

Florencia Tola*

El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado

Resumen: En este trabajo reflexionaremos sobre las nociones de cuerpo y persona a partir de nuestra etnografía entre los qom del Gran Chaco, en diálogo con diversos rasgos que hacen al cuerpo y a la persona en otras sociedades indígenas. Partimos del carácter colectivo del cuerpo y de su no-naturalidad para detenernos en los seres que son concebidos como personas. Luego, abordamos la importancia de la agencia no-humana en la formación de los cuerpos humanos. Finalmente, ahondamos en la permeabilidad de los cuerpos y en la interconexión posible entre ellos gracias a la circulación de emociones.

Palabras clave: Qom, toba, cuerpo, Gran Chaco, no-humanos, Argentina, siglos XX-XXI.

Abstract: This paper analyzes the notions of body and person through ethnography among the Toba people of the Gran Chaco in conjunction with the attributes of body and person in other indigenous societies. The analysis begins with the collective nature of the body and its non-naturality and continues to describe other beings that are conceived as persons. It also addresses the importance of non-human agency in the formation of human bodies. Finally, the paper explores the permeability of bodies and potential interconnection between them due to the circulation of emotions.

Keywords: Qom, Toba, body, Gran Chaco, non-humans, Argentina, 20th-21st centuries.

* Florencia Tola es doctora en Antropología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Se desempeña como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) de Argentina e investigadora asociada al Centro EREA del LESC (UPO/CNRS) de París. Trabaja sobre el cuerpo, la persona, las emociones y el parentesco entre los qom del Gran Chaco.

1. Presentación

A lo largo de este trabajo nos dedicaremos a reflexionar sobre el modo en que es concebida la persona humana en una ontología en la que no se establece oposición entre seres humanos y seres no-humanos, conformando ambos un único colectivo.¹ Específicamente, nos preguntaremos qué significa ser una persona para los qom (toba) del Chaco argentino y qué papel juega el cuerpo en la existencia de la misma.² Para responder a dichos interrogantes recurriremos a nuestra etnografía realizada desde 1997 hasta la actualidad entre los qom (toba) del centro-este y centro-sur de la provincia de Formosa,³ intentando evitar tanto un acercamiento naturalista –ya bastante

-
- 1 Humanos y no-humanos es una expresión tomada de Bruno Latour que posee un significado negativo en el sentido de que permite recordar que no se trata ni de sujetos ni de objetos, ubicados ambos en dos esferas separadas (2004: 356). Tanto unos como otros son concebidos como “actantes” (término tomado de la semiótica).
 - 2 La región del Gran Chaco (del quichua *chacu*, “territorio de caza”) constituye una vasta llanura con porciones boscosas que abarca parte de Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil. Limitada al este por los ríos Paraná y Paraguay, al oeste por la pre-cordillera de los Andes, al norte por los Llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso y al sur por el río Salado, comprende un área de más de 1.000.000 km². Se definen tres subregiones según el gradiente pluviométrico de este a oeste: Chaco Húmedo en su porción oriental, Chaco Central y Chaco Seco en su porción occidental. El Gran Chaco comprende un mosaico de ecosistemas, aunque predomina el bosque subtropical seco (en el oeste) y sub-húmedo (en el este), adaptado a una marcada estacionalidad en las precipitaciones. Los toba, pertenecen –junto con otros grupos chaqueños como los pilagá y los mocoví– a la familia lingüística Guaycurú y se autodenominan qom. El término *qom* deriva del pronombre personal de la primera persona plural (*qomi*) y designa, como tal, una posición relacional. Dicha posición abarca, en un sentido restringido, a quienes hablan una misma lengua (*qom la 'aqtac*, lit. “la palabra *qom*”) y comparten ciertas prácticas y representaciones. Si bien los qom singularizan a los diferentes grupos indígenas vecinos y a los de otras regiones, en un sentido amplio, *qom* es utilizado también para designar a los “otros indígenas”. El término *toba*, en cambio, es la designación oficial de quienes se denominan a sí mismos qom. *Toba* no corresponde a una auto-designación sino a un nombre peyorativo de origen guaraní que significaba “frentones”. Este término hacía referencia a la costumbre, hoy en desuso, de depilarse las cejas (Balmori, 1957).
 - 3 El trabajo de campo fue realizado en las comunidades de San Carlos, Riacho de Oro, Santo Domingo y 503 del departamento Patiño de la provincia de Formosa y en el barrio periurbano de la ciudad de Formosa, Namqom. En dichas comunidades, hombres y mujeres alternan la caza, la recolección y la confección de artesanías con los trabajos temporarios en las cercanías de las comunidades. Parte de las familias de dichas comunidades se benefician de los planes sociales del Gobierno nacional o pensiones varias. Los miembros de Namqom, en cambio, mantienen relaciones más estables con la ciudad de Formosa en lo que se refiere al ámbito laboral, sanitario y educacional. La mayoría de los hombres realiza trabajos en la ciudad, otros trabajan como obreros, unos pocos poseen trabajo estable en la Municipalidad y otros pocos continúan cazando, pescando y buscando miel. Las mujeres trabajan en sus hogares y se encargan del cuidado de los hijos, de la preparación de la comida y de la confección de artesanías. Desde la época pre-colombina, la mayoría de los grupos indígenas del Gran Chaco practicaba una economía nómada o semi-nómada basada en la

superado— para el cual el cuerpo es un dato irreductible de la naturaleza, como una postura constructivista para la que el cuerpo y la persona son el resultado de una construcción local, consciente y libre determinada.

Por un lado, desarrollaremos la idea de que la persona no está restringida para los qom a los límites proporcionados por el propio cuerpo —cuerpo que no se constituye como un referente natural surgido de relaciones biológicas— y que la noción de persona no se restringe a los seres humanos en la medida en que otros seres pueden ser concebidos, según los contextos e interacciones con ellos mantenidas, como personas. Nos encontramos, de hecho, ante una ontología en la que el universo está poblado —o superpoblado— por una variedad de existentes⁴ que gozan del mismo estatuto de persona que los seres humanos. Ahora bien, la etnografía amerindia de las últimas treinta décadas nos enseña que esta manera de concebir el cuerpo, la persona y las relaciones no es particular de los toba. Numerosas etnografías dan cuenta de los modos en que diversas ontologías indígenas estructuran sus relaciones entre yo y el otro de modo semejante al de los qom. A lo largo de este artículo presentaremos diversas ideas desarrolladas sobre el tema que nos aboca por otros autores en función de sus propias etnografías.

Con una aspiración universalista, las investigaciones etnográficas de Philippe Descola entre los achuar de la Amazonía ecuatoriana y su revisión exhaustiva de otras etnografías sobre sociedades indígenas, le permitieron desarrollar las particularidades de lo que denominó un “sistema anímico” o “animismo” (1986, 1996, 2005). El mismo constituye una ontología en la que la naturaleza y la cultura no se hallan separadas, sino que conforman un “continuum”, y en la que seres humanos y no-humanos comparten rasgos de “interioridad” a pesar de las diferencias en sus

caza, la pesca y la recolección. Varios autores coinciden en que la unidad básica de la organización social en el Chaco fue la banda. Estas bandas estaban constituidas a partir de la unión de varias familias extensas cuyos miembros estaban inscritos en un entramado de alianzas que los incluía, por consanguinidad o alianza, a casi todos (Cordeu & de los Ríos 1982; Miller 1999). Las bandas de desplazaban por territorios más o menos definidos al ritmo de los ciclos ecológicos, constituyéndose a partir de una localización compartida y de la dimensión económica del territorio. Las tribus eran, en cambio, unidades políticas menos localizadas que agrupaban a varias bandas aliadas en torno a una misma variante dialectal y a relaciones de parentesco a través del intercambio matrimonial (Karsten 1932: 45; Cordeu & de los Ríos 1982: 163; Braunstein 1983a: 24). Varios autores concuerdan en que las tribus eran la “extensión máxima de los límites de los nexos parentales” (Braunstein 1983a: 31).

4 Este término fue acuñado por P. Descola (comunicación personal) para designar cualquier cosa de la cual un ser humano piensa que existe así sea que posee una forma material o solamente conceptual.

“fisicalidades”.⁵ Estos planteos teóricos generaron grandes debates en la etnografía y etnología amerindia de las últimas décadas en la medida en que brindaron una nueva manera de abordar las ontologías amerindias, superando las lecturas en las que ciertos dualismos constitutivos del “naturalismo” occidental (nuestra propia ontología) (tales como cuerpo/alma, sujeto/objeto, naturaleza/cultura, entre otros) eran proyectados a las sociedades estudiadas.

En el Gran Chaco, investigaciones relativamente recientes han demostrado la existencia de elementos del animismo presentes también en gran parte de las sociedades indígenas estudiadas. En su etnografía entre los wichi bazaneros, la antropóloga argentina Guadalupe Barúa desarrolla las continuidades entre el mundo de los humanos y el ámbito vegetal. Tanto humanos como vegetales “se presentan como *familias* que presentan una organización social semejante en lo que respecta al parentesco consanguíneo” (2007: 148). Esta semejanza es atribuida por la autora al origen común de ambos, dado que seres humanos y plantas provienen del mundo estelar, donde actualmente se ubican los antepasados de los mismos (2007: 148). Por otro lado, en cuanto a la relación con los animales, Barúa expresa que los humanos “conservan hasta hoy en día algún rasgo que delata las trazas de sus antepasados míticos [los animales]” (2007: 187).

En su estudio sobre la ontología qom, a partir de los dibujos realizados por diversos informantes, el antropólogo argentino Pablo Wright (2008) analiza las diversas categorías de seres (humanos, no-humanos, dueños, muertos) que pueblan el cosmos así como los vínculos que ellos entablan con los seres humanos. Wright diferencia a los seres humanos de los no-humanos por la asociación de unos y otros a espacios cosmológicos particulares: día/noche, luz/oscuridad, este/oeste. A pesar de esto, tal como refiere el autor, los seres no-humanos son denominados “*jaqa’a shiaGawa* (seres no humanos con apariencia humana)” (2008: 148). Tanto el material figurativo como el análisis de los mismos y de los relatos qom provistos en su libro traslucen la existencia de un universo superpoblado de seres que poseen diversos grados de poder, de comunicación y de capacidad de incidir en la vida de los seres humanos. Su trabajo es pionero en los estudios sobre la ontología qom y dan comienzo a nuevas perspectivas que, en diálogo con las etnografías amerindias, abordan las nociones de cuerpo, persona, humano y no-humano evitando los riesgos causados por las proyecciones de categorías occidentales a las realidades estudiadas.

5 La “interioridad” es definida por este autor como el conjunto de características internas o de propiedades asociadas tanto al alma o a la conciencia (reflexividad, afectos, aptitudes para soñar), como a las condiciones físicas (el soplo de vida, la energía vital, etc.). En cambio, la “fisicalidad” remite a la forma exterior aunque no se limita a la materialidad del cuerpo. Es decir que ella engloba tanto lo fisiológico y lo perceptivo como el temperamento y la influencia ejercida por los fluidos corporales o los regímenes alimenticios, entre otros, sobre la conducta individual (Descola 2005).

Interesada por la noción de persona entre los qom, en trabajos previos (Tola 2009, 2010) me dediqué a analizar los atributos que los seres humanos comparten con ciertos animales, plantas, dueños de animales, compañeros chamánicos, fenómenos atmosféricos y muertos. Mi etnografía me permitió sostener que la continuidad entre humanos y no-humanos no se reduce al tiempo mítico sino que es posible identificar aun en la actualidad aptitudes de “interioridad” y rasgos de vida social tanto en humanos como en no-humanos. Esta continuidad se expresa, a su vez, en el hecho de que diversos tipos de seres son definidos por los qom como *siḃaxaua*, término que hace referencia a la capacidad reflexiva y a la intencionalidad propia de un sujeto y que se aplica a una amplia gama de seres más allá de los qom y de los seres humanos en general.⁶ Al interior de esta categoría *siḃaxaua* –vocablo que podría corresponder a la noción de persona– las diferencias estarían dadas por la forma desigual de corporizar el poder. En efecto, la ubicuidad y la visión absoluta, la comunicación con entidades semejantes y diferentes, la capacidad no mediada de conocimiento y acción, el desplazamiento opcional por el universo, la capacidad de ser percibido según la propia voluntad, la posibilidad de metamorfosis corporal, la capacidad de actuar sobre los humanos, de influir en sus voluntades y determinar acciones, constituyen las principales características que marcan las diferencias entre las personas no-humanas y humanas (Tola 2009).

Por otro lado, desde hace ya varias décadas, las investigaciones en antropología han demostrado que las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de persona propia de cada sociedad. A raíz de ello, cuando nos centramos en el estudio del cuerpo es necesario abordar qué es una persona para la sociedad en cuestión. Al respecto, Strathern (1998) refiere que, entre los melpa de Nueva Guinea es imposible hacer una antropología de la persona sin una antropología del cuerpo. Ahora bien, según Barraud (1998), si bien el cuerpo en Indonesia forma parte de la definición de la persona, su existencia no basta para diferenciar a los seres humanos de otras entidades. Siguiendo estos lineamientos, nuestro interés consiste en determinar los conceptos qom de cuerpo y persona sin por ello restringir su estudio a la persona y al cuerpo de los seres humano. Mostraremos, entre otras cosas, que otras

6 *Siḃaxaua* se puede descomponer de la siguiente manera: *shig-* o *shi-*, raíz del verbo “ir” (*ashic*: 1P.S.) y *-axaua*, sufijo que indica la idea de un acompañamiento o una relación. Sobre la noción de persona remitirse al texto clásico de Mauss (1938) y a los trabajos africanistas de los años 70 compilados en 1973 y a la compilación sobre sociedades indígenas de Melanesia y Oceanía (Godelier & Pannof 1998; Strathern 1988, entre otros). Más recientemente, la antropología americanista se ha centrado en las nociones de persona en sociedades indígenas de este continente, enfatizando diversas dimensiones –emociones, cuerpo, fluidos corporales, relaciones entre los géneros, relaciones con los seres no-humanos, etc. (véanse McCallum 1996; Lagrau 1998; Gonçalvez 2001; Surrallés 2003; Vilaça 2005).

entidades, concebidas también como personas, están dotadas de un cuerpo que posee aptitudes, atributos y capacidades semejantes a las que caracteriza el cuerpo de los seres humanos.

Finalmente, intentaremos mostrar que además de la operatividad del animismo para entender la ontología qom, existen en esta última ciertos elementos específicos que la aproximan a las teorías de persona de Asia del sur y Melanesia. En efecto, tal como expresa Marriott (1976), las personas en Asia del sur no son concebidas como individuales, es decir, indivisibles, con límites precisos como en la teoría social y psicológica occidental. “Por el contrario, pareciera que las personas son pensadas generalmente por los sud-asiáticos”, continúa el autor, “como ‘dividuals’ o divisibles” (1976: 111). Marriott sostiene que las personas “dividuales” “absorben influencias materiales heterogéneas” para existir (1976). Estas ideas acerca de la “dividualidad” fueron retomadas por Strathern en el ya clásico *“The gender of the Gift”* (1988) en donde analiza el género y la socialidad en Melanesia. “Si bien será útil retener el concepto de socialidad para referir a la creación y al mantenimiento de las relaciones”, expresa Strathern, “a los fines de contextualizar la visión de los Melanesios requeriremos de un vocabulario que nos permita hablar de sobre la socialidad tanto en singular como en plural” (1988: 13). Es así que ella sostiene que en Melanesia, en vez de ser concebidas como entidades únicas, las personas son pensadas tanto “dividual” como individualmente. Esta persona “dividual” está compuesta de elementos distintivos tanto masculinos como femeninos (1988: 15).

En el caso de los qom, nos interesa desarrollar la idea de que aun en una ontología en la que diversos existentes son pensados como personas porque poseen las mismas capacidades de interioridad, ellos existen en tanto múltiples, compuestos, descomponibles. Y este carácter plural no deriva exclusivamente de la conjunción de elementos distintivos masculinos y femeninos sino de la combinación en el cuerpo de otros existentes que, no solo son múltiples, sino que no solo son humanos. Animales, “espíritus” y humanos conforman a los existentes y crean a personas que buscan o rechazan, según el momento vital y las interacciones sociales, impregnarse de estos otros o singularizarse y distinguirse de ellos. Si bien el cuerpo múltiple qom está, a la manera de los melanesios, “compuesto de relaciones” (1988: 208), desarrollaremos que él es más precisamente lo que posibilita tanto las relaciones como las existencias de otros seres. En efecto, es a partir de las acciones que otros existentes ejercen sobre el cuerpo de las personas humanas que éstas logran aprehender a dichos existentes en su dimensión material. Las acciones que las personas no-humanas ejercen en el cuerpo humano —o en sus regímenes corporales— (deformidades al nacer, moretones en la piel, enfermedades, rasgos o comportamientos animales, afectos, emociones, etc.) permiten a los humanos acceder a la dimensión corporal de los no-humanos que solo los chamanes logran visualizar con frecuencia durante curaciones y sueños.

2. La no-naturalidad del cuerpo y su carácter colectivo

Lejos de ser un hecho natural, el cuerpo demostró ser un proyecto colectivo para numerosas sociedades indígenas americanas y de otros continentes (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro 1979; Strathern 1988; Taylor 1998; Godelier & Panoff 1998; Héritier & Xanthakou 2004; Vilaça 2005; Surrallés 2003; Losonczy 2006; Tola 2009, entre otros). Asimismo, más que ser una base pasiva sobre la que la cultura desplegaría un sistema de significados, él se constituye como un espacio socialmente transformado y colectivamente agenciado que no separa el mundo de la naturaleza del mundo de la cultura. Tal como expresa Strathern, “el cuerpo melpa es él mismo una expresión de la cultura” (1998: 69). En tanto que el cuerpo es socialmente transformado, cada sociedad construye no solo concepciones diversas de lo que es un cuerpo, sino a los cuerpos y, con ellos, a las personas, de modo diferente. Sostener que el cuerpo es colectivamente agenciado va de la mano de su carácter intrínsecamente social: en general, el cuerpo de una persona no suele constituirse individualmente sino que requiere de un colectivo para hacerse. Este colectivo puede ser, por momentos, los padres, los miembros de la familia extensa, el grupo local, las personas del mismo género, pero también toda una serie de personas que solemos llamar “espíritus” pero que numerosas sociedades indígenas consideran como “verdaderas personas”.

Si todo cuerpo contiene elementos que lo hacen dependiente de los otros —en un sentido amplio— y que dan cuenta de las mutuas dependencias que se tejen con otros seres humanos, con no-humanos y con el orden cósmico en general, suele suceder que cuando hombres y mujeres no respetan ciertos tabúes, el equilibrio en el universo y en la vida social se ve alterado. El ejemplo de la sangre menstrual es el más claro y el más difundido en las sociedades indígenas. Existen abundantes referencias al hecho de que si la sangre menstrual no es socialmente controlada, ella genera desequilibrios diversos (Héritier 1994, 1996; Jamard, Terray & Xanthakou 2000; Belaunde 2006; Tola 2009, entre otros). En el caso de los qom, la conjunción de sangre menstrual y agua a partir del acceso a lagunas, ríos o esteros representa uno de los mayores peligros para la comunidad y para la mujer que podría perecer bajo los poderes de *Qomonaxalo* (arco iris, serpiente del agua). Durante las sucesivas menstruaciones, las mujeres deben respetar prohibiciones que, de ser infringidas, podrían causar una serie de enfermedades, catástrofes e infortunios en la mujer, su familia y su comunidad local. Principalmente, la mujer menstruante no debe alimentarse de carne silvestre, no debe tocar las presas cazadas ni cocinar, no debe compartir instrumentos de cocina con ningún hombre ni tocar las armas o instrumentos de caza masculinos. Ella no debe tampoco hacer ruidos mientras el marido salió de cacería para no espantar a las presas. No debe tampoco pisar por donde transitó un

animal ni donde éste fue “cuereado”. Todas estas acciones harían perder la suerte del hombre en la caza. Así como en la primera menstruación, la mujer no debe tampoco aproximarse a fuentes de agua y, menos aún, tener relaciones sexuales. Esta última prohibición está destinada a evitar enfermedades varias en el marido, entre ellas, la esterilidad. Ella no debe tampoco dormir con él para evitar impregnarle su olor, debe evitar cualquier contacto físico tanto con él como con niños por la misma razón que la anterior. No debe tampoco alzar en brazos a bebés ya que estos tardarían en comenzar a hablar, ni debe bañarse o mojarse la cabeza a fin de evitar hemorragias.

A estas ideas relativas al carácter colectivo del cuerpo-persona y a la continuidad entre humanos, no-humanos y cosmos subyace no solo una forma diferente de concebir la naturaleza y la cultura –y su posible oposición–, sino otra manera de pensar qué es lo construido y qué es lo dado. Al respecto, Viveiros de Castro (2009) –influenciado por los planteos del especialista en Melanesia, Roy Wagner– sostiene que si para la ontología occidental el cuerpo-la naturaleza remiten a lo innato o a lo dado (ya que no se pone en duda su existencia al ser referentes universales y objetivos) y el alma-la cultura a la dimensión construida (cada sociedad “posee” una cultura particular, cada persona es una singularidad por su alma particular), para las ontologías amerindias la naturaleza-el cuerpo pertenecen a la esfera de lo construido, mientras que la cultura-el alma (la “interioridad” de Descola) conforman la esfera de lo dado. La *praxis* indígena, sostiene Viveiros de Castro (2002), consiste en “hacer cuerpos” y a diferenciar especies a partir de un fondo socio-espiritual dado (tal como lo evidencian las mitologías amerindias de la época de indiferenciación entre humanos y no-humanos). Entonces, si el animismo presupone una continuidad entre humanos y no-humanos, cuestionando así la universalidad de uno de los pilares de la ontología occidental (la oposición naturaleza/cultura), la teorización de Viveiros de Castro lo conduce a preservar dicha oposición aunque redefiniendo el contenido y alcance de los términos.

Si los conceptos de naturaleza y cultura han sido repensados a la luz de las recientes etnografías sudamericanas y si aquello que es dado en Occidente se mostró como lo construido para las ontologías amerindias, ¿en el caso de los qom es posible seguir pensando al cuerpo como un espacio natural sobre el que la cultura construiría? Varios son los ámbitos de la vida social qom que no permiten sostener no solo la naturalidad del cuerpo, es decir, su carácter dado, sino también la idea de que existiría una construcción a partir del mismo (volveremos sobre este punto). La gestación, por ejemplo, no es pensada como la consecuencia natural ni de la fecundación del óvulo en el útero, ni de las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer. Ella es más bien la consecuencia de factores corporales así como también de la agencia e intencionalidad no-humana que intervienen en el proceso de crear un nuevo ser.

Numerosas mujeres qom señalan que el inicio del embarazo es un sueño en el que ellas reciben un bebé desde el cielo. El hecho de que el sueño represente el canal por el cual una entidad no-humana entrega el *nqui'i* de bebé a una mujer da cuenta de la intervención de un elemento no-humano entendido como uno de los motores de la concepción. Sin la presencia en su vientre de un bebé potencial, la mujer no podría quedar embarazada aunque mantenga relaciones sexuales estables. Según las mujeres, la ausencia de tal espíritu –o persona potencial– es una de las causas de la infertilidad femenina.

Asimismo, ni la enfermedad ni la muerte son concebidas como fenómenos ligados a un “organismo”, en tanto que entidad natural. “Lo propio del hombre”, sostiene Anne-Christine Taylor, “es terminar asesinado [...] no morir” (1998: 333, trad. nuestra). La muerte aparece, de hecho, como la consecuencia de un accionar humano o no-humano en la mayoría de los grupos indígenas. Y, entre los qom, ella es generalmente vinculada a las acciones de chamanes (*pi'ioxonaq*) y brujos (*conaxanaxaic*) que ejercen sobre el cuerpo-persona –o sobre sus componentes– diversas prácticas que serán *a posteriori* consideradas como las causantes de la enfermedad o la muerte.⁷ La enfermedad es causada entre los qom, en la mayoría de los casos, por la acción intencional de otro ser humano o de alguna persona no-humana que inicia en el cuerpo un acto degenerativo. La muerte no es vivida como la conclusión de la vida –que tampoco es entendida como un proceso fisiológico–, sino como una alteración ontológica que debe ser contrarrestada por un chamán. Las brujas⁸ introducen un objeto portador de la persona (ropa usada, collares, colillas de cigarrillo) en el cuerpo de un animal ocasionando que, al morir éste, muera también la persona. Con fines similares, la bruja esconde en el monte el objeto contenedor de la persona mezclado con tierra de cementerio. El primer tipo de brujería se constituye en torno a las cualidades extensas de personas y animales a partir de una fusión de sus atributos o componentes corporales (su calor, su sudor, su sangre, etc.). Si el tipo de acción en el que el objeto es escondido por la bruja puede ser remediado causando tan sólo la muerte lenta de la víctima, existen otras acciones que inducen la muerte instantánea. En el primer caso, una vez que la víctima consulta a un chamán por la enfermedad

7 Sobre chamanismo y brujería en el Gran Chaco, cf. Karsten (1932), Palavecino (1935), Reyburn (1954), Métraux (1967), Cordeu (1969-70), Martínez-Crovetto (1975), Idoyaga Molina (2000).

8 Cabe resaltar la distinción entre brujas que actúan mediante prácticas que implican el contagio y los chamanes que atacan a sus víctimas mediante prácticas que involucran el envío de objetos patógenos. Las mujeres que son brujas pueden recibir su poder de la madre de las *conaxanaxae*. Si una persona va con frecuencia al monte y escucha el canto de la madre de las brujas, puede desear recibir el poder para hacer acciones brujeriles. Una vez que el poder le es otorgado, la bruja debe cumplir siempre con las demandas de quien se lo otorgó. Varias personas aluden también a la transmisión matrilineal entre las brujas.

que padece, éste envía a sus *nnatac* (compañeros no-humanos) en busca del objeto extraído. La recuperación comienza una vez que éste es encontrado y tirado lo más lejos posible. El segundo tipo de muerte se lleva a cabo a través de la cocción de la extensión de la víctima, produciendo su consumo por el fuego. En este caso, la bruja utiliza para la cocción una lata en la que introduce el objeto capturado junto con otros ingredientes cuyo origen siempre es las profundidades de la tierra y del monte (víboras y sapos, principalmente). Una vez que la extensión fue “cocinada” y quemada, no hay modo posible de salvar a la víctima. Tal como expresa Godelier, “la humanidad no se sorprende de la inmortalidad del alma, sino que se sorprende de la ausencia de inmortalidad del cuerpo” (Godelier & Panoff 1998: xvi). En efecto, en numerosos relatos mitológicos, la humanidad primordial estaba dotada de cuerpos inmortales.⁹

3. Personas sin cuerpo/personas con cuerpo

Numerosas etnografías han demostrado que otras sociedades no conciben que el mundo de los seres humanos exista al margen de otros seres que también lo habitan y lo constituyen como tal (Carneiro da Cunha 1978; Chaumeil 1983; Descola 1992; McCallum 1996; Taylor 1996; Viveiros de Castro 1996; Lagrau 1998; Gonçalves 2001, entre otros). En varias lenguas indígenas, los nombres de las entidades a las que solemos llamar “espíritus” corresponden al nombre con el que se designa a la persona humana. Por ejemplo, todos los qom se consideran a sí mismos *siyaxaua*, es decir, personas. Si bien todos los qom son *siyaxaua* no es posible sostener que todos los *siyaxaua* sean qom. “Qom” deriva, como mencionamos, del pronombre de la primera persona plural (*qomi*) y designa una posición relacional que se extiende hasta designar a “la gente”, “los tobas” y “los aborígenes”. Este término permite atribuir la condición de “nosotros” a una gran cantidad de personas cuyos modos de vida se oponen a los de los *rocshe* (los blancos). *Siyaxaua* define, en cambio, la capacidad reflexiva –la capacidad del sujeto de pensarse– y se aplica a una gama más amplia de seres. Las personas humanas y no-humanas, las que poseen cuerpo y las que carecen de él, las que se visualizan en sueños, las vivas, las muertas, las que existen en potencia, las que ayudan a los chamanes a curar y a matar, las que cuidan a las especies animales, vegetales, a las mieles y a los espacios geográficos, las que *son* los fenómenos atmosféricos, los *rocshe*, los *qom*, los *ltogoshic* (“antiguos”, antecesores), los *ltogoshic* de relatos míticos y de la Biblia y los *dalaxaic* (“nuevos”, jóvenes) poseen una capacidad reflexiva y son concebidos como personas.

⁹ Para el caso de los qom ver las referencias al mito de las vaginas dentadas y el origen de la finitud, Karsten (1932: 208-210), Métraux (1946: 100-107, 1967: 154-157), Cordeu (1969-70: 143-146), Palavecino 1969-70: 185), Tola (2005).

Ahora bien, ¿qué implica llamarse como las personas no-humanas? Si otros seres que no son *qom* (lit. “hombre”) son, sin embargo, *siḃaxaua* cabe preguntarse si ¿solo los *qom* poseen las aptitudes y capacidades asociadas a todo cuerpo? Ante esto a la luz de nuestra etnografía no podemos responder positivamente. Otras personas –o más bien “estas personas otras”– que poseen un cuerpo están dotadas de todo aquello que viene con un cuerpo: capacidad de pensar, sentir, desplazarse, hablar, comunicarse, actuar voluntaria y conscientemente sobre otros, es decir, de tener intencionalidad y agencia. Es decir que estos seres “otros” dotados de cuerpo poseen también los atributos que hacen a la persona. El viento norte (*quenaquixai la’at*) y el viento sur (*nte’ la’at*) pueden ser considerados *siḃaxaua* al ser hombres con capacidad de escuchar, entender y hasta obedecer las súplicas humanas movidos por la compasión o la furia. Los chamanes son quienes pueden comunicarse con ellos, llamarlos con sus cantos o en sueños, o bien pedirles mediante plegarias que lleven a cabo alguna acción específica. Entre los achuar, por ejemplo, tanto animales como plantas poseen intencionalidad, emociones y capacidad comunicativa (Descola 1999). Si, a pesar de las diferencias en las formas corporales, la comunicación entre humanos, animales, plantas y espíritus es posible es precisamente porque sus cuerpos son percibidos como simples vestimentas que recubren una interioridad semejante (Descola 2010).

Por otro lado, tal como se preguntan Godelier & Panoff (1998), ¿en qué medida el cuerpo hace a la identidad de un ser humano y por cuánto tiempo, si el mismo cuerpo está destinado a morir? En efecto, numerosas referencias etnográficas han mostrado que es posible ser persona y no poseer cuerpo o ser persona aun después de la destrucción del cuerpo. Entonces, no sólo los seres humanos no son los únicos concebidos como personas (ya que otros seres son pensados como personas y poseen un cuerpo con todo lo que el cuerpo conlleva en términos de relaciones), sino que poseer un cuerpo –y hasta un cuerpo humano– no es un signo suficiente que trasluzca “naturalmente” la humanidad de un existente, ya que un ser con apariencia corporal humana puede no necesariamente ser un humano. Tal como expresan Godelier & Panoff (1998: xv), en la medida en que los espíritus pueden entrar en el cuerpo humano provisoriamente y permanecer allí, resulta difícil sostener la existencia de un “cuerpo humano” y de un “alma humana”, así como la asociación de un cuerpo a una sola alma.

Se plantea entonces el problema de cómo diferenciar a los seres humanos de los seres no-humanos si ambos poseen cuerpos que pueden presentar, por momentos, una apariencia humana. Esto nos remite a uno de los grandes temas de las ontologías amerindias que es el carácter altamente metamórfico y no esencialista de todo lo existente –incluido el cuerpo. En 2005, Aparecida Vilaça a partir de su etnografía entre los wari de la Amazonía brasilera y de la de otros especialistas en Amazonía

puso en relieve uno de los aspectos centrales en las concepciones amerindias del cuerpo: su carácter inestable y transformacional. Entre los qom, si tenemos en cuenta tan solo las múltiples transformaciones de los humores corporales ocurridas durante su circulación por cuerpos masculinos y femeninos podríamos afirmar que el cuerpo y sus humores son inestables y que se encuentran constantemente sometidos a procesos de transformación. Según la teoría qom de los fluidos sexuales, el semen –humor que existe como tal fuera del cuerpo de la mujer– se vuelve sangre en el interior de su cuerpo por algún tipo de participación femenina no explícita. Por otra parte, si el semen aporta a la mujer parte de la sangre masculina y si las primeras relaciones sexuales entre un hombre y una mujer después del parto producen nuevamente la menstruación de la mujer se establece una estrecha relación entre el semen-sangre y la sangre menstrual. El hombre produce parte de la menstruación de la mujer después del parto a partir de su dotación de semen-sangre. El semen se acumula en el vientre femenino hasta que comienza a fluir bajo forma de sangre menstrual. Asimismo, parte del semen que un hombre deja en una mujer durante las relaciones sexuales se deposita en los senos de ésta hasta el momento en que ella queda nuevamente embarazada, momento en que el semen se convierte en leche materna. La asociación entre semen y leche materna es común también en el mundo árabe y se encuentra en la base de las reglas de prohibición del incesto en dicha sociedad. Como la leche de la mujer proviene del semen del hombre, “un hombre no puede casarse con las hijas amamantadas por su esposa, que poseen algo de la sustancia de él” (Héritier 1994: 90).

Por otro lado, si el cuerpo no hace él sólo a la persona, tal como mencionamos previamente, tampoco los seres humanos hacen ellos solos a los cuerpos. Nos dedicaremos a mostrar ahora que otras agencias e intencionalidades intervienen en el proceso de “formación y transformación” de cuerpos-personas.

4. Hacer un cuerpo y crear a una persona no es una tarea solamente humana

Las personas no-humanas que pueden en muchas ocasiones adoptar un cuerpo, ¿qué tan importante son en la vida de los seres humanos? ¿Cómo son capaces de incidir en la vida, el cuerpo y las decisiones de los humanos? En numerosas sociedades, para hacer un bebé se necesita la intervención de alguna agencia no-humana además del “trabajo” reiterado del hombre y la mujer. No olvidemos que en las representaciones de la procreación de gran parte de grupos indígenas sudamericanos es frecuente encontrar la idea de que la concepción es un proceso gradual. Según Hugh Jones, entre los tukano del Vaupés, la madre no se considera embarazada hasta que es “llenada a partir de repetidas relaciones sexuales” (1979: 115). Según Viveiros de Castro, para los araweté hacer un hijo es una tarea lenta que requiere frecuentes copulaciones

(1992: 179). Además del carácter gradual, a tal punto es central el factor no-humano en el origen de la vida que muchas sociedades justifican la esterilidad –masculina y femenina– a partir de la ausencia del factor no-humano en el proceso de gestación. Al respecto, Godelier sostiene que en ninguna sociedad un hombre y una mujer son los únicos responsables de la creación de un nuevo ser (2004: 325). Lo que los progenitores hacen es un feto, expresa el autor, “pero nunca un niño humano, completo, viable. Para ello deben intervenir otros agentes” (2004: 325). Estos actores son, por lo general, seres más poderosos que los humanos y generalmente invisibles para la mayoría de ellos.

Entre los qom dos seres humanos son necesarios para hacer un nuevo ser pero ellos no son suficientes ya que la constitución de un cuerpo requiere de otro tipo de intervención. Específicamente, numerosos qom señalan que para hacer un bebé es necesario haber soñado previamente con un bebé o que un “espíritu de bebe” venido del cielo se introduzca en el vientre femenino (Tola 2009). En consonancia con esto, la infertilidad está lejos de ser pensada como un problema biológico y se suele mencionar como sus causas la ausencia del “espíritu de bebé” en el vientre materno.

A partir de esta constatación –que dos personas no bastan para hacer un bebé– surgen algunos interrogantes de orden más amplio: ¿Cómo se representa cada sociedad el acto sexual y el proceso de gestación? ¿Cuál es el papel desempeñado por los componentes de los progenitores y por aquellos provenientes otros seres más poderosos?

Así como la gestación suele ser explicada como un proceso gradual en el que el hombre y la mujer –en el caso de los qom– o uno de ambos (generalmente el hombre) forman al bebé en el vientre de la mujer, los fluidos corporales –además del factor detonante no-humano– son los que permiten la gradual formación del bebé, al unirse en el vientre femenino. Las teorizaciones indígenas sobre los fluidos corporales son extremadamente abundantes en diversas etnografías. Entre los qom, ellos son la consecuencia de transformaciones constantes que ocurren en el cuerpo del hombre, la mujer y el bebé en gestación o lactante. Tal como mencionamos, la sangre masculina se transforma en semen y éste, una vez en el cuerpo femenino, deviene leche materna o sangre menstrual (Tola 1999, 2002, 2009). Más que determinar la existencia de individuos, estas conceptualizaciones de los fluidos corporales remiten a su carácter altamente transformacional y a su carácter compuesto o, como lo llamó Strathern a partir de su trabajo de campo en Melanesia, “dividual”. Desde su perspectiva, las personas son “constructed as the plural and composite site of the relationships that produced them. The singular person can be imagined as a social microcosm” (1988: 13). Al oponer personas “dividuales” a personas “individuales”, la autora intenta dar cuenta del carácter relacional y divisible de la persona en Melanesia.

5. Emociones que conectan

El acercamiento a la persona corporizada como un espacio agenciado y transformado colectivamente constituye un intento por superar acercamientos binarios de la persona y el cuerpo y, en particular, de las dicotomías derivadas de la oposición biológico/construido, entre las cuales se encontraría también aquella de emoción/cognición. En este último caso, dicho intento consiste en concebir a las emociones-pensamientos como regímenes corporales que relacionan a las personas corporizadas entre sí.

Las asociaciones entre el cuerpo, los humores y las capacidades cognitivas-emocionales se encuentran presentes también en numerosas sociedades indígenas del continente americano. El trabajo de Overing (1986) entre los piaroa de Venezuela representa un texto clásico en los estudios amazónicos sobre las teorías indígenas del cuerpo y los pensamientos. Según la autora, tanto los hijos como las habilidades individuales y todo lo creado por el hombre son para los piaroa los pensamientos de una persona en la medida que son el resultado de sus capacidades incorporadas por dioses y puestas en práctica en el trabajo. En un texto más reciente, la antropóloga peruana Elvira Belaunde (2006), en un intento por comprender la hematología amazónica, ahonda en el significado de la sangre en relación con el género, el conocimiento y la cosmología. A partir de su etnografía entre los airo-pai, analiza la sangre como el fluido que atribuye género y pensamiento a las personas ya que transporta conocimiento y fuerza a todas las partes del cuerpo, hecho que permite la acción intencional (2006: 209, 210).

Un análisis tanto del rol de ciertos órganos como de la circulación de los humores corporales y de los componentes vitales permite mostrar la imposibilidad de disociar entre los qom el dominio de las emociones del de la cognición. El hecho de que los qom no diferencien entre ambos registros y que las emociones-pensamientos (*icuenmataxa*) estén situadas indistintamente en el cuerpo (más precisamente, en el corazón o *nquiyaqte*) hace explícita no sólo la necesidad de no separar cuerpo de persona, sino también la importancia de dejar de lado interpretaciones que suponen la existencia de una base biológica (el cuerpo que siente) por oposición a una existencia cultural (el alma o mente que piensa).

El sentido atribuido al corazón es el ejemplo más claro de esto. La palabra *nquiyaqte*, “corazón” en toba, puede descomponerse del siguiente modo: *nqui'i-*, capacidad corporal ligada a las facultades cognitivas y emocionales y *-aqte*, sufijo instrumental femenino. Al no ser pensado el cuerpo como la sede biológica de las sensaciones por oposición a la mente entendida como el centro de la reflexión, los pensamientos y los sentimientos no están diferenciados unos de otros. El corazón ejerce las funciones ligadas al acto de pensar, conocer y sentir ya que él es el “instrumento” del *nqui'i*. Por su condición de sede de las emociones-pensamientos, el

corazón representa además el órgano que permite la conexión entre las personas humanas. Cuando un chamán es consultado por alguien que desea ser amado por una persona en especial, parte de la práctica chamánica consiste en capturar el *nqui'i* de quien es objeto de amor e introducirlo en el corazón de quien desea ser amado. Origen y destino de los componentes vitales manipulados por la acción chamánica, el corazón se convierte en un órgano de unión, de continuidad interpersonal de las emociones que permite, como me relató el ya fallecido filósofo qom, Timoteo Francia, “la unión entre todos los corazones”.

Amar a alguien del sexo opuesto implica, en estos casos, ser el objeto de la captura de un componente vital que genera una compenetración entre dos personas. Al respecto un joven chamán de *Mala'* me expresó:

“Hago una oración para que una chica le quiera a un hombre. De noche agarro el *lqui'i* de esa chica. ¡A veces se escapa el espíritu, me da lástima, pobrecito! Pero lo agarro igual y cuando lo agarro lo coloco en el pecho del hombre que la quiere. Por eso, cuando se levanta la chica ya piensa en él; su espíritu ya está en el corazón del hombre.

Amar a alguien del sexo opuesto implica estar fuera de sí, no dominar pensamientos ni acciones ya que una propiedad del *nqui'i* se sitúa en el cuerpo de quien es objeto del amor. Este sentimiento es vivido como un padecimiento del que no se puede escapar a menos que otro chamán intervenga. Cuando una persona desea que quien la ama se olvide de ella es necesario que un chamán extraiga del propio cuerpo el pensamiento de la persona que sufre de amor y que lo devuelva a su dueño.¹⁰

Ahora bien, si ciertos fluidos corporales y órganos son los centros en los que se corporiza el *nqui'i* y el vehículo de las capacidades atribuidas al mismo no es posible tampoco aceptar la no cuestionada oposición *nqui'i/l'oc* (alma/cuerpo). A pesar de que *nqui'i* sea traducido tanto por los qom como por la etnografía chaqueña como “alma”, “espíritu”, su significado es más amplio ya que alude tanto a la apariencia corporal como a las capacidades propias de una persona (conciencia reflexiva, intencionalidad, voluntad, agentividad). Desde este punto de vista, el *nqui'i* no es un “principio vital” exclusivo de los seres humanos. Los animales y la mayoría de las personas no-humanas poseen/son un *nqui'i* que les confiere vida, que hace que su cuerpo esté animado y tenga, a su vez, una imagen corporal propia. Esta imagen corporal que produce/es el *nqui'i* no está ligada a la idea de un cuerpo en tanto objeto material, sino a la idea de regímenes de corporalidad cambiantes, inestables y coyunturales. *L'oc*, por su parte, suele ser traducido como “cuerpo”. Este término define, sin embargo, el límite corporal marcado por la piel y el cuero en el caso de las

10 Sobre el tema del amor como un padecimiento entre los wichi del Chaco, cf. Braunstein (1983b) y Barúa (2007).

personas y de los animales, por la corteza en el caso de los árboles y por la cáscara en el caso de las frutas. A pesar de que *l'oc* se utilice para traducir el término “cuerpo”, su significado en qom no alude a la totalidad de los componentes de un cuerpo: no incluye ni a la carne, ni a los órganos, ni a los humores corporales. De hecho, la idea de un cuerpo como totalidad está lejos de la manera en que los qom conciben el modo en que la persona se actualiza o manifiesta en cada momento de su existencia a través de diferentes regímenes de corporalidad derivados de las interacciones, las acciones e intenciones propias y ajenas.

6. Cuerpos permeables transformados

Si a partir de los años 70 los conceptos de persona y cuerpo se mostraron particularmente productivos en el estudio de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas, estos temas no encontraron la misma resonancia en la antropología de las sociedades indígenas chaqueñas. Por esos años, tanto en las etnografías de corte fenomenológico como en aquellas de inspiración marxista las referencias a la temática del cuerpo y la persona son esporádicas y poco abundantes. Es recién a partir de las dos últimas décadas que la temática del cuerpo comenzó a ser objeto de interés de algunos antropólogos argentinos interesados en el Gran Chaco, en consonancia con el auge del tema del cuerpo en la antropología en general. La antropóloga Silvia Citro se interesó desde los comienzos de sus investigaciones (2000, 2009, 2011) por efectuar una antropología dialéctica “de y desde” los cuerpos que integre tanto la cuestión de la corporalidad entre los qom como sus propias experiencias corporales en tanto etnógrafa. En un primer momento, su interés fue abordar la dimensión corporal de los cultos evangélicos¹¹ intentando dar cuenta de dichos rituales en el marco de las relaciones interétnicas de dominación y resistencia. Para ello, la autora conjuga en sus análisis la dimensión “numinosa” de ciertas experiencias extáticas con la preocupación por las inscripciones del poder en el cuerpo y el concepto fenomenológico de *embodiment*. En permanente diálogo con la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, Citro sugiere que

11 Desde 1940 surgieron en el Chaco argentino numerosas iglesias indígenas en torno a carismáticos líderes, pastores indígenas. El movimiento denominado “Evangelio” incorporó, desde su inicio, elementos del Cristianismo pentecostal combinados con elementos del chamanismo tradicional. Varios investigadores remarcaron el rol activo de los indígenas en la apropiación de las enseñanzas de los misioneros y de los mensajes bíblicos, dando lugar al nuevo marco religioso y ritual del Evangelio. Sobre el tema, cf. Reyburn (1954), Loewen, Buckwalter & Kratz (1997), Miller (1979), Ceriani Cernadas (2004) y Wright (2002), entre otros.

[...] habría una experiencia fenomenológica de la *carne* común a diferentes culturas, la cual, no obstante, ha sido más visible en determinados contextos culturales [...] mientras habría sido invisibilizada en las prácticas y las representaciones occidentales que han sido hegemónicas hasta la modernidad... (2011: 41).

Por los mismos años, mis investigaciones se centraron en diversos aspectos de la noción de persona y cuerpo entre los qom así como de las relaciones entre humanos y no-humanos. “Yo no estoy solo en mi cuerpo” fue la frase con la que un joven chamán, Seferino, me expresaba en 1999 la importancia singular del cuerpo para la existencia de la persona humana y de las relaciones interpersonales: el cuerpo como vehículo de las relaciones. Para descifrar el sentido de dicha frase me fui dedicando a estudiar las teorías qom de la gestación, de los fluidos y componentes corporales así como de la intervención de los seres no-humanos en la constitución de la persona. Todos estos temas iban surgiendo tanto como consecuencia de mis inquietudes teóricas como de las experiencias de vida de hombres y mujeres qom. Las prácticas del chamanismo, la brujería, los rituales de pubertad y los rituales funerarios fueron los permitieron acceder ya no a las teorías qom de la persona y el cuerpo, sino a la praxis que permite formar o deshacer los cuerpos-personas.

Específicamente, utilizo el concepto “persona” como un operador conceptual que me permite tratar en un mismo plano a una variedad de entidades pensadas como existentes –humanas y no-humanas (compañeros chamánicos, muertos, niños potenciales, “personas de otras razas”, dueños de las especies, etc.)– que intervienen en el proceso de “formación y transformación” del cuerpo, más que de “construcción” del mismo. En este sentido mi utilización del término persona permite englobar a humanos y no-humanos en un mismo colectivo. Siguiendo los planteos de Latour, el término colectivo se distingue del de sociedad ya que contiene en sí los poderes de la naturaleza y de la sociedad y no remite a una unidad dada sino a “un procedimiento para *colectar* las asociaciones de humanos y no-humanos” (2004: 351). Ahora bien, este uso del término “persona” y “colectivo” no aluden a la superación de un dualismo por parte de las sociedades no occidentales, dualismo presente aun en Occidente. Asimismo, no remiten a la idea de que dichas sociedades mezclen dominios que en Occidente suelen estar separados. Tal como sostiene Latour, se trata, más precisamente, de que dichas sociedades “ignorarían la distinción” entre el orden social y el orden natural (2004: 66).

El énfasis en la formación y transformación me permite alejarme de las posturas constructivistas que suponen un substrato natural sobre el que los humanos, es decir, la cultura, construirían. Decir que todo lo relativo al cuerpo es socialmente construido implica la aceptación de que existe algo –una base dada, natural o biológica– que no es producido, a partir del cual se construiría algo que ya pertenece a la

órbita de lo cultural -lo propio de una sociedad humana determinada.¹² Desde esta perspectiva, son las acciones deliberadas de los seres humanos (de alimentación, de otorgamiento de nombres, de afectos y cuidados, etc.) las que se constituyen como la causa de personas y cuerpos culturalmente modelados. Esta mirada permite comprender cómo en las sociedades occidentales modernas las acciones ejercidas sobre el cuerpo –tatuajes, *piercings*, etc.– se tornan los diacríticos de una identidad determinada (sexual, de género, de clase, etc.). Esta lectura no permite, sin embargo, dar cuenta de las maneras en que otras sociedades conciben y viven el surgimiento del cuerpo y el advenimiento de la persona. De la misma manera que Viveiros de Castro (2004: 26) sostiene que la consanguinidad no es para los indígenas algo dado, podemos afirmar que la persona y el cuerpo son el resultado de “prácticas intersubjetivas significativas” y no el fruto de una elección consciente y libre. Como tales, ellos constituyen la cultura, la sociedad y la vida social. Estas ideas están lejos de la idea de elección y de nuestras nociones de lo que es construido y son parte de una ontología que prioriza la transformación en sus múltiples manifestaciones.

Por ejemplo, al no ser concebida la consanguinidad como una relación basada en un substrato biológico natural (el cuerpo y la procreación), los parecidos corporales entre las generaciones no son pensados como algo irreversible, dado e inexorable. Existen –aunque poco documentadas– una serie de elaboraciones nativas acerca de las semejanzas y diferencias en la apariencia física entre progenitores e hijos. Más allá de las variaciones entre ellas, lo que es posible resaltar es que la consanguinidad no resulta exclusivamente de la procreación ni el parecido corporal es un aspecto no imborrable y original de la identidad de una persona. En efecto, en la medida en que la persona existe siempre en relación, las continuidades “biológicas” deben ser constantemente creadas, enfatizadas, resaltadas a través de las acciones individuales. Las teorías qom sobre las semejanzas de apariencia física (*nquiyaxac*)¹³ entre padres e hijos muestran precisamente la dimensión no biológica de la apariencia así como la importancia de la transformación y de los agentes no-humanos en dicho proceso.

12 Acerca de la producción del cuerpo, los trabajos recopilados por Godelier & Panoff (1998) ofrecen una gran variedad de perspectivas diferentes sobre las maneras culturales de producir el cuerpo. Lambek & Strathern en el mismo año publican una compilación de textos sobre las nociones de cuerpo y persona en África y Melanesia interesados en los alcances de la noción de *embodiment* (1998). Desde una perspectiva teórica diferentes, los trabajos de Seeger, da Matta & Viveiros de Castro (1979), Taylor (1996), Descola (1994), Surrallés (2003), Viveiros de Castro (2004) y Vilaça (2005) representan un acercamiento novedoso al tema del cuerpo y la persona en sociedades amerindias. En el caso del Chaco, mis trabajos sobre las relaciones entre fluidos, emociones y género representan un punto de partida sobre el estudio de dichos temas en una sociedad chaqueña (Tola 1999, 2000, 2005, 2009).

13 *Nqui-yaxac*. *Nqui-* traducido habitualmente como “alma”, *-yaxac*: sufijo que expresa “la acción de” y que se utiliza también para substantivar un verbo.

Tener un sentimiento de afecto intenso hacia alguien –implicando este hecho la representación visual del objeto del sentimiento–, estar en presencia de alguien o mirar demasiado a otra persona son situaciones que ponen en juego sus *nqui'i* respectivos.¹⁴ La imagen corporal evocada por el sentimiento-pensamiento (*icuenmataxa*) o la observada cobra forma en la imagen que adopta el bebé en gestación. Este proceso se lleva a cabo no sólo entre personas humanas sino que involucra, como es sabido, también a los animales. *Nauoga* (según Buckwalter 2001, *-uoga* es la raíz del verbo “hacer mal”) es el término toba para referirse al proceso de transmisión de características formales o de comportamiento entre los *nqui'i* de entidades humanas y no-humanas en momentos específicos del ciclo vital.¹⁵ Según la reflexión de un joven qom, *nauoga* remite al proceso que se lleva a cabo entre dos seres que cruzaron sus caminos y que dejaron una huella el uno en el otro. Esta huella es vivida como una influencia susceptible de transformar los comportamientos, la apariencia y la personalidad de las personas humanas.

Al no ser pensado el cuerpo como una cosa natural (que sería afectada a lo largo de la vida de las personas por causas externas) ni un producto culturalmente elaborado a partir de algo dado –también concebido implícitamente como natural–, él se constituye entre los qom como una manifestación de la persona que atraviesa regímenes de corporalidad fluidos y cambiantes –nacimiento, enfermedad, afectos, parecidos entre padres e hijos, muerte, etc.– en función de situaciones comunicativas que involucran a una pluralidad de seres, humanos y no-humanos. Fue por ello que al analizar el cuerpo-persona entre los qom opté por considerarlo como un “cuerpo múltiple” en la medida en que es el resultado del agenciamiento particular de relaciones intercorporales que incluyen tanto a humanos como a no-humanos. A su vez, los regímenes de corporalidad vividos y sentidos por las personas pueden entenderse no como algo fijo, dado, estable y creado –más que transformado–, sino como el resultado circunstancial y cambiante de las combinaciones de personas que son pensadas como compuestas de “extensiones” corporales (fluidos, sustancias, nombres, componentes, etc.).¹⁶ Pensar a la persona como compuesta de elementos que *son* ella pero que no necesariamente guardan relación de contigüidad entre sí ni ubicación espacial fija y predeterminada y como un eje que es atravesado y vivido por numerosos elementos, componente y fluidos que, en principio, podrían ser pensados como

14 El término *lqui'i* es habitualmente traducido tanto por los qom como por los especialistas del área como “alma” o “espíritu”. Sin embargo, este concepto no remite a un principio volátil encerrado en un cuerpo. Volveremos sobre el mismo.

15 Sobre *nauoga*, cf. Karsten (1932: 74), Métraux (1937: 193, 1967: 140-141), Balducci (1982: 72-74), Tola (2000).

16 Sobre un análisis detallado de las extensiones corporales, cf. Tola (2006).

ajenos, es una manera bastante eficaz a la hora de buscar alternativas que intentan evitar lecturas dualistas que oponen un cuerpo a un alma, un yo a un nosotros, un humano a un no-humano.

El proceso de corporización de la persona humana, de devenir-cuerpo, permite precisamente dar cuenta de las estrechas relaciones que para los qom se instauran entre la persona y los procesos colectivos de constitución que tienen lugar en y mediante el cuerpo. Corporizarse como persona implica que la persona se forma a partir de un cuerpo y que no existe un cuerpo dado. Menos centrado en la modalidad de producción social y en la idea de decisión consciente de elección personal, la idea de persona corporizada enfatiza la centralidad del elemento detonante humano que se asocia al proceso por el cual las personas otorgan al cuerpo los medios para que éste adopte una forma definida. Nuestra intención es enfatizar que es a partir de esta forma inicial que las personas facilitan las metamorfosis sucesivas del cuerpo, metamorfosis que no inician con la gestación ni acaban con la muerte.

7. Reflexiones finales: tensiones latentes en el proceso de individuación

Considerando la existencia de personas-cuerpos múltiples qom en las que la reconfiguración de sí es siempre posible y en las que lo reconfigurado cambia constantemente difiriendo así constantemente hasta de sí mismo, ¿cuál sería el sentido de permanecer en el problema de la identidad? ¿Cómo se produce en una ontología en la que las personas son múltiples y compuestas unas de otras el proceso de individuación por el cual una persona se singulariza? ¿Es posible pensar que la individuación tiene lugar a partir de lo múltiple? Si éste fuese el caso, ¿cuáles serían las relaciones esenciales para definir una singularidad de las cuales no sería posible prescindir? En fin, ¿qué es lo que define la individualidad de una persona en una ontología en la que los cuerpos son concebidos como extensos, metamórficos y colectivamente transformados?

Una respuesta a estos interrogantes nos conduce al modo en que los qom conciben el *nqui'i*. A pesar de sus posteriores transformaciones, cada *nqui'i* es único y existe de manera singular antes de corporizarse. Los qom suelen referir la existencia de espíritus de bebés que habitan en el cielo antes de descender al vientre materno. El *lqui'i* sería aquello que permite la existencia de la singularidad de la persona, aquello que la hace una individualidad en la medida en que es único y cobra existencia una vez que se corporiza. El *nqui'i* más que ser pensado como un alma es él mismo el cuerpo o una manera de manifestarse del cuerpo.

Esta idea de la existencia de *nqui'i* de bebés me fue transmitida a modo de biografía por un joven, Seferino, quien reconstruyó creativamente su vida en el cielo a partir de sus conocimientos sobre la vida de los *nqui'i* de las personas potenciales.

Cuando yo vine al mundo me pusieron en una cápsula. En esa cápsula yo me tenía que quedar porque si me caía mi madre iba a abortar. La cápsula era el cuerpo que se va formando, con esa cápsula se va a formar mi cuerpo, se le cocina, se le da la forma durante un año. Y después viene un señor de vestidura blanca que tiene un bastón y toca la cápsula con el bastón. A mí me da miedo y me duermo. Cuando estoy llegando al mundo veo que hay dos caballos volando que vienen para la tierra. Cuando ya están llegando, los caballos pegan como un salto y vuelven. Y yo me caigo [...] y yo voy gritando [...] como teniendo miedo [...]. Caí en el mundo y ahí me formé por primera vez. Caí en el vientre de mi mamá pensando que era el mundo. Cuando choqué era blandito: ‘Me estoy hundiendo, me estoy hundiendo’, decía. Después sentí que había una manguera en mi boca, lo primero que sentí era que venía algo que me hacía respirar. Yo todavía no tenía cuerpo, era pura sangre. Después ya sentía la mente y el corazón. La mente me decía: ‘tengo cuerpo’ [...]. Al ser viejitos, el bebé que llevamos adentro no siente más deseos, se calma porque espera su partida. El bebé ya parte arriba. Todavía somos bebés cuando morimos.

El *nqui'i* existe también como una singularidad cuando la persona muere y continúa a existir de manera individual como espíritu descorporizado (Tola 2006). La muerte no representa, de hecho, el fin de la existencia de una persona. Es posible entonces afirmar que aún si ha habido acciones humanas y no-humanas para hacer surgir la persona (la reiteración de las relaciones sexuales, el descenso de un espíritu de bebé del cielo para que el bebé cobre existencia, el sueño de la madre en el que una persona no-humana le entrega un bebé), ella existe como una individualidad. Es una vez que esta singularidad deviene cuerpo que la persona qom se torna múltiple a partir del cuerpo.

Ahora bien, es preciso mencionar que el advenimiento de la persona y de sus manifestaciones corporales que hacen posible el advenimiento de otras personas es concebible solamente en una ontología en la que el individuo es vivido como compuesto –de relaciones y de otras personas– y en la que los regímenes corporales son la consecuencia de las acciones e intenciones ajenas. En una ontología semejante, el cuerpo es la causa y la consecuencia de las relaciones entre personas que poseen, a su vez, regímenes corporales que son el signo de la existencia de personas múltiples.

En la medida en que la persona corporizada está hecha de instancias móviles que provienen de otros cuerpos (fluidos, nombres, componentes vitales, emociones-pensamientos), ella no existe como unidad dentro de un contorno predeterminado sino que su existencia es pensada como múltiple, un *carrefour* de relaciones y multi-situada.

Agradecimientos

Agradezco a Marina Vanzolini y a Celeste Medrano por la lectura atenta y sus fructíferos comentarios a una versión previa de este artículo.

Referencias bibliográficas

- Balducci, Mónica
1982 *Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik*. Tesis de licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- Balmori, Clemente H.
1957 Notas de un viaje a los tobos. *Revista de la Universidad* 2: 23-36.
- Barúa, Guadalupe
2007 *Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los wichi del chaco central*. Buenos Aires: Dunken.
- Barraud, Cécile
1998 Être en relation. A propos des corps a Tanebar-Evav (Kei Indonésie de l'est). En: Godelier, Maurice & Michel Panoff (eds.): *La Production du Corps*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines.
- Belaunde, Luisa E.
2006 A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia* 49(1): 205-243.
- Braunstein, José A.
1983a Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. *Trabajos de Etnología* 2: 9-102.
1983b La passion amoureuse chez les Mataco. *Journal de la Société des Américanistes* 69: 169-176.
- Buckwalter, Alberto S.
2001 *Vocabulario Toba*. Formosa: Equipo Menonita.
- Carneiro da Cunha, Manuela
1978 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. São Paulo: Hucitec.
- Ceriani Cernadas, César
2004 Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba. *Alteridades* 12(25): 121-137.
- Chaumeil, Jean-Pierre
1983 *Voir, savoir et pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Citro, Silvia
2000 El cuerpo de las creencias. *Suplemento Antropológico* 35(2): 189-242.
2009 *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.

- Citro, Silvia (comp.)
2011 *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- Cordeu, Edgardo J.
1969-70 Aproximación al horizonte mítico de los Tobas. *Runa* 12(1-2): 67-176.
- Cordeu, Edgardo J. & de los Ríos, Miguel A
1982 Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico* 17(1): 131-195.
- Descola, Philippe
1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
1992 Societies of nature and the nature of society. En: Kuper, Adam (ed.): *Conceptualizing society*. London/New York: Routledge, 107-126.
1994 Pour quoi les Indiens d'Amazonie n'ont pas domestiqué le pécarí? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation. En: Latour, Bruno & Pierre Lemonnier (eds.): *De la préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques*, Paris: La Découverte, 329-344.
1996 Constructing natures: symbolic ecology and social practice. En: Descola, Philippe & Gisli Pálsson: *Nature and society, anthropological perspectives*. European Association of Social Anthropologists Series. London/New York: Routledge, 82-102.
1999 Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne. En: Héritier, Françoise (ed.): *De la Violence*, Vol. 2. Paris: Odile Jacob, 19-44.
2005 *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
2010 Manières de voir, manières de figurer. En: *La fabrique des images: visions du monde et formes de la représentation, exposition au Musée du quai Branly, 16 février 2010-11 juillet 2011, sous la direction de Philippe Descola*. Paris: Somogy/Musée du quai Branly, 11-18.
- Godelier, Maurice
2004 *Les métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.
- Godelier, Maurice & Michel Panoff
1998 *La Production du corps*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines.
- Gonçalves, Marco A.
2001 *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica: etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Héritier, Françoise
1994 *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris: Odile Jacob.
1996 *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.
- Héritier, Françoise & Margarita Xanthakou
2004 *Corps et affects*. Paris: Odile Jacob.
- Hugh-Jones, Christine
1979 *From the milk river. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Idogaya Molina, Anatilde
 2000 *Chamanismo, brujería y poder en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA).
- Jamard, Jean-Luc, Emmanuel Terray & Margarita Xanthakou
 2000 *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris: Fayard.
- Karsten, Rafael
 1932 Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Ethnological Studies, Societas Scientiarum Fennica* 4(1): 10-236.
- Lagrau, Else
 1998 *Cashinaua cosmovision: A perspectival approach to identity and alterity*. PhD dissertation. University of St. Andrews.
- Lambek, Michael & Andrew Strathern
 1998 *Bodies and persons. Comparative perspective from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, Bruno
 2004 *Politiques de la nature*. Paris: La découverte.
- Loewen, Jacob A., Albert Buckwalter & James Kratz
 [1965] 1997 Shamanism, illness and power in Toba church life. *Practical Anthropology* 12: 250-280.
- Losonczy, Anne-Marie
 2006 *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y embera del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Marriott, McKim
 1976 Hindu transaction: Diversity without dualism. Chicago: University of Chicago, Committee on Southern Asian Studies.
- Martínez Crovetto, Raúl
 1975 Folklore toba oriental. 2. Relatos fantásticos de origen chamánico. *Suplemento Antropológico* 10(1-2): 177-205.
- Mauss, Marcel
 1938 Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 68: 263-281.
- McCallum, Cecilia
 1996 Mort996e e pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, 2(2): 49-84.
- Métraux, Alfred
 1937 Études d'Ethnographie Toba-Pilagá (Grand Chaco). *Anthropos, Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique* 32: 171-194, 378-401.
 1946 *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
 1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*. Paris: Gallimard.

- Miller, Elmer S.
 1979 *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad.* México, Siglo XXI.
 1999 *Peoples of the Gran Chaco.* Westport: Bergin and Garvey.
- Overing, Joanna
 1986 Men control women? The 'catch 22' in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies* 1(2): 135-155.
- Palavecino, Enrique
 1935 Breve noticia sobre la religión de los indios del Chaco. *Revista Geográfica Americana*, 2(21): 373-380.
 1969-70 Mitos de los indios tobas. *Runa* 12(1-2): 177-199.
- Reyburn, William D.
 1954 *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An interpretative report.* Elkhart: Mennonite Board of Missions & Charities.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta & Eduardo Viveiros de Castro
 1979 A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- Strathern, Andrew
 1998 Garder le corps à l'esprit. En: Maurice & Michel Panoff (eds.): *La production du corps.* Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines, 63-79.
- Strathern, Marilyn
 1988 *The Gender of the Gift: Problems with women and problems with society in Melanesia.* Berkeley: University of California Press.
- Sztutman, Renato & Nascimento, Silvana
 2004 Antropología de corpos e sexos: entrevista com Françoise Héritier. *Revista de Antropologia* 47(1): 235-266.
- Surallés, Alexandre
 2003 *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi.* Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)/Éditions Maison des Sciences de l'Homme.
- Taylor, Anne-Christine
 1996 The soul's body and its states: An Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (2): 201-215.
 1998 Corps immortels, devoirs d'oubli: formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar. En: Maurice & Michel Panoff (eds.): *La production du corps.* Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines, 317-338.
- Tola Florencia
 1999 Fluidos corporales y roles paternos en el proceso de gestación entre los tobas orientales de Formosa. *Papeles de Trabajo* 8: 197-221.
 2000 La restricción sexual en la lactancia y la 'lucha entre hermanos' en un grupo toba de Formosa. *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 228(2): 27-38.
 2002 Ser madre en un cuerpo nuevo: procesos de cambio en las representaciones tobas de la gestación. *Relaciones*, 26: 57-71.
 2005 Personas corporizadas: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del Chaco argentino. *Revista Colombiana de Antropología* 41: 107-134.

- 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. Antropología de las creencias* 16(32): 153-164.
- 2009 *Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amerindien: les toba du Gran Chaco*. Paris: L'Harmattan.
- 2010 Maîtres, chamanes et amants. *Ateliers du LESC* 34. <<http://ateliers.revues.org/8538>> (31.10.2012).
- Vilaça, Aparecida
- 2005 Chronically instable bodies: Reflections on Amazonian corporality. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 445-464.
- Viveiros de Castro, Eduardo
- 1992 *From the enemy point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.
- 2002 *A inconstancia da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- 2004 Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie. *Ethnographiques.org* 6. <<http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro>> (15.10.2012).
- 2009 *Métaphysiques cannibales*. Paris: Presses universitaires de France.
- Wright, Pablo
- 2002 L' 'Evangelio': pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin. *Social Compass* 49(1): 43-66.
- 2008 *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblios.