

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

ROSANA GUBER Y LÍA FERRERO

(EDITORAS)

VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Rosana Guber y Lía Ferrero

Antropologías hechas en la Argentina. Volumen II / Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
682p.; tablas.; gráficos; mapas.

SBN:

978-9915-9333-0-6 OBRA COMPLETA

978-9915-9333-1-3 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: © Comité Internacional de la Cruz Roja

Cementerio Argentino de Darwin, Isla Soledad, archipiélago Malvinas
en el Atlántico Sur. 20 de junio de 2017.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020

Contenido

5. Una nación sin indios... pero con aborígenes y pueblos originarios

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	15
Construcciones de aboriginalidad en Argentina CLAUDIA BRIONES	17
Etnología y Nación: facetas del concepto de araucanización AXEL LAZZARI Y DIANA LENTON	53
“Hasta el río cambió de color”: impacto social y relocalización de población en Casa de Piedra (provincia de Río Negro) JUAN CARLOS RADOVICH Y ALEJANDRO O. BALAZOTE	77
La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos SILVIA CITRO	95
Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino SILVIA HIRSCH	121
Rituales de iniciación y relaciones con la naturaleza entre los Mbya-guarani MARILYN CEBOLLA BADIE	145
Cuando humanos y no-humanos componen el pasado: ontohistoria en el Chaco CELESTE MEDRANO Y FLORENCIA TOLA	173

6. Una nación de inmigrantes ... forzados y libres, deseados e imaginados

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	201
Lo afro y lo indígena en Argentina: aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio LILIANA TAMAGNO Y MARTA MAFFIA	203
Migraciones e integración en la región de la Triple Frontera: Argentina, Brasil y Paraguay ROBERTO ABÍNZANO	225
Migraciones, trabajo y corporalidad: bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy GABRIELA KARASIK	265
Nacidos, criados, llegados: relaciones de clase y geometrías socioespaciales en la migración neorrural de la Argentina contemporánea JULIETA QUIRÓS	285

7. ¿Quiénes producen en la Argentina ... no sólo en la Pampa húmeda?

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	309
Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar ALEJANDRO ISLA	311
Los viajes de intercambio y las ferias: relatos y vigencia del trueque en la Puna jujeña (Argentina) LILIANA BERGESIO Y NATIVIDAD GONZÁLEZ	347
Porto-Capivara: los ocupantes agrícolas de la frontera argentino-brasileña (Misiones, Argentina) GABRIELA SCHIAVONI	377
Cambio agrario y reconfiguración de las relaciones sociales en la provincia de Formosa SERGIO O. SAPKUS	397
Rupturas y continuidades en la gestión del desarrollo rural: consideraciones acerca del rol del Estado (1991-2011) MARIO LATTUADA, MARÍA ELENA NOGUEIRA Y MARCOS URCOLA	415

Morfología del fenómeno cartonero en Buenos Aires PABLO J. SCHAMBER	443
--	-----

8. Los actores políticos en la crisis permanente

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	465
--	-----

Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto ... y después conversamos: etnografía de una traición MAURICIO BOIVIN, ANA ROSATO Y FERNANDO BALBI	467
--	-----

Un barrio, diferentes grupos. Acerca de dinámicas políticas locales en el distrito de La Matanza VIRGINIA MANZANO	499
---	-----

La política indígena en Salta: límites, contexto etnopolítico y luchas recientes CATALINA BULIUBASICH	523
--	-----

Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión ANA MARÍA GOROSITO KRAMER	537
---	-----

Experiencias de descenso social, percepción de fronteras sociales e identidad de clase media en la Argentina post-crisis SERGIO VISACOVSKY	555
--	-----

9. Legados de los setenta: identidades, fragmentos y memorias

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	589
--	-----

Las víctimas del terrorismo de Estado y la gestión del pasado reciente en la Argentina VIRGINIA VECCHIOLI	591
---	-----

Estado y nación en las narrativas de espíritus desaparecidos durante la dictadura militar en Argentina, 1976-1983 GUSTAVO LUDUEÑA	613
---	-----

“Lo que merece ser recordado...” Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria LUDMILA CATELA DA SILVA	643
---	-----

Cuando humanos y no-humanos componen el pasado: ontohistoria en el Chaco¹

CELESTE MEDRANO² Y FLORENCIA TOLA³

-
- 1 Publicación original: Medrano, Celeste y Florencia Tola 2016. Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. *Ontohistoria en el Chaco. Avá* (29): 99-129. Agradecemos a la revista *Avá* su autorización para republicar este artículo.

Este artículo es parte de un dossier especial que los antropólogos Rolando Silla (sección 1) y Brígida Renoldi (sección 10) organizaron para la revista misionera de antropología *Avá*. En este dossier los coordinadores se propusieron discutir los alcances y limitaciones de las perspectivas antropológicas interesadas por las ontologías. Esta temática se vincula con el giro ontológico producido en la disciplina en las últimas décadas. En el contexto de este giro, el concepto de 'ontología' cobró nuevos y diversos significados, y permitió acercarse a tópicos antropológicos clásicos desde nuevos ángulos (entre ellos, el parentesco, la materialidad, la dimensión religiosa, la zoología y la historicidad). En este artículo, Florencia Tola y Celeste Medrano se propusieron reflexionar sobre la articulación entre historicidad y ontología a partir de sus etnografías entre los Qom (Tobas) del Chaco argentino. Particularmente, desde su formación doctoral (1999-2004), Florencia Tola venía trabajando las nociones de persona, cuerpo, humano y no-humano con población Qom. Estas temáticas, vinculadas a las ontologías, dieron paso a sus intereses por los lazos parentales, por su anclaje en el territorio y por la dimensión histórica del parentesco y del territorio. Tola siguió investigando diversas cuestiones de la dimensión ontológica y metafísica tanto entre los Qom, a partir de su etnografía, como en otras sociedades indígenas, a partir de la etnografía amerindia. Celeste Medrano, por su parte, y también desde su formación doctoral (2008-2012), abordó la zoología Qom indagando sobre los vínculos entre los humanos y los no-humanos, inaugurando sus intereses actuales en las nociones de animalidad y humanidad, el giro animal, las taxonomías nativas y todo lo relacionado con zoologías no-académicas. Este artículo es fruto del trabajo de campo realizado en conjunto entre 2011 y 2013. Después, las autoras continuaron haciendo etnografía entre los Qom e interesándose por diversas temáticas que el mismo trabajo de campo les sugiere: la participación no-humana en diversos tópicos de la vida cotidiana y la composición de un mundo a partir de presupuestos ontológicos diferentes a los occidentales. Complementar con secciones 2 (L. Nacuzzi y C. Lucaioli), 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 8 (C. Buliubasich), 12 (A. Padawer, L. Bugallo y J. Tomasi).

- 2 Investigadora Adjunta CONICET –Instituto de Ciencias Antropológica, FFyL-UBA.
3 Investigadora Independiente CONICET-Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES-UNSAM), Investigadora asociada al Centro EREA del LESC (UPO/CNRS).

Introducción

En las últimas décadas, algunas ramas de la antropología francesa, brasileña, inglesa y norteamericana comenzaron a interesarse por las ontologías en un intento por explicitar la diversidad de maneras de componer el mundo (*worlding, mondier*). Estas estarían vinculadas más con postulados ontológicos particulares, es decir, con ideas acerca de los existentes que hacen a un mundo y las relaciones que mantienen entre sí, que con las representaciones que cada cultura tendría del mismo.⁴

El denominado giro ontológico en antropología se inspira, entre otras cosas, en ontologías amerindias como el perspectivismo (Viveiros de Castro 1996) y el animismo (Descola 1986, 2005).⁵ Si bien dentro de este giro existe una diversidad de definiciones de ontología así como de posturas acerca del objetivo mismo de la disciplina, la antropología ontológica contiene una mirada renovada de la relación empiria-conceptos y de la idea sobre la existencia de una única y misma realidad externa a ser representada de modo diferente por cada cultura⁶. Estos postulados contienen, para algunos, un fuerte contenido político (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro 2014) en el sentido de que aspiran a simetrizar la relación entre el investigador y los sujetos con los que trabaja, a poner en pie de igualdad las diversas maneras de componer el mundo y a reconocer que todo pluralismo ontológico conlleva conflictos debidos no tanto a una cierta inconmensurabilidad sino a relaciones asimétricas y coloniales que tienden a la imposición de una ontología por encima de otras.

El cuestionamiento de la universalidad de categorías, conceptos y oposiciones surgidos en el seno del pensamiento euro-americano llevó a la mayoría de las vertientes del giro ontológico a poner en duda nociones como política, agencia y sujeto. Diversos antropólogos interesados por las reivindicaciones que las sociedades indígenas emprenden ante los Estados por su autodeterminación refieren, por ejemplo, la inadecuación entre la categoría misma de “política” y las

4 Sobre el tema, ver Descola (2005, 2014), Latour (2012), Holbraad (2007, 2010), Kohn (2015), Keck, Regehr y Walentowits (2015), Horton (s.f), entre otros.

5 No es nuestra intención en este artículo adentrarnos en las diferencias entre los autores agrupados en este giro disciplinar. Sabemos, sin embargo, que existen pronunciados debates entre antropólogos de la vertiente inglesa, francesa y norteamericana e incluso entre tres de los pilares de este giro: Descola, Ingold y Viveiros de Castro (cfr. Viveiros de Castro 2009, Descola e Ingold 2014, Charbonnier, Salmon y Skaifish 2017). La vertiente inglesa, muy fuertemente influida por los desarrollos de Viveiros de Castro, enfatiza en la dimensión metodológica de las ontologías (cfr. el método ontográfico de Holbraad) y su fuerte contenido político; mientras que la línea francesa está más interesada por la elaboración de modelos de inteligibilidad de los usos del mundo (cfr. Descola 2005).

6 Sobre la renovación conceptual y la noción de mundos más que de representaciones, cfr. Henare *et al.* (2007), Viveiros de Castro (2009), Descola (2010), Venkatesan (2010).

maneras indígenas de llevar adelante una política del cosmos; una política más que humana.⁷ Varios de ellos, retomando el concepto de “cosmopolítica” de Isabelle Stengers (2005)⁸ –e incluso intentando ir más allá de él (Blaser 2016)– sostienen la importancia de incluir tanto las diversas nociones de política como a los diversos actores implicados en ella. De allí que si en una determinada ontología, la Madre Tierra, el rayo o el sapo son sujetos que inciden en el accionar cosmopolítico de un pueblo indígena, ellos deben ser tomados en serio. Esto último significa ser considerados como verdaderos sujetos que actúan en el mundo, al menos, en el mundo que dicho pueblo indígena compone en articulación –o en conexión parcial como diría Strathern (2004)– con otro mundo (el no indígena) en el que esos sujetos son pensados más bien como objetos. “Política pluriversal” (de la Cadena 2010) y “ontología política” (Blaser 2009) son algunos de los conceptos propuestos por la vertiente norteamericana de este giro en un intento por reconocer que la política trasciende la acción humana desarrollada en un único universo.

Ahora bien, las aproximaciones a los conflictos ontológicos han estado mayoritariamente concentradas en las disputas territoriales y en los desentendimientos que ocurren cuando los indígenas llevan adelante sus reclamos y negociaciones ante gobiernos y organismos no-gubernamentales (Blaser 2009, 2010, Cayón 2012, Schavelson 2012, Di Giminiani 2013). Sin embargo, los *misunderstanding* o las *equivocaciones des-controladas* en el sentido dado por Blaser a la expresión de Viveiros de Castro (2004) ocurren, sin duda, también en otros escenarios en los que, por ejemplo, los relatos indígenas sobre el pasado interpelan la supremacía del relato historiográfico o la “historia de los historiadores”, siguiendo a Lévi-Strauss (1962). Es en este ámbito en el que decidimos concentrarnos en la presente contribución. Específicamente, intentamos abordar la cuestión de la agencia y la temporalidad al preguntarnos qué sujetos los *qom* reconocen que influyeron en su devenir, desde la Conquista chaqueña hasta nuestros días, a partir de acciones específicas y los cambios que éstas conllevaron. Para ello, seleccionamos una serie de relatos que nos fueron referidos por ancianos y adultos tobas del centro de Formosa; relatos que son parte de un *corpus* más amplio de narraciones orales registradas por nosotras.⁹

7 Poirier (2008), de la Cadena (2009, 2010), Blaser (2009, 2010), artículos del dossier Red de Antropologías del Mundo / World Anthropologies Network (2009), artículos del dossier 42 de Recherches Amérindiennes au Québec compilado por Legoas, de la Cadena y Wyatt (2012), artículos del dossier de la revista Pléyades N° 14 (2014), entre otros.

8 Stengers llama cosmopolítica a una política donde el “cosmos refers to the unknown constituted by these multiple, divergent worlds and to the articulation of which they would eventually be capable” (2005: 995).

9 Dichos relatos son parte de la memoria de los *qom* de Riacho de Oro, San Carlos y Km. 503 en donde trabajamos desde hace veinte años (Tola) y ocho años (Medrano). En estas comunidades hemos llevado adelante nuestras investigaciones etnográficas más recientes en el marco de diversos proyectos (CONICET, PIP 0612, SECyT-PICT 1303 y UNESCO 049). La metodología implementada en todos ellos para el registro de la historicidad de

Historicidad y agencia amerindia

A partir de la década del noventa comenzaron a proliferar en la antropología amerindia investigaciones sobre Historia-historias, temporalidad, mito-historia y la historicidad en términos nativos. El *dossier* especial publicado en *L'Homme* (1993), editado por Philippe Descola y Anne Christine Taylor, está dedicado a la Amazonía y agrupa artículos de los más destacados americanistas que, en Europa, con gran “dinamismo” e “inventividad teórica” (1993: 22) renovaron los estudios sobre sociedades indígenas. En la introducción, Descola y Taylor destacan algunas categorías y dominios hasta el momento no considerados, entre los que está el tema del cambio ya no pensado “desde el punto de vista del etnocidio o la aculturación, sino a partir de la construcción de formas originales de etnicidad y de expresión política” (1993: 21)¹⁰. Puntualmente, uno de los ejes del *dossier* titulado *Historia, historias* reúne artículos interesados por la incidencia de la historia en las relaciones de los pueblos indígenas y el ambiente social y natural. Este número especial de *L'Homme* da cuenta de la renovación de los estudios etnográficos amerindios y de los nuevos acercamientos a la historicidad, la transformación, la relación indígenas-Estados y la economía política.

A finales de 1980, Jonathan Hill había ya publicado la compilación en la que se adentraba de lleno en el tema de la historicidad amerindia, especialmente a partir del debate mito-historia, surgido de la distinción de Lévi-Strauss (1962) entre sociedades frías y calientes. Inspirados en el análisis de narrativas, rituales y oratorias amazónicas y andinas, los autores compilados por él se proponen retomar el interés por la historia, distanciándose de las preocupaciones por las estructuras político-económicas de dominación (Hill 1988: 2), y centrándose más bien en las historias locales y regionales. La “agencia socio-histórica” de los sujetos involucrados en una investigación va a constituir uno de los temas centrales a ser tematizados por las diversas contribuciones, en un intento por discutir la lectura supuestamente ahistórica de la antropología francesa estructuralista. En su introducción, Hill enfatiza en la idea de que las sociedades en cuestión no podrían ser consideradas sociedades frías, fundadas en el mito y resistentes a los cambios históricos. Por el contrario, las nociones amazónicas y andinas del pasado no

los qom de esta región incluyó el relevamiento del territorio reconocido como propio por ellos, de la toponimia y los relatos asociados a cada sitio nombrado, de la red parental de más de 1500 personas junto con historias de familias, parejas y personas. Gran parte de estas historias así como las que acompañan la toponimia fueron grabadas en qom laqtac y luego traducidas con la colaboración de hablantes nativos. Parte del material recopilado y de los mapas realizados de modo colaborativo fue presentado en informes técnicos a las comunidades que disponen de ellos para sus reclamos territoriales ante el Estado provincial.

10 Todas las traducciones de las citas textuales en otros idiomas fueron realizadas por nosotras.

constituyen “estructuras ahistóricas” (Hill 1988: 5), sino maneras muy dinámicas de interpretar el cambio.

Ahora bien, tal como Marcio Goldman (1999) destaca, los términos frío y caliente, introducidos por Lévi-Strauss en la entrevista que le realizara Georges Charbonnier en 1961, generaron enormes malentendidos. Ante ellos, el mismo Lévi-Strauss (1998) expresó que dicha distinción no refiere a una diferencia de naturaleza entre sociedades, ni pretende separar a éstas en categorías diferentes. Dicha distinción, dice Lévi-Strauss, refiere a “actitudes subjetivas que las sociedades adoptan vis-a-vis de la historia” (1998: 67); a las diversas maneras de concebirla. Ahora bien, a pesar de que ninguna sociedad (ni fría ni caliente) escape a la historia y al tiempo, la diferencia radica para el padre del estructuralismo en que algunas de ellas hacen de la historia el motor de su desarrollo (cfr. Lévi-Strauss 1962, 1998). Para ejemplificar esto, diferencia tres acepciones del término historia: la historia de los hombres o historicidad, la historia de los historiadores y la historia de los filósofos o la filosofía de la historia (Goldman 1999: 4). Según Goldman, para Lévi-Strauss el verdadero problema residía en el primer sentido del término, es decir, en las diversas formas de concebir la historicidad. Desde esta perspectiva, la originalidad lévi-straussiana radicaría en que, a partir de sus reflexiones, la historia “comienza a ser considerada desde el punto de vista de la antropología, es decir, desde el punto de vista de la *diversidad*: las formas de la historicidad pueden ser tan diversas como aquellas del parentesco o la religión” (Goldman 1999: 5).

Siguiendo con los debates derivados de las lecturas lévi-straussianas, en 2001 Peter Gow publica *An Amazonian Myth and its history* con la intención de mostrar, a través de su etnografía entre los piro de la Amazonía peruana, la idea lévi-straussiana de que los mitos son *objetos históricos*; idea que se trasluce en su monumental obra de las *Mitológicas*. Tal como expresa en un mito publicado en *El hombre desnudo*, el propósito de los mitos parece haber sido el de aceptar la historia, queriendo significar esto que no es, como dice Gow, que los mitos son intrínsecamente estables hasta que la historia le produce un disturbio. Por el contrario, “ellos existen a raíz de la historia”, proveyendo una ilusión de estabilidad y atemporalidad. Pero el modo en que lo hacen es precisamente a través de su incesante transformación, que indica, para el analista, su historicidad como objetos (Gow 2001: 11).

En síntesis, las reflexiones lévi-straussianas sobre la historia amerindia dieron lugar a lecturas y posicionamientos de lo más diversos: unos cuestionan los análisis sincrónicos y formales del estructuralismo (Hill 1988) para repensar la acción histórica y política, mientras que otros se distancian de los enfoques africanistas-ingleses sobre tiempo, para repensar los regímenes de historicidad desarrollados por los pueblos amerindios (Fausto y Hackenberger, 2007). Ahora bien, a pesar de sus diferencias, los autores agrupados en ambas compilaciones comparten,

por un lado, el interés por la memoria y la temporalidad indígena y, por otro, abandonaron el estudio de la macrohistoria, los enormes intervalos, las estructuras de dominación y las nociones de aculturación en pos de la historia en devenir, las filosofías sociales de la temporalidad, las transformaciones, los regímenes de historicidad, la agencia y la acción creativa humana (Fausto y Hackenberger 2007).

Con respecto a este último tema –la agencia humana– los relatos que seleccionamos muestran que la intersubjetividad incluye, para los *qom* del Gran Chaco¹¹, además de las personas humanas, a diversos sujetos pensantes y sintientes (dueños de animales, plantas, truenos, rayos, piedras, aves y muertos) que, lejos de ser considerados como objetos inertes y externos al ser humano y al mundo, poseen incidencia sobre ellos. Si bien el tema de la agencia, así como el de la sumisión, el control y la asimetría suelen ser abordados desde el modelo del Estado o del anti-Estado (Fausto 2008), estas temáticas también remiten a una sociocosmología particular en la que el mundo, tal como expresa Fausto, es un “mundo de dueños y enemigos, y no necesariamente de dominación y dominio privado” (2008: 352).¹²

En el Gran Chaco, particularmente, el estudio de los dueños generó reflexiones sobre el tipo de agencia implicada en este vínculo; un tipo de agencia descentrada de sujeto, motivada por la actitud sumisa de suplicantes y la compasión ansiada de los suplicados (Tola 2010, Tola y Suarez 2013).¹³ Mediante estrategias lingüísticas e intersubjetivas sutiles y estereotipadas se activa la agencia ajena y se logra obtener el objetivo deseado, sin mostrarse abiertamente activos aunque sí recurriendo a acciones de tipo predatorio.

11 El Gran Chaco constituye el tercer gran territorio biogeográfico y morfoestructural de América Latina después del Amazonas y el Sistema Sabánico Sudamericano, y el segundo en superficie cubierta por bosques después de las selvas pluviales tropicales del Amazonas y del Pacífico colombo-ecuatorianas. Ocupa más de 1.000.000 km² y se extiende a lo largo de cuatro países (Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil) siendo el área desplegada en Argentina la más extensa (Morello *et al.* 2009). Los *qom* o *tobas* pertenecen –junto con otros grupos chaqueños como los *pilagá* y los *mocoví*– a la familia lingüística Guaycurú y conforma una de las sociedades indígenas más populosas del Gran Chaco.

12 La asimetría presente en las relaciones que involucran a los dueños de animales permitió, para muchos investigadores de tierras bajas sudamericanas, pensar la relación con los blancos y las relaciones entre diversos grupos indígenas (Albert y Ramos 2000, Bonilla 2005, Kohn 2007, Combés y Lowrey 2006). Los dueños han sido, por ejemplo, equiparados a los patrones blancos o jefes (Daillant 2003, Bonilla 2005). Si se deja a un lado el énfasis en la categoría ontológica para centrarse en el tipo de relación que ella implica, expresa Fausto retomando a Déléage, la categoría de dueño en Amazonía va más allá de una relación de dominio y propiedad, para designar un “modo generalizado de relación” (Fausto 2008: 229) que se aplica a los vínculos no solo de humanos y no-humanos, sino también de humanos y humanos, de no-humanos entre sí, y de humanos y cosas.

13 Esta agencia caracterizada por la acción indirecta y descentrada del sujeto la enfocamos también a partir del análisis del humor sexual y de las relaciones entre los géneros (Tola y Cúneo 2015).

Además de estas preocupaciones por la concepción indígena de agencia, en trabajos previos registramos el modo en que los *qom* relatan hechos del pasado de un modo no cronológico sino más bien espiralado (Tola y Suarez 2016) y, en la línea de las investigaciones chaqueñas que aspiraban a reconstruir la *Carta étnica* chaqueña¹⁴, hemos registrado la memoria de los habitantes del centro de Formosa sobre los hechos vividos por sus antepasados en relación con otras parcialidades y con los blancos (Tola, Medrano y Cardin 2011). Es decir, si bien en trabajos anteriores nos interesamos por la agencia y por la historicidad de los *qom*, las maneras de abordarlas no coinciden con la forma en que ambas temáticas fueron estudiadas por cierta antropología del área preocupada más por las relaciones indígenas/Estados y por procesos de dominación y exclusión (volveremos sobre este punto).

En el presente trabajo, intentamos hacer confluir las nociones *qom* de agencia y persona con la inquietud por la temporalidad y el pasado. Desde este punto de vista, un acercamiento ontológico como el referido en la introducción puede, a nuestro entender, nutrir los debates sobre los modos en que un pueblo indígena vive y narra los hechos del pasado y define los agentes activos del cambio. El reconocimiento de capacidades semejantes a las propias en entidades no-humanas o *personas-otras* y el tipo de vínculos que los *qom* entablan con ellas nos inducen, al menos, a poner en duda nuestras propias categorías de agencia, persona e historia, al advertir los límites de estos conceptos cuando son confrontados con realidades sociales diferentes y principios ontológicos que no se rigen por la Gran División. Nuestra selección de relatos pretende dar cuenta de que en el Chaco, la historicidad y la agencia son una cuestión humana y más que humana.

En este punto nos diferenciamos de las perspectivas que en el Gran Chaco se interesaron por analizar tanto la influencia del capitalismo en los pueblos indígenas (cfr. Iñigo Carrera Nicolás 1979, 1983, Trincherro, Piccinini y Gordillo 1992, Gordillo 2004, 2006, 2010, Renshaw 2002), como la historia de las relaciones interétnicas a partir de una perspectiva del Estado y de la Historia (cfr. Iñigo Carrera Valeria 2008, Cardin 2009, 2013). En las últimas décadas, la antropología de la región renovó el interés por las dimensiones históricas de las sociedades indígenas y por las investigaciones etnohistóricas,¹⁵ y se interesó también por las luchas reivindicativas de la identidad y el territorio dando cuenta del rol activo de los indígenas en ellas (cfr. Carrasco 2009, Salamanca 2011). Asimismo, la etnografía chaqueña clásica y contemporánea hace referencia a las entidades no-humanas en diversos momentos y prácticas a lo largo del devenir histórico regional (en las guerras, la Conquista, la

14 Nos referimos a la trayectoria de investigación de José Braunstein y a su proyecto plasmado en los varios números de la revista *Carta étnica*.

15 Cfr. Cordeu *et al.* (s.f), Combès (2005) Wright (2008), Ceriani (2008a), Richard (2008, 2011), Villar y Combès (2012), Tola, Medrano y Cardin (2013), Sendón y Villar (2013), Messineo (2014), Córdoba, Bossert y Richard (2015), entre otros.

evangelización, los obrajes, el chamanismo y en la cacería)¹⁶. Sin embargo, todos estos trabajos desconocieron el peso de la ontología y la cosmología en el devenir histórico de los *qom* o tomaron a las personas no-humanas como parte del telón de fondo sobre el que los verdaderos protagonistas de la Historia regional (indígenas, militares, misioneros y colonizadores) llevaban adelante sus interacciones. Nuestro objetivo es mostrar que estas entidades ocuparon y ocupan un lugar central en la manera en que los *qom* relatan y viven su historicidad y socialidad.

Una historia solo humana

Tal como sabemos por la historiografía, en 1862 el Chaco se convirtió en territorio nacional y pasó a ser gobernado desde Buenos Aires. El General Julio A. Roca consolidó y llevó a la práctica el proyecto de expansión de la frontera sur, “liberando” los territorios del control indígena y permitiendo así su posterior colonización. De hecho, el área del Chaco fue la última región en ser invadida e incorporada al mapa nacional. La Guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay (1864-1870) otorgó a la Argentina el control temporal sobre el Chaco boreal. En 1872 se procedió a crear la Gobernación del Gran Chaco, cuya sede fue la ciudad de Villa Occidental. Sin embargo, el fallo arbitral del Presidente de los Estados Unidos, Rutherford Hayes, conocido como “Laudo Hayes” (1878) restituyó al Paraguay el derecho sobre los territorios situados al norte del río Pilcomayo.

En 1884, el Presidente Roca ordenó la división de la Gobernación en dos territorios federales separados por el río Bermejo: el territorio nacional de Formosa y el territorio nacional de Chaco. En ese año se inició la campaña militar conocida como la Conquista del Desierto del Chaco a cargo del general Victorica destinada a “pacificar” a los indígenas chaqueños atacándolos por diversos frentes. En este marco, el Ejército ocupó primero los territorios al sur del Bermejo. Los indígenas que se negaron a firmar la paz se desplazaron hacia el otro lado del río, al territorio nacional de Formosa, en donde continuó la guerra.

A partir de entonces, la estrategia de colonización del territorio conquistado fue la de reforzar la línea de fortines, las expediciones punitivas, las misiones religiosas y la distribución de la tierra conquistada a los colonos. Al mismo tiempo, la acción “civilizatoria” se materializó en el impulso al desarrollo económico de la región. En 1908 se comenzó la construcción del ferrocarril que culminó en 1930 y que atraviesa la provincia de Formosa de este a oeste hasta la ciudad de Embarcación (provincia de Salta). Los pobladores criollos se establecieron entonces a lo largo de las estaciones de ferrocarril y alrededor de las unidades militares dando origen

16 Cfr. Cordeu (1969-1970), Tomasini (1969-1970, 1978-1979), Miller (1979), Wright (2008), Gordillo (2006, 2010), Ceriani (2008a, 2008b), Citro (2009), López (2007, 2013), López y Giménez Benítez (2008, 2009a, 2009b), Medrano (2012), entre otros.

a los pueblos y ciudades de Formosa. Desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX las principales actividades económicas de la región fueron la industria del tanino y la producción del algodón, para las cuales la mano de obra estacional indígena fue de suma importancia.¹⁷

En 1911 se llevó a cabo la campaña militar de Rostagno que restableció definitivamente la línea de fortines sobre el Bermejo y permitió que en 1915 se concluyera la misión de las fuerzas militares de ocupación (Altamirano *et al.* 1987). Sin embargo, en la segunda y tercera década del siglo XX, emergieron movimientos indígenas, algunos de los cuales tuvieron características mesiánicas (Cordeu y Siffredi 1971) que contrarrestaron la ocupación acelerada de las tierras y las desfavorables condiciones de trabajo a las que eran sometidos los indígenas. Varios especialistas coinciden en que la ubicación actual de los *gom* es resultado del avance de las tropas desde el este de Formosa. En la misma época se produjeron también varios enfrentamientos entre los *gom* y los pobladores criollos a raíz del avance ganadero que generaba no sólo la disminución de los territorios disponibles, sino cambios ecológicos que afectaban a los indígenas. Estos indígenas debieron abandonar sus antiguos circuitos de caza, pesca y recolección y adoptar acotados movimientos hacia los rincones menos codiciados de sus otrora extensos territorios.¹⁸

Tras los sucesivos ataques militares, la penetración ganadera, la reducción de los espacios vitales y la explotación a la que eran sometidos los indígenas chaqueños en los ingenios y obrajes, comenzó hacia 1920 un período de proliferación de evangelizadores y misiones (Miller 1979, Wright 1992, 2008). Así, la sedentarización de estos cazadores-recolectores se fue produciendo no solo alrededor de colonias agrícolas situadas en las márgenes de los territorios colonizados por los criollos para la explotación agrícola y algodonera, sino también en torno a las misiones que impulsaban el desarrollo de la agricultura. Si bien las misiones crearon lugares de refugio y salvaguarda para los indígenas (Miller 1979, Wright 2008, Ceriani Cernadas y Lavazza 2013), también conllevaron tensiones y formas de violencia.

En la actualidad, los *gom* viven en comunidades rurales en el Gran Chaco o en barrios ubicados en los márgenes de grandes urbes (Buenos Aires, Santa Fe, Rosario, Resistencia, Formosa). Los que aún residen en regiones de su antiguo territorio no viven exclusivamente del monte y sus recursos, ya que la expoliación territorial, la sedentarización y la colonización condicionaron su acceso a los antiguos lugares de caza, pesca o recolección. Recientemente, diversos procesos reivindicativos determinaron que los indígenas renovaran sus reclamos por estos territorios que antiguamente se articulaban entre sí a través de recorridos estacionales.

17 Sobre el tema, cfr. Osuna (1977), Altamirano *et al.* (1987) y Gordillo y Leguizamón (2002).

18 Para el análisis de un caso específico de reducción territorial y circuitos de caza y pesca, cfr. Tola y Medrano (2014).

Ahora bien, ¿cómo es narrada esta historia desde la perspectiva *qom*? ¿Qué hitos son centrales en sus relatos del pasado, especialmente de la ocupación militar y la colonización? En los siguientes apartados nos detendremos en tres momentos de la historia chaqueña (conquista, colonización y lucha reivindicativa) a partir de ciertos episodios recordados por algunos ancianos *qom*. Si bien el modo toba de narrar los sucesos del pasado no sigue un orden cronológico, ya que ni la cronología ni las fechas son una preocupación para ellos, en este artículo comenzaremos con la Conquista y concluiremos con la época actual más por un interés por evidenciar la continuidad del ensamblaje humano-no-humano en las narraciones del pasado, que por una intención de proyectar nuestra manera de concebir el paso del tiempo en la historicidad *qom*. Del mismo modo, cuando algunos líderes contemporáneos narran la “historia indígena” reorganizando elementos de la memoria de los ancianos en función de un orden cronológico, ellos intentan –tal como reflexiona Menget (1999) para el caso brasileño– evitar malentendidos y entablar diálogos con los blancos. Esta estrategia, así como nuestra selección de relatos, no refleja el modo *qom* de organizar los entendimientos de los hechos del pasado. Estos parecen ser más el resultado de los vaivenes articulados de indígenas, militares, sapos, tormentas, cautivas y elefantes del cielo que una sucesión linear de acciones perpetradas por actores exclusivamente humanos.

En síntesis, la selección de historias ocurridas durante la conquista, la colonización y la lucha refleja nuestro interés por mostrar que, en momentos cruciales de las relaciones conflictivas con los blancos, la manera de los *qom* de hacer frente a sucesos violentos no existió por fuera de su ontología, porque la ontología no opera en un nivel esencial y al margen de la historia y la política. Muy por el contrario, la forma en que los antepasados de los *qom* y los *qom* contemporáneos enfrentaron sucesos traumáticos y políticamente significativos, fue haciendo uso de sus presuposiciones ontológicas y cosmopolíticas. En este trabajo nos proponemos dar cuenta entonces del modo en que las historias *qom* asimilan la lectura oficial e integran, al mismo tiempo, a los existentes no-humanos que para ellos también componen el mundo.

De brujas, sapos y elefantes durante la guerra

La Campaña del Gran Chaco y la sucesión de acontecimientos durante la misma es recordada por numerosos ancianos *qom* quienes refieren a ella como La Guerra. Durante La Guerra, varios indígenas fueron hechos cautivos, asesinados, torturados o trasladados lejos de sus territorios con el fin de ser utilizados para trabajos domésticos y mano de obra esclava. Lo vivido durante La Guerra emprendida por los *buataxanatpi* (‘militares’, ‘policías’) contra los indígenas fue transmitido de generación en generación hasta el presente. Numerosos adultos refieren, hoy en día, acontecimientos que sus antepasados les contaron por haberlos vivido o

por haberlos escuchado de otros. A lo largo de todo el Chaco es posible registrar relatos de La Guerra y reconstruir así las vivencias de los subgrupos o parcialidades que poblaban la región en los años previos e inmediatamente posteriores a la conquista. Gran parte de las historias narran la violencia ejercida por los militares, el modo en que fueron asesinados, privados de sus tierras, robados sus niños y violadas sus mujeres. Estos relatos que describen momentos traumáticos para los indígenas están también plagados de seres no-humanos que desempeñaron un papel importante en el devenir histórico de los *qom*. Muchos episodios describen el modo en que los indígenas lograron escapar y vencer gracias a la comunicación entablada con entidades que, a pesar de no ser humanas, los socorrieron y se aliaron con ellos en contra de sus enemigos.

En una ocasión, según lo relatado por *Rachiyi* a su nieto Valentín Suarez –líder actual de la zona central de Formosa–, toda su “raza” (parcialidad) se salvó gracias al accionar de una mujer que podía comunicarse con el sapo. En aquella oportunidad, cuando *Rachiyi* era aún un niño, el ejército hizo subir a mujeres y niños a un barco para ser trasladados por el río Bermejo, mientras los hombres eran conducidos por la costa del río a la vera de la embarcación custodiados por un militar. *Rachiyi* relataba que los indígenas caminaron durante varios días hasta llegar, como dice Valentín, a un “campo de concentración” situado a orillas del río y denominado, en toba, *Qaiuaxa’añi*. Este lugar es ubicado por los ancianos cerca del actual emplazamiento de El Espinillo (provincia de Chaco) y su nombre hace alusión a los palos clavados en el suelo donde, al llegar allí, los cautivos fueron amarrados luego de padecer hambre, sed y maltratos diversos.

Esta situación se modificó gracias al obrar de una mujer que era una reconocida *conaxanaxae*; término que si bien suele ser traducido como ‘bruja’ remite más particularmente a la ‘agarradora’ (aquella que realiza la acción referida por la raíz verbal *-cona-*: ‘agarrar’). Es decir que aunque el término sea traducido como bruja, en toba remite a la acción comúnmente atribuida a la *conaxanaxae* que es quien agarra objetos que estuvieron en contacto íntimo con el cuerpo del que se desea atacar a través de dichas acciones.¹⁹ Éstas suelen desarrollarse en el monte adentro y asociar partes del cuerpo o pertenencias de la víctima con elementos de cuerpos animales o de muertos. En el relato que nos narró Valentín, la *conaxanaxae* sugirió a los *qom* que juntaran las colillas de los cigarrillos que fumaban los militares. Los *qom* así hicieron y, una vez reunidas las colillas, en palabras de Valentín:

19 Diversos autores describen el accionar de las “brujas”. Miller (1979), por ejemplo, expresa que el método más eficaz de la *conaxanaxae* es el de quemar el objeto capturado junto a partes animales, preferentemente de ranas, víboras o gatos. Salamanca y Tola formulan que el accionar brujeil consiste en “expandir a la persona que se desea atacar en ciertos animales generando una fusión entre ambos” (2002: 111).

[se] las dieron a ella. Después, un momento hubo en la noche que descansaban los soldados y ellos [los qom] tuvieron la libertad de hacer un fuego. Y ella le dice a la gente que haga fuego y, en ese momento, apareció un sapo, un sapo grande, gigante. Ese sapo trabajaba con ella. Lo agarró [...] y las colillas de cigarrillo metió en la boca de ese sapo [...]. O sea que le metió en la boca hasta que todo se fue a la panza del sapo. Y [...] ella decía que iba a tirar al fuego a ese sapo con todas las colillas de cigarrillo [adentro]. Después dice ella: “si se revienta el sapo [es] porque algo va a ocurrir”, venganza hacia los soldados, hacía los que fumaban esos cigarrillos.

El sapo reventó y, según la *conaxanaxae*, la venganza fue exitosa: al día siguiente, los soldados comenzaron a sentir malestar, dolores, estados de somnolencia y decaimiento generalizado. Por la noche, con la tropa devastada por los efectos de la acción de la venganza, los *qom* lograron escapar y regresar a sus lugares de origen. La *conaxanaxae*, el fuego y el sapo son los actores que, en este episodio, cambiaron el rumbo de la historia de los *qom*. Tanto esta mujer con poderes de comunicación con otras entidades, como el fuego y el sapo fueron necesarios para derrotar al ejército y para que los *qom* continuaran con vida.

Varios son los relatos como éste que dan cuenta del modo en que los no-humanos incidieron en el devenir de la historia chaqueña, al ayudar, aliarse, aconsejar u orientar a los tobas que eran perseguidos. Esto se lee también en otra narración que refiere a este mismo período y que nos fue referida por un anciano de la comunidad *Dañalec lachiugue* (Riacho de Oro). En ella, se escucha acerca del modo en que varias mujeres tobas, capturadas por el ejército, emprendieron la huida ayudadas por un ser del cielo. Según refiere el narrador, una anciana y cinco jóvenes que se habían alejado de la comunidad para recolectar frutos de algarroba (*Prosopis* spp.) desaparecieron. Luego, se supo que habían sido secuestradas por los militares quienes las hicieron cautivas, las maniataron y las condujeron a pie hacia el sur. Los militares, montados en burros o a caballo, las obligaron a marchar “tres *qa'agoxoic* [lunas]” hasta llegar a un nuevo “campo de concentración”, en palabras de nuestro colaborador Valentín. Cuando arribaron, había allí una construcción de madera y un cepo en el que las prisioneras fueron amarradas. Sin embargo, una de las jóvenes tenía la capacidad de “comunicación con *Qasoxonaxa*” y fue gracias a esta relación que la historia pudo ser contada. *Qasoxonaxa* es el nombre que se le da a un ser no-humano del cielo que tiene la capacidad de controlar los fenómenos climáticos, principalmente, la lluvia, el trueno y el rayo²⁰. Una mañana, esta joven recibió un mensaje de este ser en el que le comunicaba que esa noche debían escapar, en palabras de Valentín:

20 *Qasoxonaxa* designa tanto al dueño del rayo, del trueno y de la lluvia como a las montañas del oeste, los Andes. Mauricio Maidana (anciano qom de la parcialidad rapigueml'ec) nos transmitió que los antiguos qom nombraron así al dueño del rayo y del trueno, por su forma de montaña (grandes nubes compactas que se aprecian en el cielo) y que cuando en un circo aparecieron

Dice que llegó esa noche, se armó la lluvia, se armó la tormenta. Por supuesto los militares estaban refugiados adentro de los buenos edificios y ellas en el campo de concentración. Cuando llovió mucho, los rayos caían y se aflojaron los postes. Había una abertura por la que ellas podían salir y escapar. Van dirigidas hacia el norte. Y la viejita, la anciana se quedó [por no poder emprender el camino de regreso]. Y bueno, caminaron meses y meses de noche en la selva, en el campo, en el monte. Las mujeres se subían a los árboles porque había mucho tigre en ese entonces. [...] Pasaron tres qa'agoxoi otra vez y ellas pudieron llegar al lugar de destino.

Esta capacidad de relacionarse con animales, plantas y fenómenos atmosféricos que “agarradoras” y otras personas tenían en el pasado, era también un atributo propio de los antiguos líderes denominados *oiquiaxai*. Éstos eran jefes en las épocas de guerra y desempeñaron un papel protagónico durante la Conquista militar. En efecto, gracias a los diálogos de los *oiquiaxai* con los pájaros y los astros, ellos lograron, en palabras de un líder *qom*, conducir “a la tribu en tiempos de guerra”. Al respecto, Francisco Segundo del barrio La Paz nos relató que el antiguo cacique *Taigoye* –conocido también como Tomás Mayordomo– era acompañado por “ángeles que andaban con él [...], de la noche, [eran] como la radio, por eso sabe cómo vive la comunidad. A veces vienen los villen [tagará común, *Euphonia chlorotica*] y habla. *Pitogüe* [benteveo, *Pitangus sulphuratus*] a veces viene, pitogüe le avisa [...] Todos los bichitos, las aves que hay, él conoce, escucha y ya sabe qué noticia traen. Muy poderoso”.²¹ Abundan en el Chaco las

elefantes, tras constatar su parecido con la montana, los *qom* los llamaron *qasoxonaxa*. Con el tiempo, se comenzó a representar a este ser no-humano como un elefante. Otros, en cambio, narran que cuando vieron a los elefantes se dieron cuenta de que eran parecidos al “dueño” y le pusieron *qasoxonaxa* a ambos en referencia a las montañas.

- 21 La referencia a los ángeles remite a la influencia cristiana sobre la cosmología *qom*. A mediados del siglo XIX se llevaron adelante en el Gran Chaco los primeros intentos misioneros protestantes. En la década del treinta llegaron dos misioneros británicos y se establecieron en la ciudad de Formosa. Entre los *qom* de la zona central de la provincia del Chaco, fundaron la misión Emmanuel. Hacia 1940, en la provincia de Chaco, un predicador norteamericano fundó otra misión pentecostal llamada Go Ye. Menonitas, bautistas y otras denominaciones tuvieron también sus emprendimientos misioneros (sobre el tema cfr. Miller 1979, Wright 1992, Ceriani Cernadas 2014). La labor de todos ellos fue central en la sedentarización de los indígenas: impulsaron el desarrollo de la agricultura y la economía familiar, y fundaron colonias agrícolas situadas en los márgenes de los territorios colonizados por los criollos y los blancos para la explotación agrícola y algodonera. A partir de la acción de los misioneros, fueron surgiendo por todo el Chaco argentino diversas iglesias indígenas alrededor de líderes indígenas que se convirtieron en pastores. El Evangelio es la forma en que los *qom* denominan esta expresión religiosa, que tiene elementos del Cristianismo pentecostal junto con elementos del chamanismo.

referencias a *Taigoye* y a su participación en momentos clave de la historia de los *qom*.²²

En diversos momentos de la historia chaqueña, militares e indígenas fueron activos protagonistas que luchando, resistiendo o atacando dieron lugar al panorama étnico, histórico y territorial contemporáneo. Sin embargo, ellos no fueron los únicos actores de esta historia. En momentos particulares como las insurrecciones, las huidas, las relocalizaciones o el cautiverio, los seres no-humanos desempeñaron un papel que los mismos tobas resaltan en la mayoría de sus relatos sobre este período. Dueños de animales, astros, sapos, aves y fuego son algunos de los personajes de dichas narraciones que constituyen el ensamblaje humano-no-humano que compone la vida en común para los *qom*.²³

Una colonización fallida: el ser de cabeza larga

De acuerdo con Gordillo y Leguizamón (2002), hacia finales de 1930 concluyó en el Chaco el ciclo de violencias desplegadas por el ejército argentino para afianzar la frontera y ocupar los territorios indígenas. Como bien refiere la antropología y la etnohistoria contemporánea²⁴, tras ese período de violenta conquista comenzó una etapa orientada hacia el desarrollo productivo de enclaves capitalistas dedicados a la producción azucarera, maderera y agrícola conjugada con la progresiva colonización por parte de población nacional y extranjera. Por esas décadas, el trabajo de los indígenas como cosecheros y obrajeros generó reconfiguraciones sociales, parentales y territoriales importantes. En estas reacomodaciones –también plagadas de violencia– diversos sujetos de la sociocosmología *qom* llevaron adelante acciones que, en no pocas ocasiones, ayudaron a los seres humanos a sobrevivir en un paisaje nuevo y desventajoso.

Según relatan los habitantes actuales de la comunidad Km. 503 del departamento Patiño de la provincia de Formosa, durante los primeros años de su ubicación permanente a las afueras del pueblo criollo homónimo, el Estado provincial emprendió diversas acciones y obras destinadas a la urbanización de la zona.

22 Según algunas historias, él habría participado de la rebelión de Napalpí de 1924 y en otros momentos de la historia chaqueña. Sobre el tema, cfr. Cordeu y Siffredi (1971), Bartolomé (1972), Tamagno (2008), Salamanca (2010), Tola (2016), entre otros.

23 En las tierras bajas sudamericanas ya son numerosas las etnografías que durante la última década desarrollaron aspectos diversos de los dueños de plantas y animales, de las relaciones que diversas sociedades indígenas mantienen con ellos, así como de los esquemas relacionales que se ponen en marcha alrededor de ellos (cfr. Fausto 2001, 2008, 2012a, 2012b, Kohn 2007, Daillan 2003, Bonilla 2005, 2007, Santos Granero 2009, Cesarino 2010).

24 Cfr. Richard (2008, 2011), Villar y Combès (2012), Sendón y Villar (2013), Messineo (2014), Córdoba, Bossert y Richard (2015), entre otros.

El pueblo criollo Km. 503, próximo al río Bermejo, constituía un polo turístico privilegiado. Es por eso que, por aquellos años, el gobierno intentó agotar el agua de una laguna para construir un puente en su lugar. Sin embargo, los *qom* refieren que cada vez que los empleados estatales se abocaban a la tarea del drenaje, sobrevenían infortunios que lo impedían. Un cazador toba nos explicó que la causa de estos impedimentos se vinculaba con las acciones e intenciones “del *siñaxaua* [persona] del agua” que no permitía la modificación del hábitat de la laguna en la que vivía. Los empleados de la municipalidad, sin imaginar que la causa de sus desdichas era un ser no-humano, debieron entonces realizar un desvío y hacer la compuerta sin afectar la laguna. Es por eso que la historia de ocupación y resistencia de los *qom* de Km. 503 no puede ser narrada sin incluir episodios que dan cuenta de que sus territorios fueron también protegidos por otros habitantes de la zona: *siñaxaua* que, al igual que las personas humanas, viven en lugares precisos y manifiestan deseos y necesidades.

El nombre *qom* de esta comunidad remite, de hecho, a esto. Km. 503 se denomina, en toba, *Lapel saq emapec loxolqai*. Esta expresión contiene en sí el nombre de una entidad no-humana (*loxolqai*) que vive en la laguna (*lapel*) que nunca se seca (*saq emapec*). Tal como refiere la anciana del lugar, Palmira, recientemente fallecida:

La llamaron con ese nombre porque en esa laguna antiguamente estaban los aborígenes y se sacaba el agua para beber. Alrededor, estaban las casitas de ramas. Y había cuero de animal en las paredes. Y había algo [un no-animal] que vivía en esa laguna. Hay días que saca la cabeza y lo miran. Parece extraño. Y es larga la cabeza de ese animal. Pero dicen que a una sola persona [un chamán] le tuvo compasión y le dio poder. Por eso, se comunica de día [con él]. Pero murió el hombre y luego, de a poco, se seca esa laguna porque se cree que se fue el animal que estaba ahí. Por eso, se nombra a esa laguna con el nombre de “ser de cabeza larga (*loxolqai*) de la laguna que nunca se seca (*lapel saq emapec*)”.

Más que un ser no-humano, esta entidad del agua es descrita como un animal pero no como un animal cualquiera. Él puede compadecerse de los humanos y otorgarles poder para curar, y es también el responsable de la permanencia del agua en la laguna: si él parte, se acaba el agua. Y eso fue lo que sucedió cuando, tras morir el chamán, su compañero no-animal se fue con él.²⁵

25 Sobre el concepto de no-animal en el Chaco, cfr. Medrano (2016).

Del tigre y la tormenta eléctrica en la lucha por el territorio

En la actualidad, las comunidades tobas tienen limitado su acceso al territorio ancestral y están inmersas en conflictos por los usos del espacio con sus vecinos criollos o con el Estado provincial. A raíz de la vulnerabilidad de los derechos colectivos, en los últimos años han emprendido cortes de ruta, tomas de escuelas, huelgas de hambre, reclamos administrativos y denuncias en el marco de un movimiento indígena independiente –e incipiente– conocido como “la lucha”. Ésta, en el caso formoseño, se opone a “la política” que suele asociarse a la inserción indígena en las redes clientelares del Estado y de los partidos políticos.

Durante diversas manifestaciones públicas de “la lucha”, también resulta central el apoyo y la participación de animales y otros no-humanos (dueños de animales, fenómenos atmosféricos, muertos, entre otros). Varios líderes *qom* nos narraron que empleaban grasa de *quiyoc* (tigre, *Panthera onca*) o de *sauaxaic* (puma, *Felix concolor*) cuando deben encontrarse o enfrentar a un político blanco. Uno de estos líderes refiere: “cuando enfrenté con la policía, en dialogar [...] de leyes, [fue] como que todos se cayeron, no podían contestarme [...]. Quiyoc son protectores. Si hay policía montada se usan esas cosas, porque eso no [se] le puede acerca a los caballos”. Los caballos serían capaces de reconocer en los humanos el uso de estos componentes provenientes de animales a los que ellos les temen. Al untarse de grasa de tigre o puma, los seres humanos estarían adquiriendo propiedades de ese animal, generando así en quienes se les acercan (humanos y animales) las mismas reacciones que suscitan el tigre y el puma.

Este fenómeno, denominado en toba *nauoga* y ampliamente estudiado desde perspectivas diversas,²⁶ se ha traducido como ‘contagio’ o ‘influencia’. A través de este proceso, ciertas características presentes en los animales son susceptibles de ser asimiladas por los humanos. Simultáneamente, estos pueden perseguir intencionalmente la incorporación de aspectos animales y, para ello, untarse, ingerir o pincharse con partes o elementos de animales. De esta manera, características formales o comportamentales circulan entre humanos y no-humanos a raíz de la porosidad de sus cuerpos (Tola 2009, 2012) y de la posibilidad de la transformación permanente que humanos, animales y otros seres experimentan.

En estos contextos de lucha, en 2013, la comunidad *Da'añalec lachiugue* emprendió un reclamo educativo en función del cual tomaron la escuela durante varios días, mientras que por las noches regresaban a sus hogares. Luego de algunos días, según nos contaron en la comunidad, “el gobierno provincial mandó la policía para reprimir. Había una orden de desalojo ese día que tiene

26 Para lecturas clásicas del proceso de *nauoga*, cfr. Karsten (1932: 74) y Métraux (1946). Sobre el tema, desde lecturas más contemporáneas, cfr. Vuoto (1981), Balducci (1982), Tola (2009, 2012), Wright (2008) y Medrano (2013).

su horario a las dos de la tarde”. Pero los cien policías enviados aparentemente no se atrevieron a efectivizar el desalojo y aguardaron hasta que se hizo de noche. En ese momento, cuando los *qom* se habían retirado a sus hogares, los policías emprendieron la ocupación del establecimiento escolar. Al enterarse, los habitantes de Riacho de Oro se reunieron y acordaron realizar un corte de ruta en dos partes de modo tal que la policía quedara atrapada en el medio. De acuerdo a lo vivido por Valentín Suárez:

A las dos de la mañana, en el lugar indicado de la asamblea se armó una tormenta eléctrica de rayos, truenos y después los jóvenes, algunos mayores y las mujeres estuvieron ahí, en un lugar, concentrados y después todos juntos íbamos al lugar de la medida de fuerza. Pero no paraba la lluvia, truenos y rayos. Para nosotros [fue] una protección en el sentido de que los policías ni podían pensar que podría andar persona [afuera] en ese momento [...]. Pero para nosotros era taaan bueno... [Fue] un momento decisivo para llegar al lugar donde queríamos instalarnos. No paró la lluvia hasta que cortamos la ruta en ambos lados. Y cuando se despertaron los policías, se dieron cuenta, pero ya estábamos instalados y nada pudieron hacer [...]

Qasoxonaxa, nuevamente, auxilia a los *qom* en momentos de conflicto con militares. Aquello que estos ven como un fenómeno atmosférico natural y neutro (una tormenta) es percibido por los *qom* como una colaboración intencional de una entidad no-humana (*Qasoxonaxa*) hacia ellos. De hecho, fue gracias a esta ayuda que los tobos de Riacho de Oro lograron cercar a los policías durante su reclamo. Ahora bien, la tormenta y *Qasoxonaxa* lejos están de ser dos términos diversos –traducibles el uno por el otro– empleados, en dos lenguas distintas, para denotar un mismo fenómeno. *Qasoxonaxa* no sería una representación cultural (el elefante del cielo) de un hecho objetivo (la tormenta). Ella es más bien, desde el punto de vista *qom*, una persona –no-humana, otra que humana o más que humana– que puebla el mundo que los *qom* componen y que interactúa con los seres humanos en momentos especiales. Ella no es una simple tormenta, así como no toda tormenta es *a priori* ni siempre *Qasoxonaxa*. En momentos específicos, en interacciones determinadas, *Qasoxonaxa* actúa –a pedido de los chamanes o de otros humanos con poder– y colabora con los *qom* enviando una tormenta. Pero, otras veces –sin plegaria ni chamanes de por medio–, la tormenta es tan solo una tormenta.

Epílogo: *Ontohistorias* más que humanas

Si en el dominio de la política, los conceptos de cosmopolítica y ontología política permiten ir más allá de visiones restringidas de política y ontología (de la Cadena 2009, Blaser 2009) al introducir el pluriverso, a otros actores del cosmos y a los

conflictos que se crean entre ontologías que conviven; en el ámbito de la historia pareciera palpase también la dificultad de sostener la existencia de un único mundo (sucesos objetivos que blancos e indígenas vivieron) representado de modo diverso por cada cultura (la versión *qom*/blanca de la historia), así como la separación tajante entre historia y ontología.

Por un lado, en el Chaco abundan los testimonios y las referencias historiográficas que evidencian que no siempre existieron concordancias entre los hechos que unos y otros describen o refieren (Tola 2016). Asimismo, en la narración *qom* del pasado encontramos sucesos y personajes transtemporales y transespaciales (como *Taigoye* y los postes movidos por *Qasoxonaxa*) que difícilmente el relato historiográfico logra identificar e incluso ubicar en la línea de tiempo o en un lugar exclusivo del territorio chaqueño.

Por otro lado, con los relatos que seleccionamos, la narración toba de sucesos del pasado vinculados a actores no-indígenas está filtrada por presupuestos ontológicos particulares según los cuales el universo, la vida social, la historia y las relaciones interétnicas son el resultado no solo de las acciones que lo seres humanos llevan adelante consciente e intencionalmente, sino también de las articulaciones que se producen en el seno del ensamblaje humano-no-humano que compone el mundo en el que *qom* y blancos conviven (de ahí que la grasa de tigre sea capaz de influir a los políticos también). Los relatos explicitan, a nuestro entender, una manera propia de articular temporalidades y espacialidades diferentes y reconocen no solo la agencia *qom* en momentos de enfrentamiento interétnico, sino también la fuerza de la agencia no-humana. Si un “[...] análisis antropológico del pluralismo político es incompleto hasta que no tomamos en serio la posibilidad de un pluralismo ontológico [...]” (Di Giminiani 2013: 528), la misma advertencia vale cuando intentamos mostrar el pluralismo existente en las maneras de vivir y narrar el pasado. Tomar en serio los regímenes de historicidad *qom* implica aceptar que la historicidad no se limita a la Historia, que la “historia de los pueblos indígenas” no empieza ni termina en sus interacciones con el Estado y que no existe una “Historia de los pueblos indígenas” única y dogmática, sino una multiplicidad de historias o “[...] una mitología plural, heterogénea [...]” (Boelscher 1988, citado en Menget 1999: 159).

En síntesis, si partimos de la idea que la historia no es para los *qom* una sucesión ordenada cronológicamente de acontecimientos objetivos, sino una forma de actualizar relaciones transtemporales entre humanos, y entre estos y los existentes no-humanos desplegadas en escenarios múltiples en los que todos se asocian, se distancian, se fusionan y se vuelven a desarticular, al abordar la forma *qom* de referir a los hechos pasados podríamos pensar en términos de *ontohistorias*. Es decir de *ontologías históricas* no solo por las transformaciones que las formas de

componer mundos atraviesan a lo largo del tiempo, sino por la importancia de incluir las ontologías en los abordajes históricos.

En nuestro caso, las *ontohistorias qom* son el resultado de las idas y vueltas articuladas de indígenas, militares, brujas, sapos, tormentas, cautivas y elefantes, y también son el fruto de una reflexión crítica que intenta incluir dimensiones más que humanas en el devenir histórico chaqueño. Ahora bien, este intento se nutre de y dialoga con la labor ingeniosa de los *qom* que consiste en introducir, sin mayores contradicciones, en la *ontohistoria* dominante lugares, personajes y hechos del mundo descrito por los ancianos; un mundo que se caracteriza por estar plagado de agencia e intención no solo humana.

Referencias citadas

- Albert, Bruce y Ramos, Alcida (orgs.). 2000. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP.
- Altamirano, Marcos, Cirilo Sbardella y Alba Dellamea de Prieto. 1987. *Historia del Chaco*. Resistencia: Editorial Dione.
- Balducci, María Isabel. 1982. “Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik”. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires.
- Bartolomé, Leopoldo. 1972. “Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933”. En: *Suplemento Antropológico*. 7, (1-2): 107-120.
- Blaser, Mario. 2016. Is another Cosmopolitics possible? *Cultural Anthropology*. 31 (4): 545-570.
- _____. 2010. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. London: Duke University Press.
- _____. 2009. La ontología política de un programa de caza sustentable. *World Anthropologies Network (WAN), Red de Antropologías del Mundo (RAM)*. (4): 81-107.
- Bonilla, Oiara. 2007. “Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne”. PhD in social anthropology and ethnology, École des Hautes Études en Sciences Sociales. París.
- _____. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. (11): 41-66.
- Cardin, Lorena. 2013. “Construcciones en disputa de la identidad qom. La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación”. En: Florencia Tola, Celeste Medrano y Lorena Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*. pp. 361-383. Buenos Aires: IWGIA-Rumbo Sur-ethnographica.
- _____. 2009. “Antiguos reclamos-Nuevas estrategias: el actual movimiento sociopolítico toba en Colonia Aborigen La Primavera (Formosa)”.

- Trabajo presentado en *IV Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural (inta y nadar)*. Mar del Plata, Argentina.
- Carrasco, Morita. 2009. *Tierras duras, historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Buenos Aires: IWGIA.
- Cayón, Luis. 2012. Plans de vie et gestion du monde: cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne. *Recherches amérindiennes au Québec*. 42 (2-3): 63-77.
- Ceriani Cernadas, César. 2008a. *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la imaginación Mormona*. Buenos Aires: Biblos-Culturalia.
- _____. 2008b. Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales. *Indiana*. (25): 27-50.
- _____. 2014. Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino. *Sociedad y Religión*. 41 (24): 13-42.
- Ceriani Cernadas, César y Hugo Lavazza. 2013. Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco argentino (1935-1962). *Boletín Americanista*. 2 (67): 143-162.
- Cesarino, Pedro de N. 2010. Donos e duplos: propriedade e replicação entre os Marubo. *Revista de Antropologia*. (53): 147-199.
- Charbonnier, Pierre, Gildas Salmon y Peter Skafish. 2017. *Comparative metaphysics. Ontology after anthropology*. Lanham: Rowman & Littlefield international.
- Citro, Silvia. 2009. *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos-Culturalia.
- Cordeu, Edgardo. 1969-1970. Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa* 12 (1-2): 67-76.
- Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi, 1971. *De la algarroba al Algodón. Movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Cordeu, Edgardo et al. (eds.). s.f. *Memorias etnohistóricas Del Gran Chaco*. Informe científico final Del Proyecto PICT-BID 98 4400, Buenos Aires.
- Córdoba, Lorena, Federico Bossert y Nicolás Richard (eds.). 2015. *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- De la Cadena, Marisol. 2010. Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology*. 25 (2): 334-370.
- _____. 2009. Política indígena: un análisis más allá de "la política". *World Anthropologies Network (WAN), Red de Antropologías del Mundo (RAM)* (4): 139-171.
- Daillant, Isabelle. 2003. *Sens dessus dessous: Organisation sociale et spatiale des chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Descola, Philippe. 2014. *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. París: Flammarion.
- _____. 2010. "Cognition, Perception and Worlding". En: *Interdisciplinary science reviews*, Vol. 35, N°3-4, pp. 334-340.
- _____. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

- _____. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, Philippe y Tim Ingold. 2014. *Être au monde: quelle expérience commune?* Lyon: Presse Universitaire de Lyon.
- Descola, Philippe y Anne-Christine Taylor. 1993. Introduction. *L'Homme*. 33 (126-128): 13-24.
- Di Giminiani, Piergiorgio. 2013. The contested *rewe*: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (19): 527-544.
- Fausto, Carlos. 2012a. Masters in Amazonia: Harry Walker's "Demonic trade: debt, materiality and agency in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N°18, pp. 684-686.
- _____. 2012b. "Too many owners: mastery and ownership in Amazonia". En: M. Brightman, V. Grotti y O. Ulturgasheva (eds.), *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. pp. 29-47. Oxford: Berghahn.
- _____. 2008. Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia. *Mana Estudos de Antropologia Social*. (14): 329-366.
- _____. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- Fausto Carlos y Michael Hackenberger (eds.). 2007. *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Goldman, Marcio. 1999. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, 42 (1-2): 223-238.
- Gordillo, Gastón. 2010. *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____. 2006. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____. 2004. *Landscapes of devils: Tensions of place and memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.
- Gordillo, Gastón y Leguizamón, Juan Martín. 2002. *El río y la frontera. Movilizaciones indígenas, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.
- Gow, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Henare, Amiria; Holbraad, Martin y Wastell, Sari. 2007. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.
- Hill, Jonathan (ed.). 1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Holbraad, Martin. 2010. "Against the motion (2)". En: Venkatesan, Soumhya (ed.) *Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*. En: *Critique of Anthropology*, Vol. 30, N°2, pp. 179-185.

- _____. 2007. "The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or *mana*, again)". En: Henare, Amiria, Holbraad, Martin y Wastell Sari (eds.), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. pp. 189-225. Londres: Routledge.
- Holbraad, Martin, Morten Pedersen y Eduardo Viveiros de Castro. 2014. The Politics of Ontology: Anthropological Positions. *Cultural Anthropology*.
- Horton, Joanna. s.f. "The Ontological turn". Recuperado el 15 de febrero 2016, de https://www.academia.edu/6292081/The_Ontological_Turn
- Iñigo Carrera, Nicolás. 1979. *La violencia como potencia económica: Chaco 1879-1940*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- _____. 1983. *La colonización del Chaco*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Iñigo Carrera, Valeria. 2008. "Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa". Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Karsten, Rafael. 1932. Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Societas Scientiarum Fennica*. (4): 10-126.
- Keck, Frédéric, Ursula Regehr y Saskia Walentowitz. 2015. Anthropologie: le tournant ontologique en action. Introduction. *Tsantsa* (20): 4-11.
- Kohn, Eduardo. 2015. Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology* (44): 311-327.
- _____. 2007. "Animal masters and the ecological embedding of history among the Ávila Runa of Ecuador". En: Fausto, Carlos y Heckenberger, Michael (eds.) *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, pp. 106-29.
- Latour, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris: Editions La Découverte.
- Legoas, Jorge, Marisol de la Cadena y Stephen Wyatt (eds.). 2012. "Cosmopolitiques, territoires, autochtones des Amériques. *Recherches Amérindiennes au Québec*. 42, N°2-3, pp. 2-163.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- _____. 1998. Retours en Arrière. *Les Temps Modernes*. (598): 66-77.
- López, Alejandro. 2013. "Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías *moqoit* del poder". En: F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. pp. 103-131. Buenos Aires: Rumbo Sur ethnographica-IWGIA.
- _____. 2007. Alimentos, Naturaleza e identidad en comunidades mocovíes del Chaco. *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*. (5): 153-166.
- López, Alejandro y Giménez Benítez, Sixto. 2009a. "Bienes europeos y poder entre los mocovíes del Chaco argentino. *Archivos. Departamento de antropología Cultural* (4): 191-216.

- _____. 2009b. "Monte, campo y pueblo: El espacio y la definición de lo aborigen entre las comunidades mocovíes del Chaco argentino". En: Ellison, Nicolás y Martínez Mauri, Mónica (eds.) *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. pp. 163-179. Quito: Abya Yala.
- _____. 2008. The Milky Way and its structuring functions in the worldview of the Mocoví of Gran Chaco. *Archaeologia Baltica*. (10): 21-24.
- Medrano, Celeste. 2016. "Los no-animales y la categoría "animal". Definiendo la zoo-sociocología entre los toba (*qom*) del Chaco argentino. *Mana Estudios de Antropología Social*. 22 (2): 369-402.
- _____. 2013. "Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los *qom*". En: Tola, Florencia, Medrano, Celeste y Cardin, Lorena (eds.) *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*. pp. 77-101. Buenos Aires: IWGIA-Rumbo Sur-ethnographica.
- _____. 2012. "Zoo-sociocología *qom*: de cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco". Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Menget, Patrick. 1999. "Entre memória e história". En: Novaes, Adauto (ed.), *A outra margem do ocidente*. pp. 153-165. São Paulo: Companhia das Letras.
- Messineo, Cristina. 2014. *Arte verbal qom. Consejos, rogativas y relatos. Textos bilingües anotados*. Buenos Aires: Rumbo Sur-Ethnographica.
- Métraux, Alfred. 1946. "Indians of the Gran Chaco. Ethnography of the Chaco". En: Steward, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians*, 1, *The marginal tribes*. Washington: Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology, Bulletin N°143, pp. 197-370.
- Miller, Elmer. 1979. *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- Morello, Jorge, Andrea Rodríguez y Mariana Silva. 2009. "Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones Del Chaco húmedo y seco". En: Jorge Morello y Andrea Rodríguez (eds.), *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*. pp. 53-91. Buenos Aires: Orientación Gráfica.
- Osuna, Liliana Juanita. 1977. El Chaco y su población 1895-1970. *Folia Histórica del Nordeste*, (2): 101-125.
- Poirier, Sylvie. 2008. Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics. *Anthropologica*. 50 (1): 75-85.
- Richard, Nicolás. 2011. La querelle des noms. Chaînes et strates ethnonymiques dans le Chaco boreal. *Journal de la société des américanistes*. 97 (2): 201-230.
- _____. 2008. *Mala Guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción y París: Museo del Barro, ServiLibro y CoLibris.
- Renshaw, John. 2002. *The Indians of the Paraguayan Chaco. Identity and Economy*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

- Salamanca, Carlos. 2011. *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco argentino. La lucha de las familias tobas por Poxoyâxaic Albua*. Buenos Aires: IWGIA y FLACSO.
- _____. 2010. Revisitando Napalpí: por una antropología dialógica de la acción social y la violencia. *Runa*. 31 (1): 67-87.
- Salamanca, Carlos y Tola, Florencia. 2002. "La brujería como discurso político en el Chaco argentino. *Desacatos*. (9): 96-116.
- Santos Granero, Fernando. 2009. *Vital enemies: slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*. Austin: University of Texas Press.
- Schavelson, Salvador. 2012. Cosmopolitique constituante en Bolivie: la Constitution "ouverte" et le surgissement de l'État plurinational. *Recherches amérindiennes au Québec*. 42 (2-3): 79-96.
- Sendón, Pablo y Diego Villar (eds.). 2013. *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba: Colección Scripta Autochtona 11.
- Stengers, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal". En: Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. pp. 994-1003. Cambridge: MIT Press.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Nueva York: Altamira Press.
- Tamagno, Liliana. 2008. Religión y procesos de movilidad étnica La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina. *Iztapalapa*, 62-63 (28): 69-99.
- Tola, Florencia. 2016. Giro ontológico, múltiples mundos y animismo. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*. (27): 128-139.
- _____. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos-Culturalia.
- _____. 2010. Maîtres, chamanes et amants. Quelques réflexions sur la conception toba de l'agentivité. *Ateliers du LESC. Série thématique du laboratoire d'ethnologie comparative*. (34).
- _____. 2009. *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens Toba du Gran Chaco sudaméricain*. París: L'Harmattan.
- Tola, Florencia y Paola Cúneo. 2015. Jeter ses filets et manipuler les cœurs. Érotisme et humour sexuel chez les Toba (Gran Chaco). *L'Homme*. 1 (216): 61-75.
- Tola, Florencia y Celeste Medrano. 2014. Circuitos en un espacio nombrado: toponimia y conocimientos etnoecológicos qom. *Folia Histórica del Nordeste*. (22): 233-254.
- Tola, Florencia, Medrano, Celeste y Cardin, Lorena (eds.). 2013. *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur ethnographica-IWGIA.
- _____. 2011. *Territorio, memoria y lengua entre los qom de Formosa*. Informe proyecto UNESCO N° 0049.

- Tola, Florencia y Suarez, Valentín. 2016. *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder*. Buenos Aires: IIGHI-ethnographica-CNRS.
- _____. 2013. "Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la *marisca* y la reivindicación política del territorio". En: F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur ethnographica-IWGIA.
- Tomasini, Juan Alfredo. 1978-1979. La narrativa animalística entre los toba de occidente. *Scripta Ethnologica*. 5 (1): 52-81.
- _____. 1969-1970. Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque, en el cosmos mataco-mataguayo. *Runa*. 12 (1-2): 427-443.
- Trinchero, Héctor, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo (eds.). 1992. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)/1*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Venkatesan, Soumhya. 2010. Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology*. 30 (2): 152-200.
- Villar, Diego y Combès, Isabelle (eds.). 2012. *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: Colección ciencias sociales de El País.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. París: Presses Universitaires de France.
- _____. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America*. 2 (1): 3-22.
- _____. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana Estudos de Antropologia Social*. 2 (2): 115-144.
- Vuoto, Diego Luis. 1981. La fauna de los Toba-Taksek. *Entregas del Instituto de Tilcara*. (10): 77-138.
- Wright, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos-Culturalia.
- _____. 1992. Toba pentecostalism revisited. *Social Compass*. 39 (3): 355-375.