Artículo

https://doi.org/10.22380/2539472X.2686

Página 1 de 25

El alma/cuerpo toba y la espiritualidad ranquel, entre religión y animismos

Soul / Body and Spirituality from Toba and Ranquel Perspectives, between Religion and Animisms

A alma/corpo Toba e a espiritualidade Ranquel, entre religião e animismos

Recibido: 28/09/2024 • Aprobado: 15/05/2024 • Publicado: 01/09/2024

Antonela dos Santos
Universidad de Buenos Aires, Argentina
antodos@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5820-1014

Florencia Tola
Conicet-Instituto de Altos Estudios Sociales (Idaes-Unsam), Argentina
tolatoba2015@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6777-4575

Resumen

En este texto exploraremos la manera en que conceptos como *animismo* u *ontología*, de larga tradición en antropología, han sido movilizados para dar cuenta de las relaciones que los indígenas tobas y ranqueles de Argentina establecen con ciertos seres no-humanos y con el entorno. Buscamos mostrar que, aunque hayan utilizado el mismo término (*animismo*), las etnografías sobre estos pueblos han ido corriéndose desde las preocupaciones por los fenómenos religiosos y la distinción entre cuerpo y alma, o entre trascendencia e inmanencia, hacia acercamientos interesados por la forma en que estos indígenas componen, desde hace siglos, su mundo en relación con diversos agentes no-indígenas. Sostendremos que esta particularidad nos incita a realizar pequeñas modificaciones a las teorías sobre animismos y ontologías —que han tendido a perpetuar la distinción entre el Occidente moderno y los mundos indígenas, ambos concebidos como colectivos homogéneos— para que ellas puedan

explicar también la forma en que tobas y ranqueles componen, con hibridez y contradicciones, sus mundos del *in-between.*
Palabras clave: animismo, religión, cuerpo, alma, espiritualidad, pueblos indígenas

Abstract

In this text we will explore how concepts with a long tradition in anthropology, such as *animism* or *ontology*, have been mobilized to explain the relationships that the Toba and Ranquel indigenous peoples of Argentina establish with certain non-human beings, and with the environment. We seek to show that, although using the same term (*animism*), ethnographies of these peoples have been shifting in recent years from concerns with religious phenomena and the distinction between body and soul, or transcendence and immanence, towards approaches interested in the ways in which these indigenous peoples have, for centuries, composed their world in relation to various non-indigenous agents. We will argue that this particularity leads us to make minor modifications to theories of animisms and ontologies —which have tended to perpetuate the distinction between the modern West and the indigenous worlds, both conceived as homogeneous collectives— so that they can also account for the ways in which Toba and Ranqueles compose their in-between worlds with hybridity and contradictions.
Keywords: animism, religion, body, soul, spirituality, indigenous peoples

Resumo

Neste texto exploraremos a maneira em que conceitos como *animismo* ou *ontologia*, de longa tradição na antropologia, foram mobilizados para dar conta das relações que os indígenas Tobas e Ranqueles da Argentina estabelecem com certos seres não-humanos e com o entorno. Procuramos mostrar que, embora utilizassem o mesmo termo (*animismo*), as etnografias sobre esses povos têm se deslocado desde preocupações com os fenômenos religiosos e com a distinção entre corpo e alma, ou entre transcendência e imanência, para abordagens interessadas no modo em que esses indígenas construíram, durante séculos, seu mundo em relação a diversos agentes não-indígenas. Defenderemos que esta particularidade nos encoraja a fazer pequenas mudanças nas teorias sobre animismos e ontologias — que tendem a perpetuar a distinção entre o Ocidente moderno e os mundos indígenas, ambos os dois concebidos como coletivos homogêneos — para que também possam explicar a forma em que os Tobas e os Ranqueles compõem, com hibridismo e contradições, seus mundos do *in-between*.
Palavras-chave: animismo, religião, corpo, alma, espiritualidade, povos indígenas

Introducción

En un artículo dedicado al pluralismo ontológico y las distintas formas de simetrización antropológica, Philippe Descola define a la antropología como

> un arte de descubrimiento sazonado con una pizca de aventura que no emana únicamente de los pueblos con los que uno comparte parcialmente su vida, sino también de lo inesperado de los caminos que uno elige para dejarse alterar por los demás y hacer algo con esto. (2017, 38)[1]

Descola prosigue sosteniendo que lo que hace especial a nuestra disciplina es su constante movimiento entre la abstracción y la descripción, la inducción y la deducción, el conocimiento directo y el mediado, los conceptos locales y los universales.

Este texto ahonda en algunos de estos movimientos a partir de nuestras investigaciones etnográficas con dos pueblos indígenas de Argentina. Nos preguntamos concretamente —tal como diría Descola— qué hacer y cómo dejarnos alterar por el llamado de algunos ranqueles a *hacer la espiritualidad* y por la descripción del *alma*, elaborada por ciertos interlocutores tobas, como una afección corporal[2]. Aunque tobas y ranqueles usan habitualmente palabras como *alma*, *espíritu*, *cuerpo*, *espiritualidad* y *creencia* para referir a parte de su universo sociocosmológico, es evidente que los sentidos que les atribuyen difieren de los habituales en el Occidente moderno y naturalista, donde la espiritualidad no se hace y donde el cuerpo y el alma son ámbitos separados. Frente a esta equivocidad, nos interesa reflexionar sobre los alcances y limitaciones de las categorías antropológicas que usualmente se han movilizado para abordar estos fenómenos. O, retomando nuevamente las palabras de Descola, profundizar en los caminos emprendidos por

1 Todas las traducciones al español son nuestras.

2 Los ranqueles o rankülche habitaron el centro de Argentina desde por lo menos el siglo XVIII. Los indígenas supervivientes de las campañas militares de comienzos del siglo XIX fueron reasentados en zonas aisladas y sus grupos familiares, desarticulados. Hacia la década de 1940, se dio un proceso migratorio generalizado desde las zonas rurales hacia las ciudades, con nuevos desmembramientos, otras prácticas cotidianas y el olvido selectivo de las formas tradicionales de ser y hacer. Después de años de repliegue, desde finales de la década de 1980, el pueblo ranquel ha protagonizado un proceso de reorganización y reivindicación pública de su pertenencia étnica. Antonela dos Santos realiza trabajo de campo etnográfico con personas y familias ranqueles desde el año 2013. Los tobas o qom, por su parte, pertenecen a la familia lingüística guaicurú y constituyen una de las mayores sociedades indígenas del Gran Chaco. Su sedentarización se produjo tras las incursiones militares que comenzaron en 1889. Durante el siglo XX, sufrieron la reducción de sus territorios de vida y la explotación laboral en ingenios y plantas textiles. Hoy, los tobas viven en comunidades rurales o en asentamientos que rodean grandes áreas urbanas. Quienes aún habitan dentro de los límites de su antiguo territorio ya no viven del monte y sus recursos, puesto que la colonización y el expolio de tierras restringieron su acceso a las antiguas zonas de caza, pesca y recolección. El trabajo de campo de Florencia Tola entre los qom se remonta a la década de 1990 en comunidades de la provincia de Formosa, en el norte de Argentina, y continúa hasta la actualidad.

algunos antropólogos y etnógrafos de Pampa-Patagonia y el Chaco argentino para dejarse alterar (o no) por su experiencia etnográfica y los conceptos locales que de allí emergen.

El interés por la conceptualización nativa y antropológica y por los cruces entre ambas nos llevará en este texto, en primer lugar, a explorar algunas ideas sobre la larga y variada historia del *animismo* y las *ontologías* en nuestra disciplina. Luego discutiremos, a la luz de la etnografía clásica y actual sobre los pueblos toba y ranquel, cómo dichas teorizaciones permitieron iluminar algunos aspectos de las relaciones que estas sociedades establecen con ciertos seres no-humanos, con el entorno y con aspectos chamánicos, cosmológicos y religiosos y, a su vez, oscurecieron otros. Como sabemos, el llamado *giro ontológico* tiene grandes detractores (*cf.* Bessire y Bond 2014; Ramos 2012, entre otros) que señalan su carácter exotizante y ahistórico e indican que, al estar preocupado por la gran oposición entre el pensamiento indígena y el occidental, desconoce o niega las hibridaciones y el cambio. Buscaremos resaltar la potencialidad del análisis de tipo ontológico incluso en contextos como aquellos en los que nosotras trabajamos, profundamente permeados por los vínculos que los indígenas han mantenido durante siglos con diversos agentes no-indígenas y por los impactos del capitalismo, el evangelismo y las políticas estatales. Sugeriremos que nuestros interlocutores indígenas, con sus particularidades, nos alientan a realizar pequeñas modificaciones a las teorías sobre animismos y ontologías para que ellas puedan dar cuenta también de la forma en que pueblos insertos en el capitalismo y la globalización desde hace siglos componen sus mundos del *in-between* (Harvey 2013, 3). Es decir, mundos que se hacen y deshacen a partir de y mediante las relaciones, a veces armónicas, a veces conflictivas, que las distintas personas humanas y no-humanas establecen entre sí. Bajo esta óptica, no interesa tanto, en términos analíticos, determinar ante qué tipo de ontología estamos, sino, más bien, describir etnográficamente y analizar conceptualmente las complejidades y yuxtaposiciones de pueblos indígenas que, como los tobas y los ranqueles, en ocasiones actúan de modo animista y, en otros momentos, se guían por ordenamientos ontológicos distintos.

De animismos y ontologías

Graham Harvey (2017) sostiene que el animismo ha tenido dos conceptualizaciones antropológicas preponderantes: la que retoma los aportes de Edward B. Tylor ([1871] 1958) sobre la "cultura primitiva" y la inaugurada por Alfred Irving Hallowell

(1960) en su estudio sobre la etnometafísica de los ojibwas de Canadá. Desde los años 1990, también Philippe Descola y otros autores del denominado giro ontológico sumaron sus reflexiones sobre los alcances de este concepto. En este apartado presentaremos las ideas centrales de dichas teorizaciones para luego discutir, a la luz de la etnografía clásica y actual sobre los pueblos toba y ranquel, cómo estos planteos —cada uno de los cuales conlleva una manera particular de acercarse y construir los datos etnográficos— iluminaron algunos aspectos de estas sociedades y oscurecieron otros.

El animismo tyloriano recupera la noción de *anima* del físico y químico Georg Ernst Stahl, quien la utiliza para designar el elemento físico que da vitalidad a los cuerpos vivos diferenciándolos de los inertes. Retoma también la idea del filósofo escocés David Hume según la cual los humanos les imprimimos a los elementos del mundo cualidades morales y afecciones que son específicamente nuestras (Harvey 2017, 4-5). Además, se nutre de la lectura de monografías sobre diversas sociedades en las que existe una teorización acerca de las formas humanas que aparecen en visiones y sueños (*cf.* Tylor [1871] 1958, 418-420). Según Tylor, estos "pueblos primitivos", impresionados por la claridad con que personas muertas o geográficamente distantes se presentaban a los hombres en sueños, habrían inferido que cada ser humano posee una vida, que le permite pensar, sentir y actuar, y un fantasma, que lo habilita a aparecérseles a otros a distancia (428-429). Las ideas religiosas habrían evolucionado a partir de la combinación de estas impresiones sobre la vida y el fantasma en una "doctrina de las almas" que, a su vez, habría derivado, en un estadio posterior, en una "doctrina de los espíritus" que incluye la creencia en dioses y demonios poderosos de naturaleza similar a la de las almas (436). Así, Tylor definió el animismo como la creencia religiosa primitiva en entidades no empíricas (almas y espíritus) que surge de la similitud ontológica entre humanos y no-humanos, dada por la extensión que los primeros hacen a los segundos de sus nociones de vitalidad y alma.

Aunque su teoría evolucionista fue ampliamente criticada, el término *animismo* perduró, y casi un siglo después fue retomado y modificado en el marco de lo que Harvey (2013) denomina *nuevo animismo*. Esta nueva corriente no sostendrá que los humanos proyectan sobre los objetos cualidades que son de ellos mismos, porque para que eso ocurriera sería necesario que los objetos hubieran sido previamente percibidos como inanimados, cosa que, por ejemplo, no sucede en la metafísica ojibwa que Hallowell (1960) analiza. Según esta, no existe ninguna "fuerza natural impersonal" (Hallowell 1960, 29) y el cosmos está constituido por las acciones y relaciones de entidades humanas y otras-que-humanas

(*other-than-human*), que tienen en común una "parte vital interna" (41) en la que residen la capacidad de sentir, la voluntad, la memoria y la comunicación.

Este nuevo animismo no se concibe ni como religión ni como una proyección simbólica de los humanos. Considerar que las ideas animistas son símbolos implica sostener que ellas no dan cuenta de la realidad, sino solo del modo en que ciertas entidades existen en la mente de los humanos (*cf.* Willerslev 2016). Pensar el animismo como metáfora, por otro lado, sería, según Tim Ingold (2000, 43-46), distinguir entre un ámbito en el que las relaciones sociales son constitutivas y literales (el mundo social humano) y otro en el que son meras representaciones mentales. En este sentido, si el animismo fuera pensado como metáfora, animales y otras entidades no serían seres dotados de intencionalidad, consciencia y socialidad, sino el fruto de una proyección de las relaciones sociales humanas a un dominio pensado *a priori* como natural.

Los aportes de Philippe Descola a partir de la década de 1990 reafirman tales ideas. Inicialmente consideró al animismo como una forma de objetivación de los seres de la naturaleza, entendidos como un conjunto de sujetos con los que los humanos entablan relaciones sociales (Descola 2014, 198-217). Esta primera definición del *animismo restaurado* lo oponía al totemismo levistraussiano (Descola 1996, 87-88), algo que posteriormente Descola (2014, 204; 2005, 178) descartará por reconocer que allí persiste la oposición naturaleza/cultura. Desprendiéndose del prejuicio sociocéntrico de pensar que las categorías sociológicas dan forma a las prácticas, Descola postuló que las realidades sociológicas están analíticamente subordinadas a las ontológicas. El animismo fue conceptualizado entonces como una ontología, un esquema o modo de identificación entre humanos y no-humanos en función de continuidades o discontinuidades entre la interioridad y la fisicalidad (Descola 2005)[3].

Los desarrollos teóricos de Descola, en paralelo con los de Århem (1996), Viveiros de Castro (1998), Lima (1999), entre otros, incidieron fuertemente en la antropología americanista de los últimos treinta años. Fueron también relevantes para los estudios en otros puntos del planeta. Rane Willerslev (2016), por ejemplo, retoma el concepto descoliano de animismo para abordar las relaciones entre cazadores yugakirs y animales, y muestra que en Siberia el animismo no es un sistema

3 Con *interioridad*, Descola (2005) refiere no solo a características internas asociadas al alma o la consciencia, como la reflexividad, los afectos o las aptitudes para soñar, sino también a condiciones físicas, como el soplo de vida, la energía vital, etc. Con *fisicalidad*, describe la forma exterior que excede la materialidad del cuerpo y abarca procesos fisiológicos, capacidades perceptivas, temperamentos, influencia de los fluidos corporales y regímenes alimenticios.

doctrinal explícitamente articulado, sino una filosofía pragmática anclada en la tierra y limitada a actividades y experiencias específicas. Tal como ya Hallowell (1960, 24) había indicado, no todos los objetos ni todos los fenómenos naturales son siempre considerados personas, sino que esta condición es una potencialidad que se revela a los humanos en situaciones relacionales particulares.

En síntesis, la formulación tyloriana definía el animismo como una creencia religiosa en espíritus y lo situaba en el plano metafísico del *within* (Harvey 2013, 3), puesto que implicaba la posesión de un humano por parte de un espíritu. Las teorizaciones más recientes, en cambio, postulan que existe un universo relacional en el que viven todo tipo de entidades que pueden potencialmente ser consideradas personas. Hay, entonces, un énfasis en el *in-between* (Harvey 2013). Procurando alejarse de nociones como creencia y espíritu, los exponentes de este nuevo animismo buscan entender, desde la óptica de aquellos grupos sociales con los que trabajan, de qué existentes y de qué relaciones está compuesto su mundo.

Ahora bien, ¿qué sucede en las regiones en las que nosotras trabajamos? La revisión de la etnografía chaqueña y pampeana-patagónica muestra que los planteamientos antes reseñados influyeron fuertemente en la forma en que se abordaron las conceptualizaciones nativas. Aunque por lo general no encontramos en esta bibliografía debates explícitos sobre el animismo, sí identificamos la preocupación antropológica por las cosmologías indígenas, que en ambas regiones fueron homologadas, hasta hace poco, con una "religiosidad" caracterizada por deidades, teofanías, etc. El objetivo de la revisión que emprenderemos en los próximos apartados no es criticar anacrónicamente producciones anteriores que, entendemos, son fruto de una época y están influidas por las corrientes antropológicas vigentes en ese momento. Por el contrario, lo que buscamos es mostrar contrapuntos en las etnografías para reflexionar sobre cómo las decisiones teóricas, conceptuales y metodológicas definen los acercamientos a las socialidades amerindias. A más de treinta años de las publicaciones seminales que dieron lugar a estos giros de la antropología hacia un nuevo animismo (Harvey 2013) y las ontologías, nos preguntamos, desde las regiones en las que trabajamos, cuáles han sido sus aportes, qué nuevas dimensiones han permitido asir y qué permanece aún en las sombras.

No-humanos, almas y cuerpos en el Gran Chaco

En este apartado exploraremos las formas en que los seres no-humanos (muertos, dueños, fenómenos atmosféricos, compañeros chamánicos, entre otros) y las

nociones de cuerpo y alma fueron concebidos y descritos por la etnografía chaqueña desde 1930 hasta 1990. Luego, mostraremos que, bajo perspectivas menos centradas en lo religioso, estos mismos fenómenos aparecen como íntimamente relacionados con otros aspectos de la vida social, de las relaciones entre los géneros, de las nociones de persona, gestación y fluidos corporales, etc.

Numerosos investigadores que abordaron dimensiones de la vida religiosa (Métraux 1944, 308) o de la teología (Métraux [1946] 1982, 95) de los grupos chaqueños[4] concibieron a las entidades no-humanas como espíritus, deidades o teofanías a las que se rendían ceremonias o cultos para mantener el contacto con lo sobrenatural (Métraux [1946] 1982), o bien la armonía adaptativa entre el hombre y la naturaleza. Veamos algunos casos.

Huashole' —considerada por los tobas con quienes Florencia Tola trabaja como una "mujercita del monte"— es descrita por Elmer Miller (1979) como "un pequeño ser mítico", y por Jakob Loewen, Albert Buckwalter y James Kratz ([1965] 1997, 4) como una figura femenina perteneciente a una "segunda clase de espíritus". Miller utiliza el término *siÿaxaua*, que traduce como *humano*, para referir exclusivamente al plano terrestre del universo. Cuando menciona a los seres de otros niveles del cosmos, los denomina, *grosso modo*, *espíritus* o *seres poderosos*. Sin embargo, en la transcripción de los relatos de sus interlocutores, escribe: "vino a verme un '*hombre*' diciéndome que me daría el poder de curar. Tenía el *cuerpo* […] de un hombre rubio […]. Cuando llega […] *todos oímos su voz y sus consejos*" (1977, 314, énfasis nuestro). Este ser que se presenta ante un chamán no solo es llamado *hombre*, sino que posee atributos corporales propios de todo ser humano.

Aunque Miller refiere que "los tobas, casi con certeza, no tenían la noción de un ser supremo antes de la introducción del cristianismo" (1977, 45), afirma que existe un "único ser espiritual toba que parece tener algunas vagas cualidades de un ser todopoderoso y es *imata'a'ana*, 'dueño o soberano de todo'" (46). Las plegarias dirigidas a él buscarían entablar una "comunicación con *espíritus de tipo animista*" (46, énfasis nuestro) que ayude al humano ante situaciones para él inexplicables por desconocer las leyes naturales. Enrique Palavecino, por su parte, presenta relatos que muestran que los términos usados por sus interlocutores en la década de 1960 no aludían ni a deidades ni a espíritus, sino a personas: "abajo vive *gente*, *gente*

4 El Gran Chaco se extiende sobre parte del norte de Argentina, del este boliviano, el oeste paraguayo y el sur de Brasil. Esta vasta llanura semiárida está 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.

como nosotros", "cuando morimos el espíritu va a ese lugar bajo tierra y *se hace hombre* otra vez", "el cielo es como la tierra, hay *gente*", "por donde entra y sale el sol hay gente, es *la gente del sol*, tienen el pelo colorado" (1961, 94, énfasis nuestro). Sin embargo, al analizar la cosmología toba, Palavecino sostiene que, para los indígenas, dicha gente son espíritus. La interpretación de Miguel de los Ríos sobre los atributos de lo humano entre los wichis muestra cómo humanos y no-humanos no son considerados por la mayoría de los autores del área como personas o gente: "capacidad en el actuar (*kahjajah*) y voluntad se unen en la figura del viviente. Esta es, por supuesto, la *figura humana* por excelencia" (1976, 24, énfasis nuestro).

Estos conceptos traducen de manera incompleta la naturaleza de las personas no-humanas, su agencia y las cualidades de sus vínculos con los seres humanos. Pablo Wright (2008) es el primer etnógrafo de la región que, en las décadas de 1980 y 1990, aborda la clasificación de los seres del cosmos sirviéndose de la oposición humano/no-humano y del concepto de ontología. Puntualiza que, al igual que los tobas, diversos seres no-humanos también son llamados *shiaGawa* (personas) y tratados como tales en las interacciones con los humanos. Su etnografía constituye una bisagra que dio inicio a nuevas perspectivas que transformaron las lecturas religiosas, teológicas, adaptativas y antropocéntricas vigentes hasta ese momento. Según la experiencia de Florencia Tola entre los qom desde 1997, *siÿa-xaua* se utiliza para referir tanto a los humanos como a las personas de naturaleza semejante a la humana que comparten con ellos una vida social, lenguaje, agencia y facultades cognitivas y emotivas. Estas capacidades están asociadas al *nqui'i*, un concepto polisémico que detallaremos a continuación.

Sin cuestionar la oposición alma/cuerpo, ni la extrapolación de conceptos cristianos y occidentales, los etnógrafos clásicos del Chaco no dudaron ni de la existencia de un alma para los indígenas ni de que el cuerpo no es la única sede de dicho principio anímico. Según Rafael Karsten, alma y sombra son equiparadas por los indígenas chaqueños, y esta "se separa del cuerpo temporariamente o para siempre en sueños o en la muerte" (1932, 120). Ducci (1904, 12) indica que los tobas "creen en la existencia del alma humana, que llaman *nquihi*. Esta, según ellos, anda vagando". En la década de 1920, Karsten expresaba que

> los indios solo tienen una concepción sobre un alma, que puede aparecer en diferentes formas, o ser activa en diferentes formas […] Pero esta alma, por otro lado, es evidentemente idéntica al alma que deja el cuerpo con el último aliento, que aparece en la sombra de una persona, que se oculta en su nombre, y que sobrevive a la muerte. (1926, 504).

En lo que respecta al alma, Wright precisa: "el *nqui'i* es una especie de imagen-alma que deja el cuerpo durante el sueño y después de la muerte" (1997, 229).

Aunque todos ellos equiparan el *nqui'i* al alma, y los tobas actuales comúnmente lo traducen del mismo modo, este concepto posee otras manifestaciones que dificultan su reducción a la noción cristiana de alma. Diego Villar señala la complejidad de la "presunta equivalencia entre las nociones indígenas y cristianas" de los chanés del Chaco occidental y los misioneros debido, entre otras cosas, a que en estos contextos los términos referidos a los componentes de la persona suelen tener marca de posesión, es decir, "son siempre 'de alguien' y casi no tienen sentido consideradas en abstracto" (2007, 398). Por eso, la traducción de nociones como alma, continúa este autor, "inyecta un grado de abstracción inexistente en el concepto original" (398).

El *nqui'i* es el componente del cuerpo que la mayoría de los tobas describe en primer lugar. Su noción de persona no contempla la existencia de un cuerpo natural y material, y de un espíritu volátil que lo anime; lo que hace que una entidad devenga progresivamente persona es el hecho de ser un *nqui'i* corporizado. El *nqui'i* imprime un carácter determinado a cada cuerpo a partir de la apariencia corporal específica y de rasgos comportamentales. La apariencia física y el *nqui'i* dan lugar a la especificidad de una persona, que adopta regímenes corporales diferentes en interacción con otros humanos y no-humanos. El *nqui'i* posee, en efecto, dos aptitudes principales: abandonar el cuerpo temporalmente sin causar la muerte y otorgar la imagen corporal de la persona. Ambos atributos impiden que este concepto sea homologado fácilmente al de alma.

Aunque los tobas traduzcan el término como *alma*, cuando se indaga etnográficamente sobre la noción de persona y la categoría de humano, se despliega un universo cosmológico que no se rige por las oposiciones binarias cuerpo/alma y humano/no-humano. Por el contrario, como Tola (2009) ha descripto, la persona qom existe de manera potencial y virtual; vive como *nqui'i* en el cielo antes de descender al vientre femenino y constituirse como un cuerpo humano por la transformación sucesiva de los fluidos sexuales paternos y maternos. La persona no es el resultado de un principio externo que se introduce en el cuerpo natural, sino que es un *nqui'i* aun antes de nacer y de adquirir una forma visiblemente humana. Esta concepción de ser potencial demuestra que la ausencia de cuerpo no es una limitación para pensar la existencia humana: las personas-bebés tienen la capacidad de sentir emociones y de pensar, y se benefician de una vida en el cielo antes de devenir cuerpo. Además, el *nqui'i* cambia a lo largo de la existencia. El *nqui'i* de los niños puede abandonar el cuerpo con más facilidad ya que todavía no está anclado profundamente en él. La

consolidación de sus cuerpos mediante las relaciones con sus progenitores hará que el *nqui'i* se afiance y gradualmente se forje una personalidad.

Si la existencia de los *nqui'i* de niños potenciales expresa que este concepto no puede reducirse a la noción de alma, surge otra idea implícita: la de una continuidad entre los seres del universo por poseer un *nqui'i*. Esta continuidad provoca que los límites categoriales no sean rígidos, sino móviles y temporarios. El *nqui'i* no es una propiedad exclusivamente humana, ya que cada animal posee uno que le da vida, le permite moverse, le da su imagen propia y lo dota de capacidades de reflexión, comunicación, percepción visual e intencionalidad. Por eso, cuando se aleja momentáneamente del cuerpo, la persona pierde una parte o la totalidad de su conciencia de sí, pero no muere. Este es otro hecho que impide que el *nqui'i* sea asimilado a la noción de alma. Las ausencias voluntarias del *nqui'i* y su captura por parte de otra persona son habituales y constituyen algunas de las causas de las enfermedades y las penas de amor. Los brujos pueden capturar los *nqui'i* que vagan lejos del cuerpo durante el sueño y, dado que allí reside la facultad corporal de sentir y pensar, manipulan así los deseos, sentimientos y pensamientos. Si bien este rasgo recuerda las definiciones de Tylor acerca del doble que se aleja del cuerpo, las otras características del *nqui'i* indican que este concepto no se limita a dicha facultad.

Las teorías sobre las semejanzas físicas entre padres e hijos complementan la comprensión de la noción de *nqui'i*. La imagen de alguno o de ambos progenitores se transmite al hijo mientras este se forma en el vientre materno. Sin embargo, puede suceder que él nazca con un marcado parecido físico a otro miembro de la familia, debido a que su madre, durante el embarazo, miró demasiado a ese pariente. Si la madre tiene hacia alguien de su familia un sentimiento de amor o de odio intenso, el hijo también puede adoptar el aspecto físico de dicha persona. Tener un sentimiento intenso hacia alguien —hecho que implica la representación visual del objeto del sentimiento—, estar en presencia de alguien o mirar demasiado a otra persona son situaciones que ponen en juego sus *nqui'i* respectivos. La imagen corporal evocada por el sentimiento-pensamiento o por la observación cobra forma en la imagen que adopta el bebé en gestación y representa los medios que posibilitan la transmisión del *nqui'i* entre personas que no están vinculadas filialmente.

Aunque la idea de la participación divina en la atribución de un *nqui'i* al bebé en gestación está ampliamente difundida entre los tobas[5], persiste la noción de que los

5 A partir de 1940, en el Chaco argentino comenzó la evangelización y fundación de misiones. Los qom denominan *evangelio* a la expresión religiosa que conjuga el cristianismo pentecostal con la cosmología y el chamanismo indígena (*cf.* Miller 1979; Wright 1992; Ceriani Cernadas 2017). La labor

progenitores también son los encargados de pasar al bebé su *nqui'i*, su apariencia física e imagen corporal. Ambas dimensiones se entrelazan y explican la amplitud del término, difícilmente asible en su única traducción al español: alma o espíritu.

En síntesis, la etnografía llevada adelante desde hace más de veinte años con los qom y las lecturas de otras etnografías permitieron a Florencia Tola dudar de ciertas interpretaciones ya canonizadas de la cosmología toba y la previnieron de seguir utilizando conceptos de la tradición judeocristiana para describir el universo cosmológico de este pueblo indígena. Deidad, teofanía, alma/cuerpo, religión, teología, armonía con la naturaleza, espíritus, entre otras, son nociones que parecen no bastar para describir las teorías tobas de la gestación, de la semejanza física, del comienzo de la vida, de la etiología, de la escatología, de los vínculos de parentesco, de los poderes chamánicos y de otros tantos temas que conciernen a los qom. Ante la inadecuación de estos términos surgía inmediatamente la pregunta sobre cómo hablar de ese universo y, aún más, sobre cómo considerarlo desde otro ángulo y desde qué ángulo hacerlo. Fue así como la investigación sobre aspectos relacionados a la no-humanidad y al alma/cuerpo condujo a Tola (2009) a sostener que, para los tobas, estos están indefectiblemente articulados con dimensiones sociológicas y ontológicas. Retomaremos esto al final del texto.

Las relaciones con Ngünechen y una espiritualidad que se hace

En sus *Testimonios de los últimos ranqueles*, la lingüista Ana Fernández Garay sostiene que, en las rogativas, "el hablante se dirige a un *ser supremo*" mediante un "uso abundante de epítetos referidos al *dios Ngünechen: weñüy kuse* 'vieja amiga', *weñuy vücha* 'viejo amigo', *vücha wentru* 'gran hombre'" (2002, 57, énfasis en el original). En este apartado recuperaremos algunas descripciones de antropólogos, viajeros, sacerdotes, mapuches y ranqueles sobre Ngünechen[6] para reflexionar

misional fue central en la sedentarización indígena, en el desarrollo de la agricultura y la economía familiar, y en la fundación de colonias agrícolas en las márgenes de los territorios colonizados.

6 Ante la falta de bibliografía que aborde estas temáticas en relación con el pueblo ranquel, recurrimos a descripciones etnográficas del pueblo mapuche, con el cual los ranqueles han estado y están vinculados, aunque la naturaleza de dicha vinculación sea debatida tanto entre los investigadores como entre los mismos indígenas. No sostendremos aquí que mapuches y ranqueles son o fueron un mismo pueblo, ni tampoco que no lo son o no lo fueron; solo propondremos que hay relaciones de cercanía y similitud que permiten iluminar ciertos aspectos.

sobre cómo cada manera de concebirlo recorta una forma posible de relación entre los indígenas y esta entidad. Este es un aspecto de gran relevancia en la actualidad, ya que es justamente dicha relación la que está en la base de los proyectos de revitalización de la espiritualidad emprendidos por algunos ranqueles.

Según el cronista Vicente Carvallo y Goyeneche (1876), el concepto de *Ngünechen* como "dominador del hombre" surgió por la influencia de los misioneros que, preocupados por la conversión de los indígenas, tomaron entidades y fuerzas presentes en dicha sociedad y las revistieron de características supremas y trascendentales. En la década de 1920, Ricardo Latchman alertó, en un sentido similar, sobre el

> empleo de la filosofía, metafísica y teología cristianas, para interpretar expresiones y modos de pensar de los indios […] Los términos más abusados en este sentido son los que se refieren a las ideas espirituales: así encontramos las voces *alma*, ánima, *espíritu*, *Dios*, *demonio*, *culto*, *divinidad*, etc. […] Aun el vocablo *religión* necesita una definición correcta y especial, si lo hemos de usar en relación con las ideas extraterrenales de los araucanos. (1924, 10-11)

En un trabajo contemporáneo, Ana Mariella Bacigalupo (1996) muestra que, en efecto, las crónicas de los siglos XVI y XVII en Chile hablan de *cultos animistas* mapuches que no se orientan hacia un ser creador único y omnipotente, sino hacia los antepasados. Puntualiza, además, que debieron pasar más de dos siglos de evangelización para hallar el primer registro de una referencia a Ngünechen. Rolf Foerster (1993) también nota este paso del culto a los antepasados hacia una religión centrada en un dios bienhechor. Métraux (1946) ya había planteado lo propio, pero reconociendo en dicho cambio influencias no tanto cristianas, sino andinas. Más allá de las diferencias, todos acuerdan en que, a lo largo de los años, la sociedad mapuche tendió a la sacralización producto de influencias externas. Claudia Briones y Miguel Ángel Olivera sostienen que "Fta Chao, gran padre, o Ngenechén, dueño de la gente", es "una teofanía benéfica" (1984, 59) que tiene "atributos uránicos y creadores", y consideran que el "carácter de Ser Supremo que actualmente reviste pareciera haber sido enfatizado por la prédica cristiana" (61). Más que indicar un reemplazo completo del sistema anterior por uno que contiene ahora como centro a dicho Ser Supremo, estos autores señalan que, al menos en los contextos en los que ellos desarrollaron sus etnografías, "no se ha alterado su esencia [la de Ngünechen]". Así, nos dicen, en la provincia de Neuquén, Argentina, en la década de 1980, se habría seguido concibiendo a esta entidad como "una

familia cuatripartita […] integrada por una /kushé/ anciana, un /fichá/ anciano, una /wilchá zomó/ muchacha y un /weché wéntru/ muchacho" (59).

Rolf Foerster y Hans Gundermann recogen en los años 1990 el testimonio de una mujer mapuche que sostiene:

> Yo he soñado con ese viejo, con Ngenechén, he andado cerca de él. Él ha estado con una yunta de bueyes, igual que mapuche con su chiripa, pero no tiene nada de camisa, no viste nada como nosotros. *Viste como los antiguos. Es grande, tremendo hombre, vive en el campo con su yunta de bueyes*. (1996, 230, énfasis nuestro)

Aquí, la definición de Ngünechen como dios supremo se pone parcialmente en duda, puesto que se lo concibe como un hombre anciano con características similares a las de los mapuches: vive en el campo, tiene sus animales, etc. En un testimonio reciente, presentado por Ana Ramos, un hombre mapuche del sur argentino explica:

> No nos estamos gobernando solos nosotros, no nos mandamos solos, nos mantienen cuidando, están los seres espirituales de los ancestros y del lugar […] Muchas palabras se perdieron, pero *volverá a hablar la tierra, a conversar la montaña, los árboles. Los antiguos dijeron que en esos lugares hay conversación, se va a conocer el espíritu, volverá a estar el espíritu y se podrá volver a aprender.* (2016, 142, énfasis nuestro)

Según se entrevé allí, el culto animista (Bacigalupo 1996), más que haber sido reemplazado por una religión centrada en un dios creador omnipotente, estaría aún vigente en la vida cotidiana mapuche. Algo similar puntualiza Karine Narahara (2022), quien explica que, de acuerdo con sus interlocutores, *gunencen* es el *gen* que ordena a las personas, es decir, una fuerza más entre las múltiples que pueblan el cosmos mapuche. En este mundo animado y atravesado por flujos de fuerzas, la noción de un dios superior no tendría sentido, puesto que "está directamente relacionada con la idea de una superioridad humana sobre otras formas de vida" (Narahara 2002, 204).

A diferencia de lo sucedido en el Gran Chaco, las aproximaciones etnográficas y teóricas en Pampa-Patagonia[7] tuvieron presente en distintas épocas las dificul-

7 En cuanto región etnográfica, Pampa-Patagonia remite, por un lado, a la zona centro-este de Argentina, que abarca las llanuras del sur de Córdoba y San Luis, el oeste de Buenos Aires y el este de La

tades de traducción de los términos nativos y, con mayor o menor éxito, controlaron el influjo occidental en las definiciones de ciertos términos indígenas. Sin embargo, todas estas alertas no impidieron la persistencia, hasta hace al menos unos pocos años, de una serie de presupuestos. Nos referimos al énfasis analítico en una unidireccionalidad evolucionista que iría desde los cultos animistas hasta la religión que tiene a Ngünechen como Dios supremo; y, asociado a ello, a la renuencia a pensar el accionar de Ngünechen fuera de ámbitos religiosos. En contraposición, los testimonios mapuches antes referidos, así como las informaciones que Antonela dos Santos ha recogido en campo entre los ranqueles, indican que Ngünechen, aunque en ocasiones es descripto como una deidad, por momentos aparece como una entidad poderosa con capacidades de acción y comunicación semejantes a las de otras entidades del entorno. En efecto, su accionar parece exceder el ámbito de lo religioso y abarcar esferas de la vida como la política, las relaciones familiares, las actividades de manutención, etc. (Dos Santos 2020).

Bacigalupo sostiene que Ngünechen es una entidad sincrética que "engloba elementos nativos, animistas y dualistas, por un lado, y elementos cristianos, monoteístas y unilaterales, por otro" (1996, 49). Según Magnus Course (2011, 154), la dificultad para conceptualizarlo reside en su pertenencia a la tradición oral, lo que provoca que solamente pueda definírselo en el marco del discurso específico dentro del cual es referido. Los ranqueles con quienes Antonela dos Santos trabaja no acuerdan plenamente sobre las características de dicha entidad, a quien denominan tanto Vüta Chaw (literalmente, Gran Padre) como Ngünechen. Más que sincrética, como propone Bacigalupo, la definición de esta entidad en el contexto ranquel es intermitente y múltiple. Ciertas personas dotan a Vüta Chaw de particularidades que lo asemejan al dios cristiano[8]: es único, omnipotente, benéfico o, en sus propias palabras, es "como decir Dios", es "creador", es "el que sostiene todo y nos alimenta", el que "te protege y te castiga cuando le errás", "el más poderoso". Bajo estas concepciones, se presenta como una entidad de orden inmaterial, a la cual los humanos solo pueden acceder a través de "mediadores" como la "energía" del sol, la intervención de los antepasados, la Ñuke Mapu (literalmente, Madre Tierra), etc. Sin embargo, entre los ranqueles hay también personas que

Pampa, y, por otro, a la región que se extiende desde las estepas del oeste pampeano hacia el sur, incluyendo tanto la Patagonia argentina como la Patagonia y la Araucanía chilena. Allí habitan los pueblos mapuche, mapuche-tehuelche, tehuelche, selk'nam, yagan y ranquel.

8 Los ranqueles han estado en contacto con creencias cristianas desde finales del siglo XIX a partir de sus relaciones con misioneros franciscanos y salesianos. El evangelismo ingresó en el oeste pampeano en la década de 1970 y cobró gran relevancia desde entonces y hasta la actualidad.

caracterizan a Vüta Chaw como un hombre más, aunque muy poderoso. Mientras que la primera definición alimenta algunos sentidos comunes circulantes sobre rogativas ranqueles al pie del *rewe* (altar) cargadas de sacralidad y ofrendas entregadas a una madre tierra, la segunda forma de concebir a Ngünechen permanece poco explorada, y es en la que enfatizaremos aquí.

En las rogativas ranqueles, a Ngünechen se le pide el bienestar de las familias y los rebaños, la fertilidad y las lluvias abundantes. Los lazos que se establecen con esta entidad son a veces postulados en términos de reciprocidad: las ofrendas están dirigidas a saciar a Ngünechen, a mantenerlo contento y de buen humor, a evitar su enojo y a predisponerlo a la bondad. Se presenta como un "gran hombre", tan poderoso como caprichoso; por momentos muy generoso y en ocasiones, desfavorable. En efecto, algunos ranqueles plantean que el tipo de relación recíproca y solidaria que debe mantenerse con Vüta Chaw es un modelo de vinculación aplicable a todas las demás entidades del entorno y a los seres humanos.

Así planteado, la espiritualidad que algunos ranqueles proponen recuperar poco tiene de espiritual, si tomamos este término como opuesto a lo material, y Vüta Chaw poco tiene de deidad, si asociamos a esta con lo sobrenatural. Quienes abogan por volver a hacer la espiritualidad —muchos de los cuales, además, son activos participantes de celebraciones evangélicas o católicas— plantean que, a diferencia de lo que sucede en dichos cultos cristianos, en los cuales prevalece "lo invisible", el accionar de Vüta Chaw es palpable cotidianamente en las plantas que crecen, en los animales que engordan y se reproducen, en las lluvias que abundan o escasean. Aunque su labor cobre centralidad en momentos específicos como, por ejemplo, las rogativas, las consecuencias de los actos de Vüta Chaw son percibidas en el quehacer diario, y las personas deben mostrar cotidianamente respeto para recibir colaboración y cuidado. En este sentido, la espiritualidad, en palabras de algunos de los interlocutores ranqueles de Antonela dos Santos, remite menos al *creer en* algo o alguien que al *hacer con* alguien: establecer y mantener una relación siguiendo una ética particular. Course, al analizar la rogativa de pedido y agradecimiento mapuche, indica, en una tónica similar, que las relaciones sostenidas con Ngünechen —a quien define como "ser supremo para los mapuches"— son esencialmente del mismo tipo que aquellas que los humanos establecen entre sí: saludarse, dar, recibir, intercambiar, etc. (2011, 153).

Contrarios a los modelos unidireccionales que postulan para esta área un paso generalizado desde los cultos animistas hacia las creencias monoteístas, los ranqueles recorren un camino inverso en su proceso actual de reorganización y revisibilización como pueblo indígena. Educados mayoritariamente en marcos

naturalistas (Descola 2005) y con gran influencia cristiana, algunos de ellos iniciaron en las últimas décadas una búsqueda de modos de vinculación erigidos sobre otros presupuestos. Respeto mutuo, intercambio, reciprocidad, solidaridad, diplomacia y riesgos, por no cumplir pautas de relación específicas, constituyen los ejes desde los cuales algunos ranqueles procuran vincularse con entidades que son concebidas por ellos como administradoras, cuidadoras y reguladoras del entorno. Hacia ellas van dirigidas unas rogativas que se rigen por los mismos ideales y valores morales que se espera que guíen las relaciones entre humanos.

Consideramos que esta serie de rasgos remiten a modalidades de relación en las que, si son analizadas por fuera del ámbito de lo religioso, resuenan las relaciones que diversos pueblos amerindios establecen con los dueños[9]. En los estudios mapuches hay una marcada diferencia entre los *ngen* (dueños) y Ngünechen[10]. María Ester Grebe distingue jerárquicamente los diversos subsistemas que componen el mundo mapuche, e indica que los *ngen* están subordinados a Chao-Dios y Ñuke-Dios porque fueron "generados por estos dioses creadores y destinados a la tierra" (1993, 49). Entendidos como "espíritus dueños de la naturaleza salvaje, cuya misión es cuidar, proteger, resguardar y velar por el equilibrio, continuidad, bienestar y preservación de los elementos a su cargo" (Grebe 1993, 51), los *ngen*, según los interlocutores mapuches de Course, pertenecen a Ngünechen o son parte de él (2011, 154). Aunque con ambas entidades se esperan relaciones de respeto y cuidado, el vínculo con Ngünechen supone, además, jerarquía y paternalismo (157).

En el mundo ranquel actual, la figura de los *ngen* no está presente. La relación que los ranqueles mantienen o buscan mantener con Ngünechen, aunque supone una cierta jerarquía y paternalismo, no implica necesariamente supremacía de este. En efecto, si, como propone Course (2011, 154), nos preocupamos menos por la naturaleza de las entidades que por el tipo de relaciones que los humanos establecen con ellas, se vuelve evidente la continuidad en la ética de relacionamiento que, como ideal, los ranqueles esperan tanto de los vínculos tejidos entre ellos como con Ngünechen o Vüta Chaw. En este sentido, la espiritualidad que los ranqueles hacen y rehacen en sus relaciones diarias, aunque contempla aspectos religiosos, también los excede ampliamente.

9 Numerosas etnografías han analizado en la última década aspectos diversos de los dueños y de las relaciones que distintas sociedades indígenas mantienen con ellos (*cf*. Fausto 2008, 2012a y 2012b).

10 El tratamiento, anteriormente referido, que Narahara (2022) da al tema constituye, en este sentido, una excepción.

Una antropología que sigue aquello que nuestros interlocutores enfatizan como posible (lazos de solidaridad y reciprocidad, de cuidado y respeto con entidades del entorno) permite escapar del equívoco latente en la asimilación directa de Ngünechen o Vüta Chaw con un dios o su caracterización unívoca como ser supremo y creador. Aceptar sus múltiples definiciones y rastrear el modo en que las personas remiten a estas entidades no solo posibilita poner en duda dichas características, sino que nos conduce a profundizar en el sentido que los ranqueles dan a las relaciones que establecen con ellas y, por extensión, a todas sus relaciones en general.

Reflexiones finales

Hallowell (1960) advirtió de forma pionera sobre los riesgos de proyectar categorías occidentales hacia cosmologías que pueden tener otros presupuestos ontológicos. Fueron tales proyecciones las que tendieron a circunscribir el estudio de temáticas como los seres no-humanos, la espiritualidad, el alma, las deidades, el cuerpo, la gestación, la enfermedad o la muerte al ámbito de la religión o a elementos de la vida "profana". En las regiones en las cuales trabajamos, tal como hemos mostrado, los acercamientos etnográficos fueron proclives a conceptualizar los diversos aspectos de las cosmologías indígenas como pertenecientes a una religión caracterizada por deidades, teofanías, génesis, apariciones sobrenaturales y nociones de trascendencia. Por ejemplo, los primeros etnógrafos sostenían que la religión de los pueblos chaqueños había sido pasada por alto, o que los indígenas carecían de ella o que sus creencias religiosas eran pobres. Nunca se cuestionaron que un dios supremo podía no existir en dichas cosmologías o que las ideas cosmológicas chaqueñas no fueran del orden de lo religioso. Lo mismo sucedió en Pampa-Patagonia, donde la preocupación por distinguir los elementos propios de la religión mapuche de los provenientes del cristianismo impidió considerar la posibilidad de un mundo indígena de matices, apropiaciones y yuxtaposiciones imposible de asir con dicha dicotomía. Una cuantiosa bibliografía, además, trató de definir si los indígenas de esta región eran politeístas o monoteístas, imponiendo nuevamente limitaciones conceptuales y categorizaciones poco productivas (Course 2011, 154).

Animismo, como concepto antropológico, fue utilizado por los etnógrafos europeos llegados al Gran Chaco a partir de la década de 1920 y luego fue reemplazado, en la etnografía local, por la categoría de religiosidad, que, a su vez, desde

hace dos décadas, es discutida en diálogo con las nuevas conceptualizaciones sobre el animismo. En 1932 Karsten expresó, por ejemplo, que los wichis (mataco noctenes de Bolivia) poseían "creencias animistas" (*animistic beliefs*) (115) originadas por la influencia toba, y que consistían en "la adoración de almas" (*worship of souls*) (118). El "animismo de la naturaleza" (*nature animism*) (113) toba se basaba en la "deificación de objetos inanimados de la naturaleza", tal como también ocurría entre otras tribus chaqueñas (119). Décadas después, investigaciones como las de Cristina Dasso, retomando lo expresado por Métraux, señalaron que entre los wichis existe una "preocupación religiosa ostensible" (1999, 323). Su "cosmovisión […] se revela prioritariamente centrada en *aspectos religiosos* que desde hace tiempo conciernen al cristianismo" (323, énfasis nuestro). Finalmente, estudios más recientes mostraron que, entre los tobas del Chaco, resulta inoperante distinguir analíticamente aspectos cosmológicos (tomados como religiosos) de otros calificados como sociológicos (o profanos). Las teorías sobre la gestación, el cuerpo, las almas, la imagen, los fluidos corporales, los seres no-humanos, entre otras, nos enfrentan a una *socio-lógica* nativa fuertemente imbricada con una *fisio-lógica* (Seeger, Matta y Viveiros de Castro 1979). En efecto, la sociocosmología toba difícilmente puede ser encasillada como una religión; más bien se articula con los fundamentos de un nuevo animismo según el cual entidades no-humanas son consideradas personas con rasgos de vida social y capacidades de comunicación interespecie.

El teólogo Antonio Bentué, en su presentación a la obra de Martín Alonqueo, define la religión mapuche como "cósmica, animista y chamánica" (1979, 7). Sostiene que el "animismo mapuche consiste en la captación de la naturaleza como 'animada' por poderes presentes en sus diversos elementos (montañas, temblores, enfermedades, plantas, animales, personas…)" (7). El animismo mapuche es pensado en vinculación con procesos de "sacralización de la naturaleza": el mundo tiene sentido para este pueblo solo cuando es referido a lo "sagrado" y responde al "poder supremo de Ngënechén" (7), creador y padre de los mapuches. De manera similar a Tylor, Bentué concibe la religión como respuesta a la sensación de falta de fundamento para el mundo y lo que en él sucede. En otros autores, el culto animista mapuche no tiene tales características religiosas, sino que refiere a "espíritus ancestrales" y a *pullüames* y *ngen* (Bacigalupo 1996, 59). Sin embargo, también estos análisis indican la evolución hacia las actuales formas de religiosidad caracterizadas por la creencia en Ngünechen como ser creador sobrenatural y omnipotente. Por el contrario, estudios contemporáneos centrados en las relaciones, como el de Course (2011), aunque mantienen el uso de términos

como seres supremos (147) o deidades no-humanas (153) (que, a primera vista, nos ubicarían todavía en el terreno religioso), permiten pensar estas entidades en el marco más amplio de los vínculos de intercambio, descendencia y afinidad que constituyen la socialidad mapuche en general. De igual modo, tal como hemos sugerido, la espiritualidad ranquel, aunque contenga en sí elementos catalogables como religiosos, también excede ampliamente dicho terreno, y se constituye como una búsqueda por establecer relacionamientos con otras entidades basándose en premisas de respeto y cuidado mutuo. Los vínculos con Ngünechen en el mundo ranquel en reconstrucción, si bien contemplan jerarquías y, en ciertos contextos, aparecen como homologables a los vínculos con el Dios cristiano, tampoco se agotan allí. Es más, los ranqueles, a pesar de estar actualmente caracterizados por las interrupciones, los alejamientos, los olvidos y las pérdidas, y de que en múltiples ocasiones se muestran muy cercanos al "nosotros" nacional, tampoco quedan reducidos a eso.

Como procuramos demostrar en este texto, el énfasis analítico en la religiosidad indígena tendió a opacar no solo las maneras nativas de entender la religión, sino, en general, buena parte de las formas en que estos pueblos crean y recrean sus mundos. Consideramos que, en este sentido, la pregunta por las especificidades ontológicas de aquellos junto a quienes trabajamos constituye un aporte disciplinar importante. Ahora bien, sabemos también que de poco sirve adoptar un enfoque de análisis ontológico si este se reduce a cambiar las etiquetas con las que, en cuanto antropólogos, nos acercamos al mundo del otro. Así como *ontología* no es simplemente otra palabra para designar aquellos ámbitos de la vida humana que la antropología históricamente ha analizado (Carrithers *et al.* 2010), el nuevo animismo tampoco es (o tampoco debiera ser) solo un vocabulario renovado para hablar de ciertos temas sin revisar críticamente algunos viejos preconceptos. El riesgo está siempre latente. En efecto, el doble filo de la normativa nacional e internacional, que en las últimas décadas acepta como criterio de demarcación de lo indígena una relación espiritual con el entorno (Surrallés 2017), consiste en suponer que para los indígenas *relación* y *espiritual* designan lo mismo que para el Occidente moderno y, al hacerlo, perpetuar el imaginario del buen salvaje asociado a la vida comunitaria y armónica con el entorno.

Este es el mismo peligro sobre el que, hace años ya, alertaba Astrid Ulloa (2005) al referir al "nativo ecológico", aquel sujeto político concebido como guardián de la naturaleza llamado a, mediante formas tradicionales, proteger el medioambiente y brindar caminos alternativos ante las sucesivas crisis globales. La idea del indígena como "eco-héroe" que, con su accionar, vendrá a enseñarnos un modo

de vida basado en una ética de relacionamiento respetuoso e interdependiente se ha condensado en las últimas décadas bajo el concepto de origen andino del *buen vivir*. Potente en cuanto filosofía indígena, el buen vivir, sin embargo, ha sido y es utilizado de modo tan amplio y generalizado que, en ocasiones, tiende a desdibujar las marcadas diferencias que existen entre los distintos pueblos indígenas de nuestro continente, o a achatar las complejidades etnográficas y a no dar cuenta de la variabilidad presente incluso dentro de cada pueblo.

Ciertamente, en los casos que hemos desarrollado aquí, aquello que suele ser percibido como una relación espiritual de los indígenas con el entorno puede ser mejor descripto como un conjunto de normas para crear, perpetuar o reconstruir relaciones sociales con seres tanto humanos como más-que-humanos. En este sentido, el análisis etnográfico debe expandirse no solo para incluir cuestiones de la vida cotidiana que no parecen pertenecer al orden de lo espiritual, sino también para incorporar dimensiones que se muestran a primera vista como contrarias a esa supuesta armonía general y que, sin embargo, son centrales en las sociocosmologías indígenas, como las relaciones de predación, la muerte, la brujería, los peligros constantes, los humores y deseos contradictorios de ciertas entidades poderosas, etc.

Las perspectivas ontológicas, aunque han ganado terreno en la antropología contemporánea, son fuertemente criticadas como ahistóricas y exotistas. Esto se debe, en parte, a que la mayoría de ellas está etnográficamente basada en estudios llevados a cabo con pueblos relativamente autónomos y parcialmente alejados de las influencias continuas del capitalismo y los Estados nación. Nuestras etnografías entre los tobas y los ranqueles están bien lejos de esa situación y muestran que, también entre pueblos que desde hace más de un siglo se hallan insertos en relaciones con los Estados, existen maneras de componer el mundo que ni se reducen a mecanismos de adaptación o lucha contra los influjos de tales relaciones, ni cobran total sentido bajo una lente naturalista. Que los tobas aprendan las teorías biomédicas de la reproducción en el ámbito escolar no anula la idea de que la apariencia corporal de un bebé depende de las acciones de los progenitores respecto de las entidades no-humanas o de la intencionalidad de dichos seres. Que los ranqueles utilicen, en español, *espiritual* para referir a relaciones que *se hacen* con Ngünechen no impide que, con dicho término, ellos no remitan necesariamente ni a un mundo de relaciones trascendentales, ni a oposiciones evidentes con lo material, lo visible o lo tangible.

En síntesis, la etnografía con pueblos insertos en el capitalismo y la globalización desde hace siglos, que componen sus mundos relacionales *in-between* (entre

ellos y los blancos, entre ellos y los no-humanos, etc.), nos permite sostener que las relaciones que mantienen con los Estados y los blancos en general no inhabilitan inflexiones animistas en sus formas de componer el mundo. Aun en estos contextos marcados por las hibridaciones, el cambio acelerado y las reacomodaciones permanentes, dar cuenta de dimensiones ontológicas permite, por un lado, hacer inteligibles características de estos pueblos que habitualmente fueron consideradas bajo una perspectiva religiosa o bajo el lente de la pérdida cultural, y, por otro, repensar el tipo de vínculos que los tobas y los ranqueles han querido-podido entablar con los no-indígenas.

Referencias

Århem, Kaj. 1996. "The Cosmic Food Web. Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". En *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 185-204. Londres: Routledge.

Bacigalupo, Mariella. 1996. "'Ngünechen', el concepto de dios mapuche". *Historia* 29: 43-68. https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/10902

Bentué, Antonio. 1979. Presentación a *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, de Martín Alonqueo, 7-9. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad; Pontificia Universidad Católica de Chile.

Bessire, Lucas y David Bond. 2014. "Ontological Anthropology and the Deferral of Critique". *American Ethnologist* 41 (3): 440-456. https://doi.org/10.1111/amet.12083

Briones, Claudia y Miguel Ángel Olivera. 1984. "*Che kimin*. Un abordaje a la cosmológica mapuche". *Runa* 15: 43-81. http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/4398/3902

Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad y Soumhya Venkatesan. 2010. "Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester". *Critique of Anthropology* 30 (2): 152-200. https://doi.org/10.1177/0308275X09364070

Carvallo y Goyeneche, Vicente. 1876. *Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile*. Historiadores de Chile 10. Santiago de Chile: Imprenta de la Librería del Mercurio.

Ceriani Cernadas, César. 2017. *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Ethnographica. Buenos Aires: Rumbo Sur.

Course, Magnus. 2011. *Becoming Mapuche. Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana; Chicago; Springfield: University of Illinois Press.

Dasso, Cristina. 1999. *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

De los Ríos, Miguel Ángel. 1976. *Una visión shamánica del ciclo vital (etnia mataco).* Buenos Aires: Tekné.

Descola, Philippe. 1996. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar.* Quito: Abya Yala.

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

—. 2014. *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. París: Flammarion.

—. 2017. "Varieties on Ontological Pluralism". En *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, editado por Pierre Charbonnier, Gildas Salmon y Peter Skafish, 27-40. Londres; Lanham: Rowman & Littlefield International.

Dos Santos, Antonela. 2020. "La espiritualidad como colador. Fricciones ontológicas entre los ranqueles". *Etnográfica* 24 (2): 485-501. https://doi.org/10.4000/etnografica.9098

Ducci, Zacarías. 1904. *Los tobas de Taccagalé (Misión de San Francisco Solano) con arte y vocabulario toba-castellano y un mapa*. Buenos Aires: La Buenos Aires.

Fausto, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia". *Mana* 14: 329-366. https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003

—. 2012a. "Masters in Amazonia: Harry Walker's 'Demonic Trade: Debt, Materiality and Agency in Amazonia'". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 684-686. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01785.x

—. 2012b. "Too many Owners: Mastery and Ownership in Amazonia". En *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, editado por Marc Brightman, Vanessa Grotti y Olga Ulturgasheva, 29-47. Oxford: Berghahn.

Fernández Garay, Ana. 2002. *Testimonios de los últimos ranqueles*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Foerster, Rolf y Hans Gundermann. 1996. "Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios". En *Culturas de Chile*. Vol. 2, *Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, editado por Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate y Pedro Mege, 189-240. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Grebe, María Ester. 1993. "El subsistema de los *ngen* en la religiosidad mapuche". *Revista Chilena de Antropología* 12: 45-64. https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17587

Hallowell, Irving Alfred. 1960. "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View's". En *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, editado por Stanley Diamond, 19-45. Nueva York: Columbia University Press.

Harvey, Graham. 2013. *The Handbook of Contemporary Animism*. Nueva York: Routledge.

—. 2017. *Animism: Respecting the Living World.* Londres: Hurst & Company.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres; Nueva York: Routledge.

Karsten, Rafael. 1926. *Civilization of the South American Indians, with Special Reference to Magic and Religion*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

—. 1932. "Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco". *Societas Scientiarum Fennica* 4: 10-126. https://ehrafworldcultures.yale.edu/cultures/si07/documents/002

Latchman, Ricardo. 1924. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Cervantes.

Lima, Tania Stolze. 1999. "The Two and Its Multiple. Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology". *Ethnos* 64 (1): 107-131. https://doi.org/10.1080/00141844.1999.9981592

Loewen, Jakob, Albert Buckwalter y James Kratz. (1965) 1997. "Shamanism, Illness and Power in Toba Church Life". *Practical Anthropology* 12: 250-280.

Métraux, Alfred. 1944. "Nota etnográfica sobre los indios mataco del Gran Chaco argentino". *Relaciones* 4: 7-18. https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/25440/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y

—. 1946. "El dios supremo, los creadores y héroes culturales en la mitología sudamericana". *América Indígena* 6: 9-25.

—. (1946) 1982. *Les indiens de l'Amérique du Sud*. París: Gallimard.

Miller, Elmer. 1977. "Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino". En *Procesos de articulación social*, editado por Esther Hermitte, 305-338. Buenos Aires: CEAL.

—. 1979. *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Narahara, Karine. 2022. *Em território mapuche. Petroleiras e cosmopolíticas na Patagônia argentina*. Río de Janeiro: Ape'Ku.

Palavecino, Enrique. 1961. "Algo sobre el pensamiento cosmológico de los indígenas chaquenses". *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas* 2: 93-95.

Ramos, Alcida. 2012. "The Politics of Perspectivism". *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950

Ramos, Ana Margarita. 2016. "Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche". *Ava* 29: 131-154. https://www.ava.unam.edu.ar/images/29/n29a05.pdf

Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2843918/mod_resource/content/1/seeger_matta_castro_1979_pessoa.pdf

Surrallés, Alexandre. 2017. "Human Rights for Nonhumans?". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (3): 211-235. https://doi.org/10.14318/hau7.3.013

Tola, Florencia. 2009. *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens toba du Grand Chaco sudaméricain*. París: L'Harmattan.

Tylor, Edward B. (1871) 1958. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Vol. 1. Londres: John Murray.

Ulloa, Astrid. 2005. "Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible". En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, coordinado por Daniel Mato, 89-109. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Villar, Diego. 2007. "Algunos problemas de interpretación de la religión chané". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 36 (3): 393-405. https://doi.org/10.4000/bifea.3664

Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488. https://doi.org/10.2307/3034157

Willerslev, Rane. 2016. "Foreword. The Anthropology of Ontology Meets the Writing Culture Debate—Is Reconciliation Possible?". *Social Analysis* 60 (1): V-X. https://doi.org/10.3167/sa.2016.600101

Wright, Pablo. 1992. "Toba Pentecostalism Revisited". *Social Compass* 39 (3): 355-375. https://doi.org/10.1177/003776892039003003

—. 1997. "El desierto del Chaco: geografías de la alteridad y el estado". En *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y piedemonte surandino*, editado por Ana Teruel y Omar Jerez, 35-56. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

—. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Editorial Biblos; Culturalia.