

LA SUMISIÓN-COMPASIÓN COMO MODALIDAD RELACIONAL ENTRE HUMANOS Y NO HUMANOS. REFLEXIONES SOBRE LA AGENCIA Y EL PODER ENTRE LOS TOBA (*qom*) DEL GRAN CHACO

Florencia Tola
Investigadora CONICET (Argentina)
Miembro asociado al EREA (Francia)

PRESENTACIÓN

La etnografía de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas se interesó desde hace tiempo por un tipo particular de persona no-humana que se suele calificar como ‘dueño/a de las especies’¹. Estas personas no-humanas desempeñan un papel central en la regulación de las relaciones entre los diversos seres que habitan el universo, incluidos los seres humanos. El punto común de las relaciones condensadas en la figura de los dueños -y que corresponden sin duda alguna a relaciones sociales concretas- es la asimetría. Nos encontramos ante relaciones en las que uno de los términos ejerce un poder de control sobre el otro, quedando excluida –en principio- la posibilidad contraria.

Ésta es una de las razones por las cuales el estudio de los dueños permite esclarecer las representaciones indígenas del poder, la posesión y la capacidad de acción sobre el *otro*. En la medida en que para muchas sociedades amerindias la capacidad de acción sobre el *otro* corresponde a una de las dimensiones más significativas de la facultad de acción, creemos que el estudio de las relaciones asimétricas que existen en torno a la figura de los dueños (dueños-animales protegidos y dueños-seres humanos) puede esclarecer las conceptualizaciones indígenas de la agencia y el poder.

El propósito de este trabajo es abordar las relaciones que los toba (*qom*) del Chaco argentino² mantienen con los dueños de las especies y no tanto aquellas que los dueños

¹ En la mayoría de las etnografías suele haber referencias a los dueños de las especies. Ver especialmente DESCOLA (1986), FAUSTO (2002), BONILLA (2005). Entre los *qom*, los dueños de las especies son concebidos como los padres y las madres de los animales. Lingüísticamente, se utilizan los sufijos *-late'e* y *-lta'a* agregados al nombre del animal o vegetal para designar a los dueños masculinos y femeninos. En la bibliografía del Chaco encontramos referencias aisladas a estas personas no-humanas en MÉTRAUX (1946a: 50-53, 1967: 124), CORDEU (1969-70: 88), PALAVECINO (1969-70: 189-191) y TOMASINI (1969-70: 432-439, 1978-79). Deseo agradecer a Carlos Salamanca, Carlos Fausto, Diego Villar, Lorena Córdoba, Cesar Ceriani y Alejandro López por sus comentarios a una versión preliminar de este texto. Una versión modificada de este trabajo fue presentada en 2006 en el marco del proyecto interdisciplinario *Agentivité: les esprits-maitres* del EREA (CNRS) del cual formo parte.

² Los toba, pertenecientes a la familia lingüística Guaycurú y autodenominados *qom*, eran tradicionalmente cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades. Actualmente se hallan establecidos en comunidades sedentarias agrícolas en el norte del país. Desde los años sesenta una gran cantidad de familias *qom* comenzó a migrar a las ciudades atraídas por los supuestos beneficios de las mismas (educación, salud y fuentes de

mantienen con sus animales protegidos³. El análisis de estos vínculos me permitirá esbozar las premisas sobre las que se basan las representaciones de la agencia y el poder. Las relaciones con los dueños se concretizan por la puesta en marcha de una serie de dispositivos que son también desplegados por los toba en otras relaciones (especialmente, en los cultos evangélicos con Dios y en las relaciones cotidianas con los blancos). Por lo tanto, resulta fundamental analizar la relación humanos-dueños con el fin de determinar si este vínculo se constituye como un modelo relacional entre los toba y quienes son pensados como poseedores de un poder mayor.

Si las relaciones entre los dueños y sus sujetos protegidos corresponden a relaciones sociales marcadas por la asimetría, las relaciones que los humanos mantienen con los dueños están también marcadas por una asimetría evidente. Esta asimetría se debe al hecho de que los humanos necesitan para su subsistencia a los animales protegidos por los dueños. Los dueños, por su parte, dan a los humanos sus animales sin esperar nada a cambio, sabiendo que sin las presas los humanos no podrían sobrevivir. Sin embargo, estos últimos logran manejar dicha asimetría en beneficio propio. Por medio de la exacerbación de una actitud deferente, la manifestación de una sumisión constante, el pedido de compasión, el autocontrol, el respeto de las reglas de conducta propias de lo que se conoce como la 'ética cinegética' y por medio de procedimientos lingüísticos que expresan una posición humilde, los seres humanos neutralizan los posibles ataques de los dueños y manifiestan un tipo particular de agencia.

Intentaremos mostrar que dicha agencia no está en relación con acciones explícitas y avasallantes sobre el mundo. La concepción de la capacidad de acción que está implícita en relaciones como las que los humanos mantienen con los dueños más que basarse en acciones transformadoras y concretas, supone una reducción de la acción visible sobre el mundo y una limitación del ejercicio de la dominación sobre el *otro*. Esta minimización de la acción y de la dominación produce consecuencias en la agencia ajena. De hecho, la intención subyacente de la limitación de la propia acción es que el otro reduzca la acción potencialmente peligrosa y dominadora sobre uno (es el caso de los dueños) o que el otro sea quien actúe con uno de manera medida y dócil (es el caso de los seres humanos).

Teniendo en cuentas estas dos motivaciones subyacentes, el propósito de este trabajo es responder a los siguientes interrogantes: ¿nos encontramos ante una concepción de agencia propia

trabajo). Como consecuencia de estos procesos migratorios se han creado asentamientos toba en las cercanías de algunas ciudades del país y en los centros urbanos mismos.

³ Este texto deriva del trabajo de campo destinado a la realización de la tesis doctoral (Tola 2004), a lo largo de los años 1997-2003 durante un período total de dos años, en las comunidades de *Namqom* (Lote 68) y *Mala' Lapel* (San Carlos) de la provincia de Formosa, en el Chaco argentino.

de una cosmología en la que no desear ejercer dominación explícita sobre el otro deriva del hecho de que ese otro es potencialmente detentor de una capacidad de acción más influyente que la propia y que su capacidad de acción podría conllevar la propia destrucción si no se adopta una actitud humilde? ¿Estamos ante una concepción de agencia no tan centrada en el agente sino en el *otro* y en la capacidad de influir y determinar su agencia? Para responder a estas preguntas, en un primer momento describiré el universo toba en el que se inserta la figura de los dueños. Luego, caracterizaré el modelo proporcionado por la relación humanos-dueños y, en un tercer momento, me concentraré en las relaciones que los toba entablan con los blancos con el fin de determinar si los dispositivos relacionales presentes en la relación humanos-dueños se despliegan también en los vínculos con los blancos.

LOS DUEÑOS EN UN UNIVERSO HABITADO

Como para la mayoría de las poblaciones amerindias (Carneiro da Cunha 1975, Hugh-Jones 1979, Chaumeil 1983, Crocker 1985, Descola 1986, Gonçalves 2001, Viveiros de Castro 2002, Surrallés 2003), la vida social de los hombres es concebida por los *qom* como un intersticio entre numerosos mundos que, desde el punto de vista humano, son verdaderos sistemas sociales en constante interrelación. Los habitantes de estos mundos son los muertos, los “espíritus de bebé” (*o’o lqui’i*), las “otras razas” de personas y los dueños de las especies animales, vegetales, de las mieles, de los espacios y de las condiciones atmosféricas. Los atributos sociales de estos mundos y de sus habitantes son conocidos por los hombres gracias a los relatos mitológicos, a los viajes chamánicos y a los encuentros casuales en sueños o en el monte.

Numerosos autores que se interesaron por la cosmología de los grupos indígenas del Gran Chaco describieron las características del universo⁴. La mayoría de ellos concuerda en la representación del cosmos según estratos múltiples y en el aspecto poroso de sus límites. El universo es concebido como una superposición de mundos conectados entre sí y habitados por personas que pueden desplazarse por los diversos niveles. En el oeste se encuentra la montaña *qasoxonaxa*, considerada la dueña del rayo, truenos y relámpagos. *Qasoxonaxa* es habitualmente descrita como un elefante que, con el movimiento de su cabeza, produce los truenos y relámpagos y que al caminar hace caer la lluvia. En el oeste viven también los dueños de los

⁴ MÉTRAUX (1935: 56), PALAVECINO (1961: 93-95), CORDEU (1969-70: 75), MILLER (1979 : 37-39), IDOYAGA MOLINA (1995: 42-75) y WRIGHT (1997: 225-229, 238-245).

animales que pueden transitar por los diferentes ámbitos de la tierra, según el hábitat de los animales que cada uno cuida. Por encima del nivel de la tierra, existen tres niveles celestes cada uno de ellos compuesto por un cielo y una tierra, habitados a su vez por personas no-humanas. Los dueños de los animales predadores viven, por ejemplo, en el tercer cielo o en la tierra de la luna. En la luna vive también el dueño de la luna, quien con su mirada causa la primera menstruación en las jóvenes impúberes⁵. En el segundo cielo, viven las dueñas de las plantas comestibles que cuidan a todas las frutas de las especies de la tierra. En el primer cielo y, a modo de espejo, en la primera tierra (es decir, la habitada por los seres humanos) se menciona que viven los dueños de los animales, las plantas, los ámbitos y las mieles. Los chamanes y los iniciados chamánicos son los únicos que pueden percibir a los dueños que viven en la tierra ya que éstos suelen permanecer en la montaña del oeste (*qasoxonaxa*).

Los dueños y el resto de las entidades no-humanas son pensadas por los *qom* como “verdaderas personas” (*ÿoqta siÿaxaua*; *ÿoqta*, adv. superlativo ‘verdaderamente’, ‘plenamente’) dotadas de capacidad de acción, conciencia reflexiva, intencionalidad y vida social. Los seres que habitan en los diferentes niveles del universo poseen puntos de vista, atributos y capacidades que permiten definirlos como *siÿaxaua*⁶. Este término hace menos referencia a un « nosotros » (*qom*)⁷ que a la capacidad reflexiva y a la intencionalidad de una persona. *Siÿaxaua* se utiliza para definir a las personas -humanas y no-humanas- que poseen capacidad de lenguaje, facultades cognitivas y emocionales así como capacidad de acción.

Los dueños de las especies son *siÿaxaua* que, al igual que otras personas no-humanas- se manifiestan ante los humanos bajo regímenes diferentes de corporalidad según el contexto de interacción y las intenciones para con los humanos (Tola 2004). Poseen un cuerpo que es pensado como la sede de las facultades que posibilitan las sensaciones, la cognición y la emoción. La posesión de un *nqui'i*⁸ es lo que les confiere la capacidad de sentir, pensar, moverse y desplazarse. Veamos algunos ejemplos. Cuando la dueña del rayo (*qasoxonaxa*) es concebida como una mujer que vive en el cielo se le suele atribuir sentimientos de odio, rabia y deseo de muerte hacia quienes abusan de la pesca y la recolección de plantas. Además, al igual que los

⁵ Sobre el imaginario de la luna en relación con la fertilidad de las mujeres, TOLA (1999).

⁶ *Siÿaxaua* o *shigaxaua*. *Shig-* o *shi-* : raíz del verbo ‘ir’ (*ashic*: 1PS), *-axaua*: sufijo que indica la idea de un acompañamiento BUCKWALTER (2001: 370). A partir del análisis de otros términos toba, se podría suponer que este sufijo hace referencia a una noción más abstracta: aquella de una relación entre dos términos.

⁷ Los términos « *qom* » y « *siÿaxaua* » remiten a diferentes tipos de existentes. El primero deriva probablemente del pronombre personal de la primera persona plural (*qo'omi*) y designa una posición relacional que se extiende para designar ‘la gente’, ‘los toba’ y ‘los indios’. *Siÿaxaua* hace referencia a la capacidad reflexiva y a la intencionalidad de un sujeto (traducido generalmente como ‘persona’) y se aplica a una amplia gama de existentes. Si todos los *qom* son *siÿaxaua*, no podemos decir lo mismo en sentido inverso.

⁸ Traducido generalmente como ‘alma’, ‘espíritu’. Sin embargo, el *nqui'i* remite más a una capacidad corporal que a una dimensión inmaterial o principio anímico.

seres humanos, ciertos dueños llevan adelante una vida social y familiar: se casan, tienen hijos y viven en lugares específicos donde construyen sus casas⁹.

MODELO INTERACCIONAL PROPORCIONADO POR LA RELACIÓN HUMANOS-DUEÑOS

Las relaciones que los toba mantienen con los dueños se caracterizan por la deferencia, el cuidado y el respeto que se expresan a través de una actitud manifiesta de sumisión. Por medio de las plegarias en las que se hace explícita la propia condición de carencia, los hombres tratan de despertar la conmiseración de los dueños para obtener lo que necesitan. A través de una actitud sumisa, los hombres despiertan la compasión de los dueños y activan así su generosidad que se manifiesta en el don de las presas. Si los dueños sienten compasión por los seres humanos que mantienen una actitud humilde hacia sus animales protegidos, ellos les dan lo que los humanos piden sin esperar nada como contraparte.

Según Descola (1999), existen en las sociedades de las tierras bajas de Sudamérica tres modalidades lógicas y sociológicas de administrar las relaciones nosotros/ellos. Estas modalidades generan tres sistemas de relaciones que pueden o no coexistir: la reciprocidad, la predación y el don. La dimensión sociológica de los tres modelos de comportamiento consiste en que indican o marcan un tipo de actitud hacia el otro, y en esquemas de interacción con animales y no-humanos. Si la reciprocidad implica que toda vida animal debe ser recompensada, la predación implica que los hombres no deben suministrar ninguna contraparte a cambio de los animales¹⁰ y el don significa que los animales entregan su vida a los hombres de manera deliberada sin esperar nada a cambio. Si bien es posible la coexistencia de elementos entre un sistema y otro, un tipo de comportamiento suele prevalecer sobre los otros. Siguiendo los argumentos de Descola, en lo que respecta el modo de relación con el *otro*, la ontología toba corresponde a un sistema anímico¹¹ en el cual el don sería la relación dominante.

⁹ *Veraic*, por ejemplo, es el dueño de los peces. Ellos habitan con sus esposas e hijos en huecos debajo del agua.

¹⁰ La noción de predación hace referencia en la etnología amazónica de los últimos quince años a la difundida ideología según la cual la perpetuación del cuerpo social depende de la captación de valores 'externos' al mismo. En otros términos, la constitución del sí mismo suele requerir de la incorporación de *otro*, siendo la alteridad el elemento central en la constitución del grupo. Sobre el tema, cf. DESCOLA (1992), VILAÇA (1992, 2000), VIVEIROS DE CASTRO (1992).

¹¹ Según DESCOLA (2005), en las sociedades amerindias, el fenómeno que determina los principios de constitución de las ontologías conduciría a un esquema de identificación entre uno y el otro, que admitiría la posibilidad de una distribución de la subjetividad ("interioridad") más allá de la esfera de los humanos, y en el que los principios diferenciadores pasan precisamente por el cuerpo ("fisicalidad"). Llamado *sistema anímico*, este modo de constitución de lo real propone una continuidad metonímica entre humanos y no-humanos respecto de sus

El modelo de relación humanos-dueños se caracteriza también por el temor que los hombres sienten frente a los posibles ataques de los dueños. De hecho, el encadenamiento de la sumisión, la compasión y el don está generalmente motivado por el miedo que los toba sienten de los ataques de los dueños, ataques que pueden conducir al castigo o a la muerte si ellos no respetan la ética de la caza.

En un artículo reciente, Oiara Bonilla (2005) analiza la manera en que los paumari de la Amazonía brasilera se perciben a sí mismos como presas o como víctimas en las relaciones con los otros. Según Bonilla, «l'arme prédatrice des paumari serait leur capacité de soumission, soumission qui obligerait n'importe quel interlocuteur en position de domination à de la compassion envers eux » (*ibid.* : 59). Si los Paumari prefieren « la soumission à la dévoration » (*ibid.*) y controlan así el riesgo de la predación al adoptar una actitud sumisa ante los dueños, con el énfasis en una actitud sumisa los toba evitan ellos también los ataques que podrían ser pensados como predadores. Sin embargo, estos ataques no se producen sin una causa aparente, al mismo tiempo de que no son la causa de la actitud sumisa de los humanos. Lejos de ser ataques predadores, creemos que estos ataques tienen lugar solamente si los hombres no respetan una ética cinegética que posee reglas bien precisas.

¿Cuáles son las reglas de dicha ética entre los toba? No consumir la carne de las presas y conservar solo las partes del animal destinadas a ser vendidas, no destripar el animal en el mismo lugar en el que fue cazado, no pronunciar una plegaria cuando se entra al monte, burlarse de los animales y de sus dueños son algunas de las razones que conducen a los dueños a atacar a los hombres. Lejos de engendrar su generosidad, estas actitudes y comportamientos denotan una falta de respeto hacia los animales y sus protectores. Frente a esto, los dueños se lanzan a una caza enrabada contra los cazadores y recolectores o bien a la sustracción de sus animales protegidos.

Antiguamente, durante las salidas de cacería, los cazadores toba iban acompañados de un chamán quien, gracias a su capacidad para comunicarse con los dueños, daba las indicaciones que los cazadores respetaban si deseaban obtener presas. Hoy en día, en ausencia de chamanes mediadores, son los hombres quienes, a través de plegarias, se dirigen a los dueños para obtener su compasión. La declinación del papel del chamán en la mediación con los dueños dejó lugar a la responsabilidad personal como garantía del buen desarrollo de las relaciones. Actualmente, las

interioridades (distribución ecuménica de la intencionalidad a una gama extremadamente variada de existentes) y una discontinuidad de las fisicalidades.

relaciones con los dueños y, en fin de cuentas, la propia salud y la vida no dependen de intermediarios humanos sino de los hombres cazadores y las mujeres recolectoras. La responsabilidad personal es fundamental en el buen desarrollo de las relaciones del hombre con un universo habitado por numerosos seres –animales y dueños- y cuya reproducción depende de relaciones que no se fundan en la dominación de los humanos sobre estos sino en el cuidado y la compasión. El respeto de las reglas cinegéticas y el autocontrol son algunas de las expresiones de esta responsabilidad individual entre los *qom*. Si las relaciones entre los humanos y estas otras entidades son pensadas como el resultado de la responsabilidad y del autocontrol, podríamos inferir que las actividades intencionales de los hombres crean y, al mismo tiempo, modifican las acciones de las otras personas y sus existencias también.

Si en la actualidad los chamanes no desempeñan un papel fundamental en las salidas de caza, sí lo hacen cuando se hacen sentir las consecuencias de la falta de respeto de la ética de la caza. Cuando son consultados por los enfermos para conocer las causas de la enfermedad que los aqueja, los chamanes narran lo que ven en sueños, es decir, la ira de los dueños que vieron que las reglas de comportamiento hacia los animales y plantas no fueron respetadas. *“Un viejito vino [a curarse] y me dijo: ‘¿Sabés que tengo problemas de salud?’. Esa noche me mostraban todo”*. Así comienza el relato de una anciana chamán acerca de las consecuencias del no respeto de las reglas que rigen los comportamientos de los cazadores. *“En el campo están los dueños”,* explica la anciana, *“que son animales pero hombres. Cuidan a todos los animalitos (...). Cuando el hombre se va a la marisca [de cacería], dijo que el hombre molesta a la carne de ñandú [no la come], las plumas es lo que él quería. ‘Yo lo castigué porque no come la carne’, me contó el dueño, ‘avisale que no tiene que mariscar más porque yo lo castigué porque arruina la carne’. Entonces le conté al abuelo: ‘¿Sabés qué me dijo anoche? Vos le jodiste la carne a los animalitos. El señor [dueño] que está encargado del pueblo [de los ñandúes] me dijo que vos tenés que dejar de mariscar’. ‘Es cierto que por las plumas yo le jodí toda la carne, le saqué el cuero y la dejé toda’. (...) Por eso cuando llega al campo tiene que rezar, pedir a este hombre que matás para comer, si le mata de balde [inútilmente] le castiga. Tenés que ir a cazar, no a lastimar. Cuando el dueño ve a una persona necesitada la deja mariscar”*.

La actitud generosa de los dueños se ve favorecida por las plegarias (*natamnaxaq*)¹² en las que los humanos se dirigen a los dueños tratando de despertar su conmiseración. Con el fin de advertir su presencia y evitar así apariciones inadvertidas, las personas formulan plegarias antes de entrar al monte, al campo o al agua. El hecho de que las plegarias existan en el pensamiento y

¹² *Natamn-axaq*. -*natam*-: raíz del verbo ‘efectuar una plegaria’, -*axaq*-: sufijo que indica a la persona que efectúa la acción.

que no sea necesario expresarlas en voz alta sobreentendiendo la idea de que las entidades a las cuales están dirigidas son capaces de conocer los mensajes que no son verbalizados. Esto traduce la compatibilidad de la subjetividad humana y no-humana en la medida en que los mismos procedimientos de expresión y comprensión son puestos en marcha por humanos y dueños. Es a raíz de esta continuidad entre humanos, el mundo y los no-humanos que estos últimos captan lo que una persona piensa.

La plegaria es pensada como un “escudo” que protege a los cazadores de las agresiones de los dueños, quienes perciben su llegada al monte como un peligro para sus animales protegidos. A raíz de la compasión suscitada por la plegaria, los dueños, después de haber constatado la actitud de súplica relacionada con la explicitación de la necesidad del cazador, deciden otorgarle el animal o la planta deseada.

« *Am achoxoren, ten seqouat, nache am saconeua nache nca’aleec* ». En ésta como en otras plegarias es posible constatar la expresión de la necesidad humana. La traducción podría ser la siguiente: « ten compasión de mí (*am achoxoren*), mira que tengo hambre (*ten seqouat*), entonces te agarro y así vivo (*nache am saconeua nache nca’aleec*) ». El término *-choxoren* se utiliza, según el contexto, para expresa la compasión y el “amor” o afecto. Para pedir algo a los dueños con un tono de súplica, los cazadores expresan: “*añem achoxoden am mañic lta’a*” (« tenme compasión, dueño de los ñandúes! »). Cuando dos personas pelean, una de ellas suele pedirle a la otra que la vuelva a querer: “*añem achoxoden*” (« Queréme »). Dos parientes o amigos que se quieren se dicen mutuamente: “*añem am sechoxoden*” (« te quiero, te tengo compasión »)¹³.

A partir de estos ejemplos, podríamos preguntarnos si querer a un pariente, a un amigo o a un vecino implica, desde la perspectiva toba, sentir compasión por él después de haber constatado su condición de carencia; su necesidad. En las plegarias suele también reafirmarse la condición de *choxod-aq* (“pobre”, lit. “el que es el objeto de la compasión”) que se espera despertará la compasión del otro. Sostenemos que la construcción de la imagen de sí mismo como *choxodaq* se encuentra en el corazón mismo de las relaciones interpersonales¹⁴. Podría pensarse que el “amor” se produce luego de reconocer el sufrimiento ajeno e implica además poseer un “corazón bueno” (*onaxai da lquiyaqte*) que se abre, escucha y ve la necesidad ajena. La alusión a algún estado o atributo del corazón suele aparecer cuando se desea expresar algún estado interno, ‘emocional’. Por ejemplo, de una persona que no tiene un buen pensamiento-

¹³ No es el caso de los amantes o esposos. El verbo usado para expresar el amor en una pareja es *ñaqopita*, verbo que se usa solamente para expresar el amor entre un hombre y una mujer.

¹⁴ Volveremos sobre este punto más adelante.

sentimiento, es decir aquélla que no siente compasión por nadie, se suele aludir la ausencia de corazón: «*qaica aca lquiyaqte*¹⁵» («no tiene corazón»). Podríamos decir también que, al situarse el amor-compasión en el corazón de las relaciones sociales, esta ‘intensidad’¹⁶ no es vivida como una ‘emoción’ individual. De la misma manera que para los Enxet del Chaco paraguayo, la intensidad amor-compasión entre los toba «va más allá de un sentimiento y abarca tanto un principio moral como un modo de comportamiento» (Kidd 2000: 118). El cuadro siguiente sintetiza las actitudes que los hombres y las mujeres tienen con los animales y sus dueños:

Humanos	
Actitud relacional	Instrumentos
Advertir	Plegaria Idea implícita: respetar
Engendrar la compasión	Plegaria Idea implícita: carencia y sumisión
Actuar con exceso, negligencia y despilfarro	Matar excesivamente, vender, lastimar la presa, dejar la carne abandonada en el monte, reír y burlarse de los animales

Dueños	
Respuesta	Tipo de acción
Don	Entregar presas Entregar poderes terapéuticos y otros
Castigo Venganza	Asustar a los hombres, mandarles enfermedades, sustraer las presas, provocar locura y la muerte

Las concepciones toba de la agencia y el poder que pueden observarse en el modelo de relación proporcionado por la relación humanos-dueños implican no extraer por sí mismo algo sin tener antes el consenso de los otros. La manera en la que las personas actúan y se relacionan se basa en el pedir de manera humilde para recibir lo estrictamente necesario. Al mismo tiempo que estos comportamientos denotan la intención de no ejercer dominación sobre los otros (dueños o animales), estos comportamientos inducen y promueven una limitación de la acción transformadora sobre el mundo. Recibir lo necesario no es de hecho extraer todo lo posible.

¹⁵ *Qaica aca lquiyaqte*. *Qaica*: forma existencial negativa, *a-*: prefijo que indica el femenino, *-ca*: partícula deíctica que indica la ausencia, *lquiyaqte*: corazón.

¹⁶ Preferimos remitirnos a ella como “intensidad” más que como una emoción ya que la ‘emoción’ remite a la oposición intrínseca con la ‘cognición’. Sobre la noción de ‘intensidad’, remitirse a la obra de DELEUZE.

Estas actitudes relacionales remiten a una teoría de la agencia en la que la agencia es concebida como el conjunto de estrategias, dispositivos y capacidades destinadas a formar y transformar el mundo y las relaciones entre sus seres de manera no explícita y directa, más que como el poder ejercido por un individuo para controlar, a través de acciones dominadoras y de manera explícita, entidades pensadas como recursos. La agencia puesta en marcha no es entonces ni dominadora, ni predadora, ni productiva. Intentamos demostrar que se trata más bien de una agencia por causalidad parcialmente transferida o una agencia descentrada del sujeto. Por medio de estrategias determinadas y del respeto de reglas de comportamiento específicas, los hombres provocan las acciones de los otros y hasta los incitan a actuar, provocando que la causa de una acción por ellos iniciada integre a un tercero y, de esta forma, aparezca como transferida.

Ahora bien, si no se adoptan estas estrategias que logran activar la agencia ajena no avasallante o si se sobrepasan los límites de un actuar medido hacia los otros, los dueños de las especies abandonan su actitud generosa y se libran a una caza desmedida contra los seres humanos. La falta de autocontrol constituye, de hecho, el motor de la agencia ajena descontrolada. Dicha agencia engendra consecuencias nefastas en quienes sobrepasaron los límites de lo que es considerado un buen comportamiento, es decir, un comportamiento para nada avasallador. Aun si pedir humildemente y cazar son dos acciones concretas que los *qom* ejercen sobre el mundo, ellas tienen dos objetivos simultáneos: la activación de la agencia positiva del otro sobre uno y la anulación de la agencia potencialmente peligrosa del otro sobre uno.

LOS BLANCOS (RICOS E INSACIABLES) / NOSOTROS ('POBRES' Y AUTOCONTROLADOS)

Los blancos son para los *qom* el emblema de las conductas que denotan una ausencia de autocontrol y la codicia extrema. Los *toba* suelen ubicarse respecto de los blancos en la posición de carentes en la medida que no fueron ni son codiciosos y desmedidos. Por el contrario, ellos vehiculizan en sus prácticas sociales valores como la medida, la falta de dominación sobre el *otro*, la compasión y el evitamiento del exceso. Desde esta perspectiva, la construcción de uno mismo como aquél que es 'objeto de la compasión' (*choxodaq*) se funda en un *ethos* en el que se suelen exaltar valores como la compasión y el deseo de no ejercer dominación.

El término *choxodaq* suele traducirse como 'pobre' (Buckwalter 2001). Sin embargo, creemos que la condición de 'pobre' es más una consecuencia de la posición de aquél que es

‘objeto de la compasión’ ajena. De hecho, si se es objeto de compasión es porque se ha previamente adoptado una actitud humilde y no avasallante hacia el mundo. Los *qom* suelen atribuir la riqueza de los blancos precisamente a actitudes contrarias a la mesura y al autocontrol. Desde el punto de vista *qom*, la ecuación sería:

Qom = objeto de compasión, autocontrolado, medido = pobre

Blanco = altivo, descontrolado, codicioso = rico

Ahondaremos ahora en algunos aspectos de las relaciones de los toba con los blancos. Específicamente, nos interesa resaltar la actitud humilde que los toba suelen tener ante los blancos en ciertos contextos de interacción. De hecho, creemos que la construcción de la propia imagen como *choxodaq* es central en la afirmación de sí. Según Gastón Gordillo (2002b: 13), desde los años ‘90 los toba del oeste formoseño comenzaron a resaltar su condición de pobres como un atributo central de su identidad étnica. Según este autor (*ibid.*: 13), esta autopercepción se funda en el trabajo que los toba hacían en las plantaciones de caña de azúcar y marca la manera en que es percibida la oposición *marisca* (caza) / trabajo asalariado.

Es indudable que en los primeros enfrentamientos armados con los blancos durante la conquista del territorio chaqueño por parte del ejército argentino, se instauraron relaciones en las que los *qom* se encontraron en notable estado de desventaja y sumisión. Sin embargo, no creemos que el hecho de que los toba resaltasen en su momento y ahora la condición de *choxodaq* derive de las relaciones interétnicas de dominación con los blancos, tal como sostiene este autor. El recurso a la sumisión y la explicitación de la propia condición de *choxodaq* guarda relación con el modelo de relación previamente desarrollado, el que los *qom* entablan con las personas no-humanas y, en especial, con los dueños de las especies. De hecho, estos son percibidos como seres con mayor poder que los humanos, con mayor jerarquía y susceptibles de sentir compasión por ellos.

La actitud sumisa de los *qom* es factible observarla no sólo con los dueños de las especies y los blancos sino también en el ámbito de los cultos evangélicos ante Dios. “*Ser de Evangelio*” o “*Estar en el Evangelio*” no es tan sólo el modo en que los *qom* definen su pertenencia a alguna de las Iglesias evangélicas de la región. Como precisa Wright, el Evangelio es tanto la denominación general de la religiosidad toba que deriva de la conjunción entre el pentecostalismo y el chamanismo como la “condition ontologique du

‘croyant’” (2002: 3)¹⁷. Creemos que esta “condición ontológica del creyente” a la que alude este autor se construye reafirmando precisamente la condición ontológica de *choxodaq*. Mediante la plegaria y el pedido constante se reafirma la condición de *choxodaq* y se espera despertar la compasión de Dios. La actitud humilde del *choxodaq* es la que le posibilitará acceder a la felicidad de la vida eterna en el Reino de los Cielos. “*Tenemos un cuerpo mortal, pero tenemos que conseguir la inmortalidad por la palabra de Dios. Nosotros no podemos imponer nuestra voluntad, nos tenemos que humillar. El dueño del destino es Él*”. Así comienza la prédica un reconocido pastor de la comunidad Riacho de Oro. Su sermón enfatiza el rol central de la sumisión (“*humillación*”) como forma de conducta ante seres con mayor poder. El pastor agrega: “*Qomi qom* [nosotros somos aborígenes], *¿Alguien se interesó por nosotros? ¡Qaica* [nadie]”. Así como la plegaria es el medio para transmitir los pedidos de compasión a las personas no-humanas, la plegaria y el canto son las herramientas que los creyentes utilizan para acceder a Dios y lograr que sus anhelos sean escuchados.

Desde este punto de vista, sostenemos que las conexiones entre “wealth, poverty, and knowledge/power” (Gordillo 2002b: 16) no *incluyen* el ámbito de los ‘espíritus’ (personas no humanas y Dios) y de los chamanes sino que *derivan* de las relaciones entabladas con ellos. Por el tipo de sedentarización al que se vieron sometidos los toba y por los procesos históricos que pusieron en relación a los toba con los blancos, creemos que los *qom* articulan los valores de manera inversa: la sumisión, el temor y la expectativa de recibir donaciones son dispositivos relacionales que ellos ponen en marcha tanto con los no-humanos como con los blancos. Por su condición de *otro*, el blanco es ubicado junto con los no-humanos y con Dios y, en contextos recurrentes de interacción, se suele entablar con ellos relaciones marcadas por la sumisión y el pedido implícito o explícito de compasión¹⁸.

Sin embargo, las relaciones con los blancos –como con todo ser de mayor poder– no son tan lineales y estables como pareciera sino que cambian según los contextos, las edades y las necesidades y con ellas también cambian los dispositivos relacionales desplegados. Es decir que si por momentos se recurre a recursos que buscan despertar la compasión para obtener en lo

¹⁷ “Evangelio’s appearance coincides with a critique of tradition, which involves indigenous ways of life as a whole, regarded as ‘poor’, ‘dirty’, ‘ignorant’ (...)” (1997: 74). Además, ser del Evangelio implica un nuevo estatus en el que el creyente se encuentra protegido de los poderes chamánicos y pasa a estar en el ámbito en el que la Palabra de Dios actúa a modo de ‘escudo’.

¹⁸ Si bien los blancos no son necesariamente considerados todos iguales (los *qom* diferencian a los blancos de los criollos vecinos y de los paraguayos), aquellos con quienes interactúan con mayor frecuencia son los agentes estatales, los miembros de ONG, los vecinos para los que trabajan, los dueños de los campos privados, el personal médico, los antropólogos y los pastores evangélicos. Todos ellos suelen estar en mejores condiciones económicas que los toba.

inmediato bienes y beneficios de parte de los blancos, en otras ocasiones la actitud de sometimiento propia de aquél que no es predador sino presa no es bien valorada.

Las relaciones que algunos líderes jóvenes mantienen con los políticos blancos expresan precisamente esta alternancia entre actitudes de sometimiento y de enfrentamiento. Cuando un dirigente toba se presenta ante un político con el fin de obtener de él lo que su grupo necesita (proyectos, subsidios, alimentos, trabajo, etc.) intenta expresar, tanto verbal como corporalmente, la ausencia de miedo y sumisión ante él. Esta forma de presentarse ante el blanco en un plano de igualdad y no en el registro de la sumisión se evidencia en diferentes aspectos de las interacciones: el tono elevado de voz, el uso deliberado de “palabras cerradas” (difíciles), el pedido constante y desmedido, la ausencia de vergüenza, etc. En las interacciones entre toba actitudes como éstas suelen ser vistas como provocadoras y se constituyen en objeto de crítica. Sin embargo, en contextos de enfrentamiento abierto con los blancos actitudes que denotan coraje y valentía son altamente valorizados en los jóvenes líderes. Esto concuerda con lo expresado por Salamanca en su análisis sobre las modalidades de acción política entre los toba actuales. Según este autor, así como en las relaciones interétnicas (entre las etnias chaqueñas) existía una alternancia complementaria entre los períodos de intercambio y aquéllos de guerra, en la actualidad es factible observar una “complementariedad sincrónica entre la negociación y la confrontación (que) se materializa hoy en día en los proyectos de desarrollo. Siguiendo los ritmos de su realización, toba y blancos pueden devenir aliados o enemigos en función de la confrontación o de la negociación que se establece entre ellos” (trad. nuestra 2006: 428).

Al llevar adelante estas relaciones con los blancos en las que no prima ni la compasión ni la propia sumisión sino la confrontación y la exaltación de la propia autonomía, los *qom* despliegan estrategias que antiguamente se usaban en el ámbito de la guerra. Dichas estrategias están destinadas a garantizar el buen curso de las relaciones y a maniobrar la agencia ajena. La utilización de *natta'* (remedios a base de plantas y animales) muestran que las conceptualizaciones de la agencia pueden extenderse a los blancos y que las técnicas destinadas a influir en la intencionalidad y agencia ajena son activadas aún en las interacciones con ellos. De hecho, si en ciertos momentos de la relación con los blancos, la actitud sumisa cede el paso a actitudes de enfrentamiento, el uso de plantas y animales medicinales contribuye a obtener de los blancos, de manera indirecta, lo que se espera. Veamos un ejemplo. Antes de entablar una conversación con un político, numerosos toba de *Namqom* se frotan las sienes con grasa del *sauaxaic* (puma). El objetivo es lograr que los atributos del puma sean incorporados en ellos

causando que todo aquel con el que conversen mantenga una actitud de respeto y sumisión hacia ellos como se la suele tener ante un puma. Este uso particular de plantas y animales evidencia que la voluntad y agencia de los blancos puede ser modificada, al igual que la de los *qom*, gracias al ‘contagio’ (*nauoxa*) de las cualidades o capacidades animales y vegetales. Este accionar sobreentiende también que la capacidad de acción del blanco es susceptible de quedar supeditada a fuerzas ajenas y es independiente de su voluntad personal.

Creemos entonces que el percibirse como *choxodaq* va más allá de las condiciones materiales de existencia de los toba actuales y se relaciona con la reproducción de un *ethos* cazador y guerrero que exalta alternadamente el autocontrol, la medida y el no ejercicio del poder sobre el otro semejante (otros *qom* y no-humanos) con la confrontación, la manifestación del coraje y la predación hacia el otro diferente (otras etnias chaqueñas, animales y blancos). Sin embargo, dicha alternancia no se produce tan solo en las relaciones entre otros semejantes y otros diferentes sino que, en las interacciones con los otros diferentes, se suele alternar también -especialmente en la esfera política- entre la sumisión-compasión y la confrontación casi guerrera.

ANTIGUOS *ETHOS* GUERRERO

Veremos ahora en qué consistía el antiguo *ethos* guerrero toba. No deja de llamar la atención la predominancia de dispositivos relacionales tan fuertemente marcados por la compasión-sumisión en las relaciones con los dueños en una sociedad en la que existió, hasta hace un siglo, una indiscutible actitud guerrera (Nordenskiöld 1912, Karsten 1926, Métraux 1937).

El énfasis actual en la sumisión-compasión contrasta efectivamente con otro dispositivo relacional de los grupos chaqueños como es la predación¹⁹. Si bien las razones de las transformaciones de los dispositivos guerreros y aquéllos basados en la sumisión-compasión no son motivo de análisis en este texto se podría proponer una interpretación histórica basada en acontecimientos transcurridos a lo largo de la historia interétnica. El nuevo tipo de guerra surgido de la colonización violenta del Chaco, el posterior trabajo en los obrajes y la evangelización constante a lo largo de medio siglo por parte de los protestantes pueden ser

¹⁹ Ver STERPIN (1993) sobre este tema entre los *nivacle* del Chaco.

pensados como los factores dominantes capaces de influir en las transformaciones de una ética guerrera y predadora en una ética de la compasión-sumisión. Si la predación representó un registro dominante capaz de articular la relación nosotros/ellos, las transformaciones operadas en la sociedad toba a raíz de la guerra con un enemigo más poderoso (el blanco) y la imposibilidad de mantener con ellos la actitud guerrera dominante pudieron haber generado a lo largo de la historia la transformación paulatina de dicha actitud.

Los toba eran reconocidos por su temperamento belicoso (Métraux 1937: 393). Es sabido que en las guerras intertribales cortaban las cabezas de sus enemigos muertos y hacían scalps con sus cabezas en los que tomaban bebidas embriagadoras para celebrar las victorias²⁰. Si antiguamente los combates inter-tribales tenían sus causas en el aprovisionamiento, las mujeres y el dominio del territorio²¹, después de la incorporación del caballo la guerra cobró nuevas dimensiones a la vez que promovió y engendró un nuevo tipo de organización social. El líder que emergió tenía un radio de influencia mayor que sobrepasaba los límites de su parentela.

Los enfrentamientos con los soldados blancos generaron no sólo un nuevo tipo de guerra sino también efectos diferentes sobre la autoafirmación después de las victorias. Si en las guerras inter-tribales la victoria generaba el honor del vencedor (Nordenskiöld 1912: 116, Karsten 1926: 69), la euforia y el frenesí colectivo por el logro y los botines (Métraux 1937: 396-397)²², en las guerras con los blancos “aún cuando el nuevo enemigo fuese totalmente abatido, ningún mecanismo interpersonal permitía la expresión de superioridad, ni un sentimiento de resarcimiento, ya que los blancos continuaban tratando a los Toba con desdén, con desprecio” (Miller 1979: 58). Según los informantes de Métraux (*ibid.*: 394), una vez que los toba vencían a sus enemigos, éstos se convertían en sus aliados, a tal punto que si otro grupo los atacaba, los antiguos enemigos vencidos combatían en defensa de ellos. Por el contrario, las guerras con los soldados blancos nunca se caracterizaron por este tipo de solidaridad y mucho

²⁰ Refiriéndose a la práctica de los scalps, NORDENSKIÖLD expresa lo siguiente: “los chorotis y los ashklusays, lo mismo que los toba y los maticos, les sacaban el cuero cabelludo a los enemigos (...) cuando el tiempo es bueno, los scalps son colgados afuera de las chozas en honor al vencedor” (1912: 116). KARSTEN menciona que los *scalps* no sólo decoraban la entrada del poblado sino que eran usados como “drinking-cup in order to inspire the drinkers with courage” (1926: 69).

²¹ En términos de NORDENSKIÖLD : “la cause des guerres entre tribus est ordinairement la pêche, ainsi que la convoitise du butin » (1912: 8). Un poco más adelante expresa : “les guerres modifient beaucoup la position des tribus et leur extension” (*ibid.*: 117). Sobre el tema, cf. MILLER (1979: 58).

²² KARSTEN (1926: 69) y MÉTRAUX (1937: 396) describen también la danza que toba y maticos celebraban alrededor del scalp para festejar las victorias.

menos por la sumisión de los soldados vencidos²³. Además, según expresa Miller (*ibid.*), los soldados blancos jamás manifestaron ningún tipo de admiración por las capacidades guerreras de los *qom*.

Sin embargo, creemos que una explicación histórica no es suficiente para dar cuenta de la actual actitud relacional en la que domina la sumisión-compasión. Si bien a partir de la historia del Chaco es posible describir los procesos que dieron lugar a la situación actual de los *qom*, a partir de una descripción de los hechos históricos no podemos explicar las razones por las cuales ellos adoptaron la sumisión y no otro tipo de respuesta relacional. En ulteriores investigaciones sería pertinente repensar el pasado guerrero *qom* y su actitud predatoria en la relación con el *otro* sin considerar la situación actual de sumisión como una ruptura con ese pasado guerrero²⁴.

En base a lo analizado hasta aquí, se podría suponer que la predación y la sumisión no representan dos modalidades relacionales contradictorias sino que ambas coexisten y son compatibles y que la predación contiene en sí misma la posibilidad de la sumisión. De hecho, en la ética predatoria de la caza y la guerra se tiene tan sólo dos opciones posibles: se es cazador o presa, se es vencedor o vencido. Aún si las dos modalidades difieren por los medios, creemos que sus resultados no son tan diversos.

Por otra parte, considerando el tipo de agencia implícita en la relación con los dueños, el pedido constante de compasión de los *qom* no implica necesariamente una actitud pasiva e inactiva por parte de ellos. La sumisión termina siendo una solución ‘estratégica’ que logra desencadenar la agencia ajena, agencia que termina siendo favorable para el que se muestra sumiso y merecedor de la compasión ajena.

²³ Con respecto a esta actitud en las guerras intertribales, un informante de MÉTRAUX (1937: 394) cuenta que una vez que vencieron a los *chulupi*, éstos llegaron en grupo al poblado de los vendedores ofreciendo toda clase de regalos.

²⁴ En la sociedad toba actual existen ciertos rasgos que remiten al antiguo *ethos* guerrero de autonomía, coraje y autoafirmación por la sumisión del enemigo. Me refiero especialmente a las interacciones en las que de un instante a otro una situación (entre toba o entre toba y blancos) degenera y se convierte en un enfrentamiento armado. Tanto en las comunidades rurales como en las urbanas, las relaciones pacíficas entre toba y entre toba y criollos pueden invertirse en el momento menos pensado: una pelea de borrachos conduce al acuchillamiento del contrincante, las competencias entre chamanes conducen no sólo a la intensificación de los ataques chamánicos sino a conflictos abiertos de los que en no pocas situaciones las personas son acuchilladas, encarceladas o se dan a la fuga. Además, en contextos urbanos preferentemente el chamanismo y la brujería en aumento funcionan como reacciones a la actitud generalizada de generosidad y compasión.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este trabajo intentamos mostrar que las actitudes ligadas a la sumisión-compasión dominan en la actualidad las interacciones entre los *qom*, con los blancos y los no-humanos. Estas actitudes están en continuidad con el modelo relacional que dominaba antiguamente –aunque no solo- las relaciones con los dueños de las especies. ¿Qué es lo que podría explicar que los blancos y los dueños sean ubicados por los *qom* en un lugar semejante a la hora de entablar relaciones con ellos?

La insaciabilidad y la falta de autocontrol no solo son cualidades que los *qom* atribuyen a los no-humanos (los relatos míticos brindan numerosos ejemplos de no-humanos insaciables y desmedidos). Es en este sentido que la compasión-sumisión y la reafirmación de la condición de “pobreza” (aquel que merece la compasión ajena) se constituyen como dispositivos centrales en las relaciones sumisas que los toba entablan tanto con no-humanos como con blancos. Los blancos suelen encarnar además los valores negativos de la moral *qom*. En términos generales, se dice que no controlan sus emociones, son agresivos, no son mesurados en sus expresiones, son ambiciosos y egoístas. El hecho de expresar lo que se piensa es visto como una forma de agresividad, el tono de voz elevado es entendido como una expresión de enojo y una manifestación de violencia.

Para abordar el paso de un pasado guerrero y predatorio al modelo dominante de la sumisión-compasión sin recurrir a la idea de que este último representa una ruptura con el pasado guerrero, creemos que es necesario abordar la manera en que opera la unión entre el esquema de la predación y el de la compasión en la vida cotidiana de los actuales toba. La compasión y la predación –en tanto dos dispositivos relacionales- se encuentran en la base misma de la relación con el *otro* (blancos, no-humanos). Creemos, de hecho, que la compasión y la predación representan el motor mismo de las relaciones sociales *qom*. Podríamos postular que la vida social de los toba es el resultado del juego concomitante de la compasión y la predación –dos aspectos inherentes de la relación con el *otro*- y que la antigua actitud guerrera hacia las otras etnias chaqueñas era una más de las manifestaciones posibles del tropismo subyacente al esquema de la predación que se manifiesta, en la actualidad, en diversas instancias de la vida social.

A partir del modelo relacional proporcionado por la relación humanos-dueños intentamos también desarrollar la idea de una agencia descentrada, es decir, una noción de agencia según la cual a partir de la acción de un agente se intenta activar la acción de los otros sobre uno. A través de la sumisión y del pedido de compasión es posible observar una intencionalidad bien marcada:

obtener que el otro actúe de la manera esperada. La noción de agencia descentrada o de la acción indirecta me permitió pensar que a través del recurso a la sumisión por medio de estrategias que esperan despertar la compasión ajena, se espera obtener –de una manera no arriesgada ni inmediata- lo que, mediante el recurso a la predación, se obtiene de manera instantánea y con un riesgo más elevado y visible. A pesar de que las dos modalidades difieren por sus medios, los resultados no son tan diferentes. Podríamos pensar que nos encontramos ante un tipo de actualización de prácticas e intensidades relacionales que permiten a los toba seguir llevando adelante una forma de vida que los sigue identificando y distinguiendo de los demás como cazadores recolectores.

BIBLIOGRAFIA

BONILLA, OIARA. 2005. « O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari ». *MANA*, 11 (1): 41-66

BUCKWALTER, ALBERT. 2001. *Vocabulario Toba*. Formosa: Equipo Menonita.

CARNEIRO DA CUNHA, MARCELA 1975. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerario e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. Thèse de Doctorat, Campinas.

CORDEU, EDGARDO 1969-70. « Aproximación al horizonte mítico de los Tobas », *Runa*, 12 (1-2): 67-176.

CROCKER, JOHN 1985. *Vital Souls. Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Arizona: University of Arizona Press.

CHAUMEIL, JEAN-PIERRE 1983. *Voir, savoir et pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

DESCOLA, PHILIPPE

1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Maison des Sciences de l'Homme.

1992. "Societies of Nature and the Nature of Society", en *Conceptualizing society*. Londres: Routledge.

1999. "Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne", en *De la Violence II*, Seminario de F. Héritier. París: Odile Jacob.

2005 *Par delà nature et culture*. París: Gallimard

FAUSTO, CARLOS. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na amazônia", *MANA* 8 (2): 7-44.

GONÇALVES, MARCO ANTONIO 2001. *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia piraha*. Río de Janeiro: Editora UFRJ.

GORDILLO, GASTÓN 2002b. "The dialectic of estrangement: Memory and the Production of Places of Wealth and Poverty in the Argentinean Chaco", *Cultural Anthropology*, 17 (1): 3-31.

HUGH-JONES, CHRISTINNE 1979. *From the milk river. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press.

IDOYAGA MOLINA, ANATILDE 1995. *Modos de clasificación en la cultura pilagá*. Buenos Aires: CAEA.

KARSTEN, RAPHAEL 1926. *The civilization of the South American Indians*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner and CO.

KIDD, STEPHEN 2000. "Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay", dans *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. J. Overing y A. Passes (Eds.), London: Routledge.

MÉTRAUX, ALFRED

1935. « El universo y la naturaleza a través de las representaciones de dos tribus salvajes de Argentina », *Sur*, 10: 70-74.

1937. "Études d'Ethnographie Toba-Pilagá (Grand Chaco)", *Anthropos, Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique*, 32 : 171-194 et 378-401.

1946b. *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.

1967. *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*. París: Gallimard.

MILLER, ELMER 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. Mexico: Siglo XXI.

NORDENSKIÖLD, ERLAND 1912. "La vie des Indiens dans le Chaco: Amérique du Sud", *Revue de Géographie*, 6 (3): 278.

PALAVECINO, ENRIQUE

1961. « Algo sobre el pensamiento cosmológico de los indígenas chaqueños », *Cuadernos. Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*, 2.

1969-70. « Mitos de los indios tobas », *RUNA* 2: 177-197.

SALAMANCA, CARLOS. 2006. « En se glissant dans les fissures de l'utopie. Les Toba aux frontières de l'état nation argentin », Tesis doctoral, EHESS: París.

STERPIN, ADRIANA. 1993. « La chasse aux scalps chez les Nivakle du Gran Chaco », *Journal de la Société des Américanistes*, 79: 33-66.

SURRALLÉS, ALEXANDRE 2003. *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. París: CNRS / Éditions Maison des Sciences de l'Homme.

TOLA, FLORENCIA

1999. "La luna en el imaginario masculino y femenino de los Tobas orientales (*qom*) del Chaco argentino", *Avá*, 3: 75-88.

2004. « *Je ne suis pas seul(ment) dans mon corps*. Corps et multiplicités chez les Toba (*Qom*) du Gran Chaco ». Thèse de doctorat, EHESS.

2005. "Personas corporizadas: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (*qom*) del Chaco argentino", *Revista Colombiana de Antropología*, 41: 107-134.

TOMASINI. ALFREDO

1969-70. “Señores de los animales, constelaciones y espíritus de los bosques en el cosmos mataco mataguayo”, *Runa*, 12 (1-2): 247-443.

1978-79. “La narrativa animalística entre los tobas de occidente”, *Scripta Ethnologica*, 5 (1): 52-81.

VILAÇA, APARECIDA

1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Río de Janeiro: Ed. UFRJ.

2000. “Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: The question of predation”, *Ethnos*, 65 (1): 83: 106.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

1992. *From the enemy point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.

2002. *A inconstancia da alma selvagem*. Sao Pablo: Cosac y Naify.

WRIGHT, PABLO

1997. Being-in-the-dream. Postcolonial Explorations in Toba ontology. PhD. dissertation, Temple University.

2002. “L’Evangelio: Pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”, *Social Compass*, 49 (1): 43-66.