

**PERSONAS CORPORIZADAS, MULTIPLICIDADES Y
EXTENSIONES: UN ACERCAMIENTO A LAS NOCIONES**

*de cuerpo y persona entre los tobas
(qom) del chaco argentino*

FLORENCIA C. TOLA

INVESTIGADORA ASOCIADA,

EQUIPE DE RECHERCHE D'ETHNOLOGIE AMÉRINDIENNE

tolatoba@yahoo.com.ar

Resumen

ESTE ARTÍCULO ANALIZA LAS NOCIONES DE PERSONA Y CUERPO ENTRE LOS INDÍGENAS tobas (qom) del Chaco argentino y despliega una serie de conceptos derivados del trabajo etnográfico. A partir de dos mitos centrales entre los tobas, analiza el papel de la posesión de un cuerpo en la definición de la persona y en la diferenciación entre humanos y no-humanos. Luego, aborda algunos de los criterios que definen la existencia de personas humanas y no-humanas que poseen o carecen de cuerpo. Seguidamente, analiza las características de la noción toba de persona por medio de la constitución colectiva del cuerpo en función de la circulación de componentes provenientes de otras personas-cuerpos.

PALABRAS CLAVE: noción de persona, cuerpo, individuación, Chaco argentino.

Abstract

THE FOLLOWING ARTICLE ANALYZES NOTIONS OF PERSONHOOD AND EMBODIMENT AMONG THE Toba (qom) indigenous group living in the Argentinean Chaco, deploying a number of concepts derived from ethnographic fieldwork. Using two myths of central importance for the Toba, I analyze the role of bodily possession in the definition of personhood and the differentiation between the human and the non-human. I then address some of the criteria used for defining the existence of human and non-human persons that have a body and those that do not. Finally, I analyze the characteristics that make up Toba notions of the body as they relate to the collective construction of the body and its role in the circulation of components coming from other persons-bodies.

KEY WORDS: Notion of person, body, individuation, Argentinean Chaco.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 41, enero-diciembre 2005, pp. 107-134

INTRODUCCIÓN

EN ESTE ARTÍCULO¹ ME PROPONGO ANALIZAR LAS NOCIONES DE PERSONA y cuerpo entre los tobas (*qom*) del Chaco argentino². Derivados del trabajo etnográfico, desarrollaré una serie de conceptos que permiten abordar la interconexión entre ambas nociones, intentando evitar un acercamiento dualista de la noción de persona.

I. Este artículo es una parte de la tesis doctoral presentada en l'*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (París).

2. El trabajo de campo para la tesis doctoral fue realizado a lo largo de los años 1997-2003 sobre un periodo total de dos años en las comunidades tobas de *Namqom* (Lote 68) y *Mala' Lapel* (San Carlos) del Chaco argentino. El Gran Chaco se extiende sobre los actuales territorios de Argentina, Bolivia y Paraguay. Hacia el oeste está delimitado por las sierras subandinas; hacia el este por los ríos Paraguay y Paraná; hacia el norte por la meseta del Mato Grosso; y hacia el sur por la cuenca del río Salado. Desde la época precolombina, la mayoría de los grupos indígenas del área practicaban una economía nómada o seminómada basada en la caza, la pesca y la recolección. La banda, constituida por un grupo local de familias extensas, es considerada como la unidad básica de la organización social de los grupos del Chaco. La tribu representaba, en cambio, un grupo regional de bandas y era la extensión mayor de los límites de los lazos parentales (Braunstein, 1983). Los territorios del Chaco fueron el escenario de diferentes tipos de conquista cuyas manifestaciones pasaron de masacres a la fundación de ciudades y de los trabajos esclavistas en los ingenios a las misiones, de la alternancia de periodos de paz y de guerra entre los grupos indígenas y el ejército, los europeos, los criollos y los paraguayos. La conquista y pacificación del Chaco se extendió durante tres siglos. En 1872 se inició la campaña militar conocida como la Conquista del Desierto por parte del general Victorica, destinada a *pacificar* a los indios chaqueños. A partir de entonces, la estrategia de colonización fue la de reforzar la línea de fortines, las expediciones punitivas, las misiones religiosas y la distribución de la tierra conquistada a los colonos. A partir de 1980 en los países del Gran Chaco se iniciaron una serie de reformas legales. El punto de partida fue el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Argentina, en 1983, marcó el inicio de un nuevo camino en la organización política y el establecimiento definitivo de los indígenas en comunidades. Sin embargo, las transformaciones políticas cayeron en los esquemas políticos partidistas que constituyeron una vida política inclinada hacia la marginación de los indígenas. Si bien en la actualidad los tobas han establecido relaciones laborales en las ciudades del Chaco y se presentan ciertas modalidades de participación política, ellos se encuentran aún en situación de marginación frente al desarrollo económico y el ejercicio político de la región.

Analizaré, primero, la importancia de la posesión de un cuerpo en la definición de la noción de persona y los criterios que definen la existencia de personas humanas y no-humanas que poseen o carecen de cuerpo. Luego, abordaré la noción toba de persona por medio de la constitución colectiva del cuerpo humano. Mediante el análisis intentaré mostrar que el cuerpo es, entre los *qom*, el espacio en el que se produce el devenir de la persona humana, es decir, su condición de posibilidad en la medida que es en él que se instauran las relaciones intersubjetivas.

Si a partir de los años 1970 los conceptos de persona y cuerpo se mostraron particularmente productivos en el estudio de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas –principalmente

ciertos grupos amazónicos con escasos vínculos con la sociedad nacional–, a raíz de la historia de la antropología argentina y de las tendencias teóricas que dominaron los estudios del Chaco argentino, estos aspectos no encontraron la misma resonancia en la antropología de las sociedades chaqueñas. Un hecho que llama la atención en la historia de la etnografía chaqueña es que los estudios sobre las poblaciones indígenas se fueron constituyendo de manera independiente de las problemáticas abordadas entre otros grupos indígenas de las tierras bajas y altas sudamericanas. Este hiato entre la antropología del Gran Chaco y la del conjunto del continente dio lugar a una etnografía constituida como una corriente con perspectivas teóricas y metodologías de investigación muy particulares. La mayoría de las investigaciones se caracterizan por un enfoque centrado sólo en las poblaciones chaqueñas, sin intentar ampliar la óptica de investigación en función de los asuntos y perspectivas que, en otras regiones sudamericanas, se pudieron mostrar productivos para favorecer la comprensión de la complejidad de las sociedades indígenas del continente.

La etnografía chaqueña es, sin duda, una manifestación de la historia política argentina. Esto se evidencia en el hecho de que las tendencias políticas de ciertos investigadores determinaron las perspectivas teóricas con las que se estudiaron las sociedades chaqueñas. Alternando entre dictaduras, gobiernos militares o populistas desde los años 1930, guerrillas de izquierda en la década de 1970 y la reinstauración del sistema democrático en los años 1980, el escenario político argentino permeó la historia de la disciplina imprimiendo en las materias de investigación, en los *marcos teóricos*, en los objetos y metodologías de estudio un carácter peronista, marxista-leninista o reaccionario. Derivado, entre otras cosas, de la alternancia de tendencias políticas contrarias que por periodos dominaron el discurso académico, se fue constituyendo una antropología chaqueña cuyos extremos fueron la exotización del indio esencializado a partir de un contacto místico y mágico con el mundo (cf. Bórmida, 1969, 1976) y la proletarianización del aborigen en tanto sujeto envuelto en la praxis histórica, dominado y sometido al capital (cf. Trincherro, Picinino y Gordillo, 1992).

Desde estas perspectivas extremas, la persona y el cuerpo fueron abordados de manera tangencial. La primera corriente, por ejemplo, trató aspectos de las prácticas shamánicas, de los

rituales funerarios, del horizonte mítico y del ciclo vital. Si bien el propósito de los autores de esta corriente³ no era dar cuenta de manera exhaustiva de las nociones tobas de cuerpo y persona, sus trabajos representan un rico material para explorar la noción de persona por medio del tratamiento corporal. La segunda corriente, en cambio, más interesada en la explotación de los indígenas luego del avance de la colonización, aporta algunos elementos sobre las formas en que la explotación derivada del contacto con la sociedad hegemónica se inscribe en el cuerpo, transformando las prácticas y presentaciones del grupo y el individuo.

Mi objetivo en este trabajo es mostrar que la noción *qom* de persona sobrepasa la persona humana e incluye una multitud de entidades que, por su vida social, por el tipo de intencionalidad y por la posesión de capacidades de acción sobre los humanos son ubicadas en un rango similar de humanidad que las personas humanas. Además, aun si el cuerpo no es la condición suficiente de la existencia de la persona humana en la medida que otros tipos de persona poseen un cuerpo, la persona humana existe como tal y se diferencia de las otras personas por el tratamiento gradual y colectivo llevado a cabo sobre su cuerpo. Mi interés por el proceso de individuación me conducirá entonces al análisis de ciertas dimensiones, procesos y mecanismos corporales que constituyen a los sujetos como personas.

3. Cf. De los Ríos (1974), Mashnshnek (1976), Idoyaga Molina (1978-79), Tomasini (1978-79), Califano (1973), Dasso (1988), entre otros. Después del siglo dieciséis hasta el presente, tanto las descripciones de misioneros, exploradores y viajeros, como las de los etnógrafos de origen europeo ofrecen algunos elementos sobre la manera en que los *qom* conciben la persona desde el nacimiento hasta la muerte. Específicamente, los trabajos de Nordenskiöld (1912), Karsten (1932) y Métraux (1937, 1946, 1963) representan una rica fuente de informaciones respecto de las prácticas ligadas a las relaciones con el otro –infanticidio, *couvade*, escaples, guerra, etcétera–. Métraux (1946), por ejemplo, ofrece una sistematización de la mitología toba de la que pueden extraerse algunos elementos de las nociones de cuerpo y persona.

Desde esta perspectiva, a lo largo de este artículo intentaré mostrar que las acciones que se ejercen sobre el cuerpo y las interacciones entre las singularidades producen colectivamente a la persona humana. Veremos también que la reflexión sobre la persona y la constitución social del cuerpo se constituyó y se constituye aún hoy como lenguaje central de la sociología toba. En efecto, trataré de mostrar que aun

en sociedades inmersas en relaciones de subordinación con la sociedad nacional y en procesos de marginación permanente, los conceptos de persona y cuerpo son susceptibles de constituirse

en herramientas centrales que inciden en los modos en que los individuos interactúan con los otros grupos, conciben los vínculos intersubjetivos y las relaciones con el mundo en general.

EL PROBLEMA DE LA PERSONA Y DEL CUERPO

–En somme c'est la notion d'esprit que nous avons portée dans votre pensée? (...)

–L'esprit? Bah! Vous ne nous avez pas apporté l'esprit.

Nous savions déjà l'existence de l'esprit (...)

Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps.

LEENHARDT, 1971 [1947]: 263⁴.

EN SU TEXTO CLÁSICO, MARCEL MAUSS (1939) CONSIDERA LA NOCIÓN de persona como una categoría del espíritu humano, una idea intuitiva e innata constituida históricamente. Su interés por trazar la genealogía de esta noción lo lleva a mostrar las variaciones de contenido que fue adquiriendo en diversas civilizaciones. Preguntarse acerca del modo en que se gestó esta noción es, de hecho, preguntarse por el desarrollo de las representaciones de la conciencia individual. Utilizando un método evolucionista, Mauss resalta el contraste entre una significación moral y social de la persona en Occidente y la ausencia de esta noción en sociedades no occidentales. La persona que Mauss define como *moi* es exclusivamente –según el autor– una categoría occidental. En los orígenes de esta categoría, Mauss encuentra la noción de personaje como representación de una entidad colectiva, es decir, el rol que cada individuo desempeña en su vida familiar, social y religiosa. La historia social de la noción de persona pasa por el mundo romano, donde Mauss encuentra sus raíces. En el mundo latino la persona es más que una máscara ritual: ella es el hecho concreto de la ley, independiente de todo otro ser, excepto de dios. La noción romana de persona se enriquece luego con el aporte de los filósofos griegos. En la filosofía de los estoicos, la persona es, simultáneamente, la imagen que se presenta ante los otros, es decir, las apariencias, y lo que está detrás

4. Diálogo entre el antropólogo y misionero Leenhardt y Boésouu Erijisi, un canak de Nueva Caledonia.

de la máscara: la intimidad de una persona, la persona consciente del bien y del mal, responsable y libre. Pero es en el cristianismo que la noción de persona encuentra su base metafísica a partir de las discusiones sobre la unidad de la persona y la iglesia respecto de la unidad de dios. A partir de la noción de unidad del dios trinitario se crea de hecho la noción de unidad para la persona humana compuesta de un cuerpo y un alma, la conciencia y el acto. Esta noción de persona caracterizada por la indivisibilidad y la racionalidad sufre su última transformación para convertirse en la categoría de ser, categoría que implica una toma de conciencia psicológica e individual. Es a partir de filósofos como Kant y Fichte que la persona adquiere, tal como refiere Mauss, su carácter sagrado en la conciencia individual. Este momento marca el fin de un proceso que partió de la máscara separada de lo que representa, pasó por el personaje hasta convertirse en una persona en tanto estatus y luego individualidad y conciencia moral.

El texto de Mauss constituye la base sobre la que numerosos antropólogos abordaron las nociones de personas en sociedades no occidentales. Influenciados por el recorrido trazado por Mauss, los estudios sobre la noción de persona se desarrollaron principalmente en África y Oceanía expresando el desarrollo que, en esas sociedades, adquirió la noción de personaje más que la categoría de ser (*moi*)⁵.

Sin embargo, autores como Lienhardt (1985) insistieron sobre el hecho de que un estudio de la noción de persona debe tener en cuenta, de manera simultánea, los aspectos de la vida social

5. Lienhardt (1947) había señalado entre los canak que la persona existe siempre en función de sus relaciones con los otros, y que el individuo separado del medio social no es más que una abstracción, una ficción y una construcción ideológica. El ser está siempre implicado en el 'otro'.

culturalmente objetivados y aquellos subjetivamente incorporados. Si bien la persona está determinada por referencias externas a sí misma, Lienhardt (1985) concibe el *self* como separado de los otros individuos

en tanto '*self-interested*' y '*self-indulgent*'. Lienhardt sostiene que las investigaciones sobre los conceptos africanos de persona han privilegiado al grupo y al estatus y no al individuo como conciencia de sí.

Los aportes de autores como Lienhardt consisten, precisamente, en dar cuenta de la imposibilidad de reducir, en sociedades no occidentales, el estudio de la noción de persona a un único principio y a una sola función –el alma o el ser–. Así mismo, ella no

puede ser limitada a una de sus múltiples manifestaciones –su conciencia individual o su interdependencia con otras personas–. En efecto, la definición social de la persona y la persona como individualidad subjetiva constituyen ambas un conjunto unitario.

A partir de los años 1970, el concepto de la cultura como texto a partir del cual los individuos interpretan sus vivencias y su experiencia comenzó a mostrarse insuficiente. En los debates antropológicos, el cuerpo se convirtió en el espacio de inscripción y producción de los procesos culturales y dejó de ser un objeto de representación para convertirse en el sitio de la experiencia o en el espacio en el que se desenvuelve la vivencia. La noción fenomenológica de *embodiment* (Lambek y Strathern, 1998), definida como el estado o proceso resultante de la interacción entre el cuerpo y las facultades mentales o cognitivas, se elaboró a partir de la inspiración de Foucault y de la puesta en cuestión de la noción de cultura de los años 1980. Influenciados por la fenomenología de Merleau-Ponty, los autores que elaboran este concepto (Csordas, Lambek y Strathern) parten de la unidad entre el sujeto y el mundo y afirman que el ser-en-el-mundo es siempre una condición corporizada en la medida que el cuerpo está implicado en todas las experiencias en el mundo. Este concepto, que se ubica en la intersección entre lo biológico y cultural en el marco de la experiencia vivida, designa un proceso centrado en la recepción de lo cultural en el cuerpo así como en el trabajo del cuerpo en la construcción de formas culturales.

Retomando la noción de *embodiment*, algunos especialistas de las tierras bajas sudamericanas han destacado la importancia del cuerpo en las teorías indígenas del conocimiento. McCallum (1996, 2001), Lagrou (1998), Gonçalves (2001) y Surrallés (2003), entre otros, examinan las ideas amerindias sobre el conocimiento incorporado así como la imposibilidad de disociar el ámbito de las emociones del de la cognición⁶. Aun si la noción de *embodiment* puede ser útil para abordar la idea de cuerpo como sede del conocimiento y como centro de la agencia individual, esta noción no puede limitarse, tal como lo hacen Csordas, Lambek y Strathern, al cuerpo de las

6. Cabe recordar la obra de Leenhardt (1947), quien sostiene que entre los canak, en lo que respecta las relaciones entre emociones y pensamientos, el pensamiento es como una especie de emoción solidificada, pensamiento oscuro y confuso, no intelectual.

persona humanas. De hecho, si para los grupos indígenas amerindios ciertas personas no-humanas están dotadas de un cuerpo y poseen también facultades cognitivas y emocionales, no es posible reducir un estudio del concepto de *embodiment* al cuerpo y a las personas humanas. Al constituirse la persona humana a partir de las interacciones con otras personas-cuerpos humanas y no-humanas, no debemos, al estudiar dichas nociones en sociedades indígenas, menospreciar el modo en que el cuerpo humano se constituye en interrelación con los cuerpos no-humanos.

En el caso de los tobas, si, como veremos, el cuerpo se constituye al mismo tiempo como el centro de la combinación de las relaciones y como el lugar de la diferencia entre los diversos tipos de personas, un análisis del cuerpo debe combinar las interconexiones entre los cuerpos humanos y no-humanos a partir de los elementos, las *extensiones* y los fluidos que circulan entre ellos.

Si en las últimas décadas el cuerpo se afirmó como uno de los objetos clásicos de los estudios antropológicos consagrados a las poblaciones de las tierras bajas sudamericanas, diferentes son las razones que hicieron de él un objeto de estudio privilegiado tanto para la antropología en general como para la antropología americanista. En efecto, motivados en un principio por la insatisfacción generalizada de los modelos y de las categorías analíticas delegadas por la tradición estructural-funcionalista como herramientas de descripción para dar cuenta de las sociedades de las tierras bajas, A. Seeger, R. da Matta y E. Viveiros de Castro (1979) propusieron, en un artículo fundador, hacer de la noción de persona y de la producción social del cuerpo un campo de estudio susceptible de romper con la oposición radical entre “organización social” y “cosmología”, “sociedad” e “ideología”. La noción de persona, considerada por estos autores como una categoría analítica que da forma a la “praxis social” y como el operador de la integración social, fue puesta en perspectiva en numerosas investigaciones etnográficas convirtiéndose así en el hilo conductor de varios trabajos monográficos durante los años 1980-1990. Más que ser tratada como lo propusieron los autores precedentes, es decir, como una verdadera categoría que da forma a la praxis, la noción de persona o de cuerpo fue tematizada por los autores que se reivindican como seguidores de Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, en dominios particulares,

tales como la ornamentación, la estética, por un lado, y la enfermedad, el chamanismo, la muerte, por otro. Los trabajos de Carneiro da Cunha (1975), Hugh-Jones (1979), Chaumeil (1983), Taylor (1996), Viveiros de Castro (1992, 1996), Crocker (1985) y Descola (1986) muestran que a pesar de las diferencias entre las nociones de persona y cuerpo en las diferentes sociedades indígenas de las tierras bajas, éstas elaboraron sistemas simbólicos complejos para explicar los procesos de fabricación, alteración, reconstrucción y destrucción de la persona por medio del cuerpo.

Intentando abordar la “socio-lógica” indígena a partir de una “fisio-lógica” (Seeger et al., 1979: 13), A. C. Taylor (1993, 1998, 2001) contribuyó al estudio de la complejidad de las relaciones entre “corporalidad, componentes de la persona y formas de reflexividad” (1998: 14) entre los grupos jíbaro. Los trabajos de Taylor, que intentan evidenciar los esquemas que dan su forma singular a las interacciones concretas y vividas, lograron asociar en un mismo plano teórico aspectos que hasta el momento habían permanecido separados y no tematizados –emociones por un lado, relaciones hombre-mujer por otro– examinando en un mismo plano las relaciones entre humanos y las relaciones que éstos entablan con los no-humanos, mediante los dominios de las acciones sobre el medio –tales como la caza, la horticultura, el amaestramiento– o por medio del estudio de rituales tan complejos como la caza de cabezas.

Las nociones de persona y de cuerpo se volvieron, así mismo, las dos piedras angulares de las teorías de aspiración más general que intentaron delimitar los principios que dan cuenta de las ontologías de las poblaciones sudamericanas. En un proyecto teórico en curso de elaboración, Ph. Descola mostró (1992, 1996, 2000-2001) la razón por la cual la mayoría de las investigaciones consagradas a las tierras bajas sudamericanas y, en general, la mayoría de las ciencias sociales, no pudieron captar la especificidad de las ontologías de esta región al estar persuadidas de que dichas ontologías eran ya sea el producto *naturant de la nature* –como en la tradición de la ecología cultural de Steward y de sus continuadores, todos defensores de un determinismo naturalista–, ya sea las proyecciones simbólicas interpuestas entre lo real, pensado como Naturaleza, y la Cultura que la mediatizaría bajo una forma específica. Descola intenta entonces hacer caer de su pedestal al naturalismo y al culturalismo, dos tradiciones profundamente ancladas en la producción

del saber antropológico que no son más que dos modos, entre otros, de constitución de lo real de los cuales es preciso escapar para examinar las producciones sociales de las sociedades de las tierras bajas sudamericanas. En esta región, el fenómeno que determina los principios de constitución de las ontologías conduciría, según Descola, a un esquema de identificación entre uno y el otro, que admitiría la posibilidad de una distribución de la subjetividad (“interioridad”) más allá de la esfera de los humanos, y en el que los principios diferenciadores pasan precisamente por el cuerpo (“fisicalidad”). Llamado “sistema anímico”, este modo de constitución de lo real propone, en definitiva, una continuidad metonímica entre humanos y no-humanos respecto de sus interioridades –distribución ecuménica de la intencionalidad a una gama extremadamente variada de existentes– y una discontinuidad de fisicalidades.

Si Descola propone una continuidad metonímica entre humanos y no-humanos en un sistema anímico, diluyendo así la oposición naturaleza/cultura, propia del naturalismo occidental, desde una perspectiva diferente E. Viveiros de Castro (2002) preserva dicha oposición intentando redefinir los términos. Si para Occidente la naturaleza es lo dado y la cultura lo construido, para los grupos amerindios la naturaleza pertenece a la esfera de lo construido mientras que la cultura a la esfera de lo dado. En efecto, en dichas sociedades la *socialidad* es común a humanos y a no-humanos mientras que el cuerpo es lo que debe ser constantemente construido mediante un tratamiento colectivo. Según el “perspectivismo” de las cosmologías amerindias, teorías según la cual la manera en que los seres humanos perciben a los animales y a los otros existentes difiere de la manera en que éstos se perciben a sí mismos y perciben a los otros seres humanos, quien posee un punto de vista ocupa la posición de sujeto, y el punto de vista está en el cuerpo. Tener una perspectiva es una capacidad del espíritu, mientras que la perspectiva está en el cuerpo. Concebido como sede de la perspectiva, el cuerpo no es un substrato natural a “desanimalizar”, sino que exige procedimientos culturales que le permitan individualizarse y diferenciarse así de los otros cuerpos de individuos de la misma especie y de los cuerpos de las otras especies. Si las ‘almas’ o las interioridades crean la indiferenciación entre los existentes, los cuerpos establecen la diferencia entre ellos. La famosa fórmula “el punto de vista está en el cuerpo” que se sitúa en el centro del

perspectivismo amazónico, permitió al antropólogo brasileño (1996) distinguir la arquitectura dualista de la epistemología de los ‘modernos’ de los conceptos que caracterizan las ontologías amazónicas, dando un vuelco a los conceptos de la epistemología occidental.

A lo largo de este trabajo utilizaré el término *persona* como un operador conceptual que permitirá tratar, sobre un mismo plano, a un conjunto de entidades pensadas como existentes –humanas o no-humanas– espíritus shamánicos, muertos vivientes, niños potenciales, etcétera– que intervienen en el proceso de producción del cuerpo humano. Desarrollaré la idea de que el cuerpo más que ser pensado como una cosa concebida como natural –que sería afectada a lo largo de la vida de las personas por causas externas– o como un producto culturalmente elaborado a partir de algo dado –concebido también implícitamente como natural–, se constituye como una manifestación de la persona que pasa por momentos y *regímenes de corporalidad* –nacimiento, enfermedad, afectos, muerte– asociados a relaciones interpersonales, o como una *multiplicidad*, es decir, un agenciamiento particular de dichas relaciones. Los regímenes de corporalidad, vividos y sentidos por las personas, son los que dan lugar a multiplicidades de humanos y no-humanos que producen retroactivamente otros regímenes de corporalidad.

EL CUERPO COMO SEDE DE LA DIFERENCIA ENTRE HUMANOS Y NO-HUMANOS

A SUBJETIVIDAD ES UN HECHO COMPARTIDO POR TODOS LOS EXISTENTES y la diferencia está en el cuerpo que los vuelve singulares. Esta característica de los sistemas anímicos (Descola, 1992, 1996) es válida también para los *qom* si nos remontamos a los tiempos que describen los mitos en los que las entidades compartían una misma interioridad bajo una corporalidad metamórfica, humana y animal a la vez. Existen de hecho entre los *qom* dos mitos⁷ que narran el proceso de creación de la diferencia a partir

7. Para otras versiones e interpretaciones del mito de las primeras mujeres entre los tobas y los pilagás, cf. Lehmann Nitsche (1923: 284-285), Karsten (1932: 208-210), Métraux (1946: 100-107, 1963: 154-157), Cordeu (1969-70: 143-146) y Tomasini (1978-79: 66-67). Para otras versiones e interpretaciones del mito de la destrucción de la tierra, cf. Karsten (1932: 212-224), Métraux (1946: 33-35, 1967: 146), Cordeu (1969-70: 131-132) y Tomasini (1978-79: 67-68).

del cual hombres, animales y plantas emergen como tales presentando cada uno una corporalidad singular. Si en un principio las entidades poseían atributos animales y humanos, el proceso que pone fin a la existencia de tales existentes crea, a la vez, la especificidad corporal de los hombres, de las mujeres y de los animales. El cuerpo se convierte entonces en la sede de la diferencia entre ellos y el soporte material, aunque cambiante y en devenir, de las diferentes singularidades. Los personajes de los mitos *qom* poseen signos de ‘interioridad’ humana bajo una ‘fiscalidad’ animal, es decir, un cuerpo con signos distintivos de animalidad. Según los contextos de interacción, ellos activaban dispositivos animales o humanos pensados como corporales.

El primer mito describe la existencia en la tierra de personajes que eran humanos y animales a la vez. Si antiguamente en el cielo habitaban las mujeres, en la tierra habitaban tan sólo personajes de sexo masculino cuyo modo de subsistencia era la pesca y la caza. Diariamente ellos salían en busca de sus alimentos y regresaban al atardecer dejando el campamento, en el que solían almacenar el alimento restante, vacío durante la jornada. *Tanqui’* (el carancho) –héroe cultural toba– es el protagonista de numerosos relatos que narran sus andanzas en los tiempos antiguos. Fue *Tanqui’* el personaje que cuando los animales-humanos aún no sabían qué podían hacer con las mujeres, los ayudó a copular con ellas, luego de privarlas de la característica que las convertía en potenciales caníbales: los dientes de sus vaginas.

Según nuestra versión del mito, *Tanqui’* llegó al poblado de los animales-humanos y salió con ellos durante una jornada de caza. Sin embargo, al regresar al campamento, los animales-humanos encontraron con sorpresa que sus alimentos almacenados habían sido robados. Al día siguiente dejaron a uno de ellos para que vigilara y descubriera quién era el que robaba. Se quedó la liebre, quien, por sus características de comportamiento animal, se durmió en el tronco de un árbol olvidando su misión y dejando abandonado nuevamente el campamento. Como segunda opción, al día siguiente dejaron al loro, quien cumplió con su rol de “casero” vigilando atentamente el campamento. Fue él quien logró ver a esos seres que descendían del cielo con una soga, llegaban al campamento y comían con sus dos bocas dentadas –la boca y la vagina– los alimentos guardados por ellos. Sin embargo, el loro no logró relatar a sus compañeros lo constatado ya que las mujeres,

cuando lo vieron gritar, le tiraron un tizón encendido en su boca para hacerlo callar, lo dejaron sin habla y con la lengua quemada. Al día siguiente permaneció como cuidador el águila. Cuando bajaron las mujeres del cielo le tiraron piedras para atacarlo, pero él logró defenderse con sus alas. Si bien éstas se quedaron sin plumas, el águila logró detener a las mujeres hablándole y escupiendo saliva a una piedra a fin de que rompiese la soga de la que ellas se servían para regresar al cielo. Efectivamente, la piedra cortó la soga provocando que algunas de las mujeres cayesen adentro de la tierra y que otras no pudiesen ni siquiera subir y escapar. En ese momento el águila llamó a gritos a sus compañeros, de los cuales tan solo el hombre-iguana escuchó el llamado. Sin embargo, el resto de los animales-humanos no dio crédito a lo referido por la iguana ya que, por sus características físicas animales, la iguana tiene las “orejas tapadas”. Finalmente, al escuchar los gritos reiterados del águila, los animales se dirigieron al campamento. Por el sendero encontraron a la víbora, motivo por el cual esperaron a los ancianos del grupo. Éstos, como estrategia para matarla, entraron en su boca rompiendo todos sus dientes excepto dos y dejándola con el aspecto físico que hasta hoy conserva. Al llegar al campamento, los seres con garras, considerados los ancianos, cavaron en la tierra para recuperar a las mujeres que allí habían caído. El zorro –el *trickster* de los relatos *gom*– no cesaba de preguntarse para qué servirían las mujeres. Es precisamente en este momento que se expresa la primera intención de los hombres para con las mujeres, hacerlas sus esposas. A partir de entonces, los animales copularon con las mujeres sin vaginas dentadas dando origen a los actuales *gom*. De los animales humanizados surgieron los hombres actuales conservando un tipo de ‘interioridad’ inicial –aquella que es conocida como humana– mientras que los animales adoptaron un cuerpo que presenta los signos distintivos de los antiguos cuerpos, oponiéndose al cuerpo posteriormente conocido como cuerpo humano.

El segundo mito describe, en cambio, un nuevo surgimiento de animales, plantas y seres humanos. Centrándose en la constitución de los cuerpos humanos y animales, este mito fija las diferencias fundamentales entre los existentes corporizados. A pesar de referir a un nuevo surgimiento de los seres humanos actuales, el siguiente mito difiere del precedente en un hecho fundamental: parte de la existencia de seres humanos que poseían una subjetividad y una

corporalidad humana. En este mito, los *qom* ya existían tal como existen en la actualidad pero, a raíz de una catástrofe, disminuyeron en número, se transformaron en animales y volvieron nuevamente a reproducirse dando lugar a los animales actuales. En este mito se menciona que se aproximaba un gran fuego que arrasaría con todo lo existente en la superficie de la tierra. Un hombre⁸, viendo llegar diversos animales que salían del monte escapando del fuego, comenzó a orar pidiendo que dicho fuego no matase a su grupo. Luego de sus oraciones, el hombre escuchó la voz de un anciano que le explicaba la manera para salvarlos: debían matar cuatro vacas, sacarles el cuero y cavar un pozo en la tierra que sería la casa en la que vivirían hasta que pasase el fuego. La entrada de la cueva debía ser cubierta por

8. Según las versiones de Karsten, Métraux, Palavecino, Cordeu y Balducci quienes ingresaron a la cueva eran seres humanos. Karsten expresa: "The Toba saved themselves in a great pit" (1932: 213); Métraux habla de hombres y mujeres (1946: 33); Palavecino expresa: "la gente se había salvado metiéndose en una cueva" (1969-70: 183); la versión de Cordeu comienza así: "cuando la tierra estaba llena de hombres (...) mañana todos estos hombres se van a quemar" (1969-70: 131); y Balducci coincide con el hecho de que "antiguamente la tierra estaba poblada únicamente por personas" (1982: 93) y que, luego de múltiples destrucciones, llegó un incendio. Lévi-Strauss, por su parte, señala que en los tiempos en que humanos y animales no constituían familias zoológicas diferentes. Al mismo tiempo, compara estas versiones con la versión ayoreo (1985: 74).

9. Una versión de este mito la encontramos en *La potière jalouse* de Lévi-Strauss (1985: 74) atribuida a diversos grupos del Chaco: los tobas, los mocoví, los tumereha y los matak. Métraux también encuentra esta historia entre numerosos grupos fuera del Gran Chaco ("Tupinamba, Apapocuva-Guaraní, Tembé, Shipaya, Caraja', Mura, Cashinaua, Witoto, Taulipang, Arawak, Yuracaré (véase Balducci, *Essais de Ethnologie Brésiliera* 216-22)" (1946: 36).

los cueros de vaca⁹. Todos entraron a las profundidades de la tierra y permanecieron allí al abrigo del fuego. Luego de un tiempo, la misma voz le indicó al hombre que remontara la superficie pero había que respetar una regla. Al salir de la cueva los hombres no debían mirar a los costados sino tan sólo hacia adelante y luego de tres pasos podían mirar hacia otras direcciones. Al salir de la cueva, muchas personas, no aguantando la curiosidad, miraron a su alrededor antes del tiempo indicado y se transformaron en animales, dando origen así a las especies animales. Tan solo una pareja respetó la norma y de ellos surgieron nuevamente los seres humanos.

Ambos mitos aluden, de modo diferente, a los procesos de transformación de los seres míticos: en el primero, los cuerpos humanos surgen a partir de los antiguos personajes que presentan signos animales; en el segundo se crean los cuerpos animales a partir de los personajes humanos. A pesar de las diferencias,

ambos mitos comparten dos elementos comunes: la capacidad de metamorfosis de hombres y animales, y la idea de que los seres humanos y no-humanos presentan, desde entonces, un tipo específico de subjetividad y de corporalidad.

La siguiente reflexión de Teresa, una anciana de *Namqom*, muestra claramente la ambigüedad de estos seres:

En esa época [la narrada por el primer mito] son persona pero cuando vuelan tienen alas. Tanqui' se transforma, pero cuando baja ya es persona. En aquellos tiempos se transforma en cualquier forma de persona. En el principio era así, pero cuando se transforma el mundo, cuando llega el fin del mundo [momento narrado en el primer mito], se transforma la gente en pájaro, cigüeña, en toda clase de animales, son gente pero se transforman. Y después entran en la cueva las personas [momento narrado en el segundo mito] y uno les dijo 'saliendo va a ser siempre persona, el que no hace caso y mira se transforma en un bicho'.

De los mitos se desprende que con la creación de los cuerpos humanos y no-humanos surgió la diferencia entre los seres y esta diferencia se plasmó en los cuerpos. Si antiguamente los seres humanos y los no-humanos podían pasar de una apariencia corporal humana a una no-humana, luego de las transformaciones corporales descritas en los mitos los existentes se diferenciaron unos de otros por el modo en que la subjetividad se plasmó en sus cuerpos. El cuerpo se volvió entonces la sede de la diferencia entre los descendientes de los seres mitológicos, susceptible de diferenciar una existencia humana de una no-humana aún hoy en día.

PERSONAS CORPORIZADAS Y PERSONAS SIN CUERPO

EN LA ACTUALIDAD, LA VIDA SOCIAL DE LOS HUMANOS SE CONCIBE COMO un intersticio entre numerosos mundos que, desde el punto de vista de los humanos, son verdaderos sistemas sociales en constante interrelación. Los dueños de las especies animales y vegetales, los 'muertos vivientes', las personas potenciales y las 'otras razas' de personas *-yoqta*¹⁰

10. *Yoqta*: adverbio realmente, completamente.

*siùaxaua*¹¹— son los habitantes de estos múltiples mundos cuyas lógicas y prácticas sociales son conocidas gracias a los relatos míticos, a las narraciones de viajes shamánicos y a los encuentros casuales en sueños. Con base en el tipo de encuentro y de relación entablada entre humanos y no-humanos, y en la intencionalidad de estos últimos, el cuerpo de los no-humanos se manifiesta de múltiples maneras dando cuenta de su carácter metamórfico o de la posibilidad que poseen las personas no-humanas de existir bajo regímenes corporales diversos. Sin embargo, las diferencias entre la corporalidad humana y la no-humana no son suficientes para pensar que las personas no-humanas dejen de ser conceptualizadas como *siùaxaua*. Los seres no-humanos están dotados de facultades emocionales-cognitivas que les permiten llevar adelante una vida social y que establecen semejanzas de interioridad con los humanos. Así mismo, el carácter metamórfico del cuerpo no-humano no es en sí un factor de diferenciación exclusivo ya que el cuerpo humano es concebido también como variable no sólo a lo largo del ciclo vital sino a lo largo de las interacciones corporales que permiten la constitución de la persona.

Ciertas personas no-humanas pueden —aún siendo personas— estar privadas de cuerpo. Entre los *qom*, al igual que otros grupos de las tierras bajas sudamericanas, las personas no-humanas poseen un ‘principio vital’

(*lqui’i*)¹² similar al de los humanos, que les confiere una capacidad reflexiva, un tipo de intencionalidad, una apariencia corporal y la facultad de sentir emociones e intercambiar mensajes inter e intraespecies. Estas personas, así como las personas humanas, son designadas genéricamente en *qom* con el único término *siùaxaua*. Este término alude más a la capacidad reflexiva, es decir, a la reflexividad de la persona, que a la condición de ser humano o nosotros (*qom*)¹³. Los no-humanos se distinguen de los hombres por los hábitos

II. *Siùaxaua* define a la ‘persona’ y a su capacidad reflexiva. Este término se aplica a una amplia gama de existentes. 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 shamanes 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 *rocshepi* y los *qompi*, los *ltoxoshic* (‘los antiguos’, *lto-xo-shic*: *lto*- adjetivo viejo, podrido, *-shic*: sufijo que indica ‘lo que pertenece a’), los *ltoxoshic* de relatos míticos y de la Biblia y los *dalaxaic* (‘nuevos’ o jóvenes, *dala-xaic*: *-dala*- verde, crudo, *-ic*: sufijo que indica ‘el productor de’) poseen una capacidad reflexiva y son concebidos como personas.

12. Este concepto fue comúnmente traducido como ‘alma’ o ‘espíritu’. Sin embargo, su significado es más amplio ya que alude tanto a la apariencia corporal como al principio vital de toda persona.

13. El término *qom* y *siùaxaua* hacen referencia a diferentes existentes. *Qom* deriva probablemente

alimenticios –algunos de ellos comen carne cruda o son caníbales– y por ciertas características morfológicas¹⁴. Aun si la relación entre las entidades es pensada como un *continuum*, dichos atributos determinan diferencias significativas entre ellas.

En el caso de las personas humanas, el concepto de *persona corporizada*, que alude a las estrechas relaciones que se instauran entre la persona y los procesos colectivos de constitución que tienen lugar en y por el cuerpo, permite dar cuenta de la formación de la persona por el cuerpo y de la ausencia de un cuerpo dado. Este concepto enfatiza la importancia del elemento detonador humano asociado al proceso por el cual en numerosas sociedades amerindias las personas otorgan al cuerpo los medios para que éste adopte una forma definida. A partir de esta forma inicial, las personas facilitan las metamorfosis sucesivas del cuerpo. El concepto de persona corporizada permite también individualizar entre los *qom* el fragmento de la existencia humana plasmada en el cuerpo, ya que esta última puede existir, como vimos, de forma potencial y virtual más allá del cuerpo, antes y después de la desaparición del mismo.

☞ del pronombre de la primera persona plural (*qo'omi*) y designa una posición relacional que se extiende para designar a 'la gente', 'los toba' 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 *rocshepi* (los blancos). El análisis de los dos términos muestra que todos los *qom* son *siuaxaua* pero no todos los *siuaxaua* son *qom*.

I4. Me refiero especialmente a las dimensiones extremas, la conjunción de cuerpos de origen diferente y a la capacidad de transformación corporal.

PERSONAS POTENCIALES Y MUERTOS VIVIENTES

MÁS ALLÁ DEL PAPEL DEL CUERPO EN EL PROCESO DE DIFERENCIACIÓN entre humanos y no-humanos luego de las transformaciones operadas que los dos mitos mencionados describen, la posesión constante de un cuerpo no es una condición ni necesaria ni suficiente de la existencia de una persona humana: para los *qom* la persona puede existir de manera potencial antes de adoptar un cuerpo –como espíritu de bebé en el cielo– y puede persistir aún después de su desaparición –los muertos conservan la intencionalidad, la capacidad de sentir y pensar–.

La unión de los fluidos corporales –sangre menstrual y semen– no es para los *qom* la única causa de la procreación¹⁵. La mujer debe poseer en su vientre un “espíritu de bebé” (*o’o lqui’i*) que es más precisamente la ‘imagen de un bebé’ que desciende al vientre femenino desde el cielo. Dios, o la persona no-huma-

15. Al respecto, cf. Tola (1998).

na encargada de la llegada de los niños al mundo, decide cuál de todos los bebés enviar y a qué madre hacerlo. Si una mujer anhela tener un hijo, esta imagen será materializada en un cuerpo. Es por esto que la mayoría de las mujeres declaran que el inicio de su embarazo es un sueño en el que les es entregado un bebé desde el cielo. El hecho de que el sueño represente el canal por el cual una entidad no-humana entrega el *lqui’i* de bebé a una mujer, complejiza la idea de una concepción basada exclusivamente en fluidos corporales que se entremezclan. Se agrega así la intervención de un elemento no-humano entendido como uno de los motores de la concepción. Sin la presencia en su vientre de la imagen de bebé o del bebé potencial, una mujer no podría quedar embarazada aunque mantenga relaciones estables con un hombre. Según las mujeres *qom*, la ausencia de tal ‘espíritu’ –o persona potencial– es una de las causas de la infertilidad.

Por otro lado, teniendo en cuenta que la enfermedad remite en la mayoría de los casos a 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 entendida como un proceso fisiológico, sino más bien una alteración ontológica que puede ser contrarrestada por la terapia shamánica. Corporalmente, la muerte se produce cuando el *lqui’i* abandona definitivamente el cuerpo, siendo el cese de los latidos del corazón y la ausencia de la respiración los signos principales de este abandono. A partir de ese momento y durante un periodo de tiempo variable, el *lqui’i* vaga por la tierra permaneciendo en la cercanía de su familia y de su cuerpo enterrado. Durante el primer mes luego de la muerte de un pariente, la familia debe respetar una serie de tabús que aspiran a evitar que el espíritu del difunto se haga presente e intente llevarse consigo a alguno de ellos. Cuando una persona muere, las acciones de las personas cercanas revelan una actitud de olvido con respecto al muerto. Los vivos deben evitar hablar del muerto,

nombrarlo con frecuencia y llorar por él, ya que estas actitudes o acciones son observadas por el espíritu del muerto quien, aun estando corporalmente muerto, posee una intencionalidad y la capacidad de acción sobre la existencia de los vivos. Los muertos son pensados, en efecto, como personas que siguen viviendo bajo su condición de *lqui'i* o imagen en otro espacio del cosmos o de la tierra pero que carecen de soporte material, es decir, de cuerpo. La existencia como *lqui'i* concuerda con la existencia de seres potenciales y virtuales –los espíritus de bebé– que se encuentran en el cielo antes de descender y corporizarse en el vientre de una mujer. Los muertos siguen viviendo en otros mundos y, al igual que los espíritus de bebés, están dotados de conciencia de sí y del otro, de voluntad, intencionalidad, pensamientos y sentimientos.

Aunque los muertos carezcan de cuerpo o del mismo tipo de corporalidad que los humanos, al igual que algunas personas no-humanas que no poseen cuerpo, ellos manifiestan una fuerza física que les permite efectuar acciones tales como atravesar lugares inaccesibles para los hombres o conducir el cuerpo de un humano a otro sitio mientras éste duerme. Sin embargo, a diferencia de los bebés potenciales, los muertos vivientes llevan a cabo una vida social semejante a la de los seres humanos. Mientras que los bebés potenciales existen en el cielo sin tener una vida social entre ellos, los muertos siguen teniendo, por un tiempo variable, signos de socialidad, emociones y pensamientos. Ellos viven bajo tierra o en el poniente en viviendas como las de los vivos, cocinan sus alimentos, cultivan y cazan. Si los muertos estaban acostumbrados en la tierra a una vida en familia y estaban insertos en redes de parentesco, en su vida ultraterrena ellos padecen más que nada de soledad. Este sentimiento los impulsa a volver a sus casas e intentar llevarse consigo a alguno de sus parientes. Por estas razones, el muerto se convierte en una entidad no-humana con un poder superior al de los seres humanos. Este poder provoca el temor que los vivos sienten al estar en presencia de un 'muerto viviente'.

EL CUERPO Y LA PERSONA COMO PROBLEMA

LOS SERES HUMANOS POSEEN –SON– UN CUERPO QUE MODIFICA SUS características según las situaciones comunicativas con otros seres humanos y no-humanos¹⁶, que evoluciona con base en la combinación de principios vitales y de fluidos corporales de otras personas humanas y no-humanas, que es susceptible de transformar su superficie por medio de escarificaciones que buscan asimilar atributos animales y del que es posible separarse en circunstancias como la enfermedad, la muerte y los viajes shamánicos. Personas humanas y no-humanas son capaces de transformar su cuerpo manifestándose ante los otros de diferentes maneras a lo largo de toda su existencia.

16. Ciertos tipos de contactos entre los seres humanos y las personas no-humanas pueden alterar la apariencia corporal –el color y la forma– de los primeros o incidir también en sus pensamientos y emociones.

La posesión de un único cuerpo, entendido como sede exclusiva de la identidad, no es vivida en los mismos términos por los *qom*. El cuerpo, en tanto entidad biológica, no mediada, anterior a su implicación en las relaciones intersubjetivas, sede exclusiva de la persona humana, no es conceptualizado de estos modos por los tobas. Un *siùaxaua* o persona puede existir bajo diferentes formas visibles o manifestaciones de corporalidad al mismo tiempo que, para ser *siùaxaua*, la posesión de un cuerpo no es una condición exclusiva. Los no-humanos son capaces de conjugar en un solo cuerpo las manifestaciones corporales de diferente naturaleza, pudiendo manifestarse como cuerpo humano y animal bajo un mismo ‘envoltorio’ físico. Los no-humanos no sólo poseen un cuerpo variable y móvil sino que cuando adoptan un régimen corporal humano, su cuerpo posee generalmente dimensiones excesivas. Por estas razones, a un ser humano le resulta fácil saber si está en presencia de un ser semejante o de un *siùaxaua* de otra clase: el cuerpo de éstos es extremadamente grande o pequeño.

Aun si el cuerpo es un hecho común, compartido por varios tipos de seres, él es, al mismo tiempo, el principio de diferenciación entre ellos y –como tal– lo que permite las relaciones con el ‘otro’. El cuerpo se vuelve el registro o, mejor aún, la condición de posibilidad de las relaciones entre las personas humanas y entre

éstas y las no-humanas. Según las diversas interacciones, el cuerpo existe más como un espacio concreto de interacción y de metamorfosis que como una condición ‘natural’ preexistente a las relaciones intersubjetivas o ‘intercorporales’.

En el caso de los cuerpos no-humanos, las diferencias de dimensión, de color y de forma se convierten en las evidencias de su condición fluctuante. Algunas personas no-humanas que no poseen cuerpo tienen, sin embargo, una capacidad de acción no mediada: ellas pueden causar efectos visibles en los cuerpos de otros sin tener cuerpo propio. Éste es el caso de los *pel’ec* –personas no-humanas de la noche– y de *rauaxaic*, quienes puede violar a una mujer sin que ella lo perciba. *Pel’ec*, por ejemplo, puede entrar en el vientre de una mujer embarazada y causar trastornos físicos en el hijo, quien, al nacer, tendrá los gestos y el aspecto de un *pel’ec*: pelos en su cuerpo y un color extremadamente negro. Estas situaciones muestran que para los *qom* no es difícil imaginarse en la piel de otros seres, adoptar sus perspectivas y actuar bajo sus motivaciones.

Cuando la persona humana se *corporiza*, es decir, cuando *deviene cuerpo* gracias a las acciones y a las intenciones de otras personas –bebés potenciales, intercambio y fusión de fluidos corporales y de principios vitales, circulación de emociones-pensamientos–, ella requiere de otros cuerpos para constituirse. El cuerpo es el espacio colectivo en el que se produce, tal como suelen mencionar los *qom*, la “*formación y la transformación*” de la persona desde su gestación hasta la muerte, y el centro de combinación y manifestación de personas que definimos como múltiples o *multiplicidades*.

A lo largo de la vida de una persona, desde su existencia en el cielo como potencialidad acorporal hasta su existencia después de la muerte como espíritu descorporizado, las interacciones con animales, muertos-vivientes y bebés potenciales se materializan en y por el cuerpo. En la medida que el cuerpo es el lugar en el que se combinan *extensiones corporales* de otras personas –fluidos, emociones-pensamientos, componentes, etcétera–, él hace posible la manifestación corporizada de esas otras personas y la existencia de la persona en tanto multiplicidad.

Con respecto a la circulación de componentes, principios vitales y fluidos que hacen del cuerpo un espacio agenciado colectivamente y de la persona una multiplicidad, el concepto de

extensión corporal o extensiones de la persona permite describir diferentes clases de interacciones y combinaciones. Por una parte, ciertas sustancias corporales –tal como la sangre y el semen– son extensiones por el hecho de que ellas provienen de otros cuerpos. En este sentido, ellas son extensiones de los otros en el propio cuerpo o ellas son nuestras propias extensiones manifestadas en el cuerpo de personas ligadas por relaciones de parentesco y lazos afectivos. Por otra parte, existen partes o prolongamientos del cuerpo –como el pelo, el calor y el olor– y otras sustancias –como la saliva, el sudor y la grasa– que dan cuenta de la condición extensa de la persona sólo cuando caen en manos de alguien que ejerce sobre ellas acciones que afectarán directamente a la persona que fue privada de estas prolongaciones o de estas sustancias contenidas en los objetos que estuvieron en contacto directo con ella¹⁷. Por último, existe otro tipo de extensiones hechas de componentes separables de la per-

17. Éste es el caso de las prácticas brujeriles y shamánicas. En efecto, entre los *gom* además de las prácticas shamánicas que actúan mediante el envío de objetos cargados de poder o agentes patógenos que deben ser extraídos por otro shamán por medio de la oración, el canto y la succión, existen acciones brujeriles para atacar a los enemigos. Estas acciones son llevadas a cabo por brujas e involucran las técnicas de contagio. Los objetos que han estado en contacto íntimo con la víctima y sus fluidos y sustancias corporales son susceptibles de ser capturados por una bruja que, al ejercer sobre ellos ciertas acciones, produce la muerte de su víctima. Sobre el tema, cf. Salamanca y Tola (2003).

sona (como el *lqui'i*). La acción ejercida sobre estas extensiones expresa la imposibilidad de disociar a la persona del cuerpo, es decir, la “personificación” del cuerpo y la “corporización” de la persona. Como ciertas sustancias corporales, estos componentes pueden venir de otras personas, y, de la misma manera que las prolongaciones del cuerpo, ellos son susceptibles de ser capturados por enemigos

y tener repercusiones sobre la propia voluntad, la intencionalidad, las emociones y los pensamientos.

PALABRAS FINALES

ESTE ACERCAMIENTO AL CUERPO COMO ESPACIO CONSTITUIDO Y AGENCIADO colectivamente en el que la persona es creada y transformada a partir de la combinación de extensiones en principio ‘ajenas’, nos permitió evitar un acercamiento binario a la noción de persona. Como vimos, y tal como se ha mostrado en

otras sociedades amerindias, la dicotomía cuerpo/espíritu no es pertinente para abordar los conceptos de persona y cuerpo entre los *qom*. Nuestra propuesta, derivada del trabajo etnográfico en un grupo chaqueño, de estudiar la persona como una multiplicidad y el cuerpo como el centro de agenciamiento de las relaciones interpersonales, es un intento por superar tal dicotomía propia de Occidente. El material etnográfico nos condujo, de hecho, a estudiar el cuerpo como una manifestación de la persona y a la persona como una multiplicidad constituida por las combinaciones de otras personas-cuerpos.

Entre los *qom*, la persona se constituye como un elemento en relación de continuidad con los otros existentes y es el *lqui'i* el que permite que se opere dicha continuidad entre los humanos, y entre éstos y los no-humanos. Por esta constatación intentamos superar el dilema de cómo opera la individuación, es decir, la singularización de personas que se hallan aparentemente determinadas de manera idéntica. En efecto, el individuo existe entre los tobas como una faceta posible de un conjunto relacional que, según las intensidades relacionales y los contextos de comunicación intersubjetiva, se expresa adoptando regímenes de corporalidad diferentes, condensaciones circunstanciales de fluidos, emociones-pensamientos, atributos y capacidades.

Es por eso que, cuando abordamos el concepto de persona y cuerpo en una sociedad que no se limita a atribuir la condición de persona exclusivamente a la persona humana, no deberíamos circunscribir el análisis a la persona humana y a sus límites corporales, concebidos como el límite individual y la sede de la individualidad. Si los tobas no poseen un concepto limitado de persona, si la noción de persona se extiende para incluir tanto a humanos como a no-humanos y si el cuerpo se encuentra envuelto en un proceso constante de transformación a raíz de las relaciones con los cuerpos de otros seres, la persona se define en función de las transformaciones de las otras personas-cuerpos y de la circulación y disposición de las extensiones corporales de personas humanas y no-humanas.

El análisis del material etnográfico permitió profundizar ciertos conceptos que, en tanto herramientas analíticas, dan cuenta de que el cuerpo no es ni una simple encrucijada social como podría serlo si lo consideráramos como un producto culturalmente elaborado, ni un envoltorio material dado que sería englobado

por una interioridad y que permanecería como un dato bruto a 'individualizar'. Propusimos entonces estudiar el cuerpo como el espacio en el cual se produce *la formación y la transformación* de la persona, es decir su devenir, y como el espacio en el que se instauran las relaciones. En este sentido, es por el cuerpo y a partir del cuerpo que se produce la vida social en la medida que él es la condición de posibilidad del devenir de la persona. De hecho, un cuerpo que no es concebido como individual sino como compuesto de múltiples extensiones es el que permite la manifestación de otras personas y de otros regímenes corporales: si el cuerpo existe, las relaciones son posibles, las personas se manifiestan y los regímenes corporales concretizan, en cada contexto de intensidad relacional, un tipo de persona particular.

La idea de cuerpo como centro de agenciamiento de las relaciones dio lugar a la noción de persona múltiple o de multiplicidad que se manifiesta en devenir al adoptar diversos regímenes de corporalidad. Las conexiones intercorporales, posibles por la circulación de elementos concebidos como extensiones de personas que poseen una variedad de manifestaciones corporales, se develaron como los medios que permiten las relaciones intersubjetivas y la socialidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE. 1973. *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) París.
- 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.
- BÓRMIDA, MARCELO. 1969. "Mito y cultura". *Runa*. 7.
- . 1976. *Etnología y fenomenología*. Cervantes. Buenos Aires.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ. 1983. "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco". *Trabajos de Etnología*. 2.
- CALIFANO, MARIO. 1973. "El ciclo de Tokjwaj: análisis fenomenológico de una narración mitica de los mataco costaneros". *Scripta Etnologica*. 1 (1).

- CARNEIRO DA CUNHA, MARIA. 1975. "Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerario e da noção de pessoa entre os índios Krahó". PhD. dissertation. Universidad de Campinas.
- CARRITHERS, MICHAEL, COLLINS, STEVEN Y LUKES, STEVEN (eds.). 1985. *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge University Press. Cambridge.
- CHAUMEIL, JEAN-PIERRE. 1983. *Voir, savoir et pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. París.
- CORDEU, EDGARDO. 1969-70. "Aproximación al horizonte mítico de los Tobas". *Runa*. 12 (1-2).
- CORDEU, EDGARDO Y SIFFREDI, ALEJANDRA. 1971. *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Juárez Editor. Buenos Aires.
- CROCKER, JOHN. 1985. *Vital Souls. Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. University of Arizona Press. Arizona.
- CSORDAS, THOMAS. 1994. *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press. Cambridge.
- DASSO, CRISTINA. 1988. "Las transformaciones del sol y las estrellas en la cosmovisión de los mataco (grupo tachonai)". *Scripta Ethnologica*. 9.
- DESCOLA, PHILIPPE. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Maison des Sciences de l'homme. París.
- . 1992. "Societies of nature and the nature of society". En *Conceptualizing society*. Routledge. Londres.
- . 1996. "Constructing natures: Symbolic ecology and social practice". En *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Routledge. Londres.
- . 2000-2001. *Anthropologie de la Nature. Résumé des cours et travaux*. Anuario del Collège de France. París.
- GODELIER, MAURICE Y PANOFF, MICHEL. 1998. *La production du corps*. Vol. I y II. Éditions des archives contemporaines. París.
- GONÇALVES, MARCO ANTONIO. 2001. *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia piraha*. Editora UFRJ. Río de Janeiro.
- GORDILLO, GASTÓN. 1992. "Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa". En H. Trinchero, H. Piccinini y G. Gordillo (eds.). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

- HUGH-JONES, C. 1979. *From the milk river. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. Cambridge.
- IDOYAGA MOLINA, ANATILDE. 1978-79. "Contribución al estudio del proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los matakos costaneros". *Scripta Ethnologica*. 5 (2).
- INIGO CARRERA, NICOLÁS. 1979. *La violencia como potencia económica: Chaco 1879-1940*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- JACKSON, MICHAEL y KARP, IVAN (eds). 1990. *Personhood and agency. The experience of self and other in African culture*. Smithsonian Institution Press. Uppsala.
- KARSTEN, RAPHAEL. 1932. "Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological studies". *Societas Scientiarum Fennica*. Helsingfors. 4 (1).
- LAMBEK, MICHEL y STRATHERN, ANDREU. 1998. (eds.). *Bodies and persons. comparative perspective from Africa and Melanesia*. Cambridge University Press. Cambridge.
- LAGRAU, ELSE. 1998. "Cashinaua cosmovision: A perspectival approach to identity and alterity". PhD. dissertation. University of St. Andrews.
- LEENHARDT, MAURICE. 1971 [1947]. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde melanesien*. Gallimard. París.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. 1923. "Mitología sudamericana: VI. La astronomía de los Tobas". *Revista del Museo de La Plata*. 27.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1985. *La potière jalouse*. Plon. París.
- LIENHARDT, GEOFFREY. 1985. "Self: Public, private. Some African representations". En M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (eds.) *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge University Press. Cambridge.
- MASHNISHNEK, CECILIA. 1976. "El mito en la presencia de los aborígenes del Chaco Central: presencia y actuación de las teofanías". *Scripta Ethnologica*. 4 (1).
- MAUSS, MARCEL. 1939. "Une catégorie de l'esprit humaine: la notion de personne, celle de "moi", un plan de travail". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 68.
- MCCALLUM, CECILIA. 1996. "Morte e pessoa entre os Kaxinawá". *Mana*. 2 (2).
- . 2001. *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*. Berg. Oxford.
- MÉTRAUX, ALFRED. 1937. "Études d'Ethnographie Toba-Pilagá (Grand Chaco)". *Anthropos, Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique*. 32.

- . 1946. *Myth of the Toba and Pilagá indians of the Gran Chaco*. American Folklore Society. Philadelphia.
- . 1963. "Ethnography of the Chaco". En *Handbook of South American Indians* 1. Cooper Square Publishers. Nueva York.
- MILLER, ELMER. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI. México.
- NORDENSKIÖLD, E. 1912. "La vie des indiens dans le Chaco: Amérique du Sud". *Revue de Géographie*. 6 (3).
- PALAVECINO, ENRIQUE. 1969-70. "Mitos de los indios tobas". *Runa*. 12 (1-2).
- RÍOS, MIGUEL DE LOS. 1976. *Una visión shamánica del ciclo vital (etnia matakó)*. Tekné. Buenos Aires.
- SALAMANCA, CARLOS Y TOLA, FLORENCIA. 2002. "La brujería como discurso político en el Chaco argentino". *Desacatos*. 9.
- SEEGER, ANTHONY, DA MATTA, ROBERTO Y VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*. 32.
- STRATHERN, MARILYN. 1988. *The gender of the gift*. University of California Press. Berkeley.
- SURRALLÉS, ALEXANDRE. 2003. *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. CNRS / Éditions Maison des Sciences de l'Homme. París.
- TAYLOR, ANNE-CHRISTINE. 1993. "Remembering to forget: Identity, mourning and memory among the Jivaro". *Man*. 28 (4).
- . 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).
- . 1998. "Corps immortels, devoirs d'oubli: formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuars". En M. Godelier y M. Panoff (eds.). *La production du corps*. Éditions des Archives Contemporaines. Amsterdam.
- . 2001. "Wives, pets, and affines: Marriage among the Jivaro". En *Beyond the visible and the material*. L. Rival y N. Whitehead (eds.). Oxford University Press. Oxford.
- TOLA, FLORENCIA. 1998. "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).
- . 2001. "Relaciones de poder y apropiación del 'otro' en relatos sobre iniciaciones shamánicas del Chaco argentino". *Journal de la Société des Américanistes*. 87.

- TOLA, FLORENCIA. 2004. "*Je ne suis pas seul(ment) dans mon corps*". Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco argentin. Tesis de doctorado. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales-Universidad de Buenos Aires. París.
- TOMASINI, ALFREDO. 1978-79. "La narrativa animalística entre los tobas de occidente". *Scripta Ethnologica*. 5 (1).
- TRINCHERO, HUGO, PICCININI, D. Y GORDILLO, GASTÓN (eds.). 1992. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)/I*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1992. *From the enemy point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. University of Chicago Press. Chicago.
- . 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*. 2 (2).
- . 2002. *A inconstancia da alma selvagem*. Cosac y Naify. Sao Pablo.
- WRIGHT, PABLO. 1997. "Being-in-the-dream. Postcolonial explorations in Toba ontology". PhD. dissertation. Temple University.

Recibido: 25 de marzo de 2005.

Aprobado: 30 de mayo de 2005.
