

# Inversiones indígenas, Covi-cho y algunos tips anti Antropoceno

*Indigenous inversions, Covi-cho and some anti-Anthropocene tips*

*Inversões indígenas, Covi-cho e algumas dicas anti-anthropoceno*

Celeste Medrano  
Auden Charole

---

## Artículo de Reflexión

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2020-06-17 Devuelto para revisiones: 2021-02-23 Fecha de aceptación: 2021-03-12

Cómo citar este artículo: Medrano, C., y Charole, A. (2021). Inversiones indígenas, Covi-cho y algunos tips anti Antropoceno. *Mundo Amazónico*, 12(2), 105-122. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.88365>

---

## Resumen

El espíritu de este ensayo es poner en diálogo las nociones de ‘cuerpo’ y ‘alma’ narradas por los indígenas *qom* del Gran Chaco Argentino y los sucesos desplegados por la actual pandemia de Sars-Cov-2. Iniciaremos nuestro desarrollo contemplando la escena de la llegada de los españoles a América y la inversión que hoy se presenta respecto a los diacríticos expresados en aquella época. Con el fin de ‘familiarizar’ al virus, lo llamaremos ‘Covi-cho’ y lo situaremos en tensión con la entidad patogénica que los indígenas componen. A su vez examinaremos diversos fines de mundo experimentados por los colectivos indígenas de Argentina. El objetivo será detallar qué nos enseñan estos otros fines de mundos con sus devenires particulares y cuáles son los tips que, poniendo en tensión una multiplicidad de cuerpos e interioridades humanas y no-humanas, podríamos agregar a los ya consabidos y promocionados desde las esferas estatales.

*Palabras clave:* pueblos indígenas; cuerpo; COVID-19; Gran Chaco; ontología; *qom*

---

**Celeste Medrano** es Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente ejerce como Investigadora Adjunta del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), desarrollando su trabajo en el Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA) vinculado a las zoologías no-académicas, a la relación humano-animal y otros aspectos de las etnografías multiespecies. También integra el NuEtAm (Núcleo de Etnografía Amerindia). [celestazo@hotmail.com](mailto:celestazo@hotmail.com)  
**Auden Charole** es *qom leéc* (hombre toba) descendiente del subgrupo *sharoa* por línea paterna y de los *huaguilot* por línea materna. En el año 2001 comenzó a participar de la Escuela Bíblica, entorno que le permitió la finalización del bachillerato. Ahora es líder *qom* y recorre un camino constante de lucha para el reconocimiento de territorios y derechos indígenas. [audencharoles@gmail.com](mailto:audencharoles@gmail.com)

### Abstract

The spirit of this essay is to put into dialogue the notions of ‘body’ and ‘soul’ narrated by the *qom* indigenous’s people of the Argentine Gran Chaco and the events unfolding by the current Sars-Cov-2 pandemic. We will begin our development contemplating the scene of the arrival of the Spanish in America and the investment that is presented today with respect to the diacritics deployed at that time. In order to ‘familiarize’ the virus, we will call it ‘Covi-cho’ and place it in tension with the pathogenic entity that the indigenous people compose. In turn, we will examine various ends of the world experienced by the indigenous groups of Argentina. The objective will be to detail what these other ends of worlds teach us with their particular developments and what are the tips that, putting in tension a multiplicity of human and non-human bodies and interiorities, we could add to those already known and promoted from the state spheres.

*Keywords:* indigenous peoples; body; COVID-19; Gran Chaco; ontology; *qom*

### Resumo

O espírito deste ensaio é colocar em diálogo as noções de ‘corpo’ e ‘alma’ narradas pelos povos indígenas *qom* do Grande Chaco argentino e os eventos que se desenrolam na atual pandemia de Sars-Cov-2. Começaremos contemplando a cena da chegada dos espanhóis na América e o investimento hoje apresentado com relação aos diacríticos implantados na época. Para “familiarizar” o vírus, vamos chamá-lo de Covi-cho e colocá-lo em tensão com a entidade patogênica que os povos indígenas adotam. Por sua vez, examinaremos vários “fins do mundo” experimentados pelos grupos indígenas da Argentina. O objetivo será detalhar o que esses outros extremos dos mundos nos ensinam com seus desenvolvimentos particulares e quais são as dicas que, colocando em tensão uma multiplicidade de corpos e interiores humanos e não-humanos, poderíamos acrescentar aos já conhecidos e promovidos desde as esferas do Estado.

*Palavras-chave:* povos indígenas; corpo; Covid-19; Gran Chaco; ontologia; *qom*

En memoria de Martín Barrios, líder indígena *qom*, músico, cuidador de cabras, que falleció de una enfermedad curable, luchando por un territorio que estaba defendiendo del despojo y la violencia ejercida por los vecinos no-indígenas y la inoperancia estatal.

## Introducción

---

Este ensayo fue escrito en insalvable estado mental *bricoleur* y hacia el día 90 de una cuarentena que, en Argentina, se promocionaba como una de las más largas del planeta. El *bricoleur*, tal como lo definió el célebre Claude Lévi-Strauss para describir el pensamiento mítico indígena, utiliza medios desviados, rebota, divaga, se aparta de la línea recta para evitar un obstáculo (1964). El antropólogo francés profundiza: las reglas del juego de un *bricoleur* son “arreglárselas con ‘lo que uno tenga’, es decir un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos y de materiales, heteróclitos además, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto particular” (p.36). Así, henchida de trozos bibliográficos, datos de ‘campo’, imágenes de películas cataclísmicas, mitología indígena, alcohol al 70 %, en aislamiento, tras la trinchera de la puerta de mi propia casa, comencé este texto consumadamente ecléctico con el fin de amalgamar materias que parecían invocar a dos

mundos inconmensurables: el del Covi-cho –una forma personal usada para nombrar a la entidad patogénica que nos convoca–, y lo que aprendí junto a los *qom*.

Decidí, salvo esta vez claro, no escribir Sars-Cov-2 o COVID-19 (el acrónimo empleado para nombrar al síndrome que causa el virus) pues –entre otras razones<sup>1</sup>–, necesité ‘familiarizarlo’ (Fausto, 1999). Raptarlo del contexto de la virología, la biomedicina y de los tecnicismos de las ciencias exactas y naturales en general, para involucrarlo en la plétora de actantes que constelan mi cotidianeidad; dotarlo de una subjetividad que me permita reflexionar no ‘sobre’ sino ‘con’ este vi-cho/virus que –infectándonos o no– parece estar cómodamente instalado en nuestros hogares marcando el ritmo de una atípica vida en pandemia. Así mismo, voy a mezclar al Covi-cho y al pensamiento indígena a la luz de estar siendo adiestrada en zoologías amerindias. Fue mediante este último proceso, iniciado en el 2008 en El Desaguadero (una comunidad al noreste del Gran Chaco en Formosa, Argentina) donde me trasladé a vivir, que empecé de a poco a aprender sobre los animales y la animalidad *qom*.

Los *qom* (o tobas) conforman un colectivo indígena de grupos familiares que antiguamente se dedicaba a la caza, la pesca y la recolección como modo de subsistencia, y organizaban sus recorridos en lo que hoy se conoce como bioregión del Gran Chaco –una vasta llanura semi-árida que se extiende sobre parte del norte de Argentina, del este de Bolivia, del oeste de Paraguay y del centro-oeste de Brasil, a lo largo de un millón de kilómetros cuadrados–. En la actualidad los *qom* residen en comunidades rurales en el noreste de Argentina o en barrios ubicados en los márgenes de grandes urbes (Buenos Aires, Santa Fe, Rosario, Resistencia, Formosa, entre otras). Los que aún moran en regiones de su antiguo territorio no viven exclusivamente del monte y sus recursos, ya que la expoliación territorial, la sedentarización y la colonización condicionaron el acceso a los antiguos lugares de aprovisionamiento.

Así, mis amigos-parientes-interlocutores, me enseñaron cómo se cazaba y utilizaba a los animales, pero también cómo se clasifican, cuáles son sus fisiologías, sus anatomías, sus personalidades. Todo esto en un contexto donde el límite entre la humanidad y la animalidad se tornaba, con cada paso de mi aprendizaje, más difuso (Medrano 2013, 2014, 2016a y b, 2019). El tiempo me llevó a conocer y vivir en diversas comunidades y a procurar maestros y maestras que, con infinita paciencia y generosidad, me fueron iluminando los pormenores de una zoología que debe leerse a la luz de las miles de prácticas humanas, y viceversa.

Pero una no empieza un experimento –este de mezclar Covi-cho y reflexiones *qom*– completamente a ciegas. Lévi-Strauss decía que el pensamiento *bricoleur* nos permite develar relaciones que, vistas con otro tipo de anteojos, tienen la impronta de lo intolerable. Entonces, luego de las

especulaciones de mis primeros días en cuarentena, de los mensajes que me llegaban de las personas *qom* con las cuáles mantengo vínculos de amistad y asumiendo que no iba a poder hacer ‘trabajo de campo’ por mucho tiempo, decidí ensayar una metodología que no había desplegado hasta el momento. Con un cuestionario bocetado en papel, un teléfono móvil en una mano y una grabadora en la otra, llamé por *whatsapp* a Auden Charole (Fig. 1 y 2), un líder indígena de Formosa, y registré mi primera ‘entrevista virtual’. La misma, me deslizó hacia las reflexiones que tutelarán este ensayo. Y, si bien el mismo contiene fragmentos de discurso *qom* que me llegaban por teléfono (y yo releía incansablemente a medida que el Covi-cho se desplegaba en Argentina) y trozos de mi propia etnografía, fueron las palabras de Auden las que me permitieron ordenar mis reflexiones y dialogar las suyas. Por esta razón decidí –con su consentimiento, claro–, firmar este texto en co-autoría. Lo que van a leer está escrito en singular porque fui yo –la autora de este manuscrito–, la que convertí los diálogos en un discurso ‘académico’, sin embargo, no podía firmar sola (un poco por honestidad intelectual y otro poco para acercarnos en un tiempo de tantos distanciamientos).

Avanzo entonces, con esperanzas manufactureras, con los trozos de lo que tengo y de lo que soy, de lo que leí, escuché y aprendí, con Auden al teléfono, hacia un horizonte de vínculos que nos puedan emancipar de tanto cautiverio.

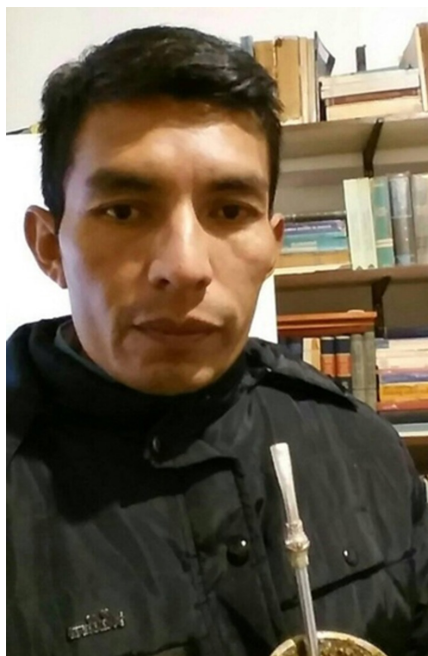


Figura 1. Auden Charole en Perú (Formosa), foto compartida a través de *whatsapp*; en cuarentena.



Figura 2. Celeste Medrano en Colastiné Sur (Santa Fe), realizando la ‘entrevista’ a través de *whatsapp*; en cuarentena.

## La historia de una inversión

---

Al inicio de marzo del 2020, cuando el Covi-cho llegó a Argentina, mis preocupaciones y las de mis colegas antropólogas y antropólogos se vinculaban con lo que esta enfermedad podía llegar a causar en los territorios indígenas. Muchas y muchos sabemos, por haber emprendido trabajo de campo con anterioridad, que la situación sanitaria en las comunidades es frágil. A la falta de alimentos de calidad, producto de la precarización laboral y del arrinconamiento territorial, se suman la escasa cantidad de centros asistenciales de salud. Se pueden agregar, además, las repetidas escenas de violencia institucional que la población indígena vivencia cuando padece algún tipo de dolencia y debe ser atendida en un hospital (cf. Lorenzetti, 2012, 2013; Stival, 2016), muchas de las cuáles yo misma había presenciado durante mi permanencia en Formosa. Así, pensar en cómo la enfermedad iba a impactar en los cuerpos indígenas me llenaba de angustia e impotencia. No obstante, desde las comunidades indígenas de Formosa y Chaco llegaban otros mensajes, mis interlocutores no se escuchaban intranquilos, incluso un mensaje de *whatsapp* rezaba textualmente “lo del virus no te preocupes no llega por acá porque estamos protegidos por Dios”, y otro “también rezamos por vos hermanita”.

Y, por esos extraños subterfugios del corte y pegue mental, me remití al famoso retrato que Lévi-Strauss escribió respecto a la llegada de los españoles a las Antillas, que transcribo a continuación:

En las Antillas mayores, unos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaron comisiones de investigación para indagar si los indígenas poseían un alma o no, estos últimos se dedicaban a ahogar a los blancos tomados prisioneros para verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cuerpos estaban o no sometidos a putrefacción (Lévi-Strauss, 1952, p.21, traducción mía).

Muchos antropólogos (cf. Viveiros de Castro, 2010, p. 27; Gutiérrez Estévez y Pitarch, 2010, entre otros) reflexionaron ya sobre esta anécdota subrayando las preocupaciones que los españoles tenían respecto a la identidad de las almas indígenas contrapuestas a las preocupaciones indígenas vinculadas a la ‘naturaleza’ del ‘cuerpo’ –un término por lo demás “ausente en las lenguas amerindias” (Surrallés, 2010, p. 81). Las noticias que intercambiaba con los interlocutores indígenas sobre el Covi-cho parecían invertir esta escena. Nosotros, los académicos modernos moradores de las metrópolis, estábamos profundamente intranquilos por los cuerpos indígenas desde nuestros cánones etiológicos. Mi intuición etnográfica me anunciaba que a los *qom* les preocupaban nuestras almas pues sus medidas sanitarias se concentraban en rezar por ellas, intentar salvaguardar las propias y las ajenas ‘entregándole’ su tutela a Dios. Pero esta poderosa inversión se recortaba sobre un indudable cuestionamiento: ¿Qué cuerpos y que almas componíamos los protagonistas de esta escena de fin de mundo? Las etnografías vinculadas a estos temas en las tierras indígenas mencionan que “nuestra cosmología [y su andamiaje ontológico] postula una continuidad física y una discontinuidad metafísica entre humanos y animales. En contraste, los amerindios postulan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre los seres del cosmos” (Gutiérrez-Estévez, 2010, p. 10). Y esto es lo que hacían los invasores de América en el siglo XV, comprobar si los moradores de las recién conocidas tierras eran animales o humanos; si merecían o no la extensión de un alma que acarreará otro tipo de dignidades ¿La escena de las preocupaciones pandémicas del 2020 que invertía almas y cuerpos, invertía también ontologías? Entonces, exploré el vínculo humano-virus –una relación en definitiva humano/no-humano– que me narró Auden a través del teléfono celular:

Lo que nosotros siempre pensamos en el caso de la comunidad indígena es que la enfermedad siempre existió y antes de la formalidad de todos los Estados, en la persecución indígena en época de campaña militar ya existía las distintas pestilencias de mucha gravedad que mata gente y todas esas cosas. Entonces para nosotros hoy por hoy este virus como que para nosotros siempre existió (Auden Charole, abril de 2020).

En principio no había ninguna novedad respecto a la aparición del Covi-cho. Auden insiste: “hubo una época (...) del mito del fuego. Y esa época el campo todavía era abierto, todavía era un desierto [no había humanos], por ahí la gente se tenía que buscar la forma de cómo salvarse de esa enfermedad,

esa pestilencia. Porque decía que era un espíritu”. Para él, el virus no es más que un ‘espíritu’ y la enfermedad acaece cuando este se conjuga con el ‘espíritu’ o ‘alma’ humana causando alteraciones de los regímenes de corporalidad – entendidos como “manifestaciones diversas y posibles de un cuerpo pensado como una multiplicidad metamórfica” (Tola, 2012, p. 34)– dando, muchas veces, como resultado la muerte. Esto se vincula con la noción de *lqui’i*, la que en las etnografías *qom* es traducida como ‘alma o espíritu’. No obstante, el *lqui’i* “otorga a humanos y a no-humanos la capacidad de sentir, pensar, moverse y desplazarse” (ibíd., p. 85). Dicha noción entonces es más que un ‘alma/espíritu’ o es diferente a lo que más extendidamente se considera como tal: “*lqui’i*, no está ligada a la idea de un cuerpo en tanto objeto material sino a la idea de regímenes de corporalidad” (ibíd.). Así, el Covi-cho, en tanto *lqui’i* errante, e idéntico a otros que ya produjeron fines de mundos para los *qom*, vaga en busca de otros *lqui’i* que le permitan expresar su patogenia. Para ilustrarlo a través de un ejemplo diferente traigo a colación un evento que me narró Félix Suarez, un *qom* de la comunidad Riacho de Oro:

A mi hijo le entró, cuando era bebé, el espíritu del picaflor. Era chiquitito y buscaba siempre la florcita, lloraba y lloraba y mi señora lo tenía en brazos pero él buscaba la florcita. Entonces lo llevamos a un *pi’oxonaq* [chamán] para que cure eso pero no pudo curar entonces lo llevamos a otro y ahí sí se pudo curar. Nosotros vimos al picaflor, era chiquitito, el espíritu y el *pi’oxonaq* se lo sacó y ahí ya se curó, ya pudo dormir (Medrano, 2013, p. 80).

En el acontecimiento mencionado, el ‘espíritu’ del picaflor entró en el niño y determinó que este cambiara su régimen corporal<sup>2</sup>. Como lo hace el pájaro, el niño “buscaba la florcita”, no tomaba teta y poco a poco iba enfermando de inanición. Así, lo que produce la transformación es la combinación de los *lqui’i* del humano y del animal, hecho que el chamán pudo revertir desligando ambas interioridades para que cada uno continuara su curso exteriorizando el comportamiento que su fisicalidad<sup>3</sup> presupone (Medrano, 2013, p. 80). En la misma línea Gustavo Martínez, repasando el concepto *qom* de enfermedad, reflexiona respecto del vínculo entre los humanos y los no-humanos quienes “por compartir una misma naturaleza [en lo que respecta a sus interioridades, agregaría] poseen la posibilidad (...) de transferir los rasgos de un ser a otro y aún más, de operar una metamorfosis” (2010, p.218). En este contexto etiológico el Covi-cho actúa infectando las almas –los *lqui’i*– y es tal vez por eso que los *qom* sienten en este locus sus preocupaciones.

En cambio, nosotros, los modernos, quienes no les extendemos las almas a los no-humanos –o se las extendemos apenas metafóricamente–, radicamos a las enfermedades en un cuerpo que enferma porque tiene disfunciones fisiológicas o anatómicas y no porque se metamorfosea en otro<sup>4</sup>. Retomando la anécdota de las Antillas, han pasado cinco siglos desde aquel episodio y la inversión sorprende. La misma, que al principio sugiere discontinuidades, nos advierte sobre la constelación de aquellos ‘puntos de vista’ que podríamos

llamar ‘onto-epidemiológicos’; el devenir de muchos cuerpos y muchas almas –humanas y no-humanas– conjugándose de manera diferente para producir cosmologías diversas, mundos, con sus formas particulares de componer salud y enfermedad. La inversión señala que ahora –para los humanos modernos, para los llamados ‘occidentales’– todo lo que tiene forma humana tiene un alma y un cuerpo, pero estos son pensados y tratados tal y solo tal como reza la misma constitución moderna. De tal forma, las violencias hacia las minorías indígenas, que aún perduran, no se traducen hoy en la masacre de los cuerpos<sup>5</sup> sino en el despojo de sus puntos de vista<sup>6</sup>, en la impugnación de sus particulares composiciones de mundos (*sensu* Descola, 2016). Por último, releendo las palabras de Auden, la inversión apunta que los colectivos indígenas amerindios experimentaron ya otros fines de mundo ¿Estos también habrán producido inversiones? Revisemos un poco.

## Otros fines, otros mundos

---

El desembarco de enfermedades epidémicas en América no es un fenómeno novedoso. Para el Gran Chaco en el siglo XVIII, en la zona donde se ensanchaban los desplazamientos *qom*, Cintia Rosso señala que, la viruela “ha sido mencionada frecuentemente en las fuentes históricas debido a la magnitud atribuida a los estragos causados y, por esta misma razón, es considerada por algunos autores como la primera en la lista de los males epidémicos más desastrosos en el Nuevo Continente” (2011, p.3). Así, luego de la incidencia de la gripe, la viruela, el sarampión y el tifus que modificaron completamente la demografía de la región, desembarcaron los ejércitos que –con ánimos nacionalistas–, combatieron sin tregua a los indígenas del Gran Chaco; llegó después la migración a los ingenios donde los *qom* y otras sociedades chaqueñas, trabajaron como mano de obra casi esclava y continuaron contrayendo enfermedades que producían más bajas que la ferocidad de los patrones (Campi, 2009; Bossert y Córdoba, 2015), luego el evangelio y nuevas epidemias de viruela diezmaron sus cuerpos y desestimaron sus almas. A través de un ‘mensaje de texto’, Valentín Suarez, maestro bilingüe y líder indígena de la comunidad Riacho de Oro de Formosa me narra, por ejemplo:

La verdad que la magnitud [de la pandemia de Covi-cho] es como *raloxo* [la viruela] el contagio fue en el ingenio Ledesma [una empresa inicialmente azucarera creada en la provincia de Jujuy a principios del Siglo XX que pertenece a un importante grupo económico argentino] y huyeron varios para Chaco y Formosa. Para no ser contagiados, porque a los 2 o 3 días ya muere la persona infectada, pero dicen que había vacuna de ese virus. Viruela. Algunos [se vacunaban] cuando ya volvían en el tren carguero. Pero murieron muchísimos.

Como se lee, los fines de mundo –o al menos de esas versiones particularmente compuestas–, no parecen una novedad para estos colectivos amerindios. Cuando le pregunté a Auden, él me remitió a un fin de mundo



que no suele figurar en tratados de historia nacional y que, caratulado como un relato mítico, retomaremos más adelante: “La población indígena vivió muchas en su caminar, pestilencias, había una época en la que había una viruela [*raloxo*], enfermedad de viruela, toda esa pestilencia tuvo que también pasar las comunidades indígenas”. Pero ¿Qué aprender de estos ejemplos indígenas? ¿Qué dirían o me enseñarían los *qom* en este momento pandémico tan dramático? ¿Cuál sería la incidencia de dicho pensamiento frente a tanto contagio de información desesperante?

Las preguntas mencionadas arriba me remitieron a un texto que Eduardo Viveiros de Castro escribió en 2019 titulado “Sobre Modelos y Ejemplos, ingenieros y *bricoleurs* en el Antropoceno” (observen qué curioso... también se refiere a los *bricoleurs* de Lévi-Strauss... el método de ‘corte y pegue mental inconsciente’, parece funcionar aquí). Viveiros de Castro, como se lee, reflexiona situado en el Antropoceno –esta nueva época geológica donde la actividad humana representa la fuerza principal que altera tajante e irrevocablemente a la tierra que habitamos– y concluye que nos urge practicar una “forma radical de pluralismo ontológico” si queremos seguir figurando sobre la faz del planeta. “En el Antropoceno ningún modo de existencia puede ser descartado como ilegítimo” pregona Viveiros de Castro, pero ¿Cómo hacerle espacio a los modos y formas de los demás? Este antropólogo brasilero llama a abandonar parcialmente los ‘modelos’ –instrumentos políticos que siempre implican relaciones de poder asimétricas– que tienden a ‘naturalizar’ las destrucciones antropocénicas o a, volviendo al tema del ensayo, dirigir el curso de la pandemia de Covi-cho con sus propias formas de pensar cuerpos y almas. Llama entonces a volvernos hacia lo que él llama: los ‘ejemplos’, estas formas de acción y pensamiento que, desplegadas por muchos pueblos indígenas –si logran sobrevivir a los ‘modelos’–, funcionan como incentivo para hacer una versión diferente, para operar en transformación: los ‘modelos’, “dan órdenes y hacen cumplir la orden; los ejemplos dan pistas, inventos inspiradores y subversiones” (Viveiros de Castro, 2019, p.301, traducción mía), e inversiones –agregamos nosotros.

Cuando el antropólogo llama a seguir ejemplos indígenas, no nos demanda la ‘forma’ sino la ‘manera’, no nos pide que le pongamos nombres indígenas a lo que decimos y hacemos, ni que les organicemos altares a dioses no-humanos de desconocido temperamento; reclama que observemos el contenido de los devenires de colectivos que organizan sociedades co-protagonizadas por humanos, no-humanos, fenómenos meteorológicos, ríos, piedras, montañas, pero también virus y bacterias. Que miremos las maneras en las cuales dichos colectivos devienen en multiplicidad y sobre todo, que observemos su ejemplo: para ellos el fin del mundo llegó una y varias veces al ritmo de la creación de la nación moderna. Fueron expulsados de sus territorios, vieron sus casas arder, fueron objeto de tortura y aún lo son, pues no hemos podido construir un Estado que respete sus formas de educar, curar, orar, conseguir

alimentos, etc.; no obstante, esto, ellos siguen ahí, resistiendo en sus haceres y decires, enactuando nuevas composiciones de mundos por vivir.

Entonces, vuelvo a preguntarme: ¿cómo seguir el ‘ejemplo’ indígena? Aunque no cuento con recetas magistrales, me voy a animar a resumir uno de los fines de mundo *qom* –tan sólo uno, si quieren leer sobre los otros pueden consultar el libro de Florencia Tola y Valentín Suárez (2016)– con ánimos de formular algún tipo de reflexión sobre el exterminio total con el que nos amenaza el Covi-cho, el aislamiento y distanciamiento social preventivo y obligatorio al que nos somete el Estado y las ‘maneras’ indígenas (humanas y no-humanas) propuestas para salir de una desaparición mundial generalizada. Este fin de mundo llamado ‘El diluvio de fuego’ fue narrado por Mariano Noel, un indígena *qom*, y transcrito por Buenaventura Terán (2005), un antropólogo rosarino:

La tierra se quemaba. Y parecía el fin del mundo. Se quemó entera la tierra. Los animales murieron; también, los hombres. Pero a una gente le avisaron que cavaran un hueco. Hicieron una excavación grande. Porque había un aviso que decía: “Hagan un hueco porque viene el fuego”. Se quemaba arriba de la tierra. Abajo se guardaban. Era un pájaro el que avisó. Con la fruta de algarrobo, prepararon comida para cuando entraran al hueco. Entraron. Muchos entraron. Se quemó la tierra. Hasta el mismo pajarito que avisó entró. Un buen tiempo se quedaron bajo tierra. Después dijo el pajarito que iba a avisar cuando terminase el fuego. Y vino el aviso: “ahora salgan para la tierra”. Dijo el enviado que salgan. Y dijo que cuando subieran no fuesen a mirar para adelante, pues iba a ocurrirles un mal. Y esa gente no escuchó estos consejos. Cuando salieron, no hicieron así y se convirtieron en animales. Uno se hizo Koz, el chanco de monte. Otro se levantó y no escuchó lo que le dijo el cacique, miró y se convirtió en Manik, el ñandú. Y así se fueron convirtiendo en Guayaga o zorro gris grande y en diferentes animales. Los que obedecieron lo que dijo el cacique, miraron para abajo y no para adelante y siguieron siendo gente. Los otros ya no eran hombres kom, eran animales del monte, del campo. Se quedaron por ahí. (...) Y como tenían todo esto para comer, la gente estaba contenta y comenzó a crecer y a tener hijos. (...) Hasta aquí, el sufrimiento (Terán, 2005, pp. 26-27).

En otra versión de este mito<sup>7</sup>, que describe en definitiva el surgimiento de colectivos animales y humanos diferenciados, narrada por el filósofo *qom* Timoteo Francia (para una versión completa cf. Tola y Suárez, 2016, pp.113-115) el fuego es interpretado como una enfermedad (*raloxo*, la viruela) que apareció unos años antes de la llegada de Cristóbal Colón a América. Para salvarse de esta enfermedad que quemaba la piel de hombres, a los animales y a las plantas “la gente entró, entonces, al pozo y momentos después una ola de fuego cubrió la tierra y arrasó con lo existente” (Tola, 2009, p. 84). Una vez pasado *raloxo*, *Rapichi* –la mujer estrella de la constelación de las ‘siete cabritas’ que en este relato es incorporada como mensajera– les indicó que ya podrían salir caminando seis pasos hacia el naciente.

Puede haber distintas lecturas, claro está, pero mi pensamiento *bricoleur* y mis años de estudiante en la ‘escuela de la onto-zoología *qom*’ me llevan a pensar en la forma en la cual esta sociedad salió del encierro luego de que la vida, como la conocían hasta ese momento, se había calcinado/enfermado por completo –nótense los parecidos con la actualidad. De bajo tierra –del aislamiento–, salieron seres que, por un lado, guardaban la capacidad de escuchar al mundo animal (es un pajarito el que les avisa que ya puedan salir) y, por otro, ellos también podían alardear de una interioridad humana/no-humana; dicha salida parece señalar que no hay nada excepcional en la capacidad de ‘ser gente’; uno sale y, si mira para adelante, pasa a vivir con una familia animal; en cambio, si mira a los costados o hacia abajo, pasa a vivir con una familia humana; pero absolutamente todos en el fondo son gente, con una misma interioridad, ni mejor ni peor, diferente; continuos respecto a su *lqui’i*, se diversifican en el despliegue de sus corporalidades.

Entonces me pregunto: ¿no será esta la ‘manera’, el ‘ejemplo’ que podemos empezar a seguir para ir saliendo de debajo de la tierra-cuarentena-distanciamiento? ¿No son acaso nuestras ínfulas de excepcionalismo humano sumado a las formas unisonantes de pensar cuerpo y alma, las que nos tienen tan angustiados? ¿Cómo que el Covi-cho –un no-humano, apenas una porción de ADN, ni siquiera una célula–, puede ponernos en jaque a nosotros? ¿No será que la arquitectura de nuestra soberbia nos llevó a desplazar toda y cualquier otra forma de vida –y sus correspondientes puntos de vista– hasta convertirnos en una copia tan similar de nosotros mismos que donde se desata un hilo se descose toda la prenda? Creyéndonos únicos e irrepetibles nos multiplicamos biológica y tecnológicamente hasta convertir a la tierra en un monocultivo de mismidades. Sojuzgando toda otra forma de lo que nosotros llamamos ‘naturaleza’ –en definitiva, todo lo que no es humano, al menos desde la forma moderna de pensar cuerpos e interioridades humanas– construimos un excepcional imperio que, como cualquier monocultivo, necesita de todo tipo de asistencia para sobrevivir (y aquí podemos enumerar a la ilimitada parafernalia electrónica –desde microchips a lavarropas–, a los antibióticos, los hidrocarburos, la biotecnología, al papel higiénico, y así infinitamente).

En esta línea, Anna Tsing, una antropóloga estadounidense que estudia paisajes antropocénicos, menciona que los terrícolas humanos construimos nuestras ciudades a través de la simplificación y la destrucción. Edificamos *plantations*; o sea: extensas áreas donde prospera una única especie a través de la hipertecnificación de su historia vital. La antropóloga denuncia que “mutilamos y simplificamos a las plantas cultivadas [a los animales criados ¡y a nosotros mismos! Agrego yo] hasta que ellas no saben más cómo participar en mundos de especies múltiples” (Tsing, 2019, p.44). A nuestra imagen y semejanza transformamos a las formas de vida que necesitamos para existir en máquinas desprovistas de puntos de vista. Inversamente a lo que ocurre en la historia *qom* reseñada arriba, a los individuos de las sociedades modernas parece

no motivarles la multiplicidad, sino todo lo contrario. Somos monocultivos de humanos marchando hacia la simplificación de sus formas de pensar y organizarse en sociedad. Mofándose de las formas indígenas o campesinas, los Estados ensayan ‘modelos’ simétricamente iguales. El Covi-cho viene a recordarnos casualmente todo eso: no somos para nada excepcionales, nuestras máquinas no nos han redimido de la vulnerabilidad que nos constituye.

Entonces vuelvo al relato *qom*. Ese ‘ejemplo’ de fin de mundo nos puede susurrar al oído que la tierra es un ensamble de humanos y no-humanos y que de la caverna conviene salir multiplicados. Que la ficción que nos llevó a separar a la sociedad de la naturaleza como ‘modelo’ fracasa completamente en la interpretación del mundo ¡Y fracasa en el sostenimiento de la vida tal como la conocemos! Hoy estamos conviviendo con el Covi-cho y esa pequeña fracción de ADN está volviendo a barajar las cartas de nuestros cuerpos, pero también de nuestras almas. El filósofo de las ciencias Bruno Latour, reflexionando sobre el Antropoceno (Latour, 2017), menciona que estamos frente a una inversión total –y aquí las inversiones comparecen de nuevo–. Si antes los humanos éramos los actores de un telón de fondo llamado naturaleza, ahora la naturaleza es la protagonista y los humanos somos el decorado que debe adaptarse a los vaivenes de esta actriz con sus huracanes, tornados, inundaciones, desertificaciones y calores extremos. ¿Y miren si no estamos siendo la utilería de la dramaturgia de un virus? Para colmo de males somos muchos e iguales y nos hemos aprendido un solo ‘modelo’ de danza.

## Palabras finales: Cuerpos(s) y ¿Covi-chos?

---

A lo largo de este manuscrito hemos narrado, a través de escenas de inversión y de fines de mundo, el devenir de una pluralidad de cuerpos e interioridades; algunas, como las del occidente moderno, desarrollándose en mismidad; otras, como muchas amerindias, ocurriendo en la multiplicidad de corporalidades relacionales que extienden la interioridad a una variedad de modos humanos y no-humanos en pos de habitar los mundos que componen. Sin embargo, desde que el Covi-cho desembarcó en los territorios de América, el Estado no ha hecho más que gestionarlo a través de un solo ‘modelo’ de cuerpo y alma. Todas las preocupaciones han sido vinculadas a las corporalidades biopolíticas imaginadas desde el molde con el que la administración central de los diversos países calca a los individuos que se adscriben a su territorio. Pero hay otros cuerpos y otras almas. Las de los *qom*, por ‘ejemplo’, que proponiendo inversiones: ¿también proponen otro Covi-cho? Auden narraba lo siguiente:

Yo creo que la medida principal es la concientización de la gente (...). Por ahí lo que nosotros podemos hacer, las comunidades indígenas, es ir en los medios, para dar conciencia a la gente de que este virus que está pasando no es simplemente una fabricación de otros Estados. Sino que es un espíritu que a lo mejor la misma naturaleza [elabora]. Es producto [producido] por falta de naturaleza. (...) Por eso

yo estaba diciendo que tanta gente que tiene semejante casa que supuestamente no puede entrar ninguna clase de virus y ahí donde se para el virus. Entonces uno se da cuenta que es un *espíritu* como que la misma naturaleza por falta de bosques, por falta de mantención de una montaña, por falta de mantención a un río natural. Se destruye los ríos naturales, se destruye los bosques, se deshace una montaña. Entonces todas esas cosas como que la humanidad misma destruye lo que era lo natural, entonces este es el producto de estas cosas que estamos padeciendo. Entonces como creyente yo creo que, si vamos a los casos bíblicos, que *dios no castiga, sino que la humanidad misma se castiga* (el énfasis es mío).

Ni siquiera un castigo divino, el virus *qom* es un ‘espíritu’ que se compone ‘por falta de naturaleza’; naturaleza que, inversamente a lo que pensamos en el occidente moderno, es el resultado de una relacionalidad tejida entre humanos y no-humanos, un entorno plagado y plegado de relaciones sociales y políticas, una cosmopolítica. Aquí:

La presencia de *cosmos* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *política* signifique el dar y tomar en un club humano exclusivo. La presencia de *política* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *cosmos* signifique una lista finita de entidades que considerar. *Cosmos* protege contra la clausura prematura de *política*, y *política* contra la clausura prematura de *cosmos* (Latour, 2014, p.48).

Así, las formas *qom* de pensar un mundo componen otros cuerpos – diferentes a los pensados en el occidente moderno–, otras ‘almas’ y otro Covi-cho. Al respecto Descola reflexiona: “cada manera singular de construir un mundo no es un *modelo* a imitar, (...) sino la prueba de que la composición del mundo tal como la conocemos no es la única posible” (2016, p. 243, el énfasis es mío). Entonces, si volvemos a los ‘modelos y ejemplos’ podemos pensar que el Covi-cho de los mundos modernos y el del *qom* son ‘ejemplos’ posibles mediante los cuales dar forma a un colectivo social con sus formas legítimas de morir, vivir, curar, estar sano, etc. ¿Cómo poner en diálogo dicha composición de virus en medio de las grandes inconmensurabilidades que se vislumbran en este ensayo? ¿Qué nos proponen esas versiones sobre las medidas de prevención tan conversadas en esta época? Y aquí recurro nuevamente a Auden, quien menciona que:

Por eso que muchas veces el indígena se salva. Aunque sea un yuyito a veces el indígena se salva, se sana de una enfermedad tremenda ¿Porqué? Porque también se aferra a la fe de creer ese dios. (...) Yo creo que la comunidades indígenas tiene que ser consciente de que la única forma para que el ambiente sea más sano es defender la naturaleza, el bosque, el agua, todas esas cosas, (...) defender su propia cosmovisión. (...) Lo natural es lo más sano. Yo creo que eso sería para que las comunidades podamos ir pensando cómo defender también nuestras comunidades, más allá de que estamos incorporados en una sociedad pluricultural, con distintas visiones del mundo. Pero lo central para mi es eso, cómo defender. Es cómo defender la dignidad de uno. Porque vos defendés lo que es tuyo, también da lo mismo estar defendiéndote a ti mismo, la dignidad. Yo creo que sería importantísimo de que todas las comunidades pensamos en esas cosas.

Si una de las medidas para enfrentar al Covi-cho *qom* es la fe, entonces me pregunto ¿Qué es la fe? Y la respuesta puede tener que ver con responder también qué es la espiritualidad. En definitiva, dichos contextos proponen relacionalidades con ‘otros’ actantes del mundo habitado por los *qom*. La invitación es a conversar con los ‘espíritus’<sup>8</sup> y con la ‘naturaleza’, ambos colectivos compuestos por no-humanos que –con más o menos poder–, edifican el devenir social y político en los territorios. Ailton Krenak, el pensador indígena amazónico, menciona que nos “hemos estado alienando de este organismo del que somos parte, la Tierra, y hemos llegado a pensar que es una cosa y somos otra: la Tierra y la humanidad. No entiendo dónde hay algo más que la naturaleza. Todo es naturaleza. El cosmos es la naturaleza. Todo lo que puedo pensar es en la naturaleza” (2019, p.9). Entonces, sumando sus palabras a las de Auden y su reclamo por ‘defender’ concluyo que a lo que nos están llamando los ejemplos indígenas es a pluralizar; abogar por la multiplicidad como antídoto. Volver a valorar los ‘ejemplos’ –y sus ‘audaces innovaciones’ (Lévi-Strauss, 1976[1942], p.339) e inversiones<sup>9</sup>, agregamos– que aún no han sido arrasados por el ‘modelo’; encontrar las maneras en las que podamos ensamblar a los no-humanos en formas relacionales –ontológicas y/o sociales– que no los excluyan y, sobre todo, multiplicar estas formas al ritmo de todos los decires y haceres minoritarios; son nuestros *típs* (aparte de lavarse la manos, usar tapabocas y quedarse en la cueva) ante esta versión de fin de mundo.

## Notas

---

<sup>1</sup> Pueden leer esas otras razones-disponible en el siguiente link: <https://lavoragine.net/covichito-ejemplos-indigenas-tips-anti-antropoceno/> La invención y el uso del término Covi-cho son propios de la autora de este manuscrito.

<sup>2</sup> Una vez más vale la pena citar acá a Tola quien menciona que “el cuerpo más que ser pensado en tanto una cosa concebida como natural (que sería afectada a lo largo de la vida de las personas por causas externas) o como un producto culturalmente elaborado a partir de algo dado –también concebido implícitamente como natural–, se constituye para los *qom* como una manifestación de la persona que atraviesa *regímenes de corporalidad* –nacimiento, enfermedad, afectos, muerte– en función de situaciones comunicativas que involucran a una pluralidad de seres, *qom* y *rocshé* [no indígenas], humanos y no-humanos. Desde este punto de vista, al analizar el cuerpo-persona entre los *qom* opto por considerarlo una *multiplicidad* en la medida en que es el resultado del agenciamiento particular de relaciones intercorporales que incluyen tanto a humanos como a no-humanos” (2012, p. 34).

<sup>3</sup> Adopto los términos fisicalidad e interioridad de la propuesta de Descola quien menciona que la primera es “el conjunto de las experiencias visibles y tangibles que adoptan las disposiciones propias de una entidad cualquiera cuando se las considera resultantes de las características morfológicas y fisiológicas intrínsecas de

esa entidad” (Descola, 2012, p.183); la interioridad es determinada como “aquella gama de propiedades que solemos reconocer como ‘espíritu’, ‘alma’ o ‘conciencia’ y que se describen a través de la intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar, pudiendo incluir principios inmatereales causantes de la animación como el aliento o la energía vital” (ibíd., p.182).

<sup>4</sup> Un interesante tratamiento sobre el sistema salud enfermedad es el elaborado por José Antonio Kelly (Kelly y Carrera, 2007) respecto del pueblo Yanomami. Se menciona, por ejemplo, que: “para comprender las nociones de salud-enfermedad individual y su vínculo con las relaciones sociales es imperativo comprender, en primera instancia, los distintos aspectos que para los Yanomami forman parte de la persona humana, y en segundo, la etiología de las enfermedades” (ibíd., p. 339).

<sup>5</sup> O al menos no se presenta como masacre. No obstante, en pleno despliegue del Covi-cho, en la provincia de Chaco, en comunidades *qom*, la policía aprovechó para encarcelar, torturar y violar a hombres y mujeres indígenas. “El sábado [6 de junio] por la noche, efectivos de la Policía de Chaco ingresaron de manera violenta a una casa de un barrio *qom* en la localidad chaqueña de Fontana, atacaron a sus habitantes con golpes de puño y palos, los patearon en la cabeza. Detuvieron a dos varones y a dos mujeres. A ellas, menores de edad, las abusaron sexualmente, las rociaron con alcohol [aduciendo que estaban contagiadas con el virus] y amenazaron con prenderles fuego”, reza una de las noticias periodísticas que puede consultarse en: <https://www.pagina12.com.ar/269801-atroz-abuso-policial-en-chaco-contr-la-comunidad-qom> y que fue replicada por gran parte de la sociedad con la frase “Indios infectados, ustedes son unos mal acostumbrados”, que denota al alto grado de racismo que aún perdura.

<sup>6</sup> El ‘perspectivismo amerindio’, esbozado por Tânia Stolze Lima y Eduardo Viveiros de Castro se funda en “una concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo es habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que se aprehenden según puntos de vista distintos (Viveiros de Castro, 1996, p.115, traducción mía). El estímulo inicial que desató estas reflexiones “son las numerosas referencias, en la etnografía amazónica, a una teoría indígena según la cual el modo como los humanos ven a los animales y otras subjetividades que pueblan el universo –dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, fenómenos meteorológicos, vegetales, algunas veces también los objetos y artefactos–, es profundamente diferente al modo como esos seres los ven y se ven” (Viveiros de Castro, 1996, pp.116-117, traducción mía). Así, en este texto, cuando me refiero al despojo del punto de vista quiero señalar el proceso de negación de una ontología indígena que propone otras formas de componer cuerpos, almas, humanos, no-humanos, etc., con sus respectivas formas políticas y sociales.

<sup>7</sup> Para otras versiones e interpretaciones del mismo mito cf. Karsten (1932, pp.212-214), Métraux (1946, pp.33-35), Palavecino (1969-70, p.183), Cordeu (1969-70, p. 31-132) y Tomasini (1978-79, pp. 67-68).

<sup>8</sup> Al respecto Davi Kopenawa, el chamán yanomami que escribió junto a Bruce Albert aquel libro que cambiaría para siempre los encuentros entre mundos (Kopenawa y

Albert, 2015), mencionó en una entrevista otorgada a una representante de la *American Anthropological Association*, que la palabra espíritu “no es una palabra de mi lengua. Es una palabra que aprendí y que utilizo en la lengua mezclada que inventé (para hablar de esas cosas a los blancos)” (ibíd., 111).

<sup>9</sup> Lévi-Strauss escribe que: “El sociólogo, por su parte, debe tener siempre presente que las instituciones primitivas no solo son capaces de preservar lo que existe, o de mantener un pasado destrozado brevemente, sino también de elaborar *innovaciones audaces* incluso si las estructuras tradicionales se transforman profundamente” (1976[1942], p.339, traducción y subrayado míos). A esta propuesta, retomada luego por Peter Gow (1991, p.298) para describir la creatividad histórica de las sociedades amerindias a la hora de transformar las estructuras tradicionales en medio de las violencias a las que las someten quienes ocupan la posición de dominio, nosotros les agregamos las inversiones. Estas últimas, fórmulas habituales en las topologías cosmológicas amerindias, podrían dar pie a otro tipo de análisis que reservamos para una futura contribución. Hemos introducido esta última propuesta con base en las recomendaciones de uno de los evaluadores o evaluadoras de este texto, a quien agradecemos.

## Referencias

- BOSSERT, F. y Córdoba, L. (2015). El trabajo indígena en economías de enclave. Una visión comparativa (Barrancas caucheras e ingenios azucareros, siglos XIX y XX). En L. Córdoba, F. Bossert y N. Richard (Eds.), *Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)* (pp. 111-128). San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- CAMPI, D. (2009). Contrastes cotidianos, os engenhos açucareiros do norte da Argentina como complexos sócio-culturais. *Varia Historia*, 25(41), 245-267. <https://doi.org/10.1590/S0104-87752009000100013>
- CORDEU, E. (1969-70). Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa*, 12(1-2), 67-176.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DESCOLA, P. (2016). *La composición de los mundos: Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Capital Intelectual.
- FAUSTO, C. (1999). Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, 26(4), 933-956. <https://doi.org/10.1525/ae.1999.26.4.933>
- GOW, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M., y Pitarch, P. (Eds.). (2010). *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert.
- KARSTEN, R. (1932). *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.



- KELLY, J. A. y Carrera, J. (2007). Los yanomami. En G. Freire y A. Tillett (Eds.), *Salud Indígena en Venezuela, Volumen I* (pp. 325-380). Caracas: Gobierno Bolivariano de Venezuela, Ministerio de Poder Popular Para la Salud y Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle.
- KOPENAWA, D. y Albert, B. (2015). *A queda do ceu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia Das Letras.
- KRENAK, A. (2019). *Ideas para adiantar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Pléyade*, 14, 43-59.
- LATOUR, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1952). *Race et histoire*. Francia: Denoël.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1976[1942]). Guerra e comercio entre os índios da América do Sul. En E. Schaden (Org.), *Leituras de etnologia brasileira* (pp. 325-339). São Paulo: Editora Nacional.
- LORENZETTI, M. (2012). La dimensión política de la salud: las prácticas sanitarias desde las comunidades periurbanas wichí del departamento de San Martín (Salta). *Publicar - En Antropología y Ciencias Sociales*, 10(12), 65-85.
- LORENZETTI, M. (2013). Experiencias de sufrimiento, memorias y salud en las comunidades wichí de Tartagal. *Cuadernos de Antropología Social*, 38, 131-151.
- MEDRANO, C. (2013). Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom. En F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (Eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad* (pp. 77-101). Buenos Aires: IWGIA/Rumbo Sur.
- MEDRANO, C. (2014). Zoo-sociocosmología qom: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Société des Americanistes*, 100: 225-257. <https://doi.org/10.4000/jsa.13777>
- MEDRANO, C. (2016a). Los no-animales y la categoría 'animal'. Definiendo la zoo-sociocosmología entre los toba (qom) del Chaco argentino. *Mana*, 22(2), 369-402. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p369>
- MEDRANO, C. (2016b). Hacer a un Perro. Relaciones entre los qom del Gran Chaco Argentino y sus compañeros animales de caza. *Anthropos*, 111, 113-125.

- MEDRANO, C. (2019). Taxonomías relaciones o de que se valen los *qom* y los animales para clasificarse. *Tabula Rasa*, 31, 161-183. <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.07>
- MÉTRAUX, A. (1946). *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- PALAVECINO, E. (1969-70). Mitos de los indios tobas. *Runa*, 12(1-2), 177-197.
- ROSSO, C. N. (2011). Epidemias de viruela en las reducciones chaqueñas de abipones y mocovíes durante siglo XVIII. *Eä-Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, 2(3), 1-28.
- STIVAL, M. (2016). Tiempo, procesos de atención y pacientes *qom* (toba). Una problematización de las perspectivas de los profesionales y personal de salud. En S. Hirsch y M. Lorenzetti (Eds.), *Salud pública y pueblos indígenas en la Argentina: encuentros, tensiones e interculturalidad* (pp. 71-90). Buenos Aires: UNSaM edita.
- SURRALLÉS, A. (2010). La retórica de traducir “cuerpo”. En M. Gutiérrez Estévez y P. Pitarch (Eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio* (pp. 57-86). Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954879168-002>
- TERÁN, B. (2005). *Lo que cuentan los tobas*. Argentina: Ediciones del Sol.
- TOLA, F. (2009). La universalidad de la cultura para los amerindios. Un análisis de mitos toba sobre el origen de la humanidad. En A. Bilbao, S.-E. Gras y P. Vermeren (Eds.), *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo* (pp. 75-87). Buenos Aires: Colihue Universidad.
- TOLA, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- TOLA, F. y Suarez, V. (2016). *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder*. Buenos Aires: IIGHI / ethnographica / CNRS.
- TOMASINI, J. A. (1978-79). La narrativa animalística entre los toba de occidente. *Scripta Ethnológica*, 5(1), 52-81.
- TSING, A. (2019). *Vivier nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB y Mil Folhas.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio. *Mana*, 2(2), 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Posestructural. Madrid: Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2019). On Models and Examples Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, 60(20), 296-308. <https://doi.org/10.1086/702787>