



Runa

ISSN: 0325-1217

ISSN: 1851-9628

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía  
y Letras, Universidad de Buenos Aires

Varela, Maximiliano

Reflexiones ontológicas sobre un conflicto ambiental:

Runa, vol. 42, núm. 2, 2021, Julio-Diciembre, pp. 141-156

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

DOI: <https://doi.org/10.34096/runa.v42i2.7672>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180869109008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org  
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# Reflexiones ontológicas sobre un conflicto ambiental

## El caso de la instalación de una planta procesadora de dióxido de uranio



Maximiliano Varela

Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Sección de Etnología, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

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

Correo electrónico: maximiliano.varela@hotmail.com

Recibido:  
22 de marzo de 2020

Aceptado:  
9 de agosto de 2020

doi: 10.34096/runa.v42i2.7672

### Resumen

El presente trabajo se propone analizar el conflicto que desde el año 2014 atañe a los habitantes del barrio indígena Namqom (provincia de Formosa, Argentina) respecto de la decisión estatal de reubicar en sus cercanías una planta procesadora de dióxido de uranio. A partir de un análisis sobre las formas de relacionamiento de los qom con su territorio y los seres que habitan en él, se intentará mostrar que este pueblo no establece con su entorno un vínculo cuyo fin principal sea la explotación de recursos, sino una red de relaciones con diferentes seres en la que el pedido, el intercambio y la reciprocidad siguen protocolos específicos. Esto nos conducirá, por un lado, a prevenir rotular rápidamente este tipo de problemáticas como conflictos exclusivamente ambientales y, por el otro, a estar atentos ante la posibilidad de que pueda existir, por parte de nuestros interlocutores qom, una apropiación de la retórica ambientalista como estrategia para llevar adelante la acción política.

### Palabras clave

Conflict ontológico;  
Ontología política; Territorio;  
Cosmopolítica; Gran Chaco

### Ontological reflections about an environmental conflict: The case of the installation of a uranium dioxide processing plant

### Abstract

The following work tries to analyze the conflict that from the year 2014 involves the habitants of indigenous neighborhood called *Namqom* (Formosa province, Argentina) regarding to the state decision of relocated a uranium dioxide-processing plant. From an analysis about *qom* relationship forms with their territory and the living creatures who inhabited it, instead they establish a wide relationship net among different beings where request, exchange and

### Key words

Ontological conflict;  
Political ontology; Territory;  
Cosmopolitics; Gran Chaco



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

reciprocity adhere to a strict protocol. On one hand all these will lead us not to label these arguments as an exclusively environmental conflict, on the other hand to be alert on the likelihood of *qom* people to use environmental claims as a political strategy to set things in motion.

## **Reflexões ontológicas em um conflito ambiental: O caso da instalação de uma planta de processamento de dióxido de urânio**

### **Resumo**

#### **Palavras-chave**

*Conflito ontológico; Ontologia política; território; Cosmopolítica; Gran Chaco.*

Este trabalho propõe analisar o conflito que afeta os habitantes do bairro indígena *Namqom* (Estado de Formosa, Argentina), desde o ano de 2014, no que se refere a uma decisão estatal de relocalizar ao seu redor uma Planta Processadora de Dióxido de Urânio. A partir de uma análise das formas de relação da *qom* com o seu território e os seres que o habitam, buscar-se-á mostrar que este povoado não estabelece com seu território um vínculo cujo fim principal seja a exploração de recursos, senão uma rede de relações com diferentes seres em que o pedido, o intercâmbio e a reciprocidade seguem protocolos específicos. Isto nos conduzirá, por um lado, a prevenir rotular rapidamente este tipo de problemáticas como conflitos exclusivamente ambientais e, por outro, a estar atentos diante da possibilidade de que possa existir, por parte de nossos interlocutores *qom*, uma apropriação da retórica ambientalista como estratégia para levar adiante a ação política.

### **Introducción**

1. El presente artículo es una versión mejorada de dos ponencias presentadas en las "Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace" de 2018 y en las "Jornadas de Conflictos y Reemergencias indígenas" de 2019.

2. Namqom es un barrio periurbano ubicado a unos once kilómetros de la ciudad de Formosa, a ambas márgenes de la Ruta Nacional N° 11. Conformado a principios de los años setenta, se trata en su mayor parte de población indígena *qom* y en menor medida *pilagás* y *wichís*, con la presencia de unos pocos criollos.

En el presente trabajo<sup>1</sup> me propongo analizar el conflicto que atañe a los habitantes del barrio indígena Namqom<sup>2</sup> –barrio periurbano de la ciudad de Formosa— respecto de la decisión estatal de reubicar en sus cercanías una planta procesadora de dióxido de uranio, previamente clausurada en la provincia de Córdoba. Para ello, estudio la relación que los habitantes de Namqom establecen con su entorno y los seres que habitan en él, un asunto en el que se involucran las epistemologías y ontologías *qom*. En un primer momento, a partir de una reconstrucción mediante fuentes secundarias, me detendré en la Audiencia Pública sobre el Estudio de Impacto Ambiental que se llevó a cabo el 15 de julio de 2014, para analizar los argumentos a favor y en contra de la instalación de dicha planta. Luego, con base en entrevistas y conversaciones con mis interlocutores durante el trabajo de campo, identificaré y contrastaré las perspectivas de los habitantes del barrio acerca de la instalación de la planta con aquellas expresadas por los ambientalistas involucrados en dicha audiencia.

El análisis de las entrevistas y las conversaciones mantenidas con los *qom* da cuenta de aquello que Mario Blaser (2013a, 2013b) ha concebido como *conflicto ontológico*, es decir, un desacuerdo en cuanto a lo que existe y cómo lo que existe se relaciona entre sí. Este pueblo no establece con su entorno un vínculo cuyo fin principal sea la explotación de recursos, sino conformar una red de

relaciones con animales, plantas y otros seres bajo protocolos específicos de pedido, intercambio y reciprocidad. Esto puede llevar a, por un lado, prevenir rotular rápidamente este tipo de problemáticas como conflictos exclusivamente ambientales y, por el otro, estar atentos ante la posibilidad de que pueda existir, por parte de nuestros interlocutores, una apropiación de la retórica ambientalista como estrategia discursiva a la que es preciso atender para no caer en lecturas esencialistas o estereotipadas sobre lo indígena.

## Conflictos ambientales en el Antropoceno

La actual crisis climática y ambiental ha llevado a una amplia y muy variada multiplicidad de situaciones a lo largo y a lo ancho del planeta Tierra. Los fenómenos de cambio climático han impactado en ríos, lagos y montañas, grandes ciudades y pequeños pueblos, bosques y desiertos, cuerpos humanos y animales, así como en la atmósfera y el subsuelo terrestre. El fin del mundo, como horizonte imaginario, ha cobrado mayor fuerza a partir del consenso científico, académico y popular de la existencia de una verdadera crisis planetaria que perturba como nunca antes nuestra contemporaneidad (Danowski y Viveiros de Castro, 2019).

Paul Crutzen y Eugene Stoermer (2000) propusieron una nueva época geológica a la que llamaron Antropoceno.<sup>3</sup> Según estos autores, el Antropoceno es la continuación del Holoceno y se inició con la Revolución Industrial ya que, a partir de ella, los seres humanos se convirtieron en una fuerza geológica poderosa. Emergido de las ciencias geológicas, este concepto fue ganando aceptación en diversos ámbitos académicos e impactando en las ciencias sociales: antropólogos, historiadores, sociólogos, polítólogos, filósofos y representantes de otras comunidades académicas han intentado dar sentido a esta nueva época a partir de sus respectivas miradas (Trischler, 2017).

Astrid Ulloa (2017) argumenta que en Latinoamérica y el Caribe los procesos de cambio climático no pueden entenderse sin partir de las dinámicas extractivas instauradas desde la colonia. En este sentido, la implantación del modelo neoliberal en el continente desde fines del siglo pasado reposó fundamentalmente en la explotación intensiva y la exportación de recursos naturales, generalmente bajo el control de capitales externos; la defensa de estos recursos ha evidenciado numerosos puntos de conflictividad entre diferentes sectores sociales (Seoane, 2006).

Algunas líneas de investigación, tanto en economía como en sociología, argumentan que lo que está en juego en estos enfrentamientos son los recursos naturales. Uno de los pioneros de esta perspectiva es el economista catalán Joan Martínez Alier (2004, 2008) quien, desde el campo de la ecología política, considera los *conflictos ambientales* o *ecológico-distributivos* como una pugna acerca del acceso, control, distribución y contaminación de dichos recursos. Este autor postula que, mientras la economía ecológica estudia el metabolismo social —esto es, la relación entre economía y medio ambiente—, la ecología política estudia los conflictos ecológico-distributivos, donde los actores pueden poseer intereses divergentes, distintos grados y lenguajes de valoración, diferentes culturas, saberes y grados de poder.

Frente a las limitaciones de estos planteos, Blaser (2013a, 2013b) se centra en las dimensiones ontológicas de esta clase de problemáticas. El autor, a partir de su etnografía con el pueblo *yshiro* del Chaco paraguayo, realiza una diferenciación

3. El término Antropoceno ha generado en estos últimos años una gran cantidad de estudios y debates desde diversas disciplinas a nivel internacional. Este, a su vez, ha impulsado críticas y nuevas denominaciones que ponen el acento en diversas causas: Capitaloceno (Moore, 2015), Extractoceno, entre otras.

4. Dioxitek es una sociedad anónima estatal, creada por el Decreto del Poder Ejecutivo Nacional N° 1286 de 1996, a partir del Área Ciclo de Combustible de la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA), para suministrar el dióxido de uranio usado en la fabricación de los elementos combustibles de las centrales nucleares del país. Actualmente, el 51% de las acciones pertenecen a la Secretaría de Energía, el 48% a la CNEA y el 1% restante a la provincia de Mendoza.
5. La planta de Dioxitek se emplaza en el Polo Científico Tecnológico y de Innovación. Este ocupa el total de las 574 ha expropiadas, y se divide en cuatro sectores de acuerdo con diferentes actividades: el “Área de Desarrollo Científico” de 112 ha; el “Área Experimental” de 66 ha; el “Área de Conservación” con 124 ha; y el “Área de Desarrollo Industrial” de 272 ha, donde se ubica la planta de Dioxitek. De esta forma, el polo funciona como un sustento físico y legal de la planta.
6. Entre los que se encuentran el ingeniero Ricardo Ángel Chiaraviglio, gerente del proyecto de la planta en Formosa; Fabián Valentiniuzzi, director de Estrucplan Consultora, ente encargado de realizar el EsIA; El ingeniero Néstor Fruterio en representación de la APCNEAN, que es la asociación que involucra a todos los profesionales de la CNEA y áreas afines; la licenciada Norma Boero, por entonces presidenta de la CNEA; El ingeniero Hugo Edgardo Vicens, representante de la Autoridad Regulatoria Nuclear (ARN); el ingeniero Mauricio Bisautta, en aquel entonces, vicepresidente de la CNEA.
7. Entre los que se encuentran Claudio Roca, vocal de la Asociación Movimiento Ecologista “Vida y Salud”; Nuncio Toscano, representante de la Asociación de Médicos de la República Argentina (AMRA); Raúl Montenegro, biólogo y representante de la Fundación para la Defensa del Ambiente (FUNAM); Soledad Sede como representante de la ONG Greenpeace; Roxana Silva, abogada, miembro de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos (APDH); Israel Alegre, histórico líder qom del barrio Namqom, quien encabeza junto a un grupo de jóvenes las medidas judiciales contra la planta de Dioxitek. Según relata este último, ingresó a la audiencia pública como miembro de la APDH. De otra forma no hubiera podido ingresar, tal como a otro grupo de aborígenes que quedaron fuera de dicha audiencia.

importante: por un lado, lo que define como un conflicto epistemológico, es decir, una discrepancia entre diferentes perspectivas sobre lo que ya está establecido que existe, dentro del cual podríamos ubicar las disputas ambientales y, por el otro lado, un *conflicto ontológico*, lo cual sería una discusión acerca de lo que existe y el modo en que los existentes se relacionan entre sí.

Blaser (2013b) sostiene que el momento actual puede ser comprendido de manera más fructífera si lo consideramos como uno marcado por desacuerdos ontológicos. Este sería el único camino para trascender los modelos científicos, políticos, económicos y sociales de la modernidad capitalista donde lo humano se construye a expensas de lo natural. Bajo el contexto del Antropoceno, resulta fundamental identificar la producción de conocimientos alternativos y diferentes formas de relacionamiento con lo no-humano, puesto que podríamos estar asistiendo a la reconstrucción del dualismo naturaleza/cultura, solo que bajo nuevos términos.

## Voces disidentes en la audiencia pública

En el año 2014, el Estado argentino decidió reubicar en la provincia de Formosa la Planta Procesadora de Dióxido de Uranio —NPUO2— de Dioxitek SA.<sup>4</sup> Para su construcción, el Gobierno de la provincia de Formosa expropió un predio de un total de 574 hectáreas sobre la Ruta Nacional N° 81, a unos quince kilómetros de la ciudad capital de dicha provincia y a cuatro kilómetros del barrio indígena.<sup>5</sup> Según varias fuentes —que incluyen páginas de Internet de diversas ONG y noticias publicadas en periódicos locales, nacionales e internacionales— el conflicto en el que me interesa indagar sería de larga data. Sus primeros episodios se remontan a la planta procesadora de dióxido de uranio ubicada en el municipio de Alta Córdoba, en la provincia y ciudad homónima. Allí se registraron incidentes, clausuras, sucesivos pedidos de traslado, tanto dentro de la provincia como fuera de ella, y negativas de recibimiento.

En la provincia de Formosa, el tema resuena con fuerza en febrero de 2014, cuando varios medios publicaron que el por entonces ministro de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios de la nación, Julio De Vido, había informado que la empresa Dioxitek se instalaría en Formosa. Si bien las obras ya habían sido iniciadas, la planta aún no se encontraba aprobada. Recién el 15 de julio de 2014 se llevó a cabo la Audiencia Pública sobre el Estudio de Impacto Ambiental (EsIA) del Proyecto Nueva Planta Procesadora de Urano.

En dicha audiencia pública, las voces a favor de la planta<sup>6</sup> hablaron de la seguridad y confiabilidad que brinda este tipo de tecnología y de las ventajas socioeconómicas, científicas y tecnológicas de incorporar la provincia al ciclo nuclear argentino. Muchos argumentaron que velan por un desarrollo tecnológico, consistente y sustentable y que “sueñan” con una provincia inclusiva, pujante y desarrollada, meca de ciencia y tecnología en la región. Asimismo admitieron, en cuanto a la contaminación, que no existe la “descarga cero”, pero sí la descarga por debajo de los límites de detección.

En cuanto a las posiciones en contra de la instalación de la planta,<sup>7</sup> varios participantes destacaron la ilegalidad del proyecto por violar la Constitución Nacional y la Constitución Provincial. La Ley ambiental N° 1060 de la provincia de Formosa en su artículo N° 13 prohíbe la realización de pruebas nucleares, así como la utilización y el almacenamiento de sustancias radioactivas y de sus desechos, salvo las utilizadas en investigación y salud. También

cuestionaron su ubicación: primero, por un posible conflicto bilateral con la República del Paraguay, y segundo, por la falta de consulta a los habitantes del barrio Namqom. Puesto que —cabe destacar— la audiencia pública no reemplaza la consulta, libre, previa e informada, tal como establece el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, ambas normativas adoptadas por el Estado argentino. Por último, mencionaron el impacto socioambiental que podría acarrear. Recupero la intervención de la representante de Greenpeace, quien, a los fines prácticos del presente trabajo, sintetiza diversos argumentos esgrimidos por otros actores sociales:

Desde Greenpeace de ninguna manera nos oponemos a la utilización de la energía atómica para fines médicos, pero sí nos oponemos a la instalación de Dioxitek, a la relocalización de Dioxitek, y a que Formosa se convierta en una zona de sacrificio. (Audiencia Pública sobre EsIA del Proyecto NPU-Formosa, 2014, p. 49)

Para qué queremos una Planta que tiene que traer el uranio de afuera para producirlo para una industria contaminante como es la energía nuclear, que apuesta a su vez a continuar un círculo de contaminación insostenible para la vida y el ambiente. (Audiencia Pública sobre EsIA del Proyecto NPU-Formosa, 2014, p. 50)

Dioxitek es la llave de la reactivación de la minería de uranio, porque de alguna manera lo que se va a intentar posteriormente, o el paso lógico sería dejar de importar uranio y volver a explotar las minas argentinas. Si se relocaliza y si se amplía la capacidad de la fábrica de dióxido de uranio, la CNEA [Comisión Nacional de Energía Atómica] tendrá la oportunidad de reactivar la minería tal como vienen anunciando entre organismos internacionales, colaborando con el *lobby* realizado por empresas mineras de uranio para voltear legislaciones de provincias que se niegan a la actividad minera contaminante en sus territorios, como por ejemplo, Chubut y Mendoza. (Audiencia Pública sobre EsIA del Proyecto NPU-Formosa, 2014, p. 50)

Podemos observar que, en este discurso, lo que se pone en discusión frente a la planta de Dioxitek son la extracción y utilización de recursos naturales como el uranio. Este es la llave de reactivación de la minería y el *lobby* asociado a él. También se hace referencia a la industria nuclear como contaminante, “insostenible para la vida y el ambiente” y el peligro de que “Formosa se convierta en una zona de sacrificio”. De esta manera, podemos entender la disputa desde el campo de la ecología política y economía ecológica como un *conflicto ambiental*, es decir un enfrentamiento acerca del acceso, uso, control, distribución y contaminación de recursos naturales (Martínez Alier, 2004, 2008).

Veamos a continuación cómo esta forma de concebir la problemática tiene también resonancia en el discurso indígena, para luego comenzar a delinear cuáles serán los puntos en común y las diferencias entre ellos. En los siguientes apartados recuperaré algunos de los comentarios de los habitantes de Namqom obtenidos durante mi trabajo de campo, realizado entre julio de 2018 y enero de 2019.<sup>8</sup>

8. Algunos de los nombres utilizados fueron sustituidos por otros para preservar su identidad.

## Conflictos ambientales en el barrio Namqom

El primer punto que quisiera resaltar a la hora de analizar este conflicto es la cercanía de la planta de Dioxitek con el barrio indígena, ubicado a unos cuatro kilómetros. El espacio en el que se emplaza la planta es parte del monte al que acceden algunos habitantes de Namqom. Tal como analiza Ana Vivaldi (2016),

los qom del barrio construyen al monte como un lugar significativo que implica múltiples movimientos y diversas redes de relaciones, en contraste, oposición y continuidad a Namqom y al centro de la ciudad de Formosa, donde se centra una parte importante de su experiencia social. Incluso, el monte se constituye como un elemento de articulación y de posicionamiento al momento de asumirse como indígenas en la ciudad (Vivaldi, 2010).

El monte es el espacio donde ocasionalmente los indígenas del barrio van a *mariscar*, esto es pescar, cazar, recolectar leña, frutos, miel, etc., y a buscar materia prima como totora y hojas de palma para la elaboración de artesanías. Esta producción es llevada a cabo generalmente por las mujeres, aunque los hombres también pueden ayudar. Su venta en las ciudades más cercanas, como el centro de la capital provincial, o en ciudades más alejadas, como Asunción (Paraguay), constituye uno de sus principales ingresos.

Esto es relevante porque en el barrio muy pocas personas se encuentran insertadas en el mercado de trabajo y existen niveles muy altos de desocupación. En esta situación, los hogares desarrollan todo tipo de actividades para asegurar su subsistencia. Al margen de las ya mencionadas, también existe la venta minorista en pequeños negocios, la mendicidad y la venta de carnada viva. Asimismo, existen algunas cooperativas de trabajo encargadas del desmalezamiento del barrio. El Estado aparece bajo la forma de empleo público, jubilaciones y pensiones; también a través de comedores y cajas de alimentos o medicamentos que algunos líderes reparten entre sus allegados. El peso de la intervención estatal revela la pérdida de la capacidad para subsistir por parte de los habitantes del barrio y construye estructuras clientelares de distribución de recursos estatales (Iñigo Carrera, 2001).

María, una joven indígena nacida en el barrio, que vive de la elaboración de artesanías, me contaba que con la expropiación de parte del monte “existen pocos lugares ya donde sacar totora” y hojas de palma para su elaboración, como así también leña para cocinar o calentarse en el invierno. Además, me transmitía su inquietud por los ruidos y el humo, que alejan a los animales en la zona donde se ubica la planta.

El padre de María, quien a pesar de ser un empleado municipal frecuentemente va a mariscar, me expresaba su preocupación acerca del impacto de la planta, ya que considera que es “tóxico a la distancia” y que tendrá un impacto en la salud a la larga. Aseguraba que el día que funcione contaminará todo el ambiente, incluida el agua, el viento, el río y los animales que ellos consumen. Por otra parte, aseguraba que nadie en la provincia estaba de acuerdo con la instalación de la planta y expresaba sus dudas respecto de los beneficios económicos que podría traer, ya que desde su visión, solo beneficiará a los empresarios.

Otro de mis interlocutores me manifestaba su preocupación acerca de los residuos líquidos que la empresa arroja al riacho Formosa. A su vez, le inquietaba el hecho de desconocer lo que allí se llevaría a cabo, pues nadie había explicado qué hará dicha fábrica, pero aseguraba que “toda fábrica contamina” y que las “fallas humanas siempre existieron”. Por último, expresaba su preocupación por la aparición de “enfermedades desconocidas”.

Uno de los líderes históricos del barrio, Israel Alegre, ha manifestado en medios públicos que “el tema no se trata solamente de la ubicación sino también de la contaminación potencial de este proyecto” y que “el reclamo más importante

aquí es el derecho a la vida". En nuestras conversaciones, él explicaba las complicaciones que surgían como producto del traslado de la planta y mostraba un amplio conocimiento de las diferencias ecológicas y ambientales entre la provincia de Córdoba y Formosa, las características del uranio, los procesos que se llevan a cabo en la planta y los peligros que podría traer aparejados. En sus propias palabras:

En Córdoba se cerró, pero estaba en la zona serrana. Acá lo traen en la zona llana, digamos que va a ser más peligroso, porque en la zona puede contaminar a la napa terrestre. Y ese es el peligro, porque se va a trabajar con un material radioactivo que poco de la gente conoce. Más si no son ingenieros nuclear. Y el uranio en su estado natural es contaminante. Es decir, al transportar el uranio, por donde tiene que pasar contamina [...] Lo que hace esta planta es, a través de centrifugación, compactar el uranio, enriquecer el uranio, es aumentar la densidad del uranio que es de 7,5. Tiene que llegar a 1,5. Es decir, una vez ligeramente enriquecido el uranio, compactado y sintetizado lo envían nuevamente a la central nuclear atómica. Es decir, con más fuerza ya, con más radiación. Entonces nuevamente al transportar el material... lo contamina, donde pasa el camión, lo contamina. (I. Alegre, comunicación personal, 16 de julio de 2018)

Cuando se comienza a indagar en las preocupaciones producto del traslado de Dioxitek, los primeros argumentos utilizados giran en torno a los diferentes recursos que la planta contaminaría, pues afectaría de forma intencional o accidental al agua, los animales y las hojas de totora y palma. Desde su perspectiva, esta pérdida de recursos solo traería beneficios para cierto sector empresarial. Finalmente, los líderes como Israel despliegan, como forma de argumentación en oposición a la planta, un conocimiento "experto", validado científicamente y respaldado por derechos universales como el derecho a la vida y a un ambiente sano.

Sin duda, es factible notar similitudes entre el discurso de mis interlocutores indígenas y los expresados por los ambientalistas en contra de la planta en la audiencia pública. Entre ellas resuenan el descreimiento de los supuestos progresos que la planta conllevaría, los conflictos de intereses y el riesgo de contaminación. Así, la problemática con la que nos enfrentamos también puede ser abarcada desde la perspectiva indígena como un *conflicto ambiental*.

Sin embargo, como nos advierte Astrid Ulloa (2008), los efectos del cambio climático para los pueblos indígenas se manifiestan en dos niveles. Por un lado, deben considerarse las secuelas ambientales específicas en sus territorios. Por el otro, es necesario tener en cuenta las consecuencias que traen los discursos y las políticas oficiales en las representaciones sobre los indígenas, las políticas que los afectan, las condiciones de autonomía y los espacios de participación. Entre estas representaciones está la idea moderna de naturaleza, estrechamente ligada a la visión de desarrollo, la cual se usa bajo la perspectiva del progreso, y las representaciones asociadas al *nativo ecológico* (Ulloa, 2005). Esta última figura estereotipada, pese a que les ha permitido esgrimir las como una estrategia política para hacer valer sus derechos, impactó por siglos sobre los indígenas y consiste en el reconocimiento de supuestas identidades ecológicas. Si bien las imágenes que representan al *nativo ecológico* son múltiples, se amparan en dos ideas básicas: el "otro" como parte de la naturaleza y como parte del desarrollo sostenible.

Ulloa (2017) plantea que en el actual contexto de crisis ambiental y climática, los planteamientos en torno al Antropoceno abren la posibilidad de repensar

dicotomías tradicionales como el de naturaleza/cultura. Estos debates son claves porque no solo destacan el papel de los seres humanos en las transformaciones biofísicas, sino que también presentan la necesidad de incluir a la naturaleza en el análisis histórico humano. De esta manera, para no caer en esta figura idealizada sobre los pueblos indígenas y reconocer otras formas ontológicas de relacionamiento con lo no-humano, avancemos en los puntos que marcarían diferencias entre los argumentos qom y aquellos expresados por los ambientalistas en contra de la planta en la audiencia pública.

## La dimensión ontológica del conflicto ambiental

Las preguntas por los presupuestos ontológicos de las sociedades son de larga data en la historia de la antropología como disciplina. Asimismo, en los últimos treinta años, con el denominado “giro ontológico” se produjo una corriente que, aunque no sea homogénea, se encuentra marcada por el interés común sobre los modos en que cada sociedad define los pilares de su mundo, los existentes que lo pueblan y las relaciones que se establecen entre ellos. En este sentido, las inquietudes por los presupuestos ontológicos ya no coincidirían con las preocupaciones por las representaciones culturales o las cosmovisiones propias de cada cultura (dos Santos y Tola, 2016). En este contexto, diversos trabajos han insistido en que la separación naturaleza/cultura es una repartición característica de la modernidad occidental y han puesto el énfasis en la diversidad de formas de composición de mundos (Descola, 2016; Latour, 2012; Viveiros de Castro 2004b).

En la actualidad, una de las principales propuestas es el *perspectivismo amerindio* de Eduardo Viveiros de Castro (2004b). Esta teoría etnográfica explica que, para las sociedades amazónicas, el fondo común no es la animalidad (naturaleza), sino la unidad del espíritu (cultura). Así, mientras que para el *multiculturalismo* occidental existen múltiples culturas que representan de diversa forma una única naturaleza común y compartida, la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad cultural o de espíritu y una diversidad de cuerpos o naturalezas, es decir, un *multinaturalismo*.

Muchas de estas reflexiones se encuentran sintetizadas en el método de *equivocación controlada* (Viveiros de Castro, 2004a). Este postula que la existencia de términos homónimos no significa que los referentes empíricos a los que ellos denotan sean también idénticos, hecho que cuestionaría la aplicabilidad de ciertas categorías consideradas universales. Desde esta perspectiva, más que preocuparse por cómo aplicar los conceptos para interpretar “datos” etnográficos, el objetivo sería que estos últimos permitan, por un lado, transformar las categorías del analista mostrando sus limitaciones y, por el otro, conceptualizar las nociones que emergen durante el trabajo de campo (dos Santos y Tola, 2016).

Advertido por esta propuesta metodológica y las sucesivas conversaciones con mis interlocutores, pude llegar a comprender la profundidad de las consecuencias del traslado de la planta en las cercanías de Namqom. Al margen de las preocupaciones mencionadas, podemos reconocer que detrás del conflicto ambiental existe una dimensión ontológica sobre la cual será necesario indagar. Para ello analizaré la relación que los qom establecen, por un lado, con su territorio y, por el otro, con los seres que habitan en él.

Como producto de las largas estadías en el barrio y la convivencia con los qom, cada vez se hacía más evidente que mis interlocutores se referían al monte de diferentes maneras. En ciertas oportunidades, este comenzaba una vez se cruzara un cerco de alambre ubicado al costado de la ruta; en otras, cuando se llegaba a un lugar con grandes árboles o a cierto bañado donde se obtienen materias primas para las artesanías. Dependiendo del momento y del tema del que se hablara, y a veces del interlocutor, el monte como lugar no consistía en un espacio cartográficamente delimitado, o delimitable, sino un tejido de relaciones móviles, dinámicas y dependientes de los vínculos que se establecían entre la persona y los diferentes lugares o cosas hacia donde es factible situarlo. En palabras de Israel:

Un tigre sin el monte no es tigre, es un tigre en cautiverio. El indígena sin el territorio es un indígena en cautiverio: no puede mantener viva su cultura, su espiritualidad,<sup>9</sup> las medicinas tradicionales, mantener el arte, un lugar donde pueda crear su materia prima, pierde todo eso. Es decir, no es indígena, por más que hable la lengua. El territorio es la vida misma. (I. Alegre, comunicación personal, 4 de enero de 2019)

Esta forma de concebir el monte por parte de los qom posee cierta resonancia con la noción de territorio estudiada por Juan Álvaro Echeverri (2004) a partir de sus trabajos con los miraña de la Amazonía colombiana. El autor argumenta que el territorio posee una semántica compleja que no se corresponde con los sentidos y usos jurídico-políticos, o incluso el de las ciencias naturales. Sostiene que los indígenas poseen una noción *no-areolar* del territorio. Es decir, este se concibe en un modelo relacional, como un tejido y no como un área cerrada ajustable a mapas bidimensionales. La noción *no-areolar* se ajusta mejor a la representación de un cuerpo viviente que se alimenta, se reproduce y teje relaciones con otros cuerpos. Desde esta perspectiva, el ser humano no es un observador, sino que está ubicado en uno de los centros nodales desde los cuales se construyen y mantienen “canales”. *Canal* es definido por el autor “como apropiación de energía o sustancia vital de otro territorio, que deviene o bien en la dominación, o en el conflicto o competencia, o en el establecimiento de relaciones ordenadas” (Echeverri, 2004, p. 264).

9. Para los tobas, la espiritualidad no remite —siguiendo nuestra acepción del término— a lazos espirituales, entidades trascendentes y dogmas de fe compartidos, sino a las relaciones tangibles que los sujetos establecen, en su composición activa del mundo, con otros seres (dos Santos y Tola, 2016).

Pese a las semejanzas, los qom establecen otro tipo de relación con los seres que habitan en su territorio. Israel, quien además es mariscador, explicaba mientras conversábamos respecto de decisiones que habían tomado funcionarios sobre la planta de Dioxitek, que hay personas que valoran más lo material que lo espiritual; en contraposición a ellos, los qom, quienes mantienen otra relación con la naturaleza y los seres que la habitan. Refería lo siguiente:

La comunidad, por ejemplo, son muy espiritual. Nosotros por ahí respetamos mucho la naturaleza. Cuando vamos al monte pedimos a los cuidadores [no-humanos] del monte para que nos dé algunos de los animales que esté cuidando y uno agradece y... a través de los mensajes de los pájaros, todo, y uno dice [con un tono compasivo]: “Bueno pero yo no estoy buscando el mal, yo estoy buscando algo para comer, quiero que me proteja”. (I. Alegre, comunicación personal, 16 de julio de 2018)

Vos escuchas todos los seres que hay dentro del monte, te ven, cuando andas en el monte. Y eso uno tiene que respetar. Cuando vos respetas eso andas lo más tranquilo. O sea nadie te va a molestar, porque vos también pedís a ellos de que también te guarden. Y que vos no vas a vivir todo el tiempo ahí, sino [que] te quedas por una noche en el monte y sacas permiso [con un tono compasivo]: “Solamente me quedo esta noche, yo mañana me voy nuevamente y si cazo algo voy ya para mi casa”. Te escuchan. (I. Alegre, comunicación personal, 4 de enero de 2019)

10. Este es un hecho ampliamente documentado en la bibliografía chaqueña: desde trabajos más clásicos como los de Cordeu (1969-1970) y Miller (1979) hasta los trabajos de Medrano (2014), Tola (2006, 2012), Wright (2008), entre otros.

11. El concepto de *cosmopolítica* fue acuñado por Isabelle Stengers (2005) y remite a la composición de un mundo común en el cual la agencia de los diferentes existentes está incluida. Además, como propone Blaser (2016), la *cosmopolítica* no solo podría estar orientada hacia la construcción de un mundo, sino también por la conservación y convivencia de lo “no común” y la diferencia.

A partir de una concepción ampliada de persona, Florencia Tola (2012) explica que los qom consideran personas a todos los seres que poseen intencionalidad, capacidad de reflexión y agencia.<sup>10</sup> Su cosmología es presentada como un *universo superpoblado* de seres conscientes y reflexivos (que cuentan con disposiciones análogas a las de los seres humanos) con los cuales es posible entablar lazos de empatía, continuidad y compasión (Tola y Suarez, 2013). En otras palabras, desde las concepciones qom, la política no es exclusiva de los seres humanos. Esto constituye lo que varios autores denominaron *cosmopolítica*<sup>11</sup> (Stengers, 2005; Blaser, 2016).

De esta manera, los qom no establecen cualquier tipo de relación con los no-humanos. A diferencia de las relaciones de dominación, conflicto o competencia que propone Echeverri para los miraña, el modelo de relacionamiento toba es el de la compasión y sumisión. La compasión (*'achoxoren'*), en los qom, es una modalidad central de relación entre humanos y no-humanos (Tola y Suarez, 2013). Ella opera como dispositivo relacional en todas las direcciones, puesto que los dueños no-humanos sienten compasión por los cazadores que ingresan humildemente en el monte en busca de alimento y, a su vez, los humanos son compasivos con estos seres cuando son accidentalmente lastimados por ellos (Tola y Suarez, 2013). De esta forma, “la sumisión a la que recurren cuando expresan su pedido de compasión es en sí misma una solución estratégica que intenta desencadenar la acción del otro; una acción favorable para el que se manifiesta sumiso” (Tola y Suarez, 2013, p. 63).

Este modo de relacionamiento promueve una concepción de acción sobre el mundo muy particular. Habla de una teoría de la acción en la que la agencia es concebida como el conjunto de estrategias y dispositivos destinados a formar, transformar y mantener el mundo, antes que como un poder ejercido por un individuo para controlar y dominar de manera directa entidades pensadas como recursos (Salamanca y Tola, 2008). Estas concepciones se ven reflejadas en el discurso de Israel cuando me explicaba la relación que tienen con los animales, las plantas y estos otros seres no-humanos, y las consecuencias de no respetarlas, tal como expresa en el siguiente pasaje:

Todo el pueblo qom, él respeta la naturaleza. Sacar permiso a la naturaleza, hablar con las plantas medicinal, [explicarle] que función va a cumplir. Si es para tal enfermedad [...] Entonces como que hay esa relación entre la planta y el ser humano. Pero tiene que respetarlo. [El respeto] incluye de pedirlo, pedir lo favor. De que es una planta que está destinado a curar esa enfermedad y no es para vender, para comercializar sino que cumple la función de sanar a ese enfermo, a un ser querido [...] Y los animales, por ejemplo, uno pide al cuidador [no-humano] del monte de que le dé uno de esos que le está cuidando para que la persona pueda alimentar a su familia, a su vecino. Porque toda la carne de la caza se comparte. No importa si es poco, se comparte, no se vende. Lo que sí que acá en la zona que vivimos ahora hay mucha gente que comercializa y ya es como que no tienen suerte. (I. Alegre, comunicación personal, 4 de enero de 2019)

Israel explica que la falta de suerte de esta “gente que comercializa” las presas de la marisca se debe a la intervención del cuidador no-humano del monte. Al comercializar la carne de la caza estos cuidadores no-humanos “ya no les da más”.

Le pregunté al líder qom cómo afectaría Dioxitek a estos cuidadores no-humanos y él sostuvo que “estos van a emigrar a otro lugar, se van”. Tal como me explicó José, un joven qom nacido en el barrio, “el monte tiene sus guardianes

para el equilibrio de la naturaleza” y “los dueños [no-humanos] del monte mantienen el equilibrio”, y Dioxitek generaría un desequilibrio”. A causa de ello, “los dueños del monte se correrían” y podrían acarrear “más problemas en lo natural, como disgustos, problemas naturales por sus disgustos” (J. Gómez, comunicación personal, 18 de julio de 2018). Muchos de mis interlocutores explican que luego de que estos cuidadores no-humanos migran hacia otro lugar se llevan a todos los animales o peces, se produce un desequilibrio, y este espacio, sea un río o incluso el monte, comienza a secarse.

Estos dueños no-humanos del monte o de las especies poseen también otras formas de agenciamiento. José me explicó que cada zona posee su dueño y que este puede enviar un aviso. Los qom están atentos a esas señales, pues es una forma de enterarse qué sucede en su territorio. En este sentido, Carlos, otro joven qom, comentó una situación que le había sucedido hace unos días mientras cortaba leña con su esposa. Él me explicaba que le llamó la atención un pájaro que se alejaba y acercaba constantemente y producía uno de sus cantos característicos. Luego, por la noche, su acompañante le comentó que había soñado con una mujer que volaba y le advertía que “no se puede entrar ahí”. Carlos interpretó esto como una advertencia, puesto que “el pájaro avisó que no se podía sacar leña ahí”, y me explicó que en el monte pasa lo mismo<sup>12</sup> (C. Sosa, comunicación personal, 21 de julio de 2018).

A partir de esta experiencia etnográfica, es posible identificar algunas limitaciones de un enfoque que parte de que los recursos naturales son lo que está en juego en estos conflictos. Esta perspectiva se limita a pensar la problemática en términos de despojo de ciertos bienes y no promueve una verdadera apertura conceptual a otras nociones de naturaleza. Tampoco indaga en qué se entiende por territorio y otros conceptos homónimos que aparecen en juego, o en cuáles son las características de estos otros seres intervenientes en cualquier ámbito de la vida social, incluidos los sueños. Plantea de manera implícita que todos los seres humanos tenemos la misma relación ontológica con la naturaleza y el mundo de las cosas.

A diferencia de esta concepción que piensa la naturaleza como recurso y la agencia como exclusiva de los seres humanos, puede comprenderse que el vínculo que mis interlocutores establecen con su entorno no tiene por fin principal la explotación o el consumo de recursos. El territorio no se reduce a ello, sino que es también un espacio de *socialidad*. Ellos crean más bien una red de relaciones con los animales, plantas y otros seres humanos o no-humanos, en la que el pedido, el intercambio y la reciprocidad siguen una ética que va más allá de relaciones de explotación. Para estos se debe producir constantemente un equilibrio entre los existentes que componen su mundo. Alteraciones como la instalación de la planta de Dioxitek repercuten de muchas formas, ya que entre los seres humanos y no-humanos se establecen lazos cosmopolíticos, cosmológicos,<sup>13</sup> sociohistóricos —y no solo lazos materiales— que escapan a la ontología moderna. Entonces, el monte, las plantas, los pájaros, animales, ríos/riachos, los dueños de los animales, los dueños del monte, etc., son partícipes de un entendimiento, de una complementariedad y de una reciprocidad que conforman un tejido relacional que da sentido y sustento, creación y recreación al estar en el mundo qom.

Es toda esta densa red de interrelaciones y materialidad la que suele ser referida como *ontología relacional* (Poirier, 2008; Escobar, 2015). En ella no hay seres discretos autocontenidos que existan en y por sí mismos, señala Arturo Escobar (2015), sino un mundo entero que se enactúa a través de una infinidad

12. Acerca del papel de los sueños en el ámbito de la vida social qom ver Wright (2008).

13. “Una cosmología es simplemente la forma de distribución en el espacio de los componentes de una ontología y los géneros de relación que los unen” (Descola, 2016, p. 170).

de prácticas que vinculan una multiplicidad de seres humanos y no-humanos. En otras palabras, “una ontología relacional puede definirse como aquella en que *nada* (ni los humanos ni los no humanos) *preexiste las relaciones que nos constituyen*. Todos existimos porque existe todo” (Escobar, 2015, p. 29, énfasis en el original). Aquí, la defensa del territorio es la defensa de la vida misma.

Es por esto que este enfrentamiento podría bien entenderse, siguiendo la definición de Blaser (2013a, 2013b), como un *conflicto ontológico*, es decir un desacuerdo en cuanto a qué es lo que existe y cómo lo existente se relaciona entre sí. Para este autor, considerar dichas disputas como exclusivamente ambientales presenta el inconveniente de reafirmar el supuesto moderno de que existe un mundo y múltiples perspectivas sobre él. Dicha concepción es constitutiva de lo que denomina *política racional* y de sus operaciones. Esta política opera sobre la base de transformar las diferencias ontológicas en diferencias epistemológicas (perspectivas de mundo), lo cual determina lo que se considera “real” —y, como tal, discutible—, donde todo lo que la excede queda alojado en el espacio de lo irracional e irreal, y es expulsado del campo de la discusión política. La línea divisoria entre uno y otro espacio es marcada por la ciencia universal.<sup>14</sup> Lo que vemos en juego son algunas de las operaciones que la modernidad utiliza para convertir la “naturaleza” en “recurso” ignorando la materialidad que crea la vida y convirtiendo los sitios inorgánicos y no-humanos en “objetos” a ser poseídos, explotados o destruidos (Escobar, 2015).

14. *Ciencia universal* no refiere a un simple agregado de disciplinas científicas, sostiene Blaser (2013a), sino a un ensamblaje cambiante entre el Estado, la ley y las ciencias.

15. El calificativo “relevante” no implica en este caso que sea “preferente” ni tampoco “beneficioso”.

No es el interés de este artículo problematizar si la apropiación es voluntaria o no, sino que tomo dicha apropiación como un punto de partida en pos de discernir la profundidad del conflicto.

En este contexto, se torna relevante<sup>15</sup> —estratégicamente hablando— por parte de los indígenas la utilización de una retórica ambientalista que los incluya dentro de la arena y discusión política. Los movimientos indígenas, como plantea Marisol de la Cadena (2009), desafían su exclusión desde las sombras de la política. Para ser reconocidos como adversarios, ganar legitimidad y ser tolerados dentro del marco de la *política racional*, los indígenas despliegan generalmente el lenguaje que esta pone a disposición.

### Reflexiones finales

Para los qom, el territorio no es simplemente ese espacio delimitado y plagado de recursos que Dioxitek va a “contaminar” o “perjudicar”. El monte, el riacho y otros espacios factibles de ser afectados por la instalación de la planta son, de acuerdo con la acepción de Echeverri (2004), canales estructurantes de un tejido relacional esencial para su vida. Estos espacios son lugares donde se va a *mariscar*, recolectar hoja de palma y totora; también donde se entrelazan relaciones —políticas y cosmopolíticas— con seres humanos y no-humanos. Por esta razón, consideramos estar en presencia de un *conflicto ontológico*.

El *método de equivocación* controlada permite reconocer que, aunque la oposición de los qom a la instalación de la planta encuentra resonancias con el discurso de organizaciones ambientalistas que acompañan y defienden el medioambiente, los argumentos de indígenas y de no-indígenas activistas se fundan en principios ontológicos diferentes. Atender a la diversidad ontológica de cada uno de los discursos evita el malentendido de tomar formas de componer el mundo como perspectivas sobre un único mundo. Sospechar de términos homónimos me permitió reconocer, por parte de mis interlocutores, una apropiación de la retórica ambientalista como estrategia discursiva para intentar “traducir” —y/o para ganar una mayor legitimidad— mundos que en realidad se disputan entre sí.

El análisis ontológico de los conflictos ambientales motiva una extensión de la ecología política hacia la *ontología política*, entendida como un campo de estudio que focaliza en los conflictos que emergen cuando dos o más ontologías se enfrentan entre sí (Blaser, 2013a, 2013b). Esta aproximación implica un compromiso con el pluriverso, ya que no se preocupa por una realidad externa e independiente, sino por una en constante devenir como consecuencia de la interrelación de diferentes prácticas, entre ellas la analítica. Mientras que la economía y ecología política operan dentro del paradigma moderno *multiculturalista*, la ontología política se desenvuelve dentro del paradigma *multinaturalista*.

Si parte del debate mundial para el siglo XXI gira en torno a las transformaciones ambientales y climáticas, y el fin del mundo como un horizonte próximo, quizás podamos comenzar a concebir, rompiendo el monólogo occidental y tomando el ejemplo que nos deja esta ontología relacional qom, que la morfología del mundo es consecuencia de interdependencias, relaciones de cuidados, cortesía y diplomacia entre humanos y no-humanos. Es esta *cosmopolítica* la que garantiza el equilibrio entre los existentes y, por ende, la continuidad de las sociedades. Reglas morales no respetadas, desmontes, proyectos extractivistas y emprendimientos como la planta de Dioxitek pueden ser las causas, sin que aún lo sepamos o entendamos, de la alteración del mundo tal cual lo conocemos.

### *Financiamiento:*

La investigación en la que se basa este trabajo fue financiada por: (a) la Beca Estímulo (convocatoria 2018) de la Universidad de Buenos Aires, en el marco del UBACyT 20020170200258BA, Programación Científica 2017: “Conflictos ideológicos, epistemológicos y ontológicos. Reflexiones desde el ‘diálogo de saberes’ entre pueblos indígenas, investigadores académicos y gestión pública”, dirigido por la Dra. Mariela Eva Rodríguez; (b) el Proyecto PICT N° 2757 de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Programación Científica 2016: “Regímenes de historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte Andino y Pampa-Patagonia”, dirigido por la Dra. Florencia Tola.

### *Agradecimientos:*

Agradezco a mi directora de tesis Florencia Tola y mis colegas Cecilia Aguzín y Sonia Sarra por las sucesivas lecturas, correcciones y sugerencias al presente trabajo. A los evaluadores por sus respectivos comentarios que enriquecieron el artículo. A mis amigos del barrio Namqom. A la Universidad de Buenos Aires por el financiamiento y la educación pública y de calidad.

### *Biografía*

Maximiliano Varela es Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y miembro del Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm). Su campo de investigación aborda temáticas vinculadas a conflictos ontológicos, cosmopolítica, ontología política y movimientos indígenas en el contexto del Antropoceno.

## Referencias bibliográficas

- » Blaser, M. (2013a). Notes towards a political ontology of “environmental” conflicts. En L. Green (Ed.), *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge* (pp. 13-27). Cape Town, South Africa: Human Sciences Research Council Press.
- » Blaser, M. (2013b). *Un relato de globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca.
- » Blaser, M. (2016). Is another cosmopolitics possible? *Cultural Anthropology*, 31(4), 545-570. doi: 10.14506/ca31.4.05
- » Cordeu, E. (1969-1970). Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa, archivo para las ciencias del hombre*, 12(1-2), 67-176.
- » Crutzen, P. y Stoermer, E. (2000). The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- » Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los medios y fines*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.
- » De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de “la política”. *World Anthropologies Network (WAN)*, Red de Antropologías del Mundo (RAM), Electronic Journal, 4, 139-171. Recuperado de [http://ram-wan.net/old/documents/o5\\_e\\_Journal/journal-4/jwan4.pdf](http://ram-wan.net/old/documents/o5_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf)
- » Descola, P. (2016). *La composición de los mundos: conversaciones con Pierre Charbonnier / Philippe Descola*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Capital Intelectual.
- » Dos Santos, A. y Tola, F. (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. *Avá. Revista de Antropología*, 29, 71-98. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169053775003>
- » Echeverri, J. Á. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Diálogo intercultural? En A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 139-171). Lima: Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). Recuperado de [https://www.iwgia.org/images/publications//o331\\_tierra\\_adentro.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications//o331_tierra_adentro.pdf)
- » Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25-38. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180942587002>
- » Iñigo Carrera, V. (2001). “Yo soy mercadería”. *Producción de relaciones clientelares en un asentamiento de población indígena en la ciudad de Formosa* (Tesis de grado, no publicada), Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- » Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Martínez Alier, J. (2004). Los conflictos ecológico-distributivos y los indicadores de sustentabilidad. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 1, 21-3.
- » Martínez Alier, J. (2008). Conflictos ecológicos y justicia ambiental. *Papeles*, 103, 11-27.
- » Medrano, C. (2014). Zoo-sociocosmología qom: Seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Société des Américanistes*, 100(1). doi: 10.4000/jsa.13777

- » Medrano, C. y Tola, F. (2016). Cuando humanos y no-humanos componen el Pasado. *Ontohistoria en el Chaco. Avá. Revista de Antropología*, 29, 99-129.
- » Miller, E. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- » Moore, J. (2015). *Capitalism in the Web of Life*. Nueva York: Verso.
- » Poirier, S. (2008). Reflections on indigenous cosmopolitics-poetics. *Anthropologica*, 50(1), 75-85.
- » Salamanca, C. y Tola, F. (2008). Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales y de la capacidad de acción. En J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 149-158). Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste.
- » Seoane, J. (2006). Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: Resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas. *Sociedade e Estado*, 21(1), 85-107. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339930883006>
- » Stengers, I. (2005). The cosmopolitan proposal. En B. Latour y P. Weibel (Eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1003). Cambridge: MIT Press.
- » Tola, F. (2006). “Después de muerto hay que disfrutar, en la tierra o en el mundo celestial”. Concepciones de la muerte entre los tobas (qom) del Chaco argentino. *Alteridades*, 16(32), 153-164.
- » Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- » Tola, F. y Suárez, V. (2013). Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la marisca y la reivindicación política del territorio. En F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (Eds.), *Gran chaco: ontologías, poder, afectividad* (pp. 45-76). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur ethnographica/ IWGIA.
- » Trischler, H. (2017). Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? *Desacatos*, 54, 40-57.
- » Ulloa, A. (2005). Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En D. Mato (Coord.), *Políticas de Economía, Ambiente y Sociedad en tiempos de globalización* (pp. 89-109). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- » Ulloa, A. (2008). Implicaciones ambientales y culturales del cambio climático para los pueblos indígenas. En A. Ulloa, E. Matilde Escobar, L. M. Donato y P. Escobar (Eds.), *Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 17-34). Bogotá: UNAL-Fundación Natura de Colombia-UNODC.
- » Ulloa, A. (2017). Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿Es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica? *Desacatos*, 54, 58-73.
- » Vivaldi, A. (2010). El monte en la ciudad: (Des)localizando identidades en un barrio toba. En G. Gordillo y S. Hirsch (Eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 15-38). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Crujía.
- » Vivaldi, A. I. (2016). Caminos a la ciudad, el monte y el lote. Producción de lugares entre los tobas (qom) del barrio Nam Qom, Formosa. *Corpus*, 6(1). doi: 10.4000/corpusarchivos.1579
- » Viveiros de Castro, E. (2004a). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití, Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America*, 2(1), 3-22.

- » Viveiros de Castro, E. (2004b). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37-80). Lima: Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). Recuperado de [https://www.iwgia.org/images/publications/0331\\_tierra\\_adentro.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/0331_tierra_adentro.pdf)
- » Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos/Culturalia.

## Fuentes consultadas

- » Audiencia Pública sobre EsIA del Proyecto NPU-Formosa. (15 de julio 2014). Versión taquigráfica. Recuperado de <https://www.formosa.gob.ar/modulos/produccion/templates/files/polocientifico/dioxitek/taquigraficadioxitek.pdf>
- » En seis meses, Dioxitek se iría a Formosa (7 de febrero de 2014). *La Voz*. Recuperado de <http://www.lavoz.com.ar/politica/en-seis-meses-dioxitek-se-iria-formosa>
- » Israel Alegre: El reclamo más importante aquí es el derecho a la vida (10 de febrero de 2017). *Redeco*. Recuperado de <http://www.redeco.com.ar/nacional/pueblosoriginarios/20771-israel-alegre-el-reclamo-mas-importante-aqui-es-el-derecho-a-la-vida>