por

---

<sup>4</sup> Amanda y Rogelio son mis anfitriones en mis estadías en el barrio.



ejemplo, no comer saludablemente, razón por la cual se lo puede caracterizar como un hombre de aspecto enfermizo. Tal como se aprecia en el siguiente fragmento de una entrevista:

“Lo que contó mi tío dice que el lobizón, ese espíritu de lobizón que entró en el cuerpo de la persona, para arruinar a esa persona porque no come mucho. Porque no come comida rica. Solamente cuando se transforma en lobo sale y buscando para comer, come todo lo que encuentra en el camino. Puede ser una rana muerta, víbora muerta, todo muerto, [...] Y cuando vuelve a su casa, se transforma otra vez en persona. Pero ya está adentro todo lo que comió. Y esa persona cada vez se va arruinando la vida, o sea, el cuerpo.”

Sin embargo, en general hemos obtenido información acerca del lobizón en estado animal. Según lo registrado, el lobizón en este estado posee atributos que ontológicamente lo distinguen del ser humano: su fuerza inhumana, su tamaño excesivo, la abundancia de signos predatorios –uñas largas y dentadura prominente–, su vellosidad, la luminosidad de sus ojos rojos. Estos rasgos extremos no-humanos se observan claramente en los fragmentos de entrevistas y relatos registrados entre niños de entre seis y trece años:

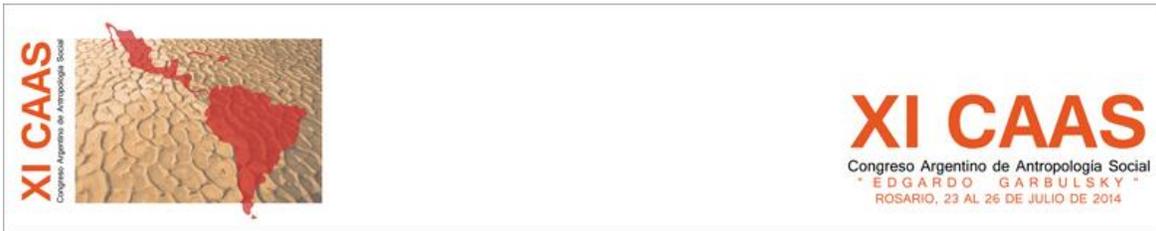
M.: –[El lobizón] es grandote, es como un perro grande, cuando se para es más grandote.

D.: –Cuando se para es como el caballo.

M.: –Sí, es re grandote. Y las uñas las tiene re largas.

D.: –¡Como la uña de dinosaurio!

“¿Viste [lo que le pasó] a un señor que se llama Maxi? Nos contó una vez que estaban tomando cerveza atrás del comedor. Estaban tomando ahí cuando eran más chicos. Y cuando vieron por allá en el campo dicen que saltaba un perro ahí, que estaba rompiendo todo. Saltaba y mordía así. Y después dicen que se iba acercando. Y los otros miraron y tenía una linterna, alumbró. Y cuando alumbraron vieron a un lobizón. Era re grandote y re feo”.

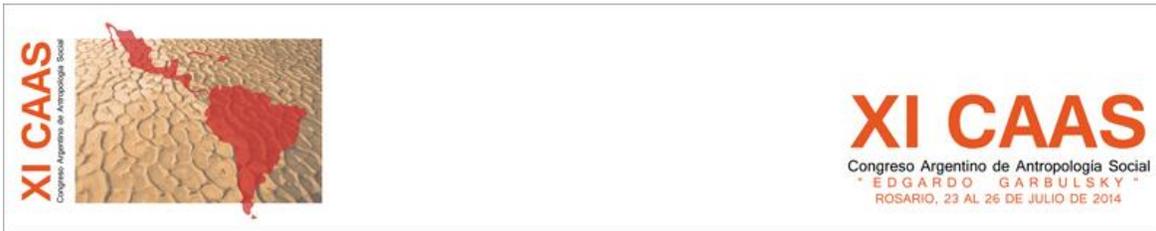


“Mi abuelo me contó que él estaba con un amigo, estaban tomando y el amigo le contó que tenía una novia que lo quería dejar, ellos fueron a la casa de la chica, el hombre entró y mi abuelo se quedó a dormir en un palo de luz y después vino un perro grandote peludo y el perro lo llevó a mi abuelo, lo estaba llevando y cruzaron un tejido [...] Mi abuelo me contó que eso era un lobizón”.

Esta concepción metamórfica del cuerpo en relación al lobizón y la caracterización de este último por sus rasgos extremos y la abundancia de signos predatorios se pueden leer también en los relatos de los adultos del barrio registrados durante nuestro trabajo de campo. Una tarde, uno de ellos me contó sobre el séptimo hijo varón de un gringo para el que trabajaba su padre. El chico, de actitudes sospechosas –como por ejemplo no comer carnes rojas–, solía despertarse por la madrugada y escapar de la casa. Una noche la familia se dio cuenta y lo vio salir de la casa dando fuertes saltando y, luego, retorciéndose en el piso, transformarse en lobizón. Inmediatamente, mi interlocutor me comentó que su padre también tuvo un encuentro con el lobizón en el Chaco: “Estaba en el monte y vio un perro a lo lejos. Se le acercó y era muy, muy grande. Tenía el hocico y las orejas muy grandes”. Mientras me contaba, gesticulaba con las manos enfatizando el gran tamaño del animal. En sus descripciones observamos la caracterización del lobizón como un ser de un tamaño excesivo para ser un perro u otro animal y la posibilidad metamórfica inherente a la ontología *qom*.

Desde estudios folclóricos, el lobizón, en términos generales aparece caracterizado también por sus rasgos extremados: fealdad, tamaño, repugnancia de su olor, brillantez de sus ojos, palidez y vellosidad extrema (Blache 1972-1978). Tal como describe Colombres:

“[...] se lo representa como un perro negro y corpulento, de orejas desmesuradas que le cubren la cara y con las que produce un estruendo que asusta a los perros que se atreven a acercársele. Sus patas parecen pezuñas, y sus ojos son fulgurantes [...]” (2000: 148).



La conexión entre estas descripciones recopiladas en las regiones chaqueña y litoral, en grupos no necesariamente indígenas, y nuestros datos registrados en Derqui dan cuenta de cómo se incorporan y fusionan elementos provenientes de diversos ámbitos.

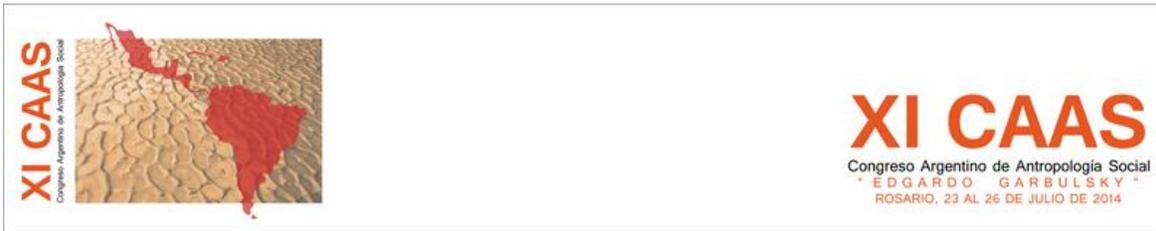
Otro aspecto a remarcar a partir de nuestros registros en torno a la figura del lobizón lo constituye la asociación entre dicho ser y la noche. Cotidianamente, en la casa de Amanda y Rogelio se escuchan apelaciones y referencias al lobizón en relación al peligro de la noche, a través de advertencias, comentarios y chistes. Si bien hay una asociación general entre los seres no-humanos y el ámbito nocturno, este espacio-tiempo puede postularse como un estrato cosmológico en el cual habitan “seres de la noche” (Wright 2008). En este sentido, así como hay seres del plano celeste, terrestre y acuático, también los hay del plano espacio-temporal nocturno (*ibid.*).

### **Pomberitos y duendes**

Como se puede apreciar en diversas fuentes (Ambrosetti 1917; Perkins Hidalgo 1963; Blache 1982a, 1982b), la tradición del pombero se encuentra muy difundida por las regiones chaqueña y litoral de Paraguay, Argentina y Brasil.

En bibliografía sobre folclore guaraní e hispano-guaraní, el pomberito aparece como un ser legendario de la narrativa guaraní; su denominación nativa “*cuarahú-yará*” se traduce como “dueño del sol” (Ambrosetti 1917; Blache 1982a, 1982b; Forgione 2002). El pombero o pomberito es también llamado –según las regiones– “mascadita”, “*carahú-yará*” y “*po’lana*” (Blache 1982b). Desde diferentes perspectivas es definido como “fantasma” (Ambrosetti 1917; Perkins Hidalgo 1963), como “compañero invisible” que ayuda a los humanos –esta concepción ha sido registrada en la región del Gran Chaco– (Ambrosetti 1917), como un ser potente (Forgione 2002), entre otras apelaciones.

En muchos casos que registramos los adultos de Derqui utilizan los referentes “pomberito”, “pombero” y “duende” como sinónimos. Ellos pueden entenderse



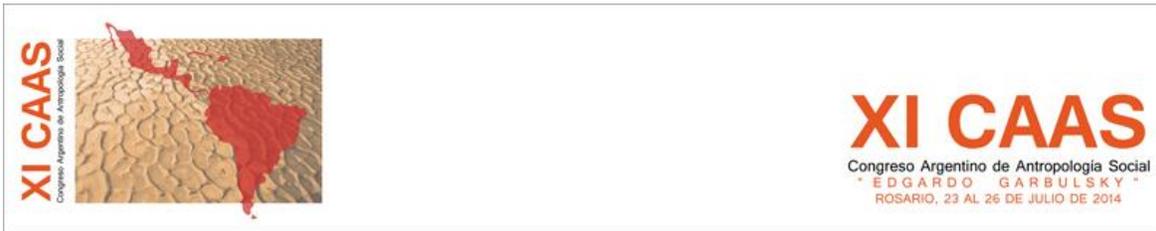
según lo explicado por algunos adultos del barrio como la traducción al español del término en *qom* *l'aqtaqa* "no'ouet". Sin embargo, no hay total acuerdo al respecto. Para los niños dichos seres tienen un status ontológico no del todo claro. *No'ouet* es definido según el diccionario toba-castellano como "espíritus guardianes de la naturaleza". En términos de Cordeu, *no'ouet* es definido como "dueño supremo de todos los animales terrestres" (1969-1970: 82). Wright (2008), por su parte, lo define como habitante del monte, perteneciente a la categoría de los dueños de los animales y las plantas, así como también a los seres de la noche.

Tal como se puede observar en los siguientes fragmentos, algunos adultos de Derqui traducen *no'ouet* por "duende" o "pombero" o "pomberito":

"Lo que contaban siempre los mayores [es] que el duende no es un espíritu de un muerto, sino que es un guardián de los animales. Porque cada animalito tiene su guardián, el que cuida de ese animal. Por ejemplo los chanchos tienen su guardián para cuidar la majada de chanchos, [...] y también el que cuida en el monte la miel, el cuidador de la miel también es un duende. Y también hay duendes en el campo que cuidan las plantas, las plantas medicinales. [...]. Los *qom* también llaman esos duendes, [que] en la idioma se dice "no'ouet". [...] A veces, se convierten en médico cuando están en contacto con ese duende [...] Algunos dicen, los religiosos dicen, eso es un espíritu que anda en el aire [...] Pero los *qom* creen que los duendes son cuidadores de los animales, del monte y el agua." (Eduardo, mayo de 2012).

En este extracto de una entrevista realizada a un adulto del barrio se puede visualizar la traducción de "duende" por "*no'ouet*". En otra oportunidad, otro adulto ha hecho referencia al pomberito como el dueño de todos los animales del monte. "A veces", me explica "uno va a cazar un animal y se da cuenta que tiene la orejita marcada, entonces no lo puede matar porque si lo comes te puede caer mal o darte mala suerte".

Es pertinente remarcar la asociación entre la traducción de "pombero" al guaraní como "*cuarahí yará*" y al *qom* *l'aqtaqa* como "*no'ouet*". Como decíamos anteriormente "*cuarahí yará*" significa dueño del sol; sin embargo en diferentes



fuentes (Perkins Hidalgo 1963; Blache 1982b) se lo entiende como el guardián del monte y protector de los pájaros. Por otro lado, remarcamos la fluidez asociada al “*no’ouet*” con la posibilidad metamórfica que se asocia al pombero. Tal como se observa en diversas fuentes:

“El pombero es un duende proteico. Puede transformarse en un ave, en un tronco que flota, en cualquier cosa. Tiene el don de hacerse invisible [...]” (Perkins Hidalgo 1963: 259)

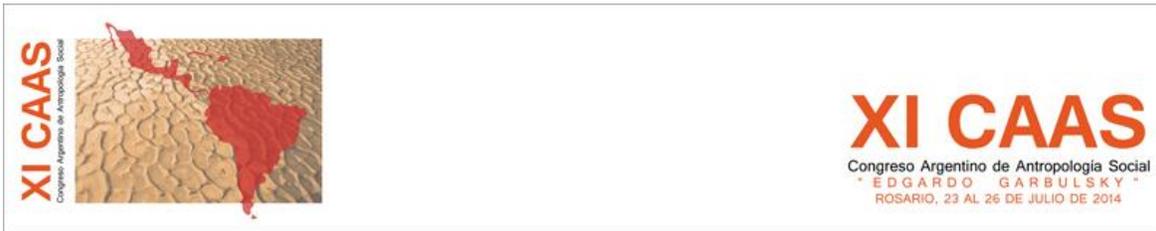
“En el Chaco creen que el pombero es un compañero invisible con el cual se puede hacer trato, y así él acompañará a su amigo por todo y en todo, librándolo de peligros. Muchas veces según sea necesario puede aparecer en forma de indio, de un tronco, de un camalote, de acuerdo con las funciones que deba prestar.” (Ambrosetti 1917: 98).

Respecto de la entidad “*no’ouet*”, Cordeu sostiene que “[...] es también de notar que la apariencia y voluntad de Nowet hacia los indios cambia constantemente” (1969-1970: 87). Según un fragmento registrado por el autor:

“Nowet lleva muchas figuras. Cuando quiere conversarlo a uno, aparece como hombre. A veces como cualquier bicho: tigre, chancho moro, guasuncho pero más grande [...] como cualquier animal, palo, planta o piedra. Si es que quiere, se hace invisible.” (*ibid.*: 87).

Según nuestros registros, tal como nos expresaba un adulto que traduce “duendes” o “pomberos” por *no’ouet*, la apariencia física de estas entidades puede metamorfosearse. Transcribimos a continuación un fragmento de la entrevista:

E.: –Por ejemplo hoy le dije que hay algún duende que está para los chanchos, hay duende que está cuidando los animales del monte. Pero a veces se transforma en un animalito o un pájaro, se convierte ¿no? Pero ese pomberito tiene mucho poder, tiene mucha fuerza.



Sonia: –¿También se traduce por “no’ouet” pomberito?

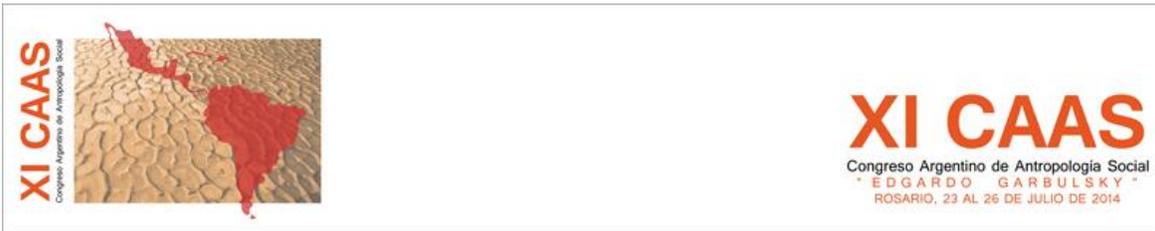
E.: –Sí, ese es un *no’ouet*.

Sin embargo, en tanto esta traducción, “duendes”, “pomberitos” o “pomberos” por “no’ouet” y su conceptualización como dueños de los animales y plantas no es realizada por los niños, preferiremos no restringir su significado y tomarlos en su sentido más general, como referentes de diversos seres “casi personas” que desde la mirada de nuestros interlocutores habitan el espacio de Derqui.

Las diversas atribuciones y descripciones de dichos seres que, tal como explican mis interlocutores, “parecen personas pero no lo son”, indican patrones que se repiten, tanto en los discursos de los adultos como en los de los niños más allá de las diferencias etarias y el conocimiento ancestral de los adultos que han crecido en el monte chaqueño. Estos patrones, tanto en los relatos del lobizón como en los de pomberitos y duendes, dan cuenta de la concepción *gom* extensa de persona formulada por Tola (2012) por la cual atributos humanos son extendidos a seres que no son humanos; los cuales nos permiten trazar continuidades ontológicas entre el Gran Chaco y Derqui.

Los pomberitos y duendes también se ubican en un plano intermedio entre el mundo de lo no-humano y el humano, tal como explicitamos para el caso del lobizón, en tanto comparten atributos de ambos ámbitos. La recurrente expresión “casi personas” o “personas pero más deformes” para referirse a estos seres da cuenta de esta situación liminal que les otorga el status de persona pero no completamente.

“Pensé que era una persona y me di cuenta que no” es un tipo de expresión frecuente cuando se narran de modo anecdótico las experiencias personales de encuentros fortuitos con estos seres en Derqui y nos permite apreciar la continuidad ontológica de estos seres ubicados entre el mundo humano y el no-humano. Dicha continuidad se observa en las atribuciones humanas que son extendidas a estos seres no-humanos. Nos referimos, por un lado, a la



intencionalidad humana extendida a pomberitos y duendes. En los relatos y conversaciones transcritas a continuación, se observa cómo estos seres pueden desde pedir cosas, hasta jugar con los niños, asustarlos y llegar a dañarlos físicamente. Tal como me comentaba una niña de doce años, una vez que estaba jugando en un árbol del barrio, se cayó y su abuela le dijo que tal vez había sido un pomberito quien la tiró. Por otro lado, la capacidad de comunicación a través de lenguaje articulado que se les otorga constituye otro rasgo humano extendido a estos seres no-humanos, como se aprecia en los fragmentos siguientes registrados entre los niños:

M.: –Los pomberitos te matan directamente. Ellos te piden cigarrillos así y vos no les das... Te llevan al campo y te matan.

D.: –Si te piden tu remera, vos se la tenes que dar también.

M.: –Cuando te pide algo, vos se lo tenes que dar si no te matan.

D.: –Dice: “Dame tus zapas y no te resistas”

M.: –Sí, cualquier cosa te piden. Lo que te piden más son cigarrillos.

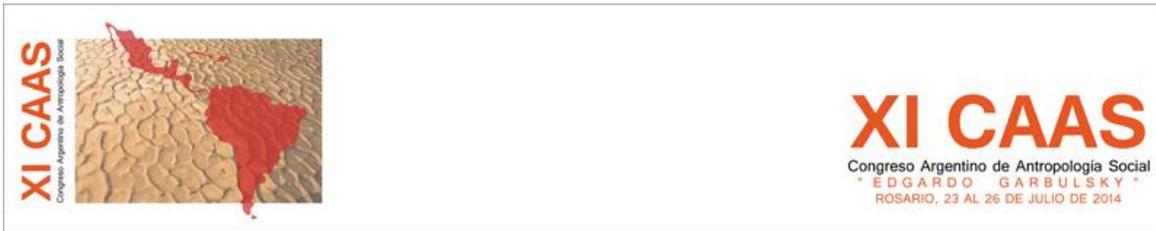
M.: –Ah y te piden eso, lo que fuman, los grandotes, lo que fuman los ricos. ¡Habanos!

D.: –Y también te piden, los...los... ¿cómo se llaman las tuquitas esas? ¡Marihuana!

M.: –O si vos jugas de noche, solito, así, juega con vos. Y vos no te das cuenta, y después lo ves y te asustas. No lo ves y después vos tiras la pelota así...

D.: –Y hace así, tac, pateo. Y después ya cuando voy para allá no está. Y después aparece atrás tuyo. Y después dice cosas, dice: “Dame tu pelota”. (Macarena y Diego, once y ocho años).

“Mi mamá estaba durmiendo, ¿no?, con mi tía, mi abuelo cerraba muy bien la casa con llave, con sillas, con todo, y después había un hombre grandote que tenía la uña re larga y abría la puerta así, no sé qué estaba buscando. Después iba a la pieza de mi tía y mi mamá estaba embarazada ¿no? Mi mamá [lo] vio y dijo que era grandote, tenía barba, tenía el pelo todo de rulo y un sombrerito chiquitito y estaba todo de negro, llegaba tipo



hasta el techo. Y después dijo que la quería ahorcar a mi tía Amalia, le quería hacer así al cuello” (Macarena, once años).

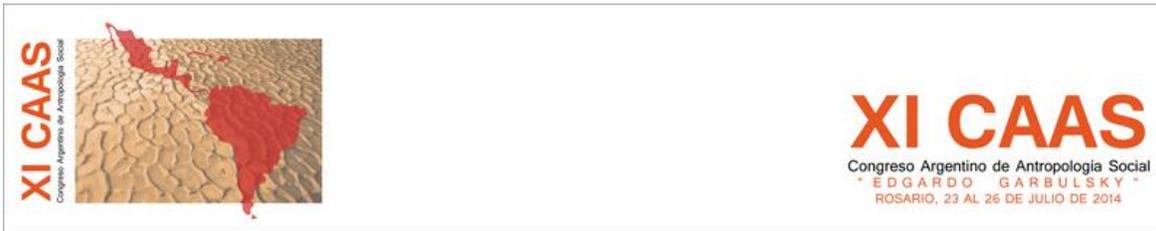
Además de los numerosos relatos que narran encuentros fortuitos con el lobizón o con pomberos o duendes, personales o de algún familiar cercano, habitualmente en el descampado y por la noche; las referencias a dichos seres surgen espontáneamente en el contexto familiar y cotidiano de los niños. En este sentido, los padres advierten a sus hijos pequeños que si no se portan bien, no terminan su plato de comida o lloran, el lobizón o el pomberito que acecha en la oscuridad de la noche se los llevará mientras todos duermen; esto remite a la intencionalidad y agencia asociada a dichos seres que pueden “llevarse a los niños”. Se puede observar cómo esta conducta del pombero aparece en las descripciones de narrativas folclóricas de la región. Tal como se expresa en diversas fuentes, el pombero:

17

“[...] es un hombre alto que lleva un grandísimo sombrero de paja y una caña en la mano y así recorre los bosques a la siesta, cuidando de todos los pájaros porque es su protector. Si a esa hora halla muchachos entretenidos en cazarlos los arrebató y se los lleva” (Ambrosetti 1917: 98).

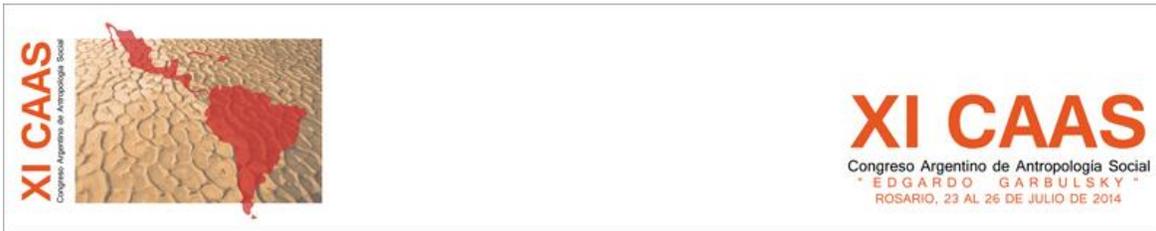
“[...] persigue y rapta a los niños que se alejan de sus casas durante la siesta, aprovechando el sueño de sus padres para hacer las primeras picardías” (Perkins Hidalgo 1963: 260).

Sintetizando lo descrito en diversas referencias bibliográficas (Ambrosetti 1917, Perkins Hidalgo 1963; Blache 1972-1978) de narrativa folclórica guaraníca e hispano-guaraníca de las regiones chaqueña y litoral de Paraguay y Argentina, el pombero o pomberito aparece caracterizado por varios rasgos: su tamaño (o bien es presentado como un ser pequeñito o bien como un ser alto, gigantesco), su color (en general aparece asociado al color oscuro o negro, aunque también



excepcionalmente puede presentado como un ser rubio y de tez clara), ciertos rasgos corporales (como por ejemplo, su vellosidad prominente, su fortaleza), su conducta (lasciva, mala, agresiva, así como también buena y protectora; el pombero puede ser enemigo o amigo), sus atuendos y accesorios (usa un gran sombrero de paja y lleva una caña en la mano), sus hábitos nocturnos, sus capacidades metamórficas, la posibilidad de volverse invisible, y su gusto por las mujeres jóvenes y las embarazadas. Como señala Blache (1972-1978), y como puede observarse en los distintos rasgos (grandeza y pequeñez extrema, bondad y maldad, entre otros) que se le asignan, se presentan contradicciones entre las distintas descripciones registradas. Sin embargo, todas ellas dan cuenta de diferentes características extremadas que lo distinguen del ámbito de lo humano.

En los relatos que registramos se entremezclan elementos *qom* y elementos foráneos (criollos, correntinos, guaraníes, literarios y televisivos). Durante un encuentro con los niños en el barrio a fines del año 2011, les pedí si podían dibujar al lobizón y a los duendes y pomberos de los que tantas historias me relataban. Una niña realizó un dibujo de un duende con un gorro puntiagudo en el cual se ve claramente la influencia del folclore y la cultura popular europea. No fue el único caso ya que muchos niños y niñas entremezclaron en sus dibujos elementos provenientes de diferentes ámbitos. Las descripciones de los pomberitos con grandes gorros de paja, vestimenta maltrecha, una caña en la mano y cigarrillos permiten realizar asociaciones con el folclore chaqueño y litoral de la región. Otro ejemplo de esta influencia es la asociación entre el pomberito y la mujer embarazada en el relato de Macarena –transcripto anteriormente–. En el folclore hispano-guaraní se observa que al pombero le gustan mucho las mujeres y particularmente las jóvenes y embarazadas (Perkins Hidalgo 1963; Blache 1982b). Es por ello que desde algunas versiones los pomberos protegen a las mujeres embarazadas o son ellos mismos quienes pueden embarazar a las mujeres tal como se ve en la tradicional expresión “seguro que fue el pombero” cuando hay un nacimiento sospechoso (*ibid.*). En nuestro relato registrado, el pombero aparece

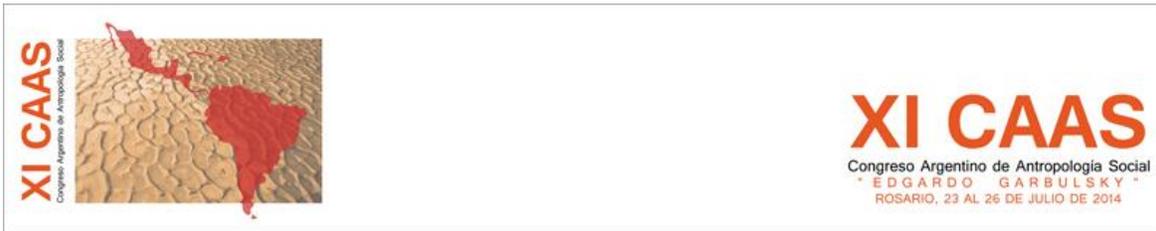


asociado a la embarazada desde un lugar negativo en tanto intenta robarle el bebé y matar a la hermana de la madre.

Más allá de esta posible distinción entre elementos de la literatura, la televisión, el folclore europeo y el folclore hispano-guaraní, entre otros, como ya explicitamos no es nuestro objetivo establecer el origen de los diferentes elementos, sino señalar aquellos aspectos de los relatos y situaciones fragmentarias registradas que dan cuenta de una forma de ver el mundo según la ontología y cosmología *qom*.

Como en el caso del lobizón, también observamos en las descripciones de los pomberos, pomberitos y duendes realizadas por los niños, atributos no-humanos particulares que los distinguen de una persona humana: su tamaño excesivamente grande o pequeño (en general el pombero es asociado a lo gigante y el duende a lo pequeño), sus deformidades (pies torcidos, cara de ancianos y tamaño corporal de bebés) y rasgos extremos (barba y grandes cabelleras –vellosidad extrema–, uñas prominentes, entre otros aspectos). Estos atributos no-humanos indican abundancia de signos predatorios, por un lado, y aspectos corporales que hacen dudar que se trate de un ser humano, por otro lado.

La caracterización del pomberito o del duende a partir de rasgos extremos, como el tamaño y la fuerza, también se observan en las descripciones de los adultos. Mis principales interlocutores adultos describen al pomberito o duende como un “ser chiquitito”, “como una personita, pero chiquitita”, pero con una fuerza que lo distingue claramente de un ser humano. A través de estas situaciones fragmentarias fuimos dando cuenta de cómo las uñas exageradamente largas “como de dinosaurio”, el tamaño dudoso, la fuerza para saltar a través de los alambrados de las casas, la capacidad de intercambiar mensajes –en el caso de duendes y pomberos–, y la intencionalidad de buscar y llevarse niños –en el caso de pomberos y lobizón– son claves para analizar aquellos atributos que, por un lado, los distinguen de y, por otro, los acercan al mundo de lo humano.

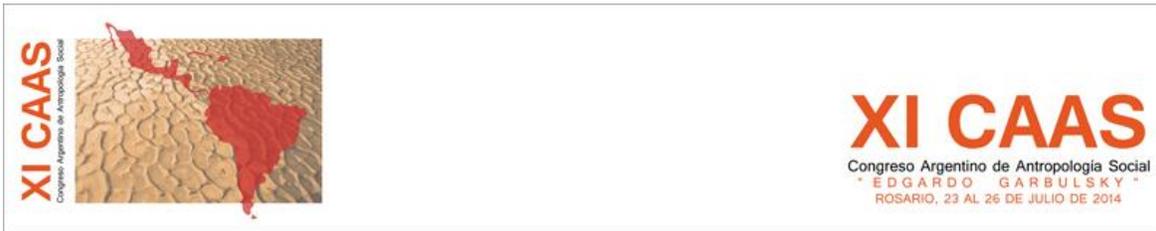


Los fragmentos de conversaciones, relatos y anécdotas cotidianas que incorporamos nos permiten dar cuenta de una concepción indígena de persona extensa a partir de la cual se pueden trazar continuidades ontológicas entre los *qom* del Gran Chaco y los *qom* de Derqui. El lobizón, los pomberitos y los duendes son seres considerados ontológicamente distintos a los humanos pero con una capacidad de agencia e intencionalidad común a los humanos. Una conversación con una de nuestras principales interlocutoras del barrio da cuenta de esta concepción. Amanda me contaba de un ser que durante mucho tiempo perseguía a su hija adolescente por las noches cuando volvía a su hogar y, para hacerme entender que no se trataba de un ser humano como “nosotros”, me explicó que dicho ser “no era una persona persona”. Ante mi pregunta “¿y qué era entonces?” Amanda se queda taciturna y me dice que no sabe que podía ser, pero lo que era seguro es que no se trataba de una persona normal dada su capacidad no-humana de “volverse invisible”.

20

## Conclusiones

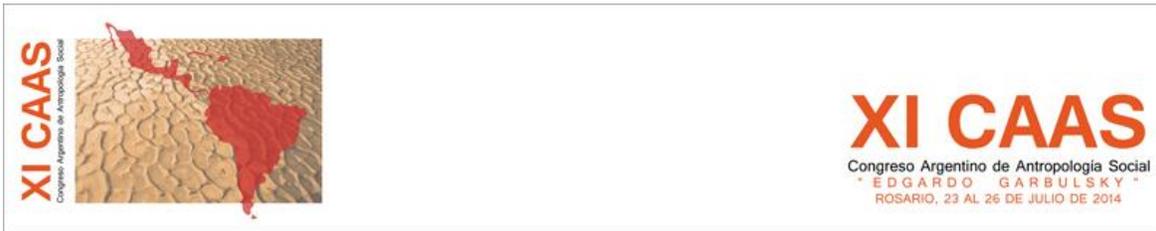
Del análisis precedente en torno a algunos de los seres no-humanos que pueblan desde la perspectiva nativa el espacio de Derqui arribamos a dos conclusiones: por un lado, la evidente incorporación de elementos foráneos en la cosmología *qom* y, por otro lado, la apropiación del espacio de la periferia bonaerense en función de lógicas nativas de percepción. Estos dos aspectos podrían interpretarse como transformaciones por incorporación del *otro* y continuidades por la permanencia cosmológica más allá del desplazamiento migratorio. Sin embargo, como sostuvimos en la introducción, no fue nuestro interés separar tajantemente elementos foráneos –como por ejemplo el “hombre lobo” de la televisión o de los libros– y elementos “autóctonos” –como la entidad *no’ouet*. Dicha separación implicaría prejuicios estáticos y esencialistas respecto de las sociedades indígenas según los cuales solo el contacto con el “blanco” produciría transformaciones y cambios.



En primer lugar nos interesa remarcar la fusión de elementos provenientes de diversas cosmologías. Mezclando las historias de sus padres y abuelos con el folclore de la región, la televisión y la literatura, entre otros, los *qom* de Derqui transforman y dotan de nuevos sentidos a su propia cosmología. Siguiendo el postulado que sostiene que la heterogeneidad de orígenes de la gente del barrio – que implica diversidad lingüística y cultural– está llevando a una “nueva coagulación demográfica” (Wright y Braunstein 1990; Messineo y Dell’Arciprete 2005), proponemos que en función de nuestro interés teórico, dicha diversidad está generando también una *nueva coagulación cosmológica*. En tanto la existencia de seres no-humanos y espíritus que pueblan el espacio no constituye un contrasentido para los indígenas *qom*; la incorporación de elementos de películas de terror, de sucesos de leyendas chaqueñas, de personajes folclóricos como el pomberito y el lobizón –entre otros– en la cosmología *qom* se produce sin contradicciones. Más que “aculturación” y “pérdida cultural” estaríamos ante procesos de resignificación e incorporación del *otro* desde una perspectiva *qom*. Esto nos conduce a la segunda conclusión propuesta.

21

El título de esta ponencia hace referencia a una frase dicha por Vicente, un hombre mayor de la comunidad, gran conocedor de chamanismo y evangelismo, durante una de nuestras largas conversaciones. Antes de concluir sus ideas en la bella metáfora de la ciudad como selva habitada por múltiples seres, Vicente me estaba contando sobre diferentes seres no-humanos que viven en la ciudad. Entre ellos, me contó sobre una mujer-anaconda que está cerca de Derqui, que come terneros y que vive en una laguna. En ese momento, imaginé a diversos seres no-humanos de la cosmología *qom* (a la madre de las víboras, a la serpiente-arco iris, o la “viborona” del agua –en los términos de los niños de Derqui–), en el río “Reconquista” que atraviesa el conurbano bonaerense y que cruzo en el colectivo para llegar al barrio. No le pedí que confirmara mis imaginaciones y seguí escuchándolo. Me dijo que la ciudad es como una selva, que en la ciudad están también estos seres (no-humanos). Puede ser que no nos demos cuenta, porque



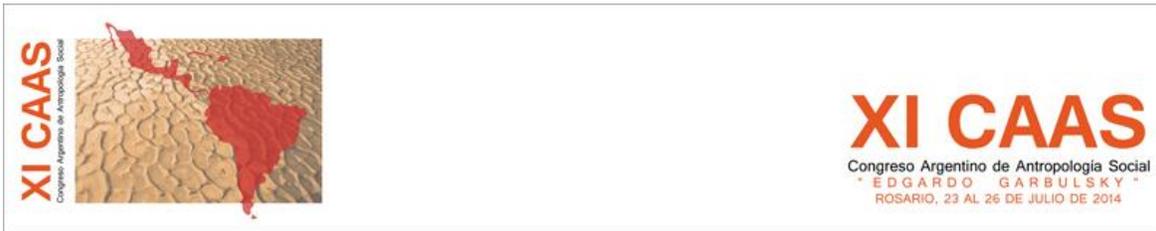
a veces, de manera oculta, se presentan como una persona normal fumando o tomando, pero en realidad, me explica, no lo son. Puede ser que no nos demos cuenta, insistió, pero están.

La ciudad como selva expresa metafóricamente lo que hemos intentado demostrar a lo largo de esta ponencia: la apropiación del espacio del conurbano bonaerense, la periferia de la ciudad, bajo la cosmo-lógica *qom* de un universo superpoblado de seres. El descampado ubicado alrededor del barrio, lo que es llamado por nuestros interlocutores el “monte” de Derqui, donde los niños juegan y los adultos van a buscar algunas plantas medicinales, el espacio-tiempo nocturno, el espacio periurbano, se encuentran habitados, desde la perspectiva nativa por estos seres que se relacionan de diferentes maneras, cotidianamente con los habitantes de Derqui.

## Bibliografía

22

- AMBROSETTI, Juan (1917) *Supersticiones y leyendas. Región misionera-Valles Calchaqués-Las Pampas*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- ALBERT, Bruce y RAMOS, Alcida (comps.) (2004) *Pacificando o Branco, Cosmologías do contato no norte-Amazonico*. São Pablo: UNESP.
- BLACHE, Martha  
(1972-1978), “Análisis estructural de una creencia de la zona guaraníca: el lobisón”. En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. 8: 21-43  
(1982a) *Estructura del Miedo. Narrativas folklóricas guaranícas*, Buenos Aires: Plus Ultra.  
(1982b) “Literatura oral guaraníca”. En: *Ethnica*. 18 (2): 13-30.
- Colombes, Adolfo (2001) [1984] *Seres mitológicos argentinos*. Buenos Aires: Emecé.
- CORDEU, Edgardo (1969-1979), “Aproximación al horizonte mítico de los tobas”. En: *Runa*. 12 (1-2):67-176.
- DESCOLA, Philippe.  
(2002) “La antropología y la cuestión de la naturaleza”. En: Germán Palacio y Astrid Ulloa (comps.). *Repensando la Naturaleza, Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Colombia: Universidad Nacional de



Colombia - Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Ican, Colciencias.

GARCÍA HIERRO, Pedro y SURRALLÉS, Alexandre (eds.). (2004) *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IGWIA.

GOW, Peter (2001) *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford Press.

Forgione, Claudia Alicia (2002) *Claves de la cultura tradicional argentina, Nordeste y Pampeana*. Buenos Aires: Universidad Libros.

HECHT, Carolina (2010) *Todavía no se hallaron hablar en idioma*. Buenos Aires: Lincom Europa.

IDOYAGA MOLINA, Anitilde. 1986. "La integración de la figura del lobizón entre los pilagá". En: *Roma: Studi e materiali di Storia delle Religioni*, 52(2): 227-236.

MEDRANO, CELESTE (2013) "Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom". En: Florencia Tola, Celeste Medrano y Lorena Cardin (eds.). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur/IWGIA.

MILLER, Elmer S. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI Editores.

PERKINS HIDALGO, Guillermo (1963) "Leyendas y supersticiones del Iberá". En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. 4 (12): 253-292.

TAMAGNO, Liliana (2001) *Nam Qom Hueta'a na Doqshi Lma'*. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, Memoria y Utopía*. La Plata: Ediciones Al Margen.

TOLA, Florencia

(2001) "Relaciones de poder y apropiación del "otro" en relatos sobre iniciaciones shamánicas en el Chaco Argentino". En: *Journal de la société des américanistes*. 87 : 197-210.

(2012) *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia.

WRIGHT, Pablo

(1999), "Histories of Buenos Aires". En: E. Miller y J. Braunstein (eds.). *Peoples of the Chaco*. Westport: Bergin & Garvey.

(2001) "El Chaco en Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento". En: *Revista Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 26: 97-106.

2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia.