



ENTRE EL FUTURO QUE YA LLEGÓ Y EL PASADO QUE NUNCA PASÓ: DIPLOMACIAS CHAQUEÑAS EN EL ANTROPOCENO

Florencia Tola ^{1 2 3 4}

Antonela dos Santos ^{1 3 4}

Juan Pablo Restrepo ⁴

Gabriel Rodrigues Lopes ^{1 3 4}

Sonia Sarra ^{3 4}

Agustina De Chazal ^{1 3 4 5}

Maximiliano Varela ^{1 4}

¹ Universidad de Buenos Aires, Argentina

² Universidad Nacional de San Martín, Argentina

³ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), Argentina

⁴ Núcleo de Etnografías Amerindias (Nu et Am), Argentina

⁵ École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, France

De las eternas selvas celestiales
Conviviendo en un mundo de luz
Compartiendo alegría y felicidad
Comunicándose a través de las melodías

Las vivaces mujeres celestiales wichi
Descendieron dispuestas a atrapar
A los solitarios hombres wichi
Moradores terrenales de este mundo

Desafiaron al ingenio de los hombres
Provocaron temor y unidad en ellos
Y liberaron nuevos pensamientos
Gestando un nuevo mundo

...

Así nació el amor, y contemplaron belleza, melodía y alegría
La armonía fue establecida para el equilibrio social de los wichi
Un nuevo tiempo para crear y procrear este mundo.
Todo fue transformado, se cayeron las plumas y las pieles,
Todos hombres

Zamora Audencio, poeta y pensador wichi (2009: 35)

Introducción

Los pueblos indígenas americanos siempre supieron que el complejo y débil equilibrio en el universo depende de generar y regenerar constantemente relaciones de cuidado, cortesía y diplomacia entre los diversos seres que componen los múltiples mundos. Animales, plantas, fenómenos atmosféricos, montañas, muertos, dioses, piedras, aguadas y espíritus-dueños son algunas de las subjetividades entre quienes es preciso tejer, día a día, relaciones políticas que garanticen la continuidad de una sociedad plural, hecha de múltiples sociedades (humanas y no-humanas). Se trata de seguir, tal como expresa Richard Atleo, líder nuu-chah-nulth canadiense, "protocolos aceptables en pos de mantener el balance y la armonía" en el universo (2011: 37)¹. Reglas morales no respetadas, excesos en el abastecimiento, rompimiento de fórmulas de etiqueta bien pautadas pueden ser las causas de la destrucción del mundo conocido, en términos físicos y metafísicos.

Ahora bien, dicha destrucción latente y potencial lejos está de ser un final de mundo al que se llega por la irreversibilidad de procesos comenzados por el accionar, única y exclusivamente, de los seres humanos. Postular esto sería, para numerosos pueblos indígenas, atribuirse un lugar privilegiado en el universo; un lugar difícil de sostener en ontologías relacionales (Poirier 2008) en las que la trama del mundo está compuesta por una diversidad de entidades, subjetivadas o no, que se hallan entrelazadas de manera inextricable. Si el humano existiera por encima y por fuera del mundo y de los otros seres que hacen al mundo y al humano, él sería capaz de causar aquello que Paul Crutzen y Eugene Stoermer (2000) denominaron "Antropoceno". Asimismo, si él existiera por encima y por fuera del mundo y de los otros seres que hacen al mundo y al humano, podría buscar por sí solo una solución a los problemas del Antropoceno. Sin embargo, para numerosos pueblos indígenas, ni el humano es la causa del mundo tal como lo conocemos hoy, ni tampoco él es la sede única y autocontenida de posibles soluciones a los

problemas de este mundo. El hecho de que numerosas ontologías amerindias² den cuenta de que diversos seres son humanos en sus mundos (Århem 1990, Descola 1996, Lima 1996, Viveiros de Castro 1996, entre otros) no sobreentiende, como se ha pensado, una postura antropocéntrica. Que para las cosmologías amerindias todo sea potencialmente humano significa que los humanos no son una especie privilegiada, "un evento excepcional que veio interromper de forma magnífica ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo", tal como expresan Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2014: 97).

Además de que el humano no es la causa ni la solución, en numerosas cosmologías amerindias, cosmogénesis y escatología son la misma y única cara de la cinta de Moebius: todo final supone un inicio de algo nuevo y, desde este punto de vista, no habría origen *ex nihilo* como en la mitología cristiana. No existe un tiempo pensado teleológicamente, sino una sucesión espiralada o cíclica de acontecimientos encadenados. A diferencia de una concepción lineal del tiempo en la que el curso de los acontecimientos sería capaz de conducir al final de la especie humana vivido como un apocalipsis, diferentes ontologías amerindias nos enfrentan con la posibilidad de pensar multiplicidades de mundos, de finales y de resurgimientos.

Desde esta perspectiva, la idea de un mundo que se dirige de modo irreversible hacia un final por el efecto del accionar acelerado del Humano (Latour 2015) no sería más que un problema impuesto para las sociedades indígenas. Impuesto porque se erige sobre uno de los pilares de las sociedades modernas euro-americanas que es la oposición naturaleza-cultura que no opera necesariamente del mismo modo en las sociedades amerindias. Las concepciones de tiempo, de *antropos*, de mundo y de relación constitutivas de sus ontologías no se corresponden con una visión del ser humano –único poseedor de cultura– como separado del mundo o la naturaleza –ámbito objetivo, neutro y proveedor de recursos a ser explotados–. Aunque sabemos actualmente que la "modernidad" contiene múltiples maneras de concebir las diplomacias, el cosmos y las naturalezas (cf. Latour 2012), la distinción naturaleza/cultura es, como expresa Michel Lussault, lo propio del "compromiso moderno" (2015: 22). El Antropoceno es entonces un problema ajeno a las inquietudes indígenas si consideramos sus presupuestos ontológicos.

Sin embargo, el Antropoceno sí es un problema real para todos si lo tomamos como una época caracterizada por una crisis climática y ambiental generalizada y por la pérdida de biodiversidad que conduciría a una nueva extinción masiva. En los últimos años el término Antropoceno ha desplegado una gran cantidad de estudios y aproximaciones desde diversas disciplinas.

Es un concepto en el que convergen diferentes discursos de conocimiento y agendas políticas. Asimismo, este ha generado críticas contundentes y nuevas denominaciones tales como Capitaloceno (Moore 2015), Plantatioceno (Haraway et al. 2016), Chtuluceno (Haraway 2016) o Extractoceno que ponen el acento en diversas causas. Es también objeto de divergencia la datación sobre su comienzo. Los "Antropocenólogos" (Bonneuil y Fressoz 2016), aquellos que se podrían reconocer como promotores de la narrativa oficial del Antropoceno, suelen proponer el siglo XVIII como comienzo de esta nueva época. Jason Moore (2015) critica esta postura y argumenta que se debe postular el largo siglo XVI como momento crítico en el que emerge una nueva ecología entre naturaleza y humanos. Por otro lado, propuestas como el Urbanoceno (Lussault, comunicación personal) postulan 1945 como un verdadero quiebre. El aceleramiento de la actividad tecnológica e industrial, la experimentación con energía nuclear, la urbanización y la extensión masiva de monocultivos son propuestos como signos claros de la masiva modificación de la actividad humana sobre el planeta. La aparición de lo que Timothy Morton (2018) llama "hiperobjetos" es una característica de esta época. En síntesis, Antropoceno es una categoría que se encuentra en tensión y disputa.

En efecto, de acuerdo a Clive Hamilton, Cristophe Bonneuil y François Gemene (2015) es posible encontrar tres acepciones principales de esta categoría. Por un lado, Antropoceno propone un nuevo intervalo en la historia geológica del planeta. Las comisiones de estratigrafía dedicadas al estudio de los sedimentos marítimos y terrestres se encuentran en un proceso de investigación que busca dilucidar si es posible decretar un intervalo que marque un cambio radical de época. Una segunda acepción se refiere al dramático cambio que sufre el planeta de acuerdo a la ciencia del sistema Tierra. Disciplinas como la climatología, ecología, geoquímica, entre otras, indican que el impacto de las acciones humanas genera un cambio radical en el funcionamiento de la tierra como sistema. En palabras de Hamilton, Bonneuil y Gemene: "Aun considerada geológica en su sentido más amplio, [esta definición] no busca evidencia solo en los estratos de roca. Con sus lentes más amplios, la ciencia del sistema Tierra experimenta un cambio, dejando su estado del Holoceno, caracterizado por varios milenios de temperaturas y niveles de los océanos estables, para así entrar en un nuevo estado antropoceno. En esta definición, como ha sido notado por Jan Zalasiewicz, del Anthropocene Working Group, 'el Antropoceno no se trata de ser capaz de detectar la influencia humana en la estratigrafía, sino que refleja un cambio en el sistema Tierra'" (2015: 2) Una tercera definición para los autores tiene que ver con la nueva relación que se entabla entre

humano y naturaleza en el Antropoceno. Dicha relación, en la cual la influencia humana en el planeta puede compararse con procesos que dan forma a la tierra misma, tal como el movimiento de las placas tectónicas, hace eco de las palabras de Chakrabarty (2009) para quien el ser humano se ha transformado en un agente geológico, mientras en el Holoceno podía ser comprendido como un agente biológico.

Aun si la comisión de estratigrafía dictaminara que no se pueden hallar datos que demuestren una influencia considerable en los estratos geológicos, el Antropoceno, nos dicen Hamilton, Bonneuil y Gemene (2015), puede continuar siendo un concepto valioso y pertinente según la segunda y tercera definición antes mencionada. Para el tema que nos compete en este artículo, cabe señalar cómo otras narrativas (en particular las referidas a la etnografía chaqueña) discuten problemas del Antropoceno –en la segunda y tercera definición dada por Hamilton, Bonneuil y Gemene– no ajenos al pensamiento amerindio. Nos referimos especialmente a la interrelación entre el accionar humano y la geomorfología del mundo y a las discontinuidades de tiempo que marcan inicios y finales cíclicos de creación y destrucción del cosmos.

Las reflexiones de diversos pueblos indígenas dan cuenta de las repercusiones negativas de esta época asociada por ellos a las violencias que vienen padeciendo desde el momento en que perdieron su soberanía territorial a fuerza de la conquista y colonización. Incluso, intelectuales indígenas como Kyle Whyte (2018) y Atleo (2011) que viven en Estados Unidos y Canadá piensan acerca de este fenómeno, tal como fue definido por los científicos occidentales, y acerca de las consecuencias del calentamiento de la tierra cuyos efectos son tan visibles en las zonas del ártico. Hay también otros intelectuales indígenas cuyos pensamientos retomaremos a lo largo de este texto (Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Seferino Flores y Timoteo Francia) que discuten sobre los efectos y manifestaciones de aquello que el debate científico denomina actualmente Antropoceno, pero en sus propios términos y desde mucho antes de que el Antropoceno se tornara una cuestión científica.

Este artículo es una invitación a pensar, a la luz de las ontologías amerindias, la existencia de múltiples Antropocenos y las formas que estos adoptan desde la mirada indígena. Para ello, hemos seleccionado diversos relatos orales del Gran Chaco (toba, wichi, nivaclé y guaraní)³ que fueron registrados tanto por la etnografía clásica (Karsten, Métraux, Palavecino) como por la contemporánea (Siffredi), así como por algunos autores de este escrito colectivo⁴ que, en co-autoría o no con pensadores indígenas (Francia y Tola 2018), realizan desde hace décadas etnografía en la región (Tola, Sarra)⁵. La pluralidad de las fuentes utilizadas se debe, en términos metodológicos, al

hecho de que existen continuidades entre los relatos antiguos y los actuales sobre los temas de cosmogénesis, cataclismología y escatología. Nuestra selección de dichas narrativas no fue hecha necesariamente en función de la lectura o interpretación que de ellas realizaran los autores que las registraron, sino de su contenido –aún vigente–.

Además de los textos chaqueños, este artículo contiene referencias a relatos provenientes de Amazonía. Estos últimos fueron producidos en condiciones específicas que refieren tanto a la co-autoría entre un indígena y un antropólogo (Kopenawa y Albert 2015) como a una reflexión antropológica nativa (Krenak 2019). La decisión de relacionar un mosaico de textos provenientes de dos regiones diversas (Gran Chaco y Amazonía) se fundamenta en que, si bien los contextos históricos y otras particularidades difieren, encontramos convergencias en las reflexiones nativas sobre los múltiples surgimientos y destrucciones de los mundos y sobre el lugar del blanco en dichos procesos.

A partir de la mirada cruzada de los relatos chaqueños y amazónicos a lo largo de este artículo mostraremos, en primer lugar, que la destrucción del mundo puede engendrar transformaciones o rearticulaciones ontológicas capaces de actualizar otros mundos y seres posibles. Para dicho fin nos centramos en las nociones de excesos de relacionalidad e interdependencia que se leen en las filosofías amerindias que, si bien no fueron reflexiones estrictamente sobre el Antropoceno, tienen mucho que aportar a los debates contemporáneos sobre el mismo en la medida en que refieren a formas alternativas de pensar el antropos, el cosmos y el tiempo. En segundo lugar, remarcaremos que la experiencia de los pueblos indígenas no remite solo a diluvios, fuegos, terremotos, cataclismos y transformaciones de mundos a lo largo de los siglos. Ella es también una historia asociada a otro tipo de excesos: aquellos propios del extractivismo, de la avidez del blanco, de la violencia de la conquista militar y de la expoliación territorial. En síntesis, sostendremos que las narrativas indígenas presentan un modo cosmológico y un modo geopolítico que son indisociables y que tienen una mirada alternativa a aquello que los científicos denominan Antropoceno.

Excesos de relacionalidad e interdependencia

La historia que narran los ancianos chaqueños y que los jóvenes de hoy han oído refiere a la caída del cielo, a diluvios sucesivos, al gran fuego arrasador, a la oscuridad prolongada, a la desaparición completa de aldeas y a otros sucesos varios que transformaron continuamente, hasta el presente,

la morfología del mundo, de sus existentes y sus relaciones.

En una toldería, cuentan los toba, apareció la estrella *rapichi* transformada en un perro sarnoso al cual todos espantaron salvo un anciano y su esposa, que decidieron acogerlo. El perro se manifestó como *rapichi* y le explicó al hombre que vendría una lluvia de cinco años y que si quería sobrevivir, debía cortar un palo borracho y meterse en él con su familia. Llovió y llovió y el árbol llegó hasta el cielo. Una vez que paró la lluvia, la familia decidió volver a la tierra. Según se lee en este relato registrado por Enrique Palavecino en 1964: "con esa familia se hizo otra vez toldería y se multiplicaron los indios" (1964: 285).

En la década de 1990, la antropóloga argentina Alejandra Siffredi refiere entre los nivaclé el derrumbe del cielo. Según el relato, existían dos troncos que sostenían la bóveda celeste, pero estaban ya tan viejos que un día se derrumbaron. El cielo cayó y arrasó con todo lo existente en la tierra dejándola completamente plana. Sobrevivió tan solo un árbol que se convirtió en el hogar de algunos nivaclé. Al no tener alimentos, debieron comer sus vestimentas y copular entre ellos. Un único hombre decidió no hacerlo y logró romper un pedazo de cielo caído. Por esa acción el cielo se diluyó y se volvió humo que, al elevarse, formó nuevamente las nubes. De este modo, volvió la vida en la tierra. Reaparecieron los pastizales, las cañadas, las lagunas y cada pareja fue hacia un lugar diferente dando lugar a los distintos grupos territoriales nivaclé (1992: 66).

Los wichi también narran procesos de transformación del mundo a raíz del derrumbe del cielo. Según registró Palavecino, en una ocasión como en tantas otras, el cielo cayó y destruyó a toda la gente que había en la tierra. Tan solo sobrevivió una familia que logró refugiarse debajo de un árbol que también se había salvado. Ellos dieron origen nuevamente a los humanos (1964: 292).

El mundo conocido también sufrió, para los toba, catástrofes debidas al paso del fuego o *norec*. La humanidad de entonces logró sobrevivir tras meterse dentro de una cueva. Pasado un cierto tiempo, el mundo estaba completamente destruido y la gente volvió a subir a la superficie. Al salir y mirar a su alrededor las personas se transformaron en animales. Tan solo un hombre y una mujer que eran hermanos lograron permanecer como humanos pues no miraron a su alrededor. "De ellos nacieron otra vez los hombres" (1964: 287), escribe Palavecino en 1969-1970, y "sus hijos son la gente de ahora" (1969-70: 183).

En 1946, Alfred Métraux narra también que entre los toba-pilagá sobrevino una larga noche, una oscuridad total sobre la tierra que obligó a las personas a esconderse en chozas situadas debajo de un algarrobo. Con el

tiempo, se quedaron sin alimentos y debieron comerse a sus hijos. Quienes no los tenían se transformaron en animales. Algunos de los hijos que no fueron comidos permanecieron como humanos, pero todos los demás se volvieron animales. Cuando llegó el día, los humanos debían destaparse los ojos lentamente ya que, de no hacerlo, también se convertían en animales (1946: 31).

Entre los toba del Chaco boliviano, Rafael Karsten refiere en 1932 que durante meses nevó y cayó hielo del cielo y toda la tierra se congeló. Los humanos pasaron hambre y murieron de frío ya que no conocían el fuego. Los toba también murieron y se fueron al cielo en forma de animales. Solo en un hogar una pareja se mantuvo viva. Vino un dios del cielo que se enojó a raíz del frío, le expresó que no moriría y pronosticó la buena vida para los chorote, los blancos, los chiriguano, los mataco y los tapiete. A partir de entonces, el clima se volvió cálido, las mujeres comenzaron a tener muchos hijos y, según Karsten, este fue el comienzo de una nueva humanidad de la cual descende la gente actual.

Finalmente, existen numerosas referencias a aldeas completas que desaparecen de la faz de la tierra por el incumplimiento de una prescripción durante la menstruación. Acercarse a una fuente de agua estando menstruando ocasionó en varios momentos que el poblado entero desapareciera a raíz de un terremoto o se hundiera debajo de la tierra. La serpiente arcoíris que habita en el agua se enrosca en el pueblo, se vuelve viento huracanado que lo rodea y asciende como terremoto destruyendo el poblado y rompiendo la tierra. La serpiente colapsa y deja esa zona con depresiones profundas (Métraux 1941).

Tal como se lee en estos relatos, la morfología del mundo no es para los diversos pueblos chaqueños consecuencia de la intencionalidad únicamente de los seres humanos. La estrella-perro, la serpiente arcoíris o los árboles pilares del cielo aparecen como agentes responsables del cambio del mundo y de la nueva humanidad que reaparecerá tras ese final. Esta, por lo general, es una especie indiferenciada humano-animal de la cual cada individuo, según las decisiones morales que tome, devendrá humano o animal dando lugar así a los diversos seres que pueblan el mundo actualmente. Tal como expresaba Claude Lévi-Strauss en 1988, si uno le preguntara a un indígena americano qué es un mito, probablemente éste respondería que "es una historia del tiempo en que los humanos y los animales todavía no se distinguían" (Lévi-Strauss y Eribon 1988: 193).

Relatos mitológicos como los anteriores son comunes a diversos pueblos amerindios y son uno de los ámbitos privilegiados donde se trasluce que humanos, plantas y animales comparten potencialmente, desde aquellos

tiempos, capacidades interiores semejantes, como la volición, la decisión, el lenguaje y la reflexión. El "animismo restaurado" (Descola 2005) es una ontología amerindia que reconoce un *continuum* entre humanos y no-humanos en aspectos que hacen a la vida social y a la noción de persona, no trazando una oposición entre el ámbito de la cultura y el de la naturaleza. Este substrato común propio del modo anímico de identificación entre el humano y el mundo va de la mano de formas de relacionamiento que lejos están de ser relaciones de *producción* y *protección* (Descola 2005: 533 y ss.). Éstas, más comunes al pensamiento euro-americano moderno, suponen la existencia de un "agente intencional individualizado" (2005: 442), ontológicamente diferente y superior a la realidad que él produce que, *per se*, es una materia inerte, es decir, la naturaleza. En cambio, en los modos de relación propios del animismo, según Descola, los humanos se relacionan con los otros seres del mundo entablando "un comercio intersubjetivo que funda el principio de una sociabilidad sin restricciones, que engloba a humanos y no-humanos en su red universal" (2005: 535).

La morfología del mundo entonces no puede ser pensada por fuera de las relaciones que humanos y no-humanos entablan entre sí. La naturaleza no es algo externo a ser *apropiado*, hecho que daría lugar a prácticas extractivas. No es algo a ser *protegido*, hecho que supondría negar las intenciones y la agencia de aquello que el humano debe proteger, y menos aún algo externo a ser *objetivado* y *explicado*, hecho que nos instalaría en el terreno plenamente naturalista para el cual la crisis global contemporánea tiene al *antropos* en su centro.

La morfología del mundo, finalmente, tal como los relatos nos muestran, no existe si no es en permanente estado de transformación. En el mundo amerindio la capacidad de metamorfosis es intrínseca a todo lo existente y hace que el universo sea una serie de transformaciones sin origen ni final. Esta perspectiva no postula entonces la existencia de una exterioridad transcendental, creadora y causante del fin. En la cosmología *mbya* guaraní, por ejemplo, diversas fueron las divinidades que crearon el mundo actual y aquellos que le precedieron, y dichas divinidades son también capaces de destruirlo cada una a su modo: mediante el agua, el fuego, la oscuridad, etc⁶. Tal como expresa Daniel Pierri, si las divinidades *mbya* guaraní están inscriptas bajo una "lógica da multiplicidade" (2013: 164), la cosmogénesis y la cataclismología de este pueblo es también un campo abierto porque el cosmos mismo es una "criação em aberto, sempre em transformação" (*ibid.*). Los ciclos de transformaciones y destrucciones no son vividos como "Fim da História" (*ibid.*: 171). En los relatos chaqueños, la temporalidad tampoco es teleológica sino espiralada y la historia está siempre en devenir.

Como alertan Danowski y Viveiros de Castro (2014: 102), las mitologías de los pueblos amerindios nunca postularon ni un mundo eterno ni la transformación del presente en un futuro idílico. En efecto, el cambio del mundo –tal como lo hemos mostrado a través de esta selección de relatos– es visto como algo inminente. Diversos ejemplos etnográficos guaraní muestran que no están esperando un final sino más bien una transformación o vuelta al comienzo. Según Jacinto Aceri, pensador del pueblo guaraní de Salta (Argentina), nos daremos cuenta de la inminencia del fin del mundo cuando los objetos y animales comiencen a hablar. Esta “rebelión de los objetos” (Aceri 2019, comunicación personal) será el comienzo de la venganza de los no-humanos hacia los humanos por los abusos cometidos contra ellos y anunciará la vuelta a los tiempos antiguos en los que las entidades indiferenciadas humano-animal hablaban:

“Estamos regresando a los momentos en que el día aún no existía, es decir, a los tiempos de la gran oscuridad. En aquel tiempo la tierra se volcará contra el hombre al haber perdido toda su humanidad. Los objetos creados se volcarán contra él; los espíritus de los animales que el hombre mató sin ningún sentido los atormentará, los animales aún vivos hablarán; las plantas y los árboles arremeterán contra los deshumanizados hombres, mujeres, niños y niñas. Desde lo alto bajarán los demonios en forma de murciélagos para devorarse a nuestra especie” (Aceri 2019, comunicación personal).

Las palabras de Aceri y de tantos otros pensadores indígenas muestran que las narrativas cosmológicas no son, en modo alguno, mitos antiguos repetidos mecánicamente por la fuerza de la tradición oral. Son relatos antiguos, sueños, cantos, experiencias vividas, historias bíblicas reapropiadas e historias biográficas que actualizan motivos míticos que cuentan de los cambios de mundos que los antiguos vivieron y que resuenan con aquellos que los actuales indígenas viven. En el siguiente relato, Seferino, un joven toba del Chaco argentino, explica la situación de discriminación de los actuales indígenas por desobediencias varias de sus antepasados. Cual *bricoleur*, siguiendo una lógica temporal no lineal sino espiralada, ecléctica y abierta, Seferino entrelaza la Torre de Babel, con las hazañas del héroe-pájaro *Taanqui*, con la Conquista de Colón, la dispersión de los pueblos en el planeta y la evangelización de América:

“todos los hombres nacieron en Jerusalén, en un barco salieron. Esa era nuestra tribu de antes... La torre de babel hizo que la gente no se entendiera, que hablara diferentes idiomas. Se deformó la piel, los ojos, el color del cabello, porque antes éramos todos iguales. Ahora hay racismo por esa causa. Dios nos dio ese castigo.

A lo mejor por ser oscuros deberíamos ser esclavos, discriminados. Nuestros antepasados no obedecieron: Dios dijo que nadie puede llegar al cielo con una escalera pero ellos inventaron la escalera para ir al cielo. Era una torre enorme y cuando cae la torre, la gente pierde el vocablo. Los que se comunicaban igual eran pareja. Algunos vinieron a América, otros a la India. Nosotros cambiamos de piel y el color de ojos... Cuando llegaron a América creyeron que era la tierra prometida, sobrevivieron como pudieron. Perdieron la ropa y se quedaron sin nada. Se volvieron salvajes, ya no creían en Dios porque sufrían mucho por desnudez y hambre. No tenían casa, no era la tierra prometida. Perdieron los armamentos y las herramientas se echaron a perder. Con el correr del tiempo las personas entendieron que ahí habitaba Dios porque pudieron sobrevivir sin ropa, ni alimentos, ni techo. Dios les enseñó a hacer arco y flecha para cazar animales. Ellos tenían antes eso pero se olvidaron de enseñárselo a sus hijos. Pero los hijos iban aprendiendo a hacerlas porque una persona les enseñó, *Ta-anqui*... Ellos tenían acá oro y plata pero cuando vino Colón se lo llevó... Los españoles tenían una iglesia fundada, la católica apostólica romana, por medio de esa aprendieron y obedecieron el mandamiento. En la torre, las personas que no desobedecieron quedaron con el mismo color de piel, no se deformaron. De ahí salieron los blancos. Algún día vamos a blanquearnos, a liberarnos de la maldición que hicieron nuestros antepasados que no supieron aprovechar. Algún día seremos personas blancas como todos" (relato de campo, Formosa, 1998).

Excesos de poder. Antiguos y actuales extractocenos

La morfología del mundo contemporáneo es, en parte, consecuencia de relaciones e interdependencias entre humanos y no-humanos propias de una ontología relacional, tal como venimos desarrollando. Ahora bien, ella es también una consecuencia lógica y directa de la naturaleza de los blancos –ávidos, insaciables, codiciosos– que han producido sociedades humanas desconectadas existencialmente de las sociedades no-humanas. Ellos tienen un poder susceptible de causar la destrucción de la tierra y sus seres, y afectar también a quienes no mantienen ese tipo de vínculos con la tierra pero que, a fuerza de la expansión colonial, padecen sus consecuencias. Pero si leemos atentamente relatos como el precedente y otras narraciones chaqueñas, notamos que la responsabilidad del mundo actual y de las diferencias entre indígenas y no-indígenas no se debe exclusivamente al carácter de los blancos.

Según Métraux (1946: 94-95) entre los toba-pilagá, el personaje

primordial *Asin* entregó ropa y armas a los antepasados, pero estos les restaron importancia y tan solo aceptaron el caballo. Su acción provocó el enojo de *Asin* quien decidió dejar de ayudarlos y pelear con ellos. *Asin* mató o tiró al agua a quienes lo desobedecieron y, en cambio, favoreció a los antepasados de los blancos. Es por eso que sus mujeres recibieron polleras mientras que los toba quedaron relegados al uso de las pieles de animales o a andar desnudos. Además de las vestimentas, los antepasados de los blancos recibieron animales domésticos y alimentos.

Entre los toba y los wichi, la situación se repite. Tal como narra Métraux (*ibid.*), en el caso de los toba, *Peritnalik* creó el cielo, la tierra y todo lo existente. Ofreció entonces a los diversos pueblos, animales domésticos pequeños que los toba y otros indígenas rechazaron debido a su tamaño. Solo aceptaron al perro. En cambio, cuando se los ofreció a los blancos, estos los recibieron con gusto y, como recompensa, les entregó a los animales de tamaño real. Lo mismo sucedió con las armas: los toba las rechazaron por miedo y optaron por quedarse con las flechas, mientras que los blancos las tomaron. En el caso de los wichi, encontramos que indígenas y blancos vivían juntos en una misma casa llena de animales, vestimenta y herramientas. Los antepasados de los blancos se apropiaron de "lo bueno" (herramientas, vestimentas y animales) y dejaron a los wichi las "cosas malas": perros, cuencos y bolsas de caraguata (Métraux *ibid.*).

Estos relatos antiguos chaqueños y otras narraciones contemporáneas que actualizan motivos mitológicos despiertan ciertas reflexiones ligadas a las diferencias entre indígenas y no-indígenas, a las características distintivas de ambos y a posibles causas del curso que tomó la historia regional atravesada por desigualdades socio-económicas y de poder. En todos los relatos chaqueños que referimos, es una acción indígena la que produjo la diferencia económica, tecnológica y cultural entre ellos y los blancos: o rechazaron lo que un ser superior les ofreció (vestimenta, alimento, animales domésticos, herramientas y armas) o lo desobedecieron y por ello quedaron relegados a objetos de aparente menor valor (perro, cueros, cuencos y bolsas). En contrapartida, en todos estos relatos, el blanco es quien aceptó los regalos u obedeció al personaje que se los ofreció. Según las narrativas, esto produjo, por un lado, que los indígenas adoptasen un color de piel que luego sería la causa de la discriminación y, por otro, que no tuviesen elementos y que deban, entonces, comprárselos a los blancos.

Si bien se puede leer una crítica a los antepasados indígenas que no supieron aprovechar el momento de la repartición de los bienes del mundo, también es factible encontrar en estos relatos una caracterización del blanco como aquel que siempre ansió acumular, vender y apropiarse

de las "cosas buenas", de mayor valor económico. Esto nos conduce a las reflexiones de Kopenawa para quien la acumulación de los blancos no es fruto, como expresan los relatos chaqueños, del error de los antepasados indígenas, sino la consecuencia de haber escuchado las palabras del creador de la muerte (*Yóasi*), quien les advirtió sobre la existencia del metal más poderoso y peligroso que se encuentra oculto bajo la selva. Los blancos serían los parientes de este ser de la muerte, mientras que los indígenas estarían emparentados, a los ojos de los yanomami, con el prudente creador *Omama*. Dice Kopenawa que "os brancos não entendem que, ao arrancar minérios da terra, eles espalham um veneno que invade o mundo e que, desse modo, ele acabará morrendo" (2015: 357). Al extraer dichos minerales, "nosso sopro torna-se curto demais e morremos muito depressa. Não ficamos somente doentes (...). Toda a nossa carne e até o nosso fantasma estão contaminados pela fumaça de epidemia *xawara* que nos consome" (Kopenawa y Albert, 2015: 493). El oro y otros minerales son *xawara*, es decir, un veneno, un humo contaminante. "Os brancos (...) devem se achar muito espertos porque sabem fabricar multidões de coisas sem parar. Seu pensamento está concentrado em seus objetos o tempo todo. (...). Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos. Também não parecem preocupados por nos matar a todos com as fumaças de epidemia que saem de tudo isso [los minerales que extraen]. (...) As mercadorias deixam os brancos eufóricos (...) [Ellos] devem pensar, com satisfação: "Faço parte do povo da mercadoria e das fábricas! Só eu possuo todas essas coisas! Sou inteligente! Sou um homem importante, sou rico!" (Kopenawa y Albert 2015: 413, 418-419). Esa enfermedad que se propaga con el humo de los minerales extraídos sin límite de las profundidades de la tierra enferma no solo a indígenas sino también a los blancos. Al respecto refiere Kopenawa: "ela os come tanto quanto a nós, pois a epidemia *xawara*, em sua hostilidade, não tem nenhuma preferência! Embora pensem morrer de uma doença comum, não é o caso. São atingidos, como nós, pela fumaça dos minérios e do petróleo..." (*ibid.*: 365).

Sabemos que la historia de la colonización del Chaco y de la Amazonía no es la misma y esto podría explicar las diferencias entre los relatos que seleccionamos. Los pueblos chaqueños, en contacto directo de larga data con las agencias del Estado, ya suman a sus narraciones antiguas nociones de progreso y de una supuesta civilización expresadas en la idea de que la acumulación de armas, herramientas y ganado facilita dicho proceso. Al incorporar las contingencias históricas vividas, estos relatos chaqueños se apropian de y narran, a su modo, políticas de despojo, de olvido y de subordinación. En el caso yanomami, en cambio, los contactos con el blanco

son, en primer lugar y por sobre todo, con *garimpeiros* y buscadores de oro, empresarios privados que llegaron a la zona en búsqueda de riquezas. Esto dio lugar a una respuesta indígena diferente, según la cual los blancos son demonios sobrenaturales que solo quieren mercancías; espíritus predadores que se apropian de todo. A pesar de las diferencias mencionadas, tanto los toba como los yanomami conciben al blanco como un foco de desequilibrio y enfermedad. Como vimos, los yanomami asocian las actividades extractivas con el empobrecimiento de sus tierras y con la liberación de efluvios patógenos que diseminan enfermedades y epidemias. Los toba también hacen esta asociación a tal punto que, cuando fueron afectados por la viruela, numerosos relatos referían que ésta era un humo que emanaba de los cuerpos indígenas muertos a causa de dicha enfermedad y que los chamanes podían curarla succionándola del cuerpo bajo la forma de una piedra⁷.

Con este contrapunto toba-yanomami nos interesa enfatizar la potencia creativa de imágenes indígenas relativas al blanco, a sus ansias extractivas y a los efectos devastadores de sus prácticas sobre el territorio que los pueblos indígenas habitan. Imágenes que, sin duda, difieren en algunos puntos a raíz de las experiencias históricas y coloniales vividas por los dos pueblos (aunque quizás no solo), pero que coinciden en contraponer una lógica nativa y una blanca de relacionamiento con el entorno y los seres que lo componen. En palabras de un líder y filósofo toba Timoteo Francia, la lógica blanca es "de competencia y consumo que hace que la vida en el mundo esté en riesgo" (Francia y Tola 2018: 183). De hecho, el modelo económico contenido en nociones como "progreso" y "desarrollo" propugnados por los Estados que justificaron con ellas la expansión colonial, se cimienta, como dice Francia, en "la explotación del hombre por el hombre y la naturaleza en su conjunto, en forma desmedida. Esto es lo que impulsa el Estado (...) violando todos los derechos humanos y atentando contra la naturaleza en su afán de desarrollarse. Tal visión seguirá profundizando el despojo de nuestras tierras" (*ibid.*: 152). El desarrollo que los Estados promueven "no han generado desarrollo alguno favorable para nosotros –escribe el filósofo toba– sino que, al contrario, promueven la invasión de nuestros territorios, la destrucción de nuestros bosques, la explotación depredadora de nuestros recursos del suelo y subsuelo, la contaminación del medio ambiente, el empobrecimiento y genocidio de nuestro pueblo" (*ibid.*: 108).

En las provincias de Chaco y Formosa, para citar tan solo un ejemplo, desde 2007 al 2016, la pérdida de tierras forestales que incluyen ecosistemas naturales con cobertura arbórea de especies nativas, fue de 700.000 hectáreas⁸. Además, Formosa y Chaco fueron las provincias con mayor pérdida de tierras forestales en 2016 aumentando su cantidad respecto del

año anterior. De hecho, durante las últimas décadas, el Chaco argentino ha sufrido la expansión creciente de la frontera agropecuaria y se ha convertido en una zona importante de plantación de soja. Este proceso motivado por el progreso regional fue concomitante con la deforestación, la alteración del ecosistema, la migración de población rural y los intentos de desalojo de comunidades indígenas (cf. De la Cruz y Acosta 2004, Iñigo Carrera 2012). Debido a la expansión del cultivo de soja y de la ganadería, al incremento de las áreas deforestadas, a la explotación de hidrocarburos, a la contaminación de los ríos, desde hace algunos años la región sufre desertificación y depredación de sus recursos naturales que afectan la vida de las comunidades (cf. Gordillo 2014). En efecto, muchas de ellas fueron privadas de sus territorios, vieron alteradas sus prácticas de subsistencia, sufrieron desalojos y atropellos dentro de sus predios comunitarios, en fin, todos sus derechos colectivos, entre ellos, los territoriales, fueron vulnerados.

Estos procesos contemporáneos continúan un modelo de colonización que se remonta a finales del siglo XIX tras la ocupación de los territorios del Gran Chaco por los ejércitos nacionales. A raíz de eso, los indígenas fueron violentamente forzados a instalarse de forma sedentaria en comunidades agrícolas y a trabajar en obrajes madereros e ingenios azucareros. A principios del siglo XX, en el Chaco argentino se crearon misiones religiosas y reservas estatales con miras a sedentarizarlos, enseñarles las labores agrícolas y transformarlos en mano de obra barata para los asentamientos de colonos y estancias. En este sentido, los desequilibrios actuales serían parte de un patrón más amplio de cambios, sociales, económicos y ecológicos con los que los pueblos chaqueños, tal como se ve, han venido lidiando desde hace siglos. Incluso podríamos decir, desde la conquista de América. Tal como desarrollan Danowski y Viveiros de Castro (2014), los pueblos amerindios aprendieron a vivir como "náufragos, refugiados, inquilinos precarios de um mundo a que eles não mais pertencer, pois eles não mais lhes pertencia. Passaram a viver em *outro mundo*, um mundo de outros, de seus invasores e senhores" (*ibid.*: 139).

Es por estas continuas experiencias traumáticas de larga data que los pueblos indígenas sí tienen bastante que aportar a los debates sobre Antropoceno, pensado, por diversas corrientes occidentales, como un final del mundo conocido. En el caso chaqueño, el modelo ambicioso, desigual y suicida de las sociedades industrializadas contrasta con lo que Francia considera "los propios métodos de la comunidad aborígen" (2018: 58), métodos que según sus palabras, contienen "una alternativa de progreso [que] nace de un corazón y un pensamiento verdaderamente indígena que sabe de los atropellos recibidos (...). Esta alternativa consiste en "despojarse

del egoísmo e individualismo, de la codicia material, fruto de la confrontación y división (*ibid.*: 103). Un verdadero desarrollo sostenible debe reunir estos valores: protección ambiental, futuro seguro, calidad de vida, imparcialidad y justicia social" (*ibid.*: 114). La visión toba del desarrollo se sustenta, como él dice, "en el criterio de solidaridad entre los seres" (*ibid.*: 152) con acciones controladas sobre el medio ambiente.

Reflexiones finales

El pensamiento amerindio cuestiona y amplía los actuales debates del Antropoceno en algunos puntos vitales, invitando a repensar, por un lado, la idea de "*antropos*" contenida en dicho término y, por otro, la referencia a la temporalidad asociada a esta "Era" geológica que el Antropoceno viene a señalar. ¿Cómo pensar la crisis global, las relaciones con la tierra y una salida a dicha crisis, desde un punto de vista ontológico que promueva no solo el cuidado y el respeto del sistema-tierra, sino también que contemple la "lógica de las multiplicidades" (Pierri 2013) y de la subjetivación según las cuales es preciso tejer, día a día, una diplomacia entre todos los seres con capacidades subjetivas y sus respectivos mundos? ¿Cómo pensar el Antropoceno sin tomarlo como un universal, como una exterioridad que es interpretada por los diversos pueblos de distintos modos? ¿Pensar de esta manera no conduciría al corazón mismo del naturalismo, según el cual la naturaleza –única, exterior y universal– es vista desde perspectivas culturales diferentes? ¿El Antropoceno como problema no reproduce, en cierto modo, la lógica de la unidad de naturaleza/mundo y de pluralidad de culturas más o menos responsables de la actual crisis planetaria?

Como hemos visto, el pensamiento amerindio pone en duda la preponderancia de lo humano en el acaecer del actual estado de cosas; introduce otros interlocutores ajenos al paradigma occidental moderno y sostiene que la causa de la actual crisis ecológica no es únicamente humana; puesto que, como nos lo recuerdan diversos mitos, hay siempre otras agencias involucradas. Que cultivar el arte y la diplomacia al interactuar con estos otros seres sea una posible salida a la crisis es algo difícil de pensar en el marco de un Antropoceno que nace de las ciencias climáticas y geológicas y que postula al humano en el centro mismo de la definición del problema. Sin embargo, si es cierto que, como sostiene Lussault (Conferencia en el Café de las Ciencias, Buenos Aires, 4/07/2019), el Antropoceno como concepto es revolucionario (pues nos obliga a dudar de aquello que aparecía como indudable y a pensar en aquello que antes era impensable) podemos confiar,

entonces, en una de sus grandes potencias: promover una apertura a la diferencia a fin de reconocer la dignidad epistémica y ontológica de otros pueblos para convivir con esta nueva "Época".

Si lo que queremos como humanos en crisis es re-conectarnos con ese "afuera" –que nunca estuvo tan afuera– y con esos "otros" –que no son tan otros–, aceptando la fragilidad que nuestro desarrollo ha creado para nosotros mismos, nuestras nuevas maneras de narrar el mundo deberían internalizar la sugerencia indígena de un tiempo no lineal y espiralado en el cual la destrucción y regeneración de los mundos es parte vital de procesos infinitamente mayores al fugaz paso por la tierra de los seres humanos. Bien podría pensarse que, en esta perspectiva, la responsabilidad y las estrategias de cuidado hacia la tierra disminuirían; la certeza de que el mundo siempre se regenerará y siempre habrá humanos de algún tipo en él podría conducirnos hacia un nihilismo ecológico. Sin embargo, los pueblos indígenas revelan en su actuar, pensar y habitar un ejemplo que contradice este presupuesto. De este modo, nos obligan a vislumbrar alternativas que superen la simple dicotomía entre un Antropoceno bueno y uno malo; un Antropoceno que nos extinguirá o uno que nos hará superiores. No nos extinguirá, pues todo nuevo mundo traerá consigo una nueva humanidad, pero tampoco nos hará *per se* mejores, a menos que, cual toba en sus narraciones sobre el origen de las desigualdades, reconozcamos el peso de nuestras acciones y decisiones.

Como dicen Danowski y Viveiros de Castro, "os coletivos ameríndios, com suas populações comparativamente modestas, suas tecnologias relativamente simples mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade, são uma 'figuração do futuro' (Krøijer 2010), não uma sobrevivência do passado" (2014: 159). En verdad, como "maestros del bricolage tecnoprimitivista y de la metamorfosis político-metafísica, ellos son uno de los posibles modos de subsistencia en el futuro" (*ibid.*: 159). El mito de la modernidad nos ha creado la ilusión de la omnipotencia humana y, paradójicamente, ahí reside su propia vulnerabilidad. Quizás sea momento de aceptar, como los pueblos indígenas han hecho siempre, nuestra fragilidad y comenzar a pensar, desde allí, en construir o reconstruir un espacio en el que, como propugnan los zapatistas, "todos quepamos". Tarea nada fácil pues antes debemos aceptar, como dice Hamlet, que "hay más cosas en el cielo y en la tierra (...) de las que han sido soñadas en nuestra filosofía" (Quinta escena del Primer Acto).

Epílogo

Este texto no es, de ningún modo, una propuesta de volvernos indígenas para replicar, cual modelo, sus modos particulares de vida. Quizás su efecto sea aquel de reconocernos como los indígenas que siempre fuimos, vinculados a esta Tierra, y asumir lo que eso implica: dejar de ser alienígenas en nuestro propio mundo (Viveiros de Castro 2011). Si la inminencia del "fin" no es razón aún suficiente para demostrar que la "razón occidental nunca es pura" (Paulo Leminski citado en Goldman 1999: 40), toda discusión sobre el Antropoceno que no busque superar "el discurso sobre las civilizaciones primitivas" (Clastres 1979: 36-38) en tanto contracara violenta de la Razón, continúa siendo hojarasca; discursos sobre un otro que no dialogan con él.

Al haber nacido de la Gran División (tradicional-moderno, salvaje-civilizado), la antropología, nos recuerda Pierre Clastres, habita la paradoja de ser el "único puente entre la civilización occidental y las civilizaciones primitivas" (1979: 36-38). Reconocer dicha paradoja puede producir distintos resultados (Goldman 1999). En la medida en que Ciencia y Diferencia componen la antropología, la primera puede, desde la racionalidad occidental, eliminar la razón de la segunda. "A diferença, reduzida a simples aparência ou a mero objeto, não terá servido para nada além de nutrir o apetite, bastante considerável, da nossa própria razão" (1999: 42). En nuestro caso, esto equivaldría a discutir acerca de múltiples Antropocenos únicamente para ejercitar nuestras habilidades científicas de análisis comparativo, de manejo de bibliografías diversas, de composición semántica y retórica en un texto académico. Este ejercicio, sin embargo, relega a los pueblos indígenas a un pequeño lugar, el de la anécdota, sin permitir que su ejemplo incite nuevas soluciones. Esto último es lo que amerita ser conjurado en nombre de un "diálogo con" (Clastres 1979) las prácticas y modos de conocimientos amerindios. Como todo buen diálogo, este exige una transformación de nuestras prácticas y formas de relacionamiento con el entorno y con quienes lo habitan, ya que "é possível mudar de rumo, ainda que isso signifique mudar muito daquilo que muitos considerariam como a essência mesma da nossa civilização" (Viveiros de Castro 2011: 08). ¿Podremos dejarnos implicar por aquel irrefrenable presupuesto inmanente a muchas socialidades amerindias: una apertura a la alteridad para saber sobre otro mundo y variar así nuestra propia posición-sujeto en la relación?

Además de efecto que devela a la Tierra como agente político, el Antropoceno puede ser visto como una contingencia, en el sentido de que "os rumos que nossa civilização tomou nada têm de necessário, do ponto de vista da espécie" (Viveiros de Castro, 2011: 08). Sobre ello, la antropología

tiene mucho para decir por su habilidad para dar cuenta de posibles mundos y modos *otros* de habitarlos. Si como expresaba Milan Kundera, "el romance no examina la realidad, sino la existencia" (2009: 46), la antropología parece ahora, más que nunca, impelida a hacer lo mismo: el "como si..." resulta fundamental pues implica el trueque de perspectivas ante encuentros ontológicos y pone en tela de juicio la estabilidad de la identidad (el principio de no-contradicción), dando paso a la emergencia de nuevos territorios existenciales.

Por fin, la antropología no sólo examina la realidad como otras ciencias sino que muestra un abanico de posibles modos de existencias y, entonces, el "como si..." se transforma *en* política y *la* política en cosmopolítica⁹. Contaminados por tal ejercicio experiencial, tan caro a esta ciencia, nuestro "doble monstruoso"¹⁰ que *canibaliza a Gaia* (como diría Mauro W. B. de Almeida) podría rebelarse contra el pensamiento occidental moderno, dejando de ser tal. De este modo, más que enemigos de centenares de pueblos amerindios, seremos sus parientes lejanos o aliados potenciales. Como nos recuerda el pensador y líder político Ailton Krenak, el verdadero Encuentro aún está por venir: hay que crear "ideas para adiar o fim do mundo" (Krenak, 2019).

Recibido el 22 de agosto de 2019

Aprobado el 30 de octubre de 2019

Florencia Tola es doctora en Antropología social y Etnografía por la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de París en co-tutela con la Universidad de Buenos Aires y se desempeña como profesora en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín. Desde el 2005 es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) y es también Investigadora asociada del equipo *Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne* (EREA) del *Conseil national de la recherche scientifique* (CNRS). Desde 1998 realiza trabajo de investigación etnográfica entre los indígenas toba (*qom*) del Chaco argentino sobre temas relacionados con la cosmología, la cosmológica, la ontología, las nociones de persona y cuerpo, las emociones, el parentesco y el territorio.

<https://orcid.org/0000-0002-6777-4575>

Email: tolatoba2015@gmail.com

Antonela dos Santos es profesora y licenciada en Antropología social por la Universidad de Buenos Aires y Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Desde 2012 realiza trabajo de investigación etnográfica con el Pueblo ranquel de la provincia de La Pampa (Argentina) sobre temas relacionados con la historicidad y las concepciones nativas sobre la continuidad y el cambio identitario, así como con la socialidad entendida en términos amplios, incluyendo al parentesco, la amistad y la vecindad, entre otros.

<https://orcid.org/0000-0001-5820-1014>

Email: antodos@gmail.com

Juan Pablo Restrepo es filósofo de la Universidad del Valle, Colombia. Ha estudiado budismo en la tradición tibetana y en la tradición Zen. Es profesor y practicante de Yoga desde hace más de 15 años. Ha impartido cursos y seminarios de esta disciplina en diversos países de Latinoamérica. Actualmente participa activamente del Núcleo de Etnografías Amerindias (Nu et Am) en Buenos Aires y sus áreas de interés abarcan temas como la filosofía budista, la ecología profunda, el pensamiento amerindio, la poesía y el Antropoceno.

<https://orcid.org/0000-0002-4699-5053>

Email: juanacroyoga@gmail.com

Gabriel Rodrigues Lopes es licenciado en Economía por la Universidade Federal de Sergipe (UFS, Brasil) y Magíster en Desarrollo Local por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM, Argentina) en doble titulación con la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), con una tesis sobre antropología del desarrollo. Fue "Research fellow" de la Universidad de Nairobi (Kenia) y Centre de Recherches pour le Développement International (CRDI, Canadá) y becario del Programa de Becas Internacionales "Roberto Carri" para América Latina (Argentina). Actualmente es doctorando en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires y becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Desde 2015 hace trabajo de campo etnográfico en "casa", en comunidades rurales del semiárido de Bahia (Brasil)

junto a *rezadores, advinhonas, vedores y rastejadores*. Se dedica a los siguientes temas: etnología indígena, cosmopolíticas amerindias, teoría etnográfica, antropología reversa y antimestizaje.

<https://orcid.org/0000-0003-0289-6376>

Email: gabo.sertao@gmail.com

Sonia Sarra es licenciada en Antropología social por la Universidad de Buenos Aires y Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Desde 2015 realiza trabajo de investigación etnográfica entre los indígenas guaraníes del Piedemonte Andino argentino sobre temas relacionados con la historicidad, la temporalidad, la cosmopolítica, la mitología y el territorio.

<https://orcid.org/0000-0003-4211-7947>

Email: soniaelisarra@gmail.com

Agustina De Chazal es licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, doctoranda en Antropología social y Etnografía por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París en co-tutela con la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Se encuentra finalizando la Maestría en Historia del Arte Argentino y Latinoamericano en la Universidad Nacional de San Martín, donde investiga la producción y circulación de fotografía de la Guerra del Chaco (1932-1935). Realiza trabajo de investigación etnográfica entre los indígenas toba (*qom*) del Paraguay sobre temas relacionados con la historicidad y la memoria, la cosmopolítica, el liderazgo, la participación indígena en la guerra y en la política, el chamanismo, la afectividad y la convivialidad.

<https://orcid.org/0000-0002-6079-651X>

Email: tinadechazal@gmail.com

Maximiliano Varela es estudiante avanzado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y miembro del Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm). Actualmente se encuentra desarrollando su tesis de licenciatura. Su trabajo de investigación etnográfica analiza el conflicto que atañe a los habitantes *qom* del Lote 68 o Namqom, Barrio periurbano de la ciudad de Formosa (Argentina), respecto de la decisión estatal de reubicar en sus cercanías la Planta Procesadora de Dióxido de Uranio de Dioxitek. Su investigación aborda temáticas vinculadas a conflictos ontológicos, cosmopolítica, ontología política, movimientos indígenas y teoría y metodología etnográfica.

<https://orcid.org/0000-0001-5242-9579>

Email: maximiliano.varela@hotmail.com

Notas

1 Todas las traducciones del texto son nuestras, salvo aclaración.

2 Reconocemos que el concepto "ontología" ha suscitado amplios debates en antropología y tiene diversas acepciones. En este trabajo, cuando utilizamos este término retomamos la definición de Philippe Descola según la cual la ontología es "la expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, del tipo de equipamiento del que está hecho en función de la organización general especificada por un modo de identificación (animismo, totemismo, etc.)" (Descola 2014: 437) que las personas establecen entre ellas y los otros.

3 El Gran Chaco constituye una vasta llanura semiárida que se extiende sobre parte del norte de la Argentina, del este de Bolivia, el oeste de Paraguay y el sur de Brasil, a lo largo de un millón de kilómetros cuadrados. Esta región se halla delimitada por los ríos Paraná y Paraguay hacia el este, por la precordillera de los Andes hacia el oeste, por los llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso hacia el norte y por la cuenca del río Salado hacia el sur. En la Argentina, la región chaqueña se ubica en varias provincias del centro y norte del país. Allí viven individuos pertenecientes a veinticuatro pueblos indígenas que hablan lenguas agrupadas en seis familias lingüísticas: Guaycurú (*toba/qom*, *pilagá*, *toba-pilagá*, *mocoví* y *caduveo/eyiguaye-gui*), Mataco-mataguaya (*mataco/wichí*, *chulupi/nivaklé*, *chorote/manjui* y *maká*), Tupi-guaraní (*chiriguano/avá*, *guaraní ñandeva/tapiete*, *chané*, *isoseño/guaraní* y *guaraní occidental*), Enlhet-enenlhet (*enxet/lengua sur*, *enlhet/lengua norte*, *angaité*, *sanapaná*, *guaná* y *toba-maskoy/enenlhet*), Lule-vilela (*vilela/chunupí*) y Zamuco (*chamacoco/ishir ebidoso*, *chamacoco/ishir tomaraho* y *ayoreo*). La mitología chaqueña ha sido motivo de estudio por parte de la antropología y la etnografía dedicada a esta región, cf. Cordeu (1969-70), Karsten (1932), Lehmann Nitsche (1923), Métraux (1946, 1967), Miller (1977), Palavecino 1969-70), Tomasini (1978-79), entre los más clásicos.

4 Los autores de este artículo forman parte de un Núcleo de investigación que, desde hace más de cinco años, se reúne periódicamente para leer, reflexionar y escribir sobre diversas temáticas relativas a la antropología de pueblos indígenas sudamericanos (<https://nucleoetnoamerindia.wordpress.com/>). Durante el 2018-2019 el equipo se dedicó a las mitologías amerindias y a los debates generales sobre Antropoceno. Estas reflexiones se vieron reflejadas en la participación del Núcleo en la Primera Escuela Latinoamericana de Antropoceno Urbano coorganizada por la Escuela Urbana de Lyon y por la Universidad Nacional de San Martín (2019). El presente artículo es una versión revisada, ampliada y mejorada de la Conferencia que se dictó en dicho evento.

5 Florencia Tola realiza trabajo de campo etnográfico entre los tobas (qom) del Chaco argentino desde 1997 hasta el presente. A lo largo de su etnografía ha registrado un sinnúmero de relatos históricos, mitológicos, chamánicos, entre otros, que constituyeron su tesis doctoral y sus investigaciones y publicaciones posteriores. Sonia Sarra, por su parte, realiza investigaciones etnográficas entre los guaraníes del piedemonte andino (zona colindante con el Chaco) desde el año 2016 y su material registrado forma parte de sus tesis doctoral en curso.

6 En la pionera descripción realizada por Curt Nimuendaju (1987) acerca de cataclismología guaraní se presenta la cuestión de la destrucción de la tierra como ámbito de negociación entre distintas entidades, demonios, divinidades y no-humanos.

7 Ver el relato de Asunción Ceferino titulado "La sangre está enojada". Viruela y piedras en El Espinillo, en Tola y Suarez (2016).

8 Según el *Monitoreo de la superficie de bosque nativo de la República Argentina* redactado por el Ministerio de Ambiente y Desarrollo sostenible de la Presidencia de la Nación en 2016.

9 Las teorizaciones sobre las interacciones entre humanos y no-humanos y la constitución de colectivos ensamblados van de la mano de los intentos por redefinir los límites de conceptos como 'lo político'. Hacemos uso del concepto cosmopolítica como categoría que, a pesar de su diversidad de acepciones, estaría enfatizando la agencia no-humana en la política y la coexistencia de diversas concepciones sobre qué es la política (De la Cadena 2015, Blaser 2016).

10 Valentim (2014), con la noción de duplo monstruoso, presente entre los indígenas yanomami y pirahã con quienes dialoga en su texto, pretende revelar la existencia espectral de los sujetos modernos, a fin de que se visibilice su particular capacidad eco-etno-cida: el doble caníbal de los humanos. Una imagen espectral de nosotros mismos que aún recusamos reconocer, puesto que admitirse «pueblo de la mercancía» es develar que ese modo de existir en el mundo desea un mundo Uno, justamente lo que ha venido provocando la catástrofe civilizatoria. El par humano-monstruo en las cosmologías amerindias informa así, como resume Valentim, «que se todo monstro é humano, é porque, antes de mais nada, o humano é monstruoso» (2014: 18), exigiendo de nosotros antropólogos repensar totalmente qué es humano.

Referencias bibliográficas

- ÅRHEM, Kaj. 1990. "Ecosofía makuna". En: F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 105-122.
- ATLEO, Richard. 2011. *Principles of Tsawalk: An Indigenous Approach to Global Crisis*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- BLASER, Mario. 2016. "Is another Cosmopolitics possible?". *Cultural Anthropology*, 31(4): 545-570.
- BONNEUIL, Christophe y FRESSOZ, Jean Baptiste. 2016. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. New York: Verso.
- CLASTRES, Pierre. 1979 [1968]. "Entre Silence et Dialogue". In: R. Bellour y C. Clément (Orgs.), *Claude Lévi-Strauss*. París: Gallimard. pp. 33-38
- CORDEU, Edgardo. 1969-1970. "Aproximación al horizonte mítico de los tobas". *Runa*, 12(1-2):67-176.
- CRUTZEN, Paul y STOERMER, Eugene. 2000. "The 'Anthropocene'". *IGBP Newsletter*, 41:17-18.
- DANOWSKI, Déborah y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University.
- DE LA CRUZ, Luís María y ACOSTA, Luís. 2004. *Estudio Evaluativo Obra Reconstrucción del a Ruta Provincial Nº 28*. Formosa: Fundación para la Gestión e Investigación Regional (fungir).
- DESCOLA, Philippe. 1996. "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". En: P. Descola and G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London: Routledge.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- DESCOLA, Philippe. 2014. "The difficult art of composing worlds (and of replying to objections)". *Hau: Journal of Ethnographic theory*, 4(3): 431-443.
- FRANCIA, Timoteo y TOLA, Florencia. 2018. *Filosofía qom, teoría sobre la alteridad*. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- GOLDMAN, Marcio. 1999. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- GORDILLO, Gastón. 2014. *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Durham: Duke University Press.
- HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe and GEMENE, François (eds.). 2015. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. Londres: Routledge.
- HARAWAY, Donna. 2016. *Staying With Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna; ISHIKAWA, Noboru; GILBERT, Scott F.; OLWING, Kenneth; TSING, Anna L.; BUBANDT, Nils. 2016. "Anthropologists Are Talking About the Anthropocene". *Ethnos*, 81(3): 535-564.
- IÑIGO CARRERA, Valeria. 2012. "Movilización indígena en el noreste formosense. Notas a propósito de un caso". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 37(2): 457-462.

- KARSTEN, Rafael. 1932. "Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco". *Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica*, 4: 10-126.
- KOPENAWA, Davi y ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KUNDERA, Milan. 2009. *A arte do romance*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. París: Editions La Découverte.
- LATOUR, Bruno. 2015. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. París: La Découverte - Les Empêcheurs.
- LEHMANN NITSCHKE, Roberto. 1923. "Mitología sudamericana: VI, La astronomía de los Toba". *Revista del Museo de La Plata*, 27: 253-266, 267-285.
- LÉVI-STRAUSS, Claude y ÉRIBON, Didier. 1988. *De près et de loin*. París: Odile Jacob.
- LIMA, Tania Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", *Mana* 2 (2): 21-47.
- LUSSAULT, Michel. 2015. *El hombre espacial. La construcción social del espacio humano*. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.
- MÉTRAUX, Alfred. 1941. "Algunos cuentos y mitos de los pilagá". *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, 2:169-188.
- MÉTRAUX, Alfred. 1946. *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Filadelfia: American Folklore Society.
- MÉTRAUX, Alfred. 1967. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. París: Gallimard.
- MILLER, Elmer. 1977. "Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino". En: E. Hermitte (comp.), *Procesos de Articulación social*. Buenos Aires: CEAL. pp. 305-338.
- MOORE, Jason. 2015. *Capitalism in the Web of Life*. New York: Verso.
- MORTON, Timothy. 2018. *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. 1987 [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guaraní*. São Paulo: Editora HUCITEC.
- PALAVECINO, Enrique. 1964. "Nota sobre la mitología chaqueña". En: *Homenaje a Fernando Márquez Miranda*. Madrid: Madrid. pp. 284-292.
- PALAVECINO, Enrique. 1969-70. "Mitos de los indios toba". *Runa* 12(1-2):177-199.
- PIERRI, Daniel. 2013. "Como acabará esta terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú". *Tellus*, 13(24):159-188.
- POIRIER, Sylvie. 2008. "Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics". *Anthropologica* 50(1): 75-85.
- SIFFREDI, Alejandra. 1992. "Tradición e innovación en el discurso sobre el "fin del mundo": el caso nivacle del Chaco boreal". *Papeles de Trabajo*, 2: 62-74.
- TOLA, Florencia y SUAREZ, Valentín. 2016. *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder*. Buenos Aires: IIGHI/ EREA/Rumbo sur (ethnographica).

- TOMASINI, Juan Alfredo. 1978-1979. "La narrativa animalística entre los toba de occidente". *Scripta Ethnológica*, 5(1):52-81.
- VALENTIM, Marco A. 2014. "'Talvez eu não seja um homem' - Antropomorfia e monstruosidade no pensamento ameríndio". *Campos*, 15(2):9-26
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. "Desenvolvimento Econômico e Reenvolvimento Cosmopolítico: Da Necessidade Extensiva à Suficiência Intensiva". *Sopro. Panfleto Político-Cultural*, 51:3-10.
- WHYTE, Kyle. 2018. "Indigenous Science (fiction) for the Anthropocene: ancestral dystopias and fantasies of climate change crises". *Nature and Space*, 0(0):1-18.
- ZAMORA, Audencio Leckott. 2009. *Ecos de resistencia*. Resistencia: Instituto de cultura.

ENTRE EL FUTURO QUE YA LLEGÓ Y EL PASADO QUE NUNCA PASÓ: DIPLOMACIAS CHAQUEÑAS EN EL ANTROPOCENO

Resumen

Desde que Crutzen y Stoermer (2000) propusieron llamar "antropoceno" a la época actual, los debates en torno a dicho término han reverberado. Las filosofías y prácticas indígenas chaqueñas y amazónicas que presentaremos en este artículo traslucen concepciones del desequilibrio climático presente que difieren de las posiciones predominantes en Occidente. Mostraremos que ciertos relatos amerindios se sustentan en nociones de tiempo espiralado, aceptan la latencia de metamorfosis interespecíficas y reparten la agencia entre múltiples seres que deben regenerar entre sí relaciones de cuidado y diplomacia. Indicaremos, también, que las sociedades indígenas han vivido cambios ambientales profundos desde el momento mismo de la conquista de sus territorios y que, en este sentido, la crisis global actual sería parte de un patrón más amplio de cambios con los que ellas ya han venido lidiando. Sostendremos, finalmente, que cosmología y geopolítica son aristas indisolubles de un mismo proceso antropocénico.

Palabras claves: Antropoceno; Pueblos indígenas; cosmología; Gran Chaco; Amazonía.

ENTRE O FUTURO QUE JÁ CHEGOU E O PASSADO QUE NUNCA PASSOU: DIPLOMACIAS CHAQUENHAS NO ANTROPOCENO

Resumo

Desde que Crutzen e Stoermer (2000) propuseram chamar "antropoceno" à época atual, os debates em torno a este termo se notabilizaram. As filosofias e práticas indígenas chaquenhas e amazônicas que apresentaremos neste artigo revelam concepções do desequilíbrio climático contemporâneo que diferem das posições predominantes no Ocidente. Mostraremos que certos relatos ameríndios se sustentam em noções de tempo espiralado, aceitam a latência de metamorfoses interespecíficas e repartem a agência entre múltiplos seres que devem reabilitar entre si relações de cuidado e diplomacia. Indicaremos também, que as sociedades indígenas viveram mudanças ambientais profundas desde o momento mesmo da conquista de seus territórios e que, nesse sentido, a crise global atual seria parte de um padrão mais amplo de mudanças com os que elas já vêm lidando. Sustentaremos, finalmente, que cosmologia e geopolítica são ângulos indissociáveis de um mesmo processo antropocênico.

Palavras-chave: Antropoceno; Povos indígenas; Cosmologia; Gran Chaco; Amazonia.

**BETWEEN THE FUTURE THAT IS
ALREADY HERE AND THE PAST
THAT HAS NEVER PASSED:
CHACO DIPLOMACIES IN THE
ANTHROPOCENE**

Abstract

Since Crutzen and Stoermer (2000) proposed to name the current era "Anthropocene", there have been a number of ongoing debates on the term. The Chaco and Amazonian Indigenous philosophies and practices presented in this article reveal understandings of the contemporary climate instability that differ from prevailing ideas in the West. We will show that certain Amerindian narratives are based on a spiral notion of time, accepting the latency of interspecific metamorphosis, and sharing out agency amongst multiple beings with whom Amerindians regenerate relationships of care and diplomacy. In addition, we will show that Indigenous societies have been submitted to profound environmental changes right from the moment that their territories were conquered. In this sense, the current global crisis is part of a broader schema of changes that Indigenous societies have already been dealing with. Finally, we will argue that cosmology and geopolitics are inseparable edges within the same anthropogenic process.

Keywords: Anthropocene; Indigenous People; Cosmology; Gran Chaco; Amazonia.