



<http://www.culturayreligion.cl>

Diálogos laterales *qom*: antropología y filosofía en la perspectiva postcolonial

***Qom* lateral dialogues: anthropology and philosophy from the postcolonial perspective**

Pablo Wright¹

In memoriam A Ingrid Geist,

Resumen

En este trabajo se revisan algunas ideas generales compartidas por la antropología y la filosofía acerca de la actitud básica de curiosidad frente al mundo, y al modo en que se descubren los múltiples modos de *ser* y *estar* en él a través de la experiencia intercultural. Se toma como caso el del grupo indígena *qom* o toba del Chaco argentino, indagando, en un diálogo con la fenomenología y el existencialismo occidentales, en el modo en que los primeros construyen su noción de mundo, conocimiento, pensamiento, y persona. Esta posibilidad de conversación intercultural está mediada por la llamada crítica postcolonial, corriente contemporánea de pensamiento crítico que intenta descentrar la hegemonía del discurso filosófico eurocéntrico en beneficio de un diálogo epistemológico y político horizontal entre universos dispares de saberes. Aquí se propone un ejemplo de tal ejercicio, identificando los aportes que el pensamiento *qom* podría realizar a una filosofía intercultural articulada desde la exploración etnográfica.

Palabras clave

Antropología - crítica postcolonial – filosofía - Tobas – Chaco argentino

Abstract

In this paper some general ideas shared by Anthropology and Philosophy about the basic attitude of curiosity towards the world are summarized. Also, through the intercultural experience, the multiple ways of *ser* and *estar* in it are explored. Taking into account the case of the Argentine Chaco *Qom* or Toba indigenous group, inquiries into the Toba notion of world, knowledge, thought, and person are carried out, helped by concepts from Western phenomenology and existentialism. This intercultural conversation is mediated by the so-called Postcolonial critique, contemporary current of thought that aims at descentering the hegemony of Eurocentric philosophical discourse, to produce a horizontal epistemological and political dialogue between disparate universes of knowledge. An example of such an exercise is proposed here, identifying how Toba thought might contribute to an ethnographically informed intercultural Philosophy.

Key words

Anthropology – Postcolonial critique – Philosophy - Toba – Argentine Chaco

Introducción

Uno de los puntos de encuentro entre la antropología y la filosofía puede definirse como la búsqueda del sentido último de la realidad y de la forma de acceder y construir un conocimiento sobre ella. La primera parte de estudios empíricos en diversas sociedades y sectores de la sociedad moderna, mientras que la segunda apela a la universalización de categorías desarrolladas por la tradición filosófica iniciada por los griegos, y la meditación individual sistemática. La antropología, si bien utiliza categorías de análisis conceptuales como cultura, parentesco, religión, economía, etc., busca en el detalle y las particularidades, la posibilidad utópica de desafiar esos instrumentos de organización del pensamiento, y proveer de contraejemplos radicales que permitan pensar o ampliar el rango de esos conceptos; incluso de cuestionarlos tanto que puedan ser cambiados por otros más adecuados. La antropología es esencialmente posicional, el lugar, el dónde de su tarea es decisivo para la clase de conocimiento que se produzca. No será lo mismo ir a un lugar que a otro, ni tampoco quien haya ido a los mismos. Posee por eso una relación conflictiva con las certezas absolutas y totalizantes propias de la modernidad, aun cuando sea un saber originado en ella.

Aunque la antropología es hija de la modernidad, su sujeto, el etnógrafo no es totalmente intercambiable como es la característica del conocimiento moderno, para el cual no importa la contingencia del sujeto individual que establece una relación con el mundo, sino la posibilidad de acceder a un conocimiento universal siguiendo un canon metódico dado y aceptado. En este contexto, como piensa Soares (1993), la antropología aporta la posibilidad de ejemplos de alteridad socio-cultural (muchas veces realmente radical) que enriquecería esa visión monológica del sujeto intercambiable, tornando importante no solo el quien sino también el qué en la creación de conocimiento. Esto abre también posibilidades insospechadas en la discusión política, en especial en relación con los problemas de tolerancia racial, étnica, sexual, etc.

Dentro de este panorama, el encuentro con formas de pensamiento marginales respecto de los saberes modernos, y de la filosofía en particular, provocan una emoción interesante pero ambigua. Es el caso del contacto con el pensamiento indígena por ejemplo. Por un lado se está ante formas de discurso y práctica heterodoxos; por el otro, y por eso mismo, existe a veces la sensación de peligro o desorientación conceptual por la insuficiencia de nuestro bagaje para ordenar esa clase de conocimiento en nuestras cajas claras y distintas. Y no es que este pensamiento sea desordenado o caótico, sino que posee otros criterios de orden, por una parte, y proviene de un mundo de la experiencia oral, por el otro, cuya matriz cognitiva se alejó de nosotros hace cientos de años.²

Y la filosofía hace ya mucho que está cimentada en la tradición literaria, que tiene problemas para lidiar con sistemas que manejen la oralidad como marco y forma expresiva principal. Aquí podríamos incluir formas de expresividad cultural importantes como el ritual y diversos géneros orales como el mito, el chiste, los consejos, o los relatos de sueños. Curiosamente, la oralidad y el devenir parecen poseer una trama común, pero nos cuesta introducirla como obra concreta de la cultura, al mismo nivel de la Biblia, la Divina Comedia, o el Ser y el Tiempo. La iconicidad de lo oral posee una fuerza existencial considerable que generalmente excede la usual descontextualización propia de todo texto escrito. Pero, ¿cómo ser sensible de igual modo a estos niveles tan diferentes de expresión del pensamiento humano? ¿Cómo captar esos excesos y esos defectos, y ampliar nuestro entendimiento filosófico? Es más, ¿qué haríamos nosotros después de estar expuestos a estas gnosias periféricas, bárbaras, primitivas? ¿Deberíamos hacer como si nada hubiera pasado y pasarlas a la palabra escrita otorgándoles ahí sí una entidad literaria acorde con nuestro entrenamiento intelectual? ¿Se podría hacer otra cosa que no sea ni lo uno ni lo otro?

La perspectiva llamada postcolonial supone y propone la posibilidad de establecer diálogos igualitarios entre los conjuntos de saberes producidos por poblaciones y grupos disímiles, a partir de la relocalización de la producción de teoría del centro europeo-estadounidense dominante, ampliándose a las diferentes zonas o regiones del globo. El planteo es básicamente una visión geopolítica y geocultural de la producción de conocimiento, evitando que ciertas visiones, por las contingencias de la historia, se transformen en hegemónicas, como sucedió y aún sucede con la razón occidental. Se observa que la razón moderna es concebida como una operación lógica sin interferencia de la sensibilidad y de la localización (Dussel, 2003; Mignolo, 2000:106).

La apertura del sello de la razón occidental crea las condiciones de posibilidad para una democratización de lugares de producción teórica que está conformada por distintos legados históricos, coloniales y postcoloniales, como por ejemplo los de África, Oceanía, América Latina, el Caribe, y anglo y franco América. Estos legados son clave en la determinación de los temas filosóficos que constituyen la agenda de todo pensamiento más o menos sistematizado (esto, obviamente, observando formas muy diferentes de ordenamiento de ideas y retóricas). O sea, diferentes lugares pueden producir temas particulares de inquisición filosófica; muchos pueden ser complementarios otros decididamente antipódicos y hasta a veces inconmensurables.

La reflexión postcolonial impulsa un ejercicio de descentramiento de prácticas teóricas, y en el contexto latinoamericano implica un acercamiento a y reconocimiento de, las zonas oscuras y malditas de la sociedad y el contacto con temas también prohibidos o contaminantes. Los grupos indígenas, campesinos, y migrantes nacionales e internacionales en América Latina pueden incluirse dentro de este universo relegado históricamente, que es portador de saberes *periféricos*, *limítrofes*, que es necesario re-ubicar en una conversación filosófica y antropológica histórica y políticamente esclarecida.

Lo dicho nos lleva a otro movimiento necesario. Ya dijimos que uno era el descentramiento –seguido de un re-centramiento dinámico, parcial y temporario--, el otro consiste en incorporar la idea de *localización filosófica*, o el *suelo* al decir de Kusch (1978), el cual no es solo geográfico sino también histórico y epistemológico (Mignolo, 2000:101). Por esto, cualquier encuentro entre formas de pensamiento y práctica supone al mismo tiempo un diálogo entre ontologías y epistemologías, muchas veces complementarias, pero también en oportunidades contrapuestas y disímiles. Pero para ello debemos reconocer una visión plural del mundo, no su imagen distorsionada por el eje de la dominación geopolítica actual.

La idea es propender hacia la constitución de un nuevo sujeto epistemológico que piensa desde y sobre los bordes (Mignolo, 2000:103), que atraviesa zonas antes “inhóspitas” y “desérticas” del pensamiento humano, para mostrarlas en su particular estatura cultural. Una obra humana como las demás. Y ya esta inclusión es un verdadero acto de reparación filosófica. Esto nos lleva a superar la dicotómica división por la que “nosotros (los occidentales) tenemos conocimiento, ellos (los no-occidentales) tienen cultura”. En síntesis, todos tenemos cultura y todos tenemos pensamiento, solo que históricamente ha habido una jerarquización de lo europeo y de lo escrito frente a los saberes originados en otras regiones y no siempre archivados en esa clase de código.

I.

Para ejemplificar esta propuesta de encuentro, me interesa analizar algunas ideas que sostienen los *gom* o tobas del Chaco argentino acerca de la naturaleza del mundo, del conocimiento, del cuerpo y el lenguaje, y tratados por la filosofía europea. Aquellas fueron recogidas en investigaciones de campo donde, a partir de situaciones de entrevistas dirigidas y de otras de conversaciones ocasionales y comentarios espontáneos surgidos durante mi estadía

en hogares *qom*, conforman un cuerpo de datos que permiten al menos un acercamiento a su *reflexión filosófica*. Reflexión filosófica es mi traducción interesada del conjunto de ideas, opiniones, prácticas que se sucedieron dispersos a través de estos contextos, y la unidad temática que elaboro es ella misma una síntesis parcialmente aprobada por mis interlocutores.

Básicamente mis comentarios se apoyan en dos tipos de evidencia interrelacionados: las palabras y las prácticas, las que no siempre dejan claro un mensaje para el etnógrafo que busca coherencia y sistematicidad, a pesar de su entrenamiento de campo que enfatiza los sistemas abiertos, la apertura temática y la contingencia del encuentro etnográfico.

Uno de los rasgos que la experiencia de campo me mostró fue que es más útil pensar al conocimiento como hecho intersubjetivo cuyo alcance universal es limitado a comunidades específicas de hablantes, para quienes la ecuación signo-símbolo es finita O sea, ciertas cosas significan ciertas otras y el significado es más o menos preciso siempre que estemos dentro de un contexto. La idea de extender la validez del conocimiento hasta una dimensión genérica es problemática.

Para el establecimiento de puentes filosóficos entre el pensamiento toba y la filosofía occidental, encuentro elementos mediadores útiles en el existencialismo y la fenomenología, y en ciertas formas de postestructuralismo. Por ese motivo, la conversación se realizaría con estas corrientes, y sería por lo tanto acotada y bastante circunscripta. En este sentido, algunas nociones facilitan el diseño de una sensibilidad común que permite ver hacia ambos lados con cierta comodidad, aun cuando queden zonas ambiguas sin resolver. Por ejemplo, nociones como ser-en-el-mundo, “estado de yecto”, mundo, cuerpo vehículo de ser-en-el-mundo, ontología, entre otras, nos introducen dentro de un panorama dinámico acerca de la naturaleza del ser cuya sustancia parece ser una configuración de tiempo y devenir dentro de parámetros históricos y geográficos más o menos definidos. El ser aparece como un campo constituido por la totalidad de sus asociaciones y nexos existenciales, que unen o permiten la emergencia de seres, objetos, y eventos discretos. Al mismo tiempo, el estatuto del cuerpo y de la palabra dentro de la fenomenología y el existencialismo valora una perspectiva relacionada con la experiencia vivida y con las categorías de la corporalidad del ser viviente y de las inscripciones registradas en ella, por un lado, y del poder demiúrgico del lenguaje en la constitución (poética) de la realidad intersubjetiva, por el otro.

El diálogo con el pensamiento toba nos encuentra con un panorama a primera vista extraño y laberíntico. Pero es solo una impresión inicial por el contacto con una lengua diferente y símbolos ajenos al horizonte judeo-cristiano; o mejor dicho, con símbolos y prácticas algunos de los cuales parecen cristianos en su superficie, pero que acumulan una experiencia histórica densa y poco conocida para nosotros. Como diría Turner (1980 [1967]: 30-38), esos símbolos condensan experiencias multifacéticas que muestran múltiples dimensiones de significado y cuyo poder expresivo desde la mirada antropológica nos interesa explorar.

En principio, existen algunos términos *qom* utilizados comúnmente que aluden a las relaciones que establecen los seres humanos con el mundo, y que se encadenan en una serie de nexos simbólicos centrales dentro de su visión de las cosas. En este sentido, como lo podría haber dicho Merleau-Ponty, la dimensión ontológica del hombre está unida inextricablemente a la del mundo, que aparece para los *qom* como una serie de niveles de diferente densidad ontológica.

Una diferencia importante entre el mundo *qom* y el mundo de los *doqshi*³, donde ubicaríamos nuestro punto de encaje filosófico, es que para aquellos en el mundo hay poder, y que éste circula de forma dinámica a través de seres, objetos y eventos. La dicotomía sagrado-profano, o secular-religioso no ayuda demasiado a comprender este hecho, ya que parte de

una falsa visión de la sociedad moderna como desencantada y secularizada, lo cual desde una perspectiva antropológica es muy discutible. Sin embargo, si enfatizamos el punto de vista *qom*, y dejamos en suspenso el *doqshi*, podríamos afirmar que siempre existe la posibilidad de la manifestación de poder al modo que Eliade (1992 [1963]) detallara, o sea en todas partes podemos encontrar hierofanías, epifanías, teofanías, y cratofanías. Quizás esta clasificación pudiera ampliarse, pero por el momento es útil para nuestra discusión. Esto no nos tiene que confundir y llevarnos a creer que los *qom* estén viviendo en una atmósfera sagrada prístina y bucólica. Por el contrario, el drama de la existencia *qom* puede resumirse en una constante lucha por poseer poder y evitar que se pierda a través de la enfermedad, el malestar familiar, o la penuria económica. Más adelante volveré sobre este punto.

En esta escena, si bien la palabra mundo podría relacionarse con el término *enawak* (“todo”), también es común asociarla con *ana ‘alwa* (“la tierra”), que es la superficie de la tierra, y algunos incluso ocupan la antigua frase *ana qarapiaGalate’e* (“el lugar (redondeado) donde apoyamos nuestros pies”). En este sentido, no existe una idea abstracta de totalidad, sino hay diferentes ámbitos discretos que se reconocen, por ejemplo, la comunidad, el monte o bosque, el palmar, el campo, el agua, el cielo, o la noche. Tanto seres como objetos y eventos aparecen o pueden interpretarse como *nadage*, que se traduce generalmente como “seña” o “señal”⁴. Estas señas, como las “signaturas del mundo” de Foucault⁵ o las “marcas de verdad” de Kusch, actúan como umbrales de significado donde hay un mensaje o información (fasto, nefasto o ambiguo) para los humanos que debe ser decodificado. Antes de continuar, es necesario mencionar que existe una polaridad ontológica que separa a lo humano de lo no humano. Esta aparece en los términos *jaqa’a* (“otro”, “diferente”, “separado”), *legemaGaik* (“anormal”, “deformado”, “feo”)⁶ y *joGosa’a* (“extraño”, “diferente”, “raro”). Generalmente, *jaqa’a* se opone conceptualmente a *jaqaja* (“hermano”, “conocido”). De este modo, el poder, que recibe varias denominaciones, como *haloik* o *l’añaGak*, reside o proviene de la dimensión no humana, que incluye manifestaciones de ser de muy diversos tipos; es decir, hay ser en cualquier zona y fenómeno del mundo, aun cuando haya concreciones más permanentes que otras. En este último caso podemos incluir a los dueños/as o padres/madres de especies naturales, fenómenos naturales o actividades, que tienen lo que podría decirse una forma o apariencia (*logojaGak*) definida.

En relación con el poder, los *qom* se definen a sí mismos como siempre pobres (*choGodaq*), y a la espera de la voluntad positiva de donación de poder por parte de los seres *jaqa’a*. Dentro de este estado ontológico de carencia, la gente está atenta a las señales que abran un camino de contacto con ellos. Estas “marcas” pueden encontrarse en plantas, en animales, en comportamientos o formas anómalas que tengan éstos, en alguna visita o revelación en sueños, o en sensaciones de la propia corporalidad. Es posible decir que cualquier cosa puede tornarse una señal y eso depende del contexto vivido de la persona. Es frecuente que la gente que tenga ciertos problemas reciba señales o bien poder de los seres no humanos. Y a diferencia de los *doqshi*, para un *qom*, cualquier evento benéfico de la vida es definido como *n’achek*, es decir, es un don, una bendición, un regalo del nivel no humano. Por otra parte, los hechos negativos suelen ser atribuidos o a personas que envían un daño o una enfermedad por medio de shamanes u otros especialistas, o el castigo directo de los seres *jaqa’a* por alguna acción u omisión (Wright 1997).

Este estado de atención a las señales del mundo no es constante pero se sintetiza en una alerta de bajo nivel, abierta a la interpretación de cualquier evento⁷. Es ocioso decir que no existe nada semejante a causas naturales de las acciones, aun cuando la escolarización indique lo contrario, introduciendo las nociones de azar, accidente, fuerzas de la naturaleza, etc. Esta alerta es patente cuando alguien se enferma y entonces se pone en juego la maquinaria interpretativa para descifrar las causas de la enfermedad, que indica un

desequilibrio no solo biológico sino especialmente moral y social, que excede al individuo concreto, alcanzando a sus familiares más cercanos, y en oportunidades a toda la comunidad e incluso a otras.

Aquí se observa con cierta claridad cómo la existencia humana se define, por un lado, como carencia de poder y, por el otro, como una trama intersubjetiva que une dimensiones ontológicas diversas; sería algo similar a lo que Chaumeil (1983) para el área amazónica denominara *intersubjetividad interespecies*; o sea, la posibilidad de comunicación entre niveles de realidad heterogéneos, hecho mismo que supone la circulación de poder o *haloik* entre esos niveles, para beneficio de los *qom*.

Y es posible pensar que uno de los fundamentos de esta fluidez de comunicación y de circulación de poder, con consecuencias ontológicas muy concretas para la gente, sean los sucesos ocurridos en el tiempo mítico o *lamoGoñi*, donde la humanidad primigenia tenía relaciones muy cercanas con las especies del mundo natural y los fenómenos climáticos. En aquel mundo/tiempo de formas y normas fluidas, toda comunicación era posible y también se daba un despliegue ontológico abierto; en resumen, como el mundo estaba aun en formación, también lo estaban los estatutos de lo humano, del cuerpo, de los géneros, del lenguaje y del conocimiento. Aunque no siempre este horizonte de eventos, condensado en el género oral de las “historias de los antiguos” o *jaGaikipi l’aqtaGanaGak*, se haga explícito en las conversaciones, provee de todas formas el encuadre y autoridad filosófica básicos del pensamiento *qom*. En este contexto, el contacto con el cristianismo protestante a partir de 1940⁸ generó nuevas interpretaciones que se estructuran a partir de estos términos y sus relaciones.

Así como el “mundo avisa”, “el cuerpo también avisa”, y eso se relaciona con múltiples factores. No siempre el aviso se relaciona con el poder, sino con los avatares de la vida cotidiana, como por ejemplo ir o no a un sitio, emprender o no una actividad, confiar o no en una persona. Aquí la inscripción corporal se sintoniza con el devenir y el destino, y las personas deben dejarse llevar por esos mensajes; lo contrario es lo que ocurre con los *dogshi*, quienes realmente parecen no entender nada de esto, o que acallan estos sentidos por estar muy ocupados en una vida frenética. Un abuelo *qom* podría afirmar que los *dogshi* están demasiado atentos en el afuera, por medio de los aparatos tecnológicos, que no monitorean lo que su propio instrumento de vida, o sea su cuerpo, les envía en forma gratuita y más o menos silenciosa!

El poder o *haloik* que una persona tiene es importante para el mantenimiento de su vitalidad y, a su vez, lo protege contra la acción de potenciales antagonistas. Generalmente, se concibe al corazón como sede del pensamiento (*lkwennataGa*) y del poder. Es más, podría decirse que el cuerpo para los *qom* es un continente de poder, que cobija entidades llamadas *lowanek*, que se pueden ubicar en cualquier parte del mismo. Una vez allí, son parte del individuo y de su propia conciencia. Podríamos decir que el cuerpo se halla en un estado de “resonancia” con el mundo, y al mismo tiempo está sujeto a continuos intercambios de *haloik* y de *lowanek*; como núcleo de existencia, dentro de la red intersubjetiva que define a la persona, es dinámico y necesita estar protegido constantemente. Como el *haloik* supone la posibilidad de comunicación con cualquier ente u objeto, el lenguaje es la expresión concreta no solo de poder, sino también que las palabras son co-extensivas con el mundo. Decir es mucho más que arrojar sonidos al aire, es convocar y co-crear la realidad; el lenguaje posee una dimensión pragmática radical que pone en aprietos la naturaleza misma de la entrevista etnográfica y su ontología implícita.

En cuanto a la naturaleza del pensamiento, los *qom* suelen señalar que no es la propia persona la que “piensa” sino que los pensamientos “le vienen”, y por lo tanto no son un

producto individual ni son controlables, como es la visión *doqshi*. Por este motivo, la gente es muy precavida acerca de pensar cualquier cosa, por miedo a que ello implique un peligro por la intromisión de pensamientos no deseados. La frase sintética sería, al modo de los mitos para Lévi-Strauss, que “no soy yo el que pienso sino que es algo que se piensa en mí”, y esto plantea interesantes comparaciones y conflictos con la concepción individualista que se propone en las escuelas, y que los niños reciben con una mezcla de estupor, fascinación, y tensión. Así como los sueños, los pensamientos “suceden” a la gente, y aunque no se dice que tengan total autonomía, son huéspedes de un sujeto que aparece como descentrado en muchos niveles⁹, imagen hoy día muy común en la crítica postestructuralista, cuyos mentores probablemente nunca hayan pisado la tierra *qom*!

III.

Para sintetizar lo aquí expuesto, e introduciendo algunas ideas de Kusch (1976, 1978) en su diálogo vinculando el pensamiento andino con el existencialismo, quizás sea más útil para esta conversación filosófica la introducción de la fórmula estar-en-el-mundo que su contraparte que enfatiza el ser. Por qué, Kusch opinaba que el *estar* sería un momento previo y más situado que el *ser*, que ya estaría abstraído del estar, que se corresponde con el primer momento existencial de estar arrojado al mundo. Pero este “estado de yecto” no nos encontraría arrojados sin más, sino *instalados siempre en alguna parte*, de ahí la importancia de la localización originaria condensada por el estar. Siempre estamos arrojados en alguna parte, y eso entonces nos lleva a pensar más bien en la “instalación”. Estamos instalados-en-el-mundo, lo que supone la esencial espacialidad del ser que por eso mismo se transforma en un estar, cuyo ser, si cambiara de posición espacial, cambiaría también su estructura existencial. Una persona *qom* afirmaríase casi sin hesitar que tener poder del cielo es muy diferente a si proviene del agua o la noche; también, y en otro orden de espacios, que no es lo mismo haber nacido en el oriente de Formosa, que en un suburbio de Resistencia, la capital de la provincia del Chaco, lo que conlleva diferencias lingüísticas y culturales. En síntesis, que el poder no funciona en todos lados y es relativo a la constitución ontológica de los lugares.

Pensar en cómo estamos instalados en el mundo nos provee herramientas filosóficas para comprender muchos aspectos de la existencia que la visión europea, universalizante y abstracta nos impide realizar, ya que no toma en cuenta lo que sería esa articulación cuerpo-mundo-conocimiento brindada por la matriz espacial del ser o, dicho en términos antropológicos, la matriz sociocultural en donde nos constituimos como sujetos. Esta visión que pareciera particularista en realidad destila una geopolítica de conocimiento que reconoce la disparidad de visiones, generalmente anuladas o neutralizadas por la hegemonía.

Esa resonancia que tiene el cuerpo *qom* para relacionarse con el mundo, y la multitud de eventos que protagoniza, y que el sentido común *doqshi* catalogaría como “naturales” y “sobrenaturales”, “reales” e “imaginarios”, es ilustrativa para nosotros en tanto capacidad de explicitar las contingencias localizadas y cambiantes de nuestros *Dasein*.

Para una visión tan centrada en la conciencia como la del existencialismo y la fenomenología, las percepciones *qom* de la corporalidad, del pensamiento, y la dimensión real de la experiencia onírica, introducen una sana pluralidad que quizás, aunque solo utilizadas como metáforas, nos brindarían más datos acerca de cómo operamos en nuestro espacio individual y social vivido. Qué sería en este contexto la conciencia para los *qom*? El lugar de manifestación de la intersubjetividad interespecies, el locus de comunicación cuerpo-mundo, el territorio de lucha entre poderes antagónicos, el espacio de llegada de pensamientos y representaciones que vienen de otra parte o la opinión de un sujeto particular acerca de la realidad en su constante fluir? No lo sé muy bien, solo me imagino que esa medida de

apertura y cerrazón existencial que es el devenir *qom* de la persona puede también resonar en nuestros modelos naturalizados acerca de cómo son las cosas.

Asimismo, se podría tomar como modelo ese estado de alerta a las marcas del mundo que transforma a los *qom* en hermeneutas de tiempo completo, porque limpiaría nuestra razón de la saturación que provoca la constante abstracción de nuestro estar-en-el-mundo. Si pudiéramos verlas, ¿cuáles serían las señas de nuestro mundo, que estarían hablando a nuestros cuerpos en múltiples lenguajes? ¿Sería provechoso un pensar filosófico que se guiara por esas señas y delineara los perímetros de nuestra instalación en el mundo, o de la de otros grupos, clases, o sociedades? Otorgaría así una cualidad ontológica a los lugares (De Certeau, 1984; Soja, 1989), barrida por la fuerza imperial del pensamiento europeo y del capitalismo global? Los detalles de los lugares inscriptos en nuestros cuerpos-mundo podrían ser identificados por una filosofía nutrida por la visión *qom*? No sé si esto será posible o ni siquiera si estemos dispuestos a hacerlo, pero me parece que la consideración *qom* acerca del devenir individual y colectivo, como íntimamente relacionado con la noción de *n'achek*, como gracia, don, o bendición, encierra un potencial imaginativo enriquecedor, donde el descentramiento del sujeto da cabida a la introducción del tiempo abierto e histórico en la concreción de los sucesos particulares. Porque los eventos, objetos y entidades que se manifiestan están inexorablemente dentro de la economía política de la historia; podríamos llamar símbolos a esos seres, a esos eventos, y allí estarían pululando las contradicciones materiales e ideológicas con que la vida de la región chaqueña los enfrentó (conquista militar, colonización, evangelización, discriminación de la ciudadanía *dogshi*, etc.). Y a pesar de todo, de uno u otro modo, como shamanes, hermanos del *evangelio*, o *católicos* recalcitrantes que se emborrachan en los vicios de un pasado superado¹⁰, el poder está ahí y la gracia también, para bendecir a los pobres, o sea, a los *choGodaq* de su doble avidez de *haloik* pero también de una mejor calidad de vida como quiera que sea ésta definida.

Mientras tanto, este momento de intersubjetividad en el campo nos permite redimir nuestra carencia secular de raíces —mal imaginario de cualquier argentino descendiente de inmigrantes— y también enriquecer nuestro lenguaje filosófico con experiencias peculiares de instalación, comunicación, y enfrentamiento con el sufrimiento a través de una espacialidad existencial particularmente originales.

IV.

Dadas las ideas apuntadas al principio de este trabajo, si el acercamiento entre pensamientos filosóficos antes alejados unos de otros casi irremediablemente fuera posible y efectivo, por medio de una actitud de apertura nutrida por la perspectiva postcolonial, tal vez se podría continuar parte del camino desarrollado por la antropología clásica. En efecto, surgidos de viejos estudios en zonas “exóticas y remotas” como Oceanía, México, y Perú, podríamos seguir la huella de conceptos ya adoptados como *mana*, *tabú*, *pacha* y *tonalli*, los cuales merced a su diseminación por los sótanos y terrazas de la academia, finalmente lograron una aceptable y no hegemónica cuota de universalismo de mediano rango. En este sentido, pensaría que tal vez las nociones *qom* originadas en su particular *suelo* acerca de las señas, de la resonancia cuerpo-mundo, de la naturaleza del pensamiento, y de la dinámica generativa de la gracia o *n'achek* pudieran, una vez comprendidas en su dimensión filosófica y socializadas adecuadamente en nuestras disciplinas, alcanzar y eventualmente lograr un aporte útil al pensamiento filosófico dentro de una verdadera perspectiva intercultural.

Bibliografía

- BUCKWALTER, A. 1980. *Vocabulario Toba*. Talleres Grancharoff: Buenos Aires.
- CHAUMEIL, J.P. 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est Péruvien*. Editions de l'Etudes en Sciences Sociales. Paris.
- CITRO, S. 2003. *Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los Toba Takshek*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CORDEU, E. 1980. La mentalidad arcaica y la razón. En: *Escritos de Filosofía* Volumen 6, pp. 187-199.
- CORDEU, E. y A. SIFFREDI 1971. *De la Algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco argentino*. Juárez Editor. Buenos Aires.
- DE CERTEAU, M. 1984. *The practice of everyday life*. University of California Press. Berkeley.
- DUSSEL, E. 2003. Europa, modernidad y eurocentrismo, E. Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp.41-53. CLACSO-UNESCO. Buenos Aires.
- ELIADE, M. 1992 [1963]. *Mito y Realidad*. Editorial Labor, S.A. Barcelona.
- FOUCAULT, M. 1968. *Las Palabras y Las Cosas. Una arqueología del saber*. Siglo XXI. Madrid.
- KUSCH, R. 1976. *Geocultura del Hombre Americano*. García Cambeiro. Buenos Aires.
- KUSCH, R. 1978. *Bosquejo para una antropología filosófica americana*. Castañeda Buenos Aires.
- MIGNOLO, W. 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press. Princeton.
- MILLER, E. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. Siglo XXI. México.
- ONG, W. 1993 [1982]. *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra*. F.C.E. México.
- SOARES, L. 1993. A crise do contratualismo e o colapso de sujeito universal. En: *Anuário Antropológico* Volumen 90, pp.109-123.
- SOJA, E. 1989. *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. Verso. London and New York.
- TOLA, F. 2004. "Yo no estoy solo (solamente) en mi cuerpo". *Cuerpo y multiplicidades entre los Toba del Chaco argentino*. Tesis Doctoral. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS-Paris)-Universidad de Buenos Aires.
- TURNER, V. 1980 [1967]. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Siglo XXI. Madrid.
- WRIGHT, P. 1992. Toba Pentecostalism Revisited. En: *Social Compass* Volumen 39 No.3, pp. 355-375.
- WRIGHT, P. 1997. "Being-in-the-dream". *Postcolonial explorations in Toba ontology*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology. Temple University. UMI. Ann Arbor, MI.
- WRIGHT, P. 2002. "Ser católico y ser evangelio". Tiempo, historia y existencia en la religión toba. En: *Revista Antropológicas* [Recife] Volumen 13 No.2, pp. 61-81.

Notas

¹ Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Argentina (CONICET), Profesor del Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Santa

Rosa 391 (1640) Martínez, Bs.As., Argentina. Dirección electrónica: pwright@filo.uba.ar Ph.D. en Antropología, Temple University; postdoctorado en el Center for the Study of World Religions (CSWR), Harvard University.

² Para más detalles sobre este punto, consultar la obra de Walter Ong, *De la Oralidad a la Escritura. Tecnologías de la palabra* (1993[1982]).

³ Marca de plural utilizada para toda persona que no sea *qom*. En castellano suelen usar el término “blanco” o “cristiano”. El pensamiento existencialista y/o fenomenológico sería parte del pensamiento *doqshi* en una variante académica especializada.

⁴ Inicialmente, esta palabra significa “su copete” o “su penacho” (Buckwalter, 1980:143), y se utiliza para aves. Mis interlocutores toba en Misión Tacaaglé y La Primavera, en el oriente de la provincia de Formosa, mencionaban que *nadage* se refería a “su seña” o “su marca”, en relación con aves y también seres míticos que tenían una “marca” especial que los identificaba como tales, por ejemplo en el caso de los “dueños de especies”. La idea que aquí desarrollo se relaciona con la particularidad del mundo para los toba de poseer o mostrar “marcas” que expresan la naturaleza misma de seres o fenómenos, o de la relación particular que establecen ellos con los humanos, por ejemplo cuando la gente entiende que se les “mostraron” marcas a ellos y no a otros.

⁵ Como aparece en su obra *Las Palabras y las Cosas* (1968).

⁶ Ver, por ejemplo Buckwalter (1980:105).

⁷ Como bien refiere Cordeu, para el indígena “el mundo entero es para él un mundo de signos cuyos significados están permanentemente en cuestión y se abren siempre a nuevas conexiones y reflexiones” (1980:198).

⁸ Para más detalles sobre este proceso, consultar Cordeu y Siffredi (1971) Miller (1979) y Wright (1992).

⁹ En este sentido, se pueden consultar las excelentes monografías sobre *qom* de Formosa oriental de Silvia Citro (2003) sobre cuerpo y performance, y de Florencia Tola sobre noción de persona (2004).

¹⁰ Para un análisis de la condición de católico y evangélico entre los *qom*, ver Wright (2002).