

**Epistemología Qom:  
Producción de conocimientos en un entorno superpoblado**

---

**Qom Epistemology:  
Knowledge production in an overpopulated environment**

Llovio Estanislao\*

[estanislaollovio@gmail.com](mailto:estanislaollovio@gmail.com)

*Enviado para su publicación: 03/05/20*

*Aceptado para su publicación: 17/07/20*

## **Introducción**

El presente trabajo se propone dar cuenta de la potencialidad heurística que reviste la perspectiva ontológica en lo concerniente a la caracterización y análisis de epistemologías nativas.

Cualquier forma de producción de conocimientos posee un necesario anclaje en un terreno ontológico concreto que aquí denominaremos “*formación ontológica*”<sup>1</sup>. Esto es, en una manera de componer el mundo en el que habitamos y nos socializamos y que, de esta forma, nos compone a nosotros mismos. De acuerdo a cómo esté forjado el mundo -es decir, qué seres, objetos, eventos y relaciones co-existan en el- y qué rol ocupe la comunidad humana en ese contexto cultural. Así

---

\* Lic. en Antropología, JTP de la cátedra “Seminario de extensión rural”, Fac. de la producción y medio ambiente, IUF (Instituto Universitario Formoseño), UNaF (Universidad Nacional de Formosa), Argentina.

<sup>1</sup> Véase más adelante en la sección “Ontología, formación y esquemas ontológicos”.

como las maneras de adquirir, producir, validar y transmitir conocimientos- en tanto información depurada- variarán.

El grupo étnico desde cuyo *mundo* se aborda el desafío de contrastar la afirmación precedente, son los *Qom Takshek* o Tobas del nordeste formoseño. Este grupo pertenece a la familia lingüística *Guaycurú*<sup>2</sup>, habita en colonias rurales y asentamientos peri-urbanos del nordeste (departamentos Pilcomayo y Pilagás) de la provincia de Formosa. Alternan la marisca (caza, pesca, recolección) y eventual confección y comercialización de artesanías, con actividades agropecuarias varias y empleos de tipo urbano (changas o cargos en la administración pública). A pesar del violento proceso de conquista, reducción, disciplinamiento y normalización al que se vieron sometidos, desde el último tercio del siglo XIX hasta pasado el primer tercio del siglo XX, en manos del estado argentino (conquista del Chaco), los Tobas han hecho gala de una activa *resistencia* política en las distintas etapas de dicho proceso e incluso en la actualidad<sup>3</sup>, conservando muy fuertemente arraigada la práctica habitual de la lengua materna<sup>4</sup> y, con ello, un amplio margen de autodeterminación cultural.

---

<sup>2</sup> Condición que comparten contemporáneamente con los *Moqoit* (norte de Santa fe y este del Chaco), con los *Pilagá* (centro de Formosa) y con otros grupos *Qom* del sureste y suroeste de Formosa, y nordeste y sudeste del Chaco.

<sup>3</sup> En los 30 últimos años han protagonizado diversas acciones de lucha que hacen foco principalmente en la defensa del territorio comunitario y en los derechos originarios; particularmente paradigmático en este sentido fue el conflicto que la comunidad *Potae Napoqna Navhogá* (Dpto. Pilcomayo, Laguna Nainek) mantuvo con el estado formoseño en torno al uso y aprovechamiento comunitario del territorio. El estado formoseño en 2010 había proyectado la construcción de un instituto universitario sin una instancia adecuada de consulta, lo cual motivó la movilización (corte de la R N 86) de un amplio sector de dicha comunidad. El conflicto que dejó dos muertos (un Qom Lek y un oficial de la policía provincial) contribuyó al surgimiento del *Qarashe* ("vara clavada firmemente en la tierra") Félix Díaz, el cual (con el apoyo de diversas organizaciones de derechos humanos y personalidades de la cultura) llevó el conflicto a la corte suprema de justicia y consiguió detener lo que los Qompi entendían como un avasallamiento a sus derechos territoriales. En 2015 Díaz co-funda (junto a otros líderes originarios de Formosa) la *Qopiwini*, agrupación que nuclea a pueblos originarios Qom, Wichí, Pilagá y Nivaklé y protagonizan un acampe en capital federal, buscando visibilizar la situación de sus comunidades. Desde julio de 2016, Díaz preside el Consejo Consultivo y Participativo de los Pueblos Indígenas de la República Argentina.

<sup>4</sup> Las/los niños/niñas no hablan ni entienden el castellano (más allá de palabras y frases sueltas) hasta los últimos años de la escuela primaria. Esta situación (común a los otros grupos étnicos-Wichí, Pilagá, Nivaklé- que habitan la provincia) llevó a que la provincia de Formosa implemente (de forma

El artículo comienza con la exposición de los lineamientos teóricos que hacen a la perspectiva ontológica propuesta, para luego ensayar, desde dicha perspectiva, una caracterización general del *mundo qom*, en el marco más amplio de las *formaciones ontológicas amerindias*. Esta caracterización ontológica permitirá comprender el despliegue de una *epistemología nativa* a partir de la cual los *qompí* obtienen poder (en tanto, saber hacer) e información práctica del pluriverso que los rodea y, en base a ella, toman decisiones que afectan e inciden su vida cotidiana.

Las reflexiones aquí expuestas son fruto de un trabajo de campo, en el marco de mi tesis de licenciatura (2013-2019) efectuado en distintas colonias y contextos del nordeste formoseño (especialmente en Colonia Nueva Qom, El Espinillo, Dpto. Pilagás), el cual fue templado al calor de una exhaustiva revisión bibliográfica en torno a la riquísima literatura etnográfica que ofrece el Chaco argentino.

### **Ontología, formación y esquemas ontológicos: el mundo hecho cuerpo**

Cuando, en este trabajo, se hace referencia al término *ontología*<sup>5</sup> se alude al estudio de aquella gran matriz fundante<sup>6</sup> desde la cual los grupos humanos socializan su relación con el entorno, configurando a través de combinaciones variables de seres, objetos, eventos y relaciones, mundos posibles, es decir órdenes posibles de la realidad. Dicha "ordenación", que aquí se denominará "formación ontológica"<sup>7</sup>, es *in-corporada* durante el proceso de socialización temprana que todo

---

pionera en el país) la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (E.I.B), que incluye el activo rol del o de la Maestro/a Especial de Modalidad Aborígen (M.E.M.A) en colaboración con un/a docente no originario/a y, además, la creación de materiales didácticos bilingües, que recuperan aspectos históricos/culturales valiosos para los *Qompí*.

<sup>5</sup> A grosso modo, la *ontología* constituye aquella rama de la filosofía occidental que se ocupa de estudiar la dimensión de lo real, de todo lo que *es* (*onto=ser*).

<sup>6</sup> Podríamos asociar a la capacidad de simbolización del género humano, la cual es isomórfica a la facultad de producir cultura. Ontología, aquí, hace referencia a la facultad humana de ordenar simbólicamente la caótica realidad, objetivando el entorno.

<sup>7</sup> Si la ontología es la capacidad de simbolización (la facultad de ordenar simbólicamente la realidad), la "*formación ontológica*" sería, como expresión de esa humana competencia, una ordenación posible, unandamiaje simbólico concreto.

individuo experimenta de manera involuntaria, al ser arrojado ineluctablemente hacia las relaciones sociales del entorno socio-cultural, sea cual sea, en el que crece y se desarrolla.

Así, este conjunto de supuestos construidos histórica y culturalmente e *incorporados* (hechos cuerpo) paulatinamente desde temprana edad, modelan la percepción de la realidad e informan la práctica. En este sentido, cada individuo desde su propia subjetividad, pero siempre como parte de un grupo mayor, percibirá lo real e interactuará con la realidad desde un esquema ontológico concreto, que no es otra cosa que una perspectiva de mundo, naturalizando seres, eventos, relaciones y fenómenos conforme al mundo en que se ha socializado.

Ahora bien, admitir que existen tantos *esquemas ontológicos* como individuos poblando la tierra, no implica renunciar al estudio de sus rasgos generales en el marco de formaciones ontológicas, en tanto que condiciones estructurales en las que podemos asir la diversidad cultural de un grupo humano como expresión de la conformación de 'mundos' y maneras de habitarlos.

De esta forma, obviar la manera en que se configura ontológicamente la realidad de un grupo o de un pueblo -su *formación ontológica*-, conllevaría a forzar la perspectiva nativa en el intento mecánico de ajustar su realidad, los seres, eventos, relaciones y fenómenos que ella comporta, a los parámetros ontológicos modernos y eurocéntricos implícitos en las teorías y categorías científicas. El giro ontológico resulta entonces convergente con la propuesta de-colonial del giro epistemológico que invita a reflexionar nuestra realidad geo-histórica desde teorías y categorías nativas/propias, toda vez que al 'des-universalizar' la formación ontológica moderna<sup>8</sup>, pone en jaque epistemológico a categorías eurocentradas que solemos irreflexiva y erráticamente replicar en el análisis de realidades amerindias<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> De la cual la ciencia es un epi-fenómeno.

<sup>9</sup> Así aplicada, la noción de ontología designaría no una cosa sustantiva, sino un nivel de análisis. En ese sentido Descola asevera: "Lo que quería poner en evidencia al hablar de nivel ontológico es que era importante que la antropología se interesase por las realidades que estudiaba, antes que esas

Por último, es necesario ponderar el valor metodológico/epistemológico inscripto en este giro en lo que hace al tratamiento analítico de los *mundos otros*; quiero decir, se parte de tomar como 'real' la forma de componer la realidad que ostentan formaciones ontológica no-naturalistas y no de describirla en términos de 'representación'. En la medida en que los esquemas ontológicos son performativos para quien los porta, se postula que es un error epistémico bajarles el precio desde la lupa euro-científica y considerarlos 'creencias', ya que de esta forma nos mantenemos en las reglas de juego impuestas por la colonialidad del saber y reproducimos ingenuamente sus múltiples efectos de dominación.

### **Algunas generalidades de una tradición amerindia**

La formación ontológica *Qom*, al igual que las de una gran diversidad de poblaciones amerindias, compone un "cosmos" entendido en términos de pluriverso, en tanto y en cuanto es habitado por una pluralidad de seres intencionales (prerrogativa excluyentemente humana para occidente) que lo aprehenden, perciben e interaccionan desde una perspectiva propia (Viveiros de Castro, 2004).<sup>10</sup> De esa forma, para los *Qompi*<sup>11</sup>, antes que un solo mundo (universo), habría tantos mundos como perspectivas<sup>12</sup> (pluriverso) en torno a él. Dichos mundos existen, sin exclusión mutua, en forma simultánea y complementaria, enactuándose. De ahí que

---

realidades estuviesen ya constituidas en instituciones, las que generalmente están analizadas a partir de conceptos que provienen de nuestro propio mundo eurocentrado" (Descola y Tola, 2018, p. 32).

<sup>10</sup> El *perspectivismo* (corriente forjada por el antropólogo brasileiro Viveiros de Castro) indica una concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos.

<sup>11</sup> El sufijo "pi" indica plural; *Qompi*= "todos los Tobas".

<sup>12</sup> La perspectiva, como veremos más adelante, supone también una suerte de disposición natural ligada a un mundo particular. Así, cada perspectiva equivale a un mundo singular.

para las formaciones ontológicas amerindias (en línea con el postulado zapatista) en el mundo que habitamos caben varios mundos más<sup>13</sup>.

Esta formación ontológica, confiere reflexividad, intencionalidad, comunicación y, por ende, agencia a seres que, dentro de los parámetros de la formación ontológica moderna<sup>14</sup>, no superan el umbral de lo natural o lo exceden sobrenaturalmente, quedando desfasados o invisibilizados ontológicamente, respecto a su incidencia en el mundo social humano: seres no humanos como plantas, animales y sus respectivos dueños (madres/padres), espíritus de muertos, auxiliares shamánicos, fenómenos meteorológicos (el arco iris, el remolino, el rayo) seres de distintos estratos cósmicos (cielo, tierra, agua, monte, noche, este, oeste) y entidades cristianas (Dios, Jesús, el espíritu santo y diversos ángeles), poseen atributos que se equiparan a aquellos que la ontología occidental utiliza para distinguir al ser humano del resto de los existentes: atributos de humanidad (que son atributos culturales) tales como: una versión propia del mundo, una cultura material *sui generis*, un idioma distintivo, una dieta propia, y formas complejas de organización social, similares a la Qom, así como también al decir de Descola "...la conciencia reflexiva, la intencionalidad, la vida afectiva o el respeto hacia unos preceptos éticos" (2004, p. 29)<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> En este sentido, Arturo Escobar señala: "Cada mundo es enactuado por sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder, tanto a su interior como con respecto a otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en conexión parcial los unos con los otros, y todos enactuándose y desenvolviéndose sin cesar" (Escobar, 2015, p. 34).

<sup>14</sup> Aludimos a la *formación ontológica moderna* en términos de *tipo ideal*, con un fin estrictamente explicativo; en la complejidad de lo real la *formación ontológica moderna* no posee una existencia *per se*, solo se manifiesta a partir de *esquemas ontológicos concretos*, que es la manera en que el individuo articula elementos de una o varias *formaciones ontológicas* en la práctica, y que puede dar lugar a formaciones ontológicas híbridas o mestizas. En verdad se torna híbrida o mestiza (combinando elementos de distintas *formaciones ontológicas*) al articularse en un esquema ontológico concreto (el individuo lo articula en la práctica).

<sup>15</sup> Dicho etnólogo francés sostiene que la concepción del mundo que persiste en numerosos pueblos amerindios (y con la cual caracterizamos aquí el mundo Qom) es de tipo *animista*, en la medida en que los humanos atribuyen a los no humanos una *interioridad* (*reflexividad, intencionalidad, comunicación*) idéntica a la suya; una suerte de "ánima".

Precisamente para los *Qom L'ek*, la categoría nativa *shiagawá*, que debe traducirse como *persona*<sup>16</sup>, integra (de forma horizontal y simétrica) a todos aquellos seres (humanos y no-humanos) que poseen las cualidades o capacidades diacríticas de *reflexividad, intencionalidad y comunicación*. A su vez, toda *shiagawá* posee o es, por definición, un *Lqui'í* el cual suele traducirse genéricamente en la literatura etnográfica como "alma" o *espíritu*<sup>17</sup>, pero que aquí aplicará como *centro condensador de reflexividad, comunicación e intencionalidad*. Así, lo que define a la persona en la ontología *Qom*, es la posesión de un *Lqui'í*, se halle éste 'encarnado' (hecho carne, en articulación a distintos "registros corporales"<sup>18</sup>) o 'descarnado' (en su condición de "imagen"<sup>19</sup>, o *espíritu*<sup>20</sup>).

Lo dicho hasta aquí nos conduce hacia el primer giro epistemológico de nuestro análisis: las relaciones sociales en estas comunidades no se ejercen sólo y excluyentemente entre humanos, sino que abarcan aquellos vínculos que los *Qom L'ek* mantienen cotidiana y naturalmente con seres no humanos, capaces de intención, reflexión y comunicación. Esta condición más amplia de persona, que integra e interrelaciona horizontalmente a una pluralidad de existentes intencionales, no debe ser caracterizada como una mera representación (o forma ideológica) resiliente y anacrónica de la vetusta narrativa cosmológica *Qom*, ya que de esa forma se invisibilizaría, desvirtuando, su entidad ontológica y, más aún, su vigencia práctica<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Ver, principalmente, Tola 2012; también Wright 2008, Citro 2000 y Medrano 2016.

<sup>17</sup> Mis interlocutores *Qom* también, en primera instancia, suelen traducirlo en esos términos. A nivel etnográfico, consúltese los autores indicados en la nota precedente.

<sup>18</sup> Ver Tola, 2012.

<sup>19</sup> P. Wright traduce la categoría nativa *Lqui'í* como "alma-imagen". Véase más adelante la anécdota en la que Evangelino ve "como una foto en su cabeza" el *Lqui'í* de su hermano.

<sup>20</sup> Para los qompí, la persona humana (como otras personas) puede manifestarse en su condición "corporizada" y en su condición descarnada (como *Lqui'í*).

<sup>21</sup> Florencia Tola, en este sentido, asevera: "... la diversidad de situaciones de la vida cotidiana en la que los tobas entablan vínculos con animales, plantas, fenómenos atmosféricos y otros seres deja entrever la centralidad de estos vínculos para sus vidas. Ante una enfermedad, una malformación de nacimiento, una expresión de locura o un desengaño amoroso, hombres y mujeres expresan sus puntos de vista sobre las causas posibles, y éstas remiten generalmente a la intencionalidad y agencia

El segundo viraje epistémico, siguiendo la dirección del primero, que propició este trabajo buscando asir en sus propios términos al *mundo Qom*, acompaña una de las grandes banderas que enarbó el “giro ontológico”. Nos referimos a la crítica en torno de la dicotomía naturaleza-cultura como principio ontológico occidental con pretensión de universalidad. Pilar de la ontología moderna, la disección entre naturaleza y cultura comporta una caracterización dicotómica de lo real, toda vez que cualquier realización cultural resulta de una diferenciación o de un alejamiento respecto de la condición natural<sup>22</sup>.

A su vez, para esta concepción de clara raigambre antropocéntrica, el hombre es el único realizador de cultura, siendo el resto de los existentes, entidades naturales, regidas por instintos e impulsos indisociables de la lógica natural y, por ende, carentes de identidad cultural. Si concebimos la influencia decisiva que la tradición judeo-cristiana tuvo en la trayectoria de la formación ontología occidental, debemos hacer notar cómo el mito del Génesis nos relata las aventuras de un Dios hacedor, el cual luego de culminar su faena cósmica decide obsequiársela (todo lo que en ella puso) a un ser forjado a su imagen y semejanza; de esta forma, la naturaleza (aquella dimensión de lo real que no cuenta con el favor divino en la repartición de roles cósmicos) queda supeditada, subsumida, a la voluntad del hombre. El hombre, entonces, desde esta manera de concebir el mundo, debe desempeñar su rol como “dueño o propietario” del resto de los existentes, ya que él es la criatura predilecta del creador y todo lo que lo rodea está en función de su beneficio. Tomando esta posta antropocéntrica, ya en el marco de la modernidad y siempre en occidente, el positivismo se da como tarea medir la naturaleza<sup>23</sup> con el objeto de controlarla y ponerla al servicio humano, al tiempo que la clasificación de las ciencias acepta este arbitrio ontológico, bifurcando sus ámbitos de indagación en ciencias de la

---

de seres que solemos calificar de criaturas imaginarias, proyecciones o expresiones simbólicas de los hombres; únicos poseedores de cualidades de interioridad” (2016, p. 134).

<sup>22</sup> Ver B. Latour (2014).

<sup>23</sup> R. Descartes la denominaba “res extensa” (cosa medible).



naturaleza y ciencias de la cultura (del espíritu o de la sociedad) y naturalizando así la disección de lo real en la producción misma del conocimiento científico. El mito del génesis, en la etapa moderna, será suplido por la teoría de la evolución, la cual extirpará el origen divino del hombre des-cubriendo su sustrato natural, pero no cuestionará su primacía, superioridad y prerrogativa sobre "lo natural"; esto es, lo "no-humano".

Por su parte, las formaciones ontológicas amerindias no conciben una distinción de lo real en los planos opuestos de naturaleza y cultura<sup>24</sup>; un *continuum social* (Descola, 2004) se extiende a todos los seres (humanos y no-humanos) comprendidos en la categoría de "persona", los cuales se gobiernan por "...*un régimen idéntico de sociabilidad*" (Descola, 2004, p. 28); de ahí que, por ejemplo, los perros, los peces y los pájaros, para los *Qom*, se comunican "como nosotros", pero en sus propios idiomas. Así mismo, esta formación ontológica no ostenta ambición de control sobre el entorno que lo rodea, ya que ubica al hombre como "parte" del todo y no "aparte" del mismo.<sup>25</sup>

Tanto Descola (2004) como Viveiros de Castro (2004), Tola (2012, 2016), A. López (2017) y Medrano (2016) entre otros, señalan (con ejemplificaciones de diversos grupos étnicos) los atributos de sociabilidad que portan los no humanos en las ontologías amerindias, ya que en ellas lo natural es la cultura y la cultura es lo natural (Viveiros de Castro, 2004). Cada comunidad de entidades intencionales (humanos, animales, espíritus, fenómenos meteorológicos), poseen su propia formación ontológica y, por ende, su propia cultura, siendo los atributos de humanidad aquello común e igualador entre los seres intencionales. Es precisamente

---

<sup>24</sup> Como bien lo señala Descola, no existen, en la mayor parte de las lenguas amerindias, palabras que aludan a esta disección.

<sup>25</sup> Veamos la reflexión que, al respecto, nos convida el filósofo Qom, Timoteo Francia: "Quiero traer a la memoria a un anciano Wichí que decía: '¿cómo podrían los hombres pretender ser los propietarios de la tierra, si sus vidas son mucho más breves que la vida de la tierra?' El indígena invierte la posición y se ve a sí mismo como perteneciente a la tierra, más que esta perteneciéndole a él" (Francia y Tola, 2011, p. 77).

el idéntico régimen de sociabilidad y la inaplicabilidad del muro ontológico moderno que divide natura de cultura, lo que hace permeable la incidencia de diversos seres intencionales en las cotidianas relaciones sociales *Qompí*.

Ahora bien, estas vinculaciones sociales no son relaciones neutrales, no responden a una ley, razón o mecánica "natural", sino que son relaciones de poder entabladas entre seres intencionales; vale decir, son genuinas relaciones políticas.<sup>26</sup> En la realidad *qompí*, la esfera de lo político se extiende hacia otros seres en idéntica dimensión que la esfera social, de forma tal que las relaciones de poder entre humanos y no-humanos, que en la ontología moderna son de "propietario" a "propiedad privada" o "recurso natural" (y que excluyen a entidades consideradas *sobre-naturales*), deben aquí ser negociadas entre personas (*shiawaguá*) en una plural comunidad cósmica. De manera que, para entender las relaciones políticas características del pluriverso Qom, debemos adoptar un enfoque que contemple esta ampliación de seres con agencia e incidencia y que aluda a la constante "negociación política" entablada entre ellos: la categoría que utilizaremos para dar cuenta de esta realidad es la de "*Cosmopolítica*" (Latour, 2014; Stengers, 2014). Para nuestro trabajo, esta noción marca la necesidad de hacer inteligible analíticamente la presencia de una pluralidad de agentes (naturales y sobrenaturales) que interaccionan entre sí (negociando sus intenciones) en una comunidad política más amplia que la reconocida por la formación ontológica moderna, con el objeto último de marcar la vigencia e incidencia de estos tipos de relacionamiento en la vida práctica *Qom*.

Entrelazada a la concepción que confiere carácter de persona a otros seres y que los vincula cosmopolíticamente, se procurará describir el despliegue de una epistemología *sui generis*; entendida como un conjunto de reglas y principios generales que guían la producción de ciertos conocimientos, la noción de

---

<sup>26</sup> Al respecto, Tola afirma que "En las sociedades indígenas chaqueñas, lo social humano no es el único dominio al que le corresponde lo político: la naturaleza y todo lo que la conforma no se encuentra fuera de la humanidad ni del poder" (Tola 2016, p. 136).

epistemología nos servirá a los fines de mostrar las maneras en las que los qompí obtienen información práctica del pluriverso que los rodea. De esta forma, el ámbito onírico (*chogón*), donde el Iqui'í se des-encarna y viaja por otros planos cósmicos interrelacionándose y comunicándose con diversos seres numinosos, las "señas" provenientes de animales, fenómenos meteorológicos y conversaciones con espíritus auxiliares (la llegada de pensamientos), y los "encuentros en persona" que ocurren durante la vigilia entre los qompi y ciertos *loogot* ("dueños"), son una serie de eventos potentes que condensan información útil en relación a la vida práctica de los *Qom* y que los impelen a la toma cotidiana de decisiones.

## **Epistemología Qom**

En este trabajo postulamos la existencia de una epistemología *Qom* valiéndonos teóricamente de la distinción que Viveiros de Castro efectúa entre una epistemología objetivista propiamente euro-céntrica y científicista en donde conocer es objetivar, esto es, quitar del objeto de conocimiento todo aquello que, indebidamente proyectado en él, pertenecería al sujeto cognoscente, de una epistemología *shamánica* propiamente amerindia, en donde conocer "...es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos..." (Viveiros de Castro, 2004, p. 43).

La definición de "*shamánica*" con que el autor caracteriza esta forma de conocimiento, se halla vinculada a que en la mayor parte de las formaciones ontológicas amerindias el chamán es un *ser transespecífico* capaz de tomar la perspectiva de otros seres intencionales y ver desde allí lo real.<sup>27</sup> Sin embargo, en el *mundo Qom* todas las personas humanas poseen esta capacidad en potencia, ya

---

<sup>27</sup> "El chamanismo amazónico puede definirse como la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades alo-específicas, con miras a dirigir las relaciones entre éstas y los humanos. Viendo a los seres no-humanos como éstos se ven (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico" (Viveiros de Castro, 2004, p. 42-43).

que no queda restringida únicamente a los especialistas. Aun cuando los *Qí'ioqonaq*<sup>28</sup> posean mayor *haloik*<sup>29</sup> que el resto, sino que es abierta y acumulativa; el lazo con lo numinoso (sea este *antiguo* o *cristiano*) resulta un natural y prematuro bautismo cosmopolítico.

Retomando el planteo de Viveiros de Castro respecto de las dos epistemologías, si la primera -objetivista- se esfuerza por des-subjetivizar, la segunda -*shamánica*- promueve la subjetivización de un máximo de puntos de vista o perspectivas posibles. En el primer caso el "...juego epistemológico se llama objetivación; lo que no fue objetivado permanece irreal y abstracto. La forma del Otro es la cosa" (Viveiros de Castro, 2004, p. 43); mientras que en el segundo caso "...el conocimiento *shamánico* se dirige a un "algo" que es en verdad un "alguien", otro sujeto o agente. La forma del Otro es la persona" (Viveiros de Castro, 2004, p. 43). En este sentido, la epistemología amerindia "...lejos de intentar reducir a cero la 'intencionalidad ambiente' a fin de llegar a una representación absolutamente objetiva del mundo, toma la decisión opuesta: el conocimiento verdadero tiene como meta la revelación de un máximo de intencionalidad..." (Viveiros de Castro, 2004, p. 43). Heredero de la prosa del estructuralismo francés, escribe el brasilero: "... es preciso saber personificar, porque es preciso personificar para saber" (Viveiros de Castro, 2004, p. 44).

De este modo, para conocer, para producir conocimiento en, desde y del mundo que los rodea, resulta imperioso saber reconocer (en tanto, praxis hermenéutica) las huellas de intencionalidad<sup>30</sup> que se hallan inscriptas en la realidad a causa de actos voluntarios (actos comunicativos) e involuntarios (rastros de acción) de seres intencionales que habitan el pluriverso (cosmos intencional) y componen la comunidad cosmopolítica. Así, el mundo para los *qompi* se presenta como un

---

<sup>28</sup> Shamán Qom L'ek.

<sup>29</sup> Ver más adelante.

<sup>30</sup> "... la buena interpretación chamánica es aquella que consigue ver que cada acontecimiento es, en realidad, una acción, una expresión de estados o atributos intencionales de algún agente." (Viveiros de Castro, 2004, p. 43-44).

escenario pletórico de estos indicios culturales que solo resultan visibles para aquellos que pueden interpretarlos correctamente. Dicha hermenéutica es patrimonio colectivo que se ejerce y aprehende en el entorno familiar/comunitario y suele ser denominada por los *qompí* sabiduría o espiritualidad.

Veamos las palabras que, en este sentido, expresaba el filósofo *Qom* Timoteo Francia: "La sabiduría está basada en la interpretación cósmica bajo el perfil de sus principios y valores obtenidos de la mano ancestral de los mayores con la convicción y certeza de la práctica cotidiana" (Francia y Tola, 2011, p. 68-69).

Dicha frase condensa, interrelacionando varios elementos significativos para nuestro análisis: el conocimiento de la realidad, en clave de formación ontológica referido como "sabiduría" se basa, según Timoteo, así como para la gran mayoría de los *Qompí* (con los que profundicé en entrevistas abiertas esta temática), en la "interpretación cósmica" (la referida hermenéutica) siguiendo los preceptos y valores "ancestrales" normados éticamente y transmitidos inter-generacionalmente que se verifican, en plena vigencia, desde la "certeza de la práctica cotidiana" y, de esa forma, orientan actualizando y re-significando, la actual práctica social.

Para explorar esta modalidad *sui generis* de conocimiento describiremos las distintas vías desde las cuales circula este tipo de información (en tanto eventos potentes), la cual permite a los *Qom* conocer lo real, así como anticiparse a ciertos acontecimientos y, de esa forma, orientar sus prácticas cotidianas en un "entorno superpoblado" (Tola y Suarez, 2013) de seres intencionales interrelacionados cosmopolíticamente.

Tres son las vías más recurrentes de circulación de información: los sueños, las señas y los encuentros en persona. No obstante, para el correcto abordaje de esta sección partiremos desde el análisis de una categoría nativa crucial para la descripción de esta peculiar episteme, nos referimos al *haloik*, es decir al poder entendido a un mismo tiempo como "saber hacer" (habilidad, competencia) y como "fuerza vital" (salud, fortaleza).

## ***Haloik* o poder**

La noción de *haloik* que Wright (2008) traduce como poder, habilidad, maña, hábito, se halla íntimamente vinculada a un saber hacer, un conocimiento para la práctica que lejos de ser aprehendido, en tanto proceso subjetivo e interno del individuo, es más bien transferido, en su calidad de Don/Gracia o *na´chikiaGak/nia´chek* y actualizado vía comunicaciones personales, en tanto relación de conocimiento, desde el plano numinoso (dueños, espíritus auxiliares, *Qi´iogonaqpi*, o Dios, Jesús, el espíritu santo, los ángeles) al plano humano (*Qom I´ek* y *Qom Lashé*<sup>31</sup>). Como apunta Wright (2008b), este tipo de poder y, más específicamente, su constante circulación a través de seres, objetos y eventos, es una característica constitutiva del mundo Toba. Pensar dicha circulación acotada al plano *shamánico*/religioso como lo hacen la mayor parte de los trabajos en torno al shamanismo y la brujería *Guaycurú*, nos desviaría de su correcta y contextualizada apreciación<sup>32</sup>.

Aquello que se transfiere, más parecido a una competencia que a una esencia, faculta al beneficiario con la capacidad para realizar acciones específicas: curar enfermedades o causarlas, ejecutar un instrumento, jugar al fútbol, cantar, mariscar (cazar, pescar, melar, recolectar), trabajar en la chacra, danzar, volar en sueños, comprender el lenguaje de los animales, hablar otro idioma, etc. Como señala Wright (2008), toda actividad tiene su dueño, y su criterioso ejercicio requiere la posesión (cedida por el mismo) de un poder/saber (*haloik*) que dota de especializadas habilidades a la persona humana.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> hombre y mujer Qom, respectivamente.

<sup>32</sup> En este orden de cosas, señala Wright: "En lugar de una oposición radical entre sagrado y profano existe un espacio fluido para lo numinoso..." y luego agrega "... el término 'sagrado' se convierte en muy distante y académico, para experiencias que aparecen todo el tiempo" (2008, p. 240).

<sup>33</sup> Elmer Miller, en este sentido y describiendo a los Qom, apuntaba al respecto que "...el individuo recibe poder gracias a una voluntad externa a él (...) el poder puede concebirse como una especie de don..." (1977, p. 316).

Ahora bien, la transferencia de estos dones no es arbitraria, responde a la observancia, por parte de la persona humana, de ciertos preceptos éticos/morales lo que aquí denominaremos "la buena voluntad *Qom*" vinculados a la sumisión, el respeto, el autocontrol y la generosidad, respecto del entorno vivo y cultural que los rodea. Pero el *haloik* no puede agotarse en la idea de un don o gracia como algo cedido de una vez y para siempre, ya que lejos de ser esencia, es más bien una capacidad que requiere ser actualizada en tanto que relación (cosmopolítica) de conocimiento con el plano numinoso<sup>34</sup>. En ese sentido, aquel/aquella (tómese por caso) que posee la capacidad de curar, como veremos, debe esperar a soñar con la etiología de la afección, la cual es "dictada" desde el plano onírico por un espíritu auxiliar (*atawua*), para luego dictaminar la terapia correcta.

Coincidimos con Wright (2008, 2008b) cuando plantea que la vida es para los *qompí* un "proceso de adquisición de poder", del cual participan todos y todas, como potenciales receptores de dichas competencias: "El poder como *l'añagak* o *haloik*, es la fuerza vital que los humanos tienen que encontrar, conservar e incrementar para llevar adelante una vida normal" (Wright 2008, p. 240).

Por último, el *haloik* como resultado de un comportamiento ética y cosmopolíticamente apropiado, también incide en la prosperidad económica de una persona y su familia. La "fortuna" (*n'íachek*) en la marisca, el hallazgo de materias primas o medicinas naturales provenientes del monte, así como de otros tipos de bienes (vestimenta, medicamentos, útiles escolares, vehículos) provenientes del mundo *doqshé*, también aluden para los *qompía* un don o gracia resultante de un apropiado comportamiento ético/político. De esta forma, la prosperidad económica, la salud o fortaleza física (*la'añagak*) y el conocimiento (*sabiduría*), son dimensiones entrelazadas con el poder como expresiones de la adecuación de la vida práctica a

---

<sup>34</sup> Al respecto, indica Wright: "Podría pensarse que se trata [el poder] más bien de una relación de conocimiento entre diferentes esferas de ser, una humana y otra no humana" (2008, p. 136). Miller, por su parte, señala que "...es la relación con el ente poderoso (...) la que suministra la potencialidad real para poner de manifiesto el poder" (1977, p. 314).

los preceptos de la "buena voluntad *Qom*"; vale decir, responden a un comportamiento cosmopolítico inserto es una dinámica "eco-cosmológica" en la que la persona humana, lejos de todo antropocentrismo, es un mero eslabón más en una cadena de estricta complementariedad.

## Nachagá o sueños

Así como John Palmer (2012) señala que los sueños para los *Wichí* poseen "valor de ciencia"<sup>35</sup> (Palmer, 2012, p. 193), para los *Qom*, de idéntica forma, suponen un ámbito de realidad tan significativo como complementario a la vigilia<sup>36</sup>.

Veamos algunos casos representativos en los que el conocimiento, el poder y la verdad se manifiestan, con valor de ciencia, a través de los sueños.

Es muy frecuente que durante la mañana los *qompí* narren sus sueños a sus familiares o "grupo de durmientes" -según la expresión de Palmer-<sup>37</sup> propiciando una sesión de interpretación necesaria para decodificar el mensaje inscripto de lo que se considera un verdadero "viaje onírico". Durante una larga charla que mantuve con Don Sixto Paredes -primer líder de los *Qompí* de Colonia nueva, El Espinillo- el *yagaiki*<sup>38</sup> me contaba que los "espíritus auxiliares" (*atawá*<sup>39</sup>) eran maestros o ayudantes que te aconsejaban y te mostraban lo que iba a pasar; algunas de estas "enseñanzas" ocurrían mientras la gente dormía:

Entrevistador: ¿usted me está diciendo que su ayudante le habla mientras duerme?

---

<sup>35</sup> "Tan es así que sirven para determinar el curso de la historia. Un *Wichí* sigue sus sueños actuando en base a la información que le brindan como si la hubiera escuchado despierto" (Palmer, 2012, p. 193).

<sup>36</sup> Esta concepción de lo onírico aplica a una diversidad de pueblos amerindios.

<sup>37</sup> El etnógrafo inglés señala que "Mientras el cuerpo duerme, la voluntad realiza un viaje por el mundo espiritual, y el durmiente se entera del viaje por medio de un sueño (...) El soñante se despierta y cuenta su sueño a los que conforman el grupo de durmientes" (2012, p. 192).

<sup>38</sup> Anciano.

<sup>39</sup> Esta es la pronunciación que efectuaba Don Sixto; a diferencia de la que transcribe Wright: *Itavá*.



Don Sixto: Sí, así (se sonríe)

Entrevistador: ¿la otra vez charlando con Don Segovia, él decía que hay que 'saber soñar' ...usted sabe soñar Don Sixto?

Don Sixto: Sí, yo sé

Entrevistador: ¿y...cómo es eso?

Don Sixto: Bueno, cuando yo soñé alguna cosa, entonces cuando yo he despertado a la mañana, yo tengo que contar a mi señora, a mi hijo que yo anoche estoy soñando tal cosa; sí (se sonríe nuevamente y hace una pausa)...algunos sueños es cierto.

Entrevistar: Ah, ¿sí? ¿Cómo por ejemplo?

Don Sixto: Por ejemplo, como el otro día mi sueño me dice... estoy miraaaaando una persona, en el sueño, estoy miraaaaando una persona y una persona está hablando y dice "bueno ahora vos tenés que atender este los niños, los chicos, porque ahora los chicos ya no tienen más padres y vos ahora tenés que atender, a quedar a tu lado...tenés que atender, dijo" (este mensaje dejó, según me confesó en la entrevista, desorientado a Don Sixto y su grupo de durmientes)"...pero un día, como tres, cuatro día por ahí, yo estoy escuchando en Tacaaglei que una persona pierde a su familia y entonces entendí ya...ese se llama sueño!

Entrevistador: ahhh...osea que: ¿le avisó su ayudante que los tenía que cuidar?

Don Sixto: ahá...sí (se ríe)

Entrevistador: entiendo; y, Don Sixto...cómo se dice "sueño" en qoml' aqtaq?

Don Sixto: nochagá: sueño...ese no miente había sido. Cuando vos soñaste...ese te cuenta: nochagá!

En varias anécdotas de *ipiagaikipí* (mariscadores) pude notar que el sueño funciona como indicador de marisca; Juan, por ejemplo, me contó en una oportunidad (conversando acerca de la *mariscada*) que unas semanas atrás le había

“llegado un sueño” en el que *se le mostraba* que iba a encontrar un “lindo árbol para cosechar la miel” y solo estaba esperando que mejore el clima para salir a melar<sup>40</sup>.

En suma, el sueño (*nachagá*) conforma un ámbito calificado de información significativa desde la cual los *qompí* orientan y resuelven situaciones cotidianas, sin poner en duda la “calidad de ciencia” que portan estos verdaderos viajes oníricos.

## **Nadagué o señas**

En diversas ocasiones de mi trabajo de campo escuché a los *qompí* respecto de ciertos eventos (cantos o presencia de pájaros, comportamiento de ciertos animales, manifestación de fenómenos meteorológicos, etc.) decir de éstos que son “*señas*”. Evangelino, por ejemplo, me explicaba que si “aparece” un rayo antes de emprender un viaje, es mejor no viajar ya que “ése es seña; te indica que hay un peligro para tu viaje”.

En tanto eventos potentes de un pluriverso superpoblado, estas *señas* conforman, según la expresión de A. López (en su abordaje en torno a los Moqoit), un amplio conjunto de “...manifestaciones resultado de la actividad de los agentes intencionales que pueblan el cosmos moqoit. Voluntarias e involuntarias, las señas manifiestan las intenciones de quienes las producen y permiten a los demás interpretar sus deseos, apetitos, temores y emociones” (López, 2017, p. 100).

Más arriba, planteábamos que el pluriverso *Qom* es un escenario repleto de indicios o huellas culturales, en tanto y en cuanto se presentan como rastros (texturas, según A. López), voluntarios o no, de otros seres intencionales (reflejos de su vida socio-cultural) que sirven de pistas a los *qompí* para orientar adecuadamente sus acciones cotidianas. También señalábamos que la hermenéutica aplicada a desentrañar las intenciones detrás de esas huellas conforma un

---

<sup>40</sup> En este orden de cosas, asevera Palmer (2012): “...los sueños son premonitorios, en el sentido de que los acontecimientos del mundo físico coinciden con hechos oníricos. Es decir que las vivencias de la voluntad en el sueño repercuten en la vida”. (p. 193).

patrimonio colectivo; en este sentido resulta interesante lo que plantea Alejandro López al respecto: "Este hacer no es entre los *moqoit* tan solo una práctica intuitiva, sino que involucra una reflexión intelectual así como una serie de conocimientos técnicos o un "saber hacer" (López, 2017, p. 102).

Así, lejos de toda "intuición" dicha hermenéutica supone una "reflexión intelectual" basada en específicos "conocimientos técnicos". Dicho "saber hacer" supone entonces "...interpretar las intenciones de esos otros seres, plenos de poder, con los que es imprescindible vincularse" (López, 2017, p. 102).

Respecto de estas *texturas* como componentes de la trama de acciones que revisten intencionalidad en un superpoblado contexto cosmopolítico, Celeste Medrano desde sus estudios en torno a la etno-zoología *qom*, señala que: "...la transmisión de mensajes entre los *qom* y los animales es una acción corriente que resulta altamente significativa debido al tipo de información que se intercambia" (2016, p. 10). Por su parte Gustavo Martínez (2010) señala que la "...existencia de seres capaces de presagiar la enfermedad, muerte o recuperación de los miembros de la comunidad, tal es el papel que compete a muchas aves, cuyo canto y accionar se vincula con su condición de auxiliares shamánicos" (p. 201).

En cierta ocasión conversábamos con Fátima, una joven líder *Qom*, acerca de temáticas vinculadas a la intencionalidad de los seres que habitan la noche (*pe'lek*<sup>41</sup>), cuando ella de repente vio una pequeña rana cerca suyo y parándose de golpe de su asiento me dijo: "tenga cuidado, las ranas y lagartijas son seña de que "una" (bruja) nos está escuchando...no deje que el bicho le toque, porque le va a enfermar y usted no va a saber porque se enferma... si le toca después esa le agarra, le cose la boca al bicho y usted se pone flaaaaaaco y puede morir".

## **Nachagáno encuentros en persona/ "entrevistas"**

---

<sup>41</sup> *Pe= noche; lek=habitante*

Estos eventos son los más referidos por los ancianos, a la par de los sueños, a la hora de ilustrar la ya señalada cesión de poder (*wo'ó da haloik*)<sup>42</sup>.

Wright (2008) asevera que entre los *qompí* existe "...un estado usual de expectación hacia la dimensión no humana" (p. 135); todos los *qompí* ambicionan estos encuentros, "...esperan tener contacto con alguno de estos seres alguna vez en la vida..." (Wright, 2008, p. 135) ya que es sabido que por ese medio suelen los *yaqa'á* entregar dones o gracias (conocimiento y poder) a la gente.<sup>43</sup>

Al respecto de esta vía de conocimientos, en una anécdota de harta densidad ontológica, Don Sixto me comentaba de cierta oportunidad en la que él había salido a rebuscar por el "campo" (monte) porque su familia pasaba hambre, y luego de recorrer infructuosamente por largo tiempo el lugar, comenzó a oír algunos ruidos (un peculiar carraspeo de garganta) y a sentir que a sus espaldas lo seguían; él pensó que era un *doqshéL'ek*, razón por lo cual decidió armar su *machaká* (puesto/toldo provisorio, para la marisca) para así vigilar y, de paso, descansar por un momento. Allí lo encontró la noche y luego de acurrucarse junto a un improvisado fuego (*norek*), entre el sueño (*chogón*) y la vigilia, oyó una voz que le decía: "...*aieláyaleq, aieláyaleq*" (*vení hijo mío, vení hijo mío*). Don Sixto, que creyó nunca haberse dormido ("parece que estoy despertado yo"), vio a una persona (*shiagawá*) que "pareció *doqshé'*: "tenía bigotes bien negros, cabello negro, camisa como de gendarme y un pantalón". Esta persona (luego lo comprendería el anciano) era *yaqa'á*<sup>44</sup> y le estaba ofreciendo a Don Sixto la capacidad (*haloik*) de curar, de "ser

---

<sup>42</sup> Se traduce: "hay un poder en él o ella"; Wright indica que otra traducción posible de esta frase sería: "algo inusual (tal vez una desgracia) que está ocurriendo" (2008, p. 135).

<sup>43</sup> Citro (2000), al respecto, indica que: "La aparición de estos seres generalmente en lugares apartados o solitarios tienen diversas implicancias: recibir ayuda o buena suerte en la marisca, ofrecer ciertos dones, poderes o capacidades a los humanos, ser 'anuncio' de posibles enfermedades, muertes o del encuentro de riquezas" (191)

<sup>44</sup> Un *shiagawáloogot* (persona/dueño), según me explicó.

*médico*": el *yaqa* 'á abrió su mano y de su palma le mostró a Don Sixto una serie de bichos (*lowanek*) que lo auxiliarían en esa tarea<sup>45</sup>.

Durante estos encuentros, los *yaqa* 'á transfieren poder/saber, siempre y cuando el elegido acepte dicha sesión y sea digno de la misma.

Pero también estos encuentros suponen una circunstancia de potencial riesgo o peligro, como lo refiere Medrano: "*Huashé* es una *aviaqlashe* o una 'mujer del monte'. Posee un cuerpo pequeño por lo cual los cazadores suelen descubrir su presencia en el monte observando sus pequeñas pisadas. Algunos *qom* expresaron que esta mujer suele solicitar relaciones sexuales cuando se encuentra con hombres y, si estos no acceden a su pedido, pueden perder la suerte en la marisca o sufrir trastornos permanentes de erección" (2016, p. 375).

### **Breve comentario acerca de la naturaleza de pensamientos y palabras**

Es muy frecuente escuchar a los *qom* decir: "*me ha venido un pensamiento*" o "*me llegó un pensamiento*". Al igual que pasa con los sueños, los cuales suelen "llegar" al soñante y es que el acto de pensar (así como el de soñar) no es una acción íntima de la persona consigo misma, sino el resultado de una vinculación de ésta con el mundo pletórico de poder y cultura<sup>46</sup>. En este mismo sentido, las palabras pronunciadas no son meros medios de comunicación sino que, enviadas al mundo, están dotadas de capacidad performativa<sup>47</sup>, tienen poder (*wo 'o da lañagak*) e

---

<sup>45</sup> El ser no-humano le explicó sobre aquello que le enseñaba, diciéndole: "*Cochée, gusano...este gusano cuando come la carne de la persona, se llama cáncer, cuando [a] uno le enfermó esta clase vos sacás y se cura el hombre (...)* Kiyagae que come la carne de la persona para que se hace podrido...le mata; si vos sacás ese... hombre o mujer se cura también. También había yarará, si le pica a alguno vos le sacás el diente y se cura", me narraba el *yagaikí*.

<sup>46</sup> Al respecto apunta Wright: "...los *qom* suelen señalar que no es la propia persona la que "piensa" sino que los pensamientos "le vienen", y por lo tanto no son un producto individual ni son controlables, como es la visión *doqshi*. Por este motivo, la gente es muy precavida acerca de pensar cualquier cosa, por miedo a que ello implique un peligro por la intromisión de pensamientos no deseados" (2008b, p. 11).

<sup>47</sup> En los pueblos criollos del nordeste formoseño, y dando cuenta de una *ontología mestiza*, la gente dice: "con la boca se pide", aludiendo a que las palabras "llaman" lo que mencionan.

inciden en la realidad provocando cambios concretos. Esto no es solo válido para las "personas humanas", sino que también aplica para el resto de los seres intencionales. Así, por ejemplo, el canto de ciertos pájaros "provoca" (no es simplemente concordante) la maduración de ciertos frutos y flores; tal es el caso del pájaro *Paápoleq*, el cual "ayuda a que la miel engorde", me contaba Juan<sup>48</sup>.

## Conclusión

A lo largo del artículo pudimos observar, en función a lo propuesto en la introducción, de qué manera los *qompí* adquieren, producen, validan y transfieren conocimientos y cómo las peculiares vías de acceso al conocimiento (*nachagá*, *nachagán*, *nadagué*) y el poder (*haloik*) se inscriben en un contexto ontológico más amplio en el que la ordenación de lo real toma la forma de un pluriverso compuesto por múltiples mundos simultáneos. Superpoblado de seres con agencia, cuya intencionalidad y motivaciones se tornan significativas de reconocer y validar como información potente y útil para la vida práctica *qom*.

## Referencias bibliográficas:

Braunstein, J. (1983), Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. *Trabajos de Etnología* 2: 9-102.

Citro, S. (2000) *Cuerpos significantes: una travesía etnográfica*. Ed. Biblos

---

<sup>48</sup> Al respecto señala Tola "... la palabra no está para los *qom* separada de la acción, y la palabra con poder menos aún. La palabra acciona, actúa, transforma, lastima, sana y mata. Las palabras y las cosas en el universo *qom* son las palabras-cosas, las palabras-agentes, las palabras-personas" (op.cit; 55)

Descola, P. (2004) Las cosmologías indígenas de la Amazonia, en tierra adentro territorio indígena percepción del entorno. Alexandre Surrallés y Pedro García hierro (IWGIA), Documento No. 39 – Copenhague.

Descola, P. y Tola, F. (2018) ¿Existe la naturaleza? : un enfoque antropológico / Descola, P y Tola F. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Libros del CCK. Sistema Federal de Medios y Contenidos Públicos de Argentina.

Escobar, E. (2015) Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio", Cuadernos de Antropología Social n°41 [25-38], UBA, Buenos Aires, Argentina.

Francia, T. y Tola, F. (2011). Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos Qom. Asoc. Civil Rumbo Sur, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Latour, B. (2014) ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck, en *Revista Pléyade* 14 (2014): 43-59.

Martinez, A. (2017) Las señas: una aproximación a las cosmo-políticas de los Moqoit del Chaco, en *revista de antropología social y cultural de la UNSAM*. <http://www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/etnocontemp/article/view/216/236#note1>  
[return](#)

Martinez, G. (2010) Enfermedad y entidades anímicas del entorno natural etiologías religioso-rituales y espacioambientales entre los tobas del Chaco central, Argentina, en AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. [www.aibr.org](http://www.aibr.org) Volumen 5, Número 2. Mayo-Agosto.

Medrano, C. (2016) La (etno)zoología de los qom del Gran Chaco y la zoología de occidente. Reflexiones para un diálogo posible. 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.2016 – DOI <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p369>

Miller, E. (1977) Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los Tobas del Chaco argentino, en L. Bartolomé y E.Hermite (comps.) *Procesos de articulación social*, Buenos Aires, Ed. Amorrotu.

Palmer, J. (2012) La buena Voluntad Wichí. Una espiritualidad indígena. Ed. de Grupo de trabajo Ruta 81 (APCD, Asociana, CECAZO, EPRASOL, FUNDAPAZ, Franciscanas misioneras de María, TEPEYAC), Las Lomitas, Formosa.

Salamanca, C. y Tola, F. (2002) La brujería como discurso político entre los Tobas del Chaco argentino, en *Desacatos* (primavera-verano) n° 009, 96-116. Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social, DF, México.

Stengers, I. (2014) "La propuesta cosmopolítica" en *Revista Pléyade* 14: 17-41.

Tola, F. (2012) Yo no estoy solo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino, Editorial Biblos, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2014) Una revisión de los etnónimos de los toba (qom) del chaco argentino en función de la categoría de "persona" y de la "vida social", en revista *Publicar* - Año VIII No IX.

\_\_\_\_\_ (2016) el "giro ontológico" y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27): 128-139.



Tola, F. y Suarez, V. (2013) Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la *marisca* y la reivindicación política del territorio, en Gran Chaco ontologías, poder, afectividad. Ed. Ethnographica, Buenos Aires.

Viveiros de Castro, E. (2004) Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena, en *o que nos faz pensar n°18*, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Brasil.

Wright, P. (2008) Ser-en-el-sueño: Crónicas de historia y vida Toba. Ed. Biblos, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2008b) ¿Y yo qué clase de poder tengo? Liderazgo y dilemas shamánicos en la modernidad toba, Ed. UNNE, 141–148, Resistencia.

\_\_\_\_\_ (2015) Sueño, shamanismo y Evangelio en los Qom (Tobas) del Chaco argentino, en Revista Sociedad y Religión N°44, Vol. XXV, 30-61.