

ISBN-13: 978-987-27772-2-5

Título: Actas del I Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas

Editorial: Investigaciones en Artes Escénicas y Performáticas

Edición: 1a Ed.

Fecha publicación: 8/2012



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/).

La construcción material de la persona entre los wichís del Gran Chaco¹

Rodrigo Montani

rodrigomontani@hotmail.com

1. Introducción

En líneas generales, los wichís² acuerdan con lo que podríamos llamar la “teoría amazónica de la corporalidad” (cf. Seeger *et alii* 1979; Viveiros de Castro 1996). Según esta teoría, el cuerpo es una especie de ropaje característico de cada especie y envuelve componentes anímicos maleables, móviles e inestables que los humanos comparten –en diferentes proporciones– con numerosas especies animales, vegetales y espirituales.³ En determinado contexto, para cada wichí “su cuerpo” (*t’isan*) es “su recipiente” (*lahi*) de “su alma o voluntad” (*laheseq*);⁴ así pues, para explicar esta idea, algunos dicen que el cuerpo es “la camisa de su voluntad” (*laheseq laqa-yechet*). Esta metáfora indígena nos permite, por un lado, pensar al cuerpo wichí como un tipo particular de cosa dentro de una categoría particular de cosas; es decir, si el cuerpo puede ser pensado como una camisa de la voluntad, puede ser incluido en la

1 Esta ponencia es un resumen brevísimo del capítulo 6 de mi tesis doctoral (Montani 2012). Aquí la presentación no puede ser si no esquemática: no sólo he simplificado el argumento y acotado al extremo la información etnográfica, sino que he colocado sólo las referencias bibliográficas esenciales.

2 Los aprox. 45.000 individuos que hablan la lengua wichí (flia. ling. mataco-macá) componen lo que conocemos como “grupo étnico wichí” o “sociedad wichí”. Dicho grupo o sociedad se estructura internamente como una compleja red de parentelas (Palmer 2005) –con importantes variaciones regionales (Braunstein 2006)– distribuidas en comunidades rurales y periurbanas en la porción seca (y occidental) del Chaco Central (provincias de Formosa, Chaco, Salta y Jujuy de la Argentina, y provincia de Gran Chaco de Bolivia). La sociedad wichí funciona sin un poder político centralizado. Las relaciones interétnicas son una dimensión central para la definición del grupo y en dicha dimensión el parentesco, la lengua y los artefactos son los tres diacríticos más importantes (Montani 2008). Aunque antaño los wichís eran recolectores, cazadores, pescadores y horticultores, a partir del siglo XIX han sido incorporados como mano de obra temporaria y mal paga en los distintos rubros de la economía regional (Trinchero 2000). Hoy, debido a la degradación medioambiental causada por la colonización y a la presión de distintos vectores de la sociedad provincial y nacional, a los wichís les es cada vez más difícil vivir de sus actividades “tradicionales” y viven en condiciones de opresión y pobreza. Asimismo, desde el siglo XVI, han sufrido distintas oleadas de proselitismo religioso (católico, anglicano, etc.) que remodelaron la percepción indígena sobre el hombre y el mundo (Arenas 2003; Palmer 2005). En suma, los wichís están insertos en los procesos económicos, políticos y religiosos regionales y globales; no obstante, crean y recrean una cultura viva y original. En lo que respecta a la “cultura material”, que es el eje mi análisis, los wichís suman a sus artefactos “tradicionales” otros “nuevos” adaptados a sus intereses y necesidades. Una característica prominente de la sociedad wichí, desde el punto de vista comparativo, es su “minimalismo tecnológico” (i. e., un mundo artefactual formado por pocos artefactos, todos polifuncionales) (Montani 2012).

3 Con “especies espirituales” me refiero a las divinidades, a los “dueños” (*lewuhuy*) y a las “almas póstumas” en general (*ahotlhais*).

4 En otras circunstancias los wichís aseveran que el cuerpo es el instrumento a través del cual la voluntad actúa en el mundo físico, o bien que la voluntad es el órgano metafísico del cuerpo y también un ser espiritual relativamente autónomo (Palmer 2005:187-189).

categoría verbal *laqoy*, que refiere en primer lugar a los artefactos que sirven para vestir el cuerpo (“sus ropas o vestimentas”) y por extensión a “sus cosas o bienes personales” (en esta acepción, se contrapone con *mahnyey*: “cosas”, en principio, de nadie). Por otro lado, la metáfora del cuerpo como vestimenta se entiende dentro de la teoría wichí –y amazónica, dije– de la corporalidad, que asegura que las personas son fabricadas, mantenidas y transformadas mediante regímenes materiales compartidos. En esta ocasión me gustaría describir a grandes rasgos cómo entre los wichís cierto tipo de artefactos contribuyen a la construcción, manutención y transformación material de la persona en dimensión social (y no en la dimensión existencial del individuo, que analíticamente puede convenir separar). Después de estudiar este caso etnográfico, esbozaré una consideración generales sobre los estudio antropológico (y arqueológico) de la relación entre cuerpo, persona y artefacto.

Parto de la premisa muy general de que la cultura constituye un sistema complejo, multiforme y extremadamente recursivo y abierto –y por lo tanto dinámico e inestable–, formado por entidades emergentes del flujo del intercambio humano: desde ideas y emociones hasta artefactos. Desde mi perspectiva, los artefactos (o materialidades) son concreciones extrasomáticas y relativamente estables de la acción social, en otras palabras, de la acción intencional, con sentido y recurrente. Al menos en su decurso típico ideal, los artefactos son producidos, distribuidos y usados (o consumidos); cada uno de ellos se vincula a uno o muchos nombres (que si se quiere, son otro tipo de artefactos) y actúa sobre otros humanos (algo que según la postura teórica que asumamos podremos analizar en términos de “función”, “eficacia”, “valor”, “significado”, “simbolismo”) (cf. p. ej. Appadurai ed. 1986; Douglas & Isherwood eds. 1990; Miller 1985).

Todas las materialidades del mundo wichí contribuyen de cierta manera a la construcción de la persona, sea en su dimensión social o de individualidad existencial. Sin embargo, en wichí el concepto verbal *laqoy* (“sus bienes personales”) agrupa una serie de artefactos cuya relación con el cuerpo es más o menos inmediata, que son poseídos individualmente y que intervienen de forma directa a la definición social de la persona. La identidad que se da entre algunos de los *laqoy* y sus dueños queda patentizada, por poner un ejemplo, en la magia dañina. Si alguien quiere hacer mal a un enemigo puede colocar un trozo de ropa de la víctima en un tarrito y meter un insecto llamado “chilicote” (*titsil*); en la medida en que el “chilicote” destroza el jirón, la persona enferma, sufre y eventualmente muere; o bien puede dañar una foto del enemigo (de ahí que, a pesar de que a los wichís les encanta tener retratos suyos o mirar fotos, les desagrada que se las tomen y temen intensamente si se enteran de que alguna en la que aparecen circula entre enemigos potenciales).

La información etnográfica que presento es fruto de mi trabajo de campo entre los wichís del Chaco salteño, a quienes visito por períodos breves desde el año 2002 (en torno de un mes cada año). Puedo asegurar que un grupo fluido de categorías artefactuales wichís sirven directamente para modelar a los individuos de acuerdo con una red –también fluida– de categorías sociales de persona. No obstante, la inestabilidad propia de esta sincronía sumada a los complejos procesos históricos de redefinición permanente de las categorías materiales y de los grupos (al interior y al exterior del límite étnico) hacen que hablar de un modo esencialista, por ejemplo, de “un atuendo wichí tradicional” sea adoptar una actitud simplista y vana (y el argumento es extensible a la cultura wichí en su conjunto). Por eso, dentro de los límites espaciales de este trabajo, articulo mis datos con la información regional e histórica disponible (desde las crónicas coloniales hasta la antropología del siglo XX).

Por cuestiones de extensión diré muy poco del papel de los artefactos en la definición de la persona wichí dentro del escenario interétnico regional; pero me gustaría hacer dos observaciones de carácter muy general. Por un lado, que la “construcción corporal” wichí presenta diferencias complejas de grado –antes que de naturaleza– si se la compara con la de los grupos indígenas vecinos (chorotes, nivaclés, tobas, pilagás, chiriguano); y que esto estimula a no perder de vista la perspectiva regional en el análisis de caso. Por el otro, también hablando comparativamente, que en dicha gradación los wichís utilizan el repertorio más reducido y simple de elementos; y que esto pudo haber sido una consecuencia de su temprana -también relativa- occidentalización o de una peculiaridad cultural wichí: el minimalismo tecnológico y cierta “estética del descuido”.

2. Las categorías de persona en el decurso vital wichí

Para ordenar la presentación sigo un enfoque biográfico (Mauss 1971), es decir, analizo las distintas “categorías de persona” que figuran el decurso vital de un wichí ideal, con las necesarias divergencias de género y de “profesión”. Por categoría de persona entiendo un tipo o clase de comportamiento construido sobre la base de las propiedades o acciones típicas de conjunto de actores sociales con respecto a otros, y viceversa; existen categorías de personas cuando existen modos estandarizados o institucionalizados de co-actividad (cf. “rol” en Nadel 1966). Desde esta perspectiva, lo que en sociología habitualmente se denomina sociedad puede ser pensado como una red sistemática, fluida y cambiante de categorías de persona; que en la sociedad wichí podríamos ordenar siguiendo algunas coordenadas: la cosmológica (p. ej. humanos *vs.* almas póstumas *vs.* animales, etc.), la de las relaciones interétnicas (p. ej. *wichi vs. suwele*, etc.), la del parentesco, la del grupo doméstico y la de ciertas

“profesiones” inestables y de medio tiempo (como el chamanismo, los roles en la iglesia anglicana o en el sistema político comunitario). Cortando transversalmente todo esto, cada individuo se clasifica en categorías de personas definidas por dos dimensiones coordinadas entre sí: el género y la edad. El grueso de la descripción tratará sobre estas últimas.

Como dimensión clasificatoria, el género define un sistema de categorías simétricas, exhaustivas y la más de las veces mutuamente excluyentes: las del sexo social. En el caso wichí, como en el de muchas otras sociedades, estas categorías delimitan grupos cerrados; es decir, grupos cuya adscripción es determinada por algún rasgo que en principio escapa al control del individuo. En este caso se trata de la naturaleza sexuada de los individuos: macho o hembra; y existen, pues, dos categorías de género: “hombre” (*hinu*) o “mujer” (*atsihna*).⁵ Por su parte, las etapas del decurso vital son para los wichís categorías difusas, con límites menos netos, y definen una serie temporalmente dispuesta de grupos o asociaciones de edad: los bebés, los niños, las muchachitas y los muchachitos, las mujeres y los hombres adultos, los ancianos, los deudos.⁶

3. Los bebés

El hombre provoca el desarrollo del embrión mediante sucesivas deposiciones de “su semen” (*lales*; también “sus hijos”) en el útero de la madre (*laqa-hi*, lit. “su recipiente [no propio]”, porque es el recipiente del niño en gestación); la función de la madre es relativamente pasiva (cf. De los Ríos 1977: 113-114; Idoyaga Molina 1978/9; Palmer 2005: 190, 207). La esterilidad es debida a la ausencia de “recipiente” y, en consecuencia, es siempre responsabilidad femenina (De los Ríos 1976/80: 104 y ss.). La conexión estrecha del padre con el hijo en gestación se expresa en dos prácticas relacionadas: en la idea de que las acciones del padre repercuten sobre el hijo y en las precauciones rituales que se toman al respecto (algunas de ellas implican el no uso de ciertos artefactos), y en la covada, un período perinatal de reposo y recaudos para el padre, no sólo porque puede dañar al hijo, sino también porque está muy débil debido a que está transmitiendo (de manera metafísica) sangre a su hijo (De los Ríos 1976/80: 104 y ss.; Karsten 1932: 71-72; Idoyaga Molina 1978/9: 151; Palmer 2005: 191). La concepción de la gestación y la covada son dos elementos ideológicos para una necesidad sociológica: demostrar públicamente la paternidad en una sociedad bilateral y mantener los derechos paternos desafiados por la

5 Entre los wichís la homosexualidad es infrecuente y es vista como una anomalía (cf. Montani 2012: 290-291).

6 Por simplicidad identifico cada etapa con un nombre, aunque en general existen varias palabras o expresiones para nombrarla.

uxorilocalidad y el gran poder de los afines.⁷

Aparentemente, para los wichís el feto es ya un ser sexuado, por eso en algunos casos los padres pueden darse cuenta del sexo del niño durante el embarazo a través de las preferencias alimenticias de la madre (cf. De los Ríos 1976/80: 106, 1977: 116). Una vez nacido, hasta que el niño no camina (*hanojwaj*, “bebé” hombre o mujer), la madre lo acarrea durante toda la jornada en una suerte de “útero externo” (“su faja”, *laqa-jwenti*) y ella realiza todas sus actividades con el bebé a cuestas, o lo guarda en la “hamaca-cuna” (*hanojwaj-jwenti*, “el recipiente del bebé”, que también es una especie de “útero externo”). Al menos en el pasado, sólo cuando era seguro que un bebé viviría, comenzaba a independizarse de la madre y manifestaba los primeros rasgos de sociabilidad, el padre, la madre u otro pariente comenzaban a llamarlo por “su nombre” propio (*lhey*); un nombre único e irrepetible revelado en sueños a los abuelos o a los padres y reinterpretado en relación con coyunturas familiares (cf. p. ej. Barúa 2001).

En el caso del varoncito -también, al menos en el pasado- la madre secaba “su cordón umbilical” (*lats’aq*, también “su ombligo”) y lo guardaba hasta se lo entregaba seco -junto con otros objetos- dentro de un “pequeño morral” (*hile-lhos* o *laphi-lhos*) que ella misma le enlazaba. Esto sucedía más o menos simultáneamente a la entrega del nombre propio y es sugestivo que este recipiente (y todos los *hilelis* masculinos) también se pueda llamar *lhey* (“su morral enlazado”, o “su nombre”).

4. Los niños

Los “niños” menores de seis años –por poner una edad precisa– (*notsas*, nuevamente el mismo nombre para ambos géneros) lo único que hacen es “jugar” (*iquy*). Luego de esta edad, lentamente, comienzan a ayudar en alguna de las ocupaciones de sus padres y entonces aparece reflejada la división sexual del trabajo adulto y se inicia la divergencia de los géneros.

En lo que respecta a la vestimenta infantil, hasta la primera mitad del siglo XX los niños andaban desnudos o con falditas cortas, y cuando hacía frío se colocaban una capita. La desnudez total era muchas veces la norma y sólo se atenuaba con los collares y la pintura facial que les ponían sus padres. Collares y pintura servían para proteger a los niños “mágicamente” (Karsten 1932), por eso aún hoy algunos wichís sostienen que los collares son “su protección” (*lap’ut*, lit. “su tapa”), por ejemplo, contra el “susto” que le ocasionan los truenos y relámpagos. Tengo buenas razones para sospechar que los collares wichís servían particularmente para proteger al niño del *ahot* de la viruela. Recién cuando se

7 La interpretación de la covada en estos términos le pertenece a Palmer (2005: 191).

impuso el pudor del colonizador los niños comenzaron a colocarse faldas largas y camisetas, y luego, en el ámbito misional, a vestirse con pantalones o faldas, camisas, camisetas o blusas, peles o vestidos parecidos a un camisón. El recato puritano llegó hasta el punto de que los niños “se bañan con la ropa puesta” (Hanke 1937: 410 y fotos).

En las fotos antiguas de los wichís no evangelizados la similitud del atuendo hace casi imposible distinguir los géneros. La indiferenciación se correlaciona con la existencia de un único término en el léxico de las categorías de edad. En el contexto misional, aunque los pantalones eran usados fundamentalmente por los varoncitos mientras que las faldas, los vestidos y los pañuelos eran usados por las niñas, ambos sexos usaban peles. Hoy es común que tanto niños como niñas usen pantalones. Aunque aquí no pase de ser una anécdota, quiero señalar que en una ocasión pude un varoncito de unos seis años vistiendo una falda sobre el pantalón, y que esto no era visto como anómalo por nadie.

Dije que cuando el niño crece, lentamente, comienza a producirse la divergencia de género que se manifiesta en una diferenciación de juegos, artefactos y vestimenta. Hoy la escuela remodela esta divergencia, pero dejando de lado este ámbito el itinerario bifurcado se patentiza claramente en la categoría de artefactos con la que el niño practica su actividad prototípica: “sus juguetes” (*laquyey*, *laqaytos* o *latsithyawus*).

Los varoncitos comienzan a apartarse gradualmente del espacio doméstico (que es un espacio femenino). Al mismo tiempo que salen a jugar por el poblado y sus inmediaciones se les confían tareas especiales tales como buscar agua, cuidar los sembrados, cazar animalitos, etc. Desde los ocho a los doce años comienzan a apartarse aún más del espacio doméstico en salidas al monte cada vez más distantes y prolongadas. Un juguete importante es el arma de tiro. Existieron varios modelos de armas de tiro infantil: el arco-honda, el arco y flecha en miniatura, la honda, la boleadora de madera y la gomera. No puedo detenerme aquí en una descripción de estas armas infantiles, pero quiero resaltar que tanto su producción y su circulación en la cotidianeidad como su aparición en la mitología hacen del arma de tiro infantil como un artefacto que pone de manifiesto la filiación paterna. Hoy, y desde hace muchas décadas (cf. Schmidt 1937: fig.2, 8), sólo se usa la gomera y como todos los varones las usaron de niños, por eso saben manejarlas y es común que las lleven cuando salen a “campear”. Otros juguetes importantes del niño son el “camión de cardón” (*laqaytoj*) y el trompo de madera (*laqa halo-qutsu*, lit. “su nudo de madera [no propio]”), al igual que las gomeras, los fabrican ellos mismos con la ayuda del padre o algún hermano mayor. Finalmente, los varoncitos necesitan para sus merodeos el bolsito enlazado que ya mencioné, y es la madre quién va entregándole sucesivamente bolsitos acordes al

tamaño del niño, porque ahora debe cargar además del cordón, la gomera, las bolillas, los amuletos de caza, las presas y tantas otras cosas. El bolsito cumple un rol práctico y simbólico tanto en su filiación materna como en la constitución de su masculinidad. Los varoncitos se inician gradualmente en el juego de fútbol –y antes en el hockey–, pero estos son juegos propios de los hombres jóvenes y adultos.

En el caso de las niñas, también hacia los seis, paulatinamente comienzan a cooperar con las mujeres realizando pequeñas tareas domésticas: cuidan a sus hermanos menores, acompañan y ayudan en la recolección, buscan agua, etc. Además, algunas comienzan ya a aprender a enlazar, tejer y hacer otros tipos de “artesanías”. Uno de los primeros juguetes de la niña es “su muñeca” (*lacheyo*, lit. “su nieta”), que antes era una pequeña figurilla fabricada por ella misma, por su madre o por alguna abuela.⁸ La contraparte femenina del morralito enlazado es menos nítida y muy infrecuente: en torno de los ocho años las niñas comienzan a estudiar cómo torcer hilos y enlazar bolsos, y excepcionalmente alguna llega a fabricarse un “pequeña bolsa de acarreo” (*sichet-lhos*) que sólo sirve para practicar y como juguete.

No todos los juguetes infantiles colaboran a la diferenciación del género. Existen juegos mixtos como la “calesita” y el “subibaja” (*ts’ulit*), la hamaca, los juegos de hilo y muchos más (muchos dejan de ser mixtos cuando se mira en detalle quién produce qué parte, quién juega con quién, etc.).

5. Los muchachos y las muchachas

Aunque en durante la adolescencia se produce una divergencia simétrica en la nomenclatura de las categorías de género –“muchacho” (*manse*) y “muchacha” (*lhetsa*)–, el tránsito femenino por es distinto al masculino. El niño se transforma en *manse* progresiva y lentamente, pero la “adolescencia” (*lhetsa*) de la niña se ve interrumpida prontamente y de forma repentina. La primera menstruación, que marca el inicio de su capacidad reproductiva, activa la realización de un rito destinado a “hacerla mujer” (*yenlhi atsihna*) (Palmer 2005: 79 y ss.). Según las etnografías, el rito consistía en un período de reclusión rodeado de prácticas rituales (De los Ríos 1976/80:87; Palmer 2005: 80 y ss.). En la actualidad no se efectúa el rito formal, pero las opiniones respecto de si se contemplan o no las prohibiciones alimenticias y las prescripciones higiénicas son divergentes tanto entre mis entrevistados como en la literatura (cf. Arenas 2003: 198). Hoy, por lo general, cuando una niña tiene su primera menstruación

⁸ A veces era de arcilla cruda y esto nos recuerda al mito de “La creación de los hombres”, donde *Nilataj* (“El Inmortal”) hizo una muñeca de arcilla y le insufló la “voluntad” soplándole la nariz, la muñeca despertó y fue el primer humano (Palmer 2005: 216). La interpretación cabal de la analogía nos llevaría demasiado lejos, digamos simplemente que el denominador común es la procreación monoparental.

debe permanecer quieta dentro de la casa y la abuela u otra “vieja” le explica todas las prohibiciones referentes a los “monstruos Arco Iris” (*Lawulhais*) y la destreza de “torcer hilo y enlazar” (*ipotsin*). Posiblemente también se continúa practicando una suerte de dieta homeopática. Por otro lado, considerando la edad a partir de la cual las niñas comienzan a buscar amoríos y eventualmente a casarse y tener hijos, la primera menstruación continúa funcionando como un punto de inflexión que transforma a la muchachita en “mujer” (*atsihna*): esposa y madre en potencia.

Existe una correlación entre el crecimiento continuo o discontinuo de los artefactos y el paso continuo o discontinuo de los *notsas* a las categorías de género del mundo adulto. Los muchachos no experimentan cambios bruscos en su atuendo ni en sus artefactos personales; sólo sucede que progresivamente sus ropas y sus bolsas crecen, abandonan ciertos juguetes y hacen de sus artefactos infantiles artefactos propios del hombre: armas verdaderas, herramientas, bicicletas, etc. En el caso femenino hay discontinuidades: la niña que comienza a hacerse *lhetsa* deja de usar pantalones y adopta definitivamente las polleras y el vestido. Toma asimismo un rasgo vestimentario diacrítico de la femineidad: “su pañuelo” para la cabeza (*lajwi*). Si llevaba el pelo corto, ahora se lo deja crecer y lo cuida; y como ya sabe enlazar, fabrica su primera “bolsa semiesférica” (*sichet*). La norma es que desde el inicio esta bolsa sea grande, “adulta”; yo sostengo que esto es así porque –entre otras cosas– el *sichet* es otra forma de “útero externo” o si se quiere, una metáfora sólida del útero. Hoy el *sichet* es muy poco usado y lo reemplaza un gran morral cuadrangular. Podrían agregarse otros rasgos materiales que divergen para los géneros, sólo a modo de ejemplo: las blusas femeninas estampadas multicolores - generalmente con flores- vs las camisas masculinas lisas, o, en un pasado, los adornos auriculares, que parece haber sido preferentemente masculino (cf Baldrich 1890: 233; Karsten 1932: 91), y hoy los aros, que son sólo femeninos. Algo particular sucede con las “muñequeras” (*latkwet’aq*, lit. “su correa de la mano”): antes las usaban tanto los varones como las mujeres –aunque la forma y función seguramente variaba (Métraux 1946: 278-279 y 283:fig.32f)–, hoy sólo las usan algunos muchachos ya crecidos, como un símbolo de bravura y beligerancia en el contexto de opresión interétnica. La adolescencia tardía es la etapa de la sensualidad, la coquetería y el cortejo, y al menos en el pasado estaba relacionada con el estado de “enamoramiento” (*chutitlhi*), y éste ligado a su vez con los bailes, las pinturas y los tatuajes faciales, los adornos, los “remedios” de la magia de amor y los instrumentos musicales. Habría muchísimo que decir sobre todo esto, pero por razones de espacio y aprovechando buena parte de esto pertenece al pasado, no abordaré el asunto.

5. Los hombres y las mujeres

Con el paso de los años, habiendo atravesado o no por un período *chutitlhi*, los *manses* y las *lhetsay* se transforman en “hombres” (*hinul*) y “mujeres” (*atsihnay*). Cuando nace el primer hijo, el niño crece un poco o nace el segundo hijo -no hay una pauta estricta- la joven pareja deja la casa de los padre de la chica y construye una vivienda propia cerca. Gradualmente va formando un grupo doméstico autónomo y la pareja elegirá mudarse o hacer lo que sea más ventajoso para los suyos.

En la vida del “adulto” (*nokjyel* o *talokw*) existe una clara división sexual del trabajo. Las mujeres recolectan frutos silvestres y materias primas, preparan la comida, buscan agua y leña para la casa, lavan ropa, cuidan a los niños pequeños, acarrean bultos sobre sus espaldas, tejen bolsos y fabrican otras “artesanías”; muy esporádicamente, además, alguna -en general cuando ya es anciana- fabrica cacharros. Todo esto se refleja en un amplísimo repertorio de artefactos estrictamente femeninos; por ejemplo: “su palo gancho” (*laqeq*), “su aguja” (*laqanu*) o “su correa de acarreo” (*lalhekw-t’aq*). Los hombres, por su parte, cazan animales, viajan en sus bicicletas y se ausentan varios días en el monte o de “visita religiosa”, se contratan como peones con los “chaqueños” o en las quintas del piedemonte andino. Además, construyen los corrales, matan y descuartizan los animales de rebaño, anudan sus redes de pesca -hoy mucho menos-, tallan esculturas en madera, talan árboles y fabrican postes. El costado artefactual de todo esto es otro amplísimo repertorio de artefactos típicamente masculinos; por ejemplo: “su arma de fuego” (*laletsej*, antes “su arco”), “su cuchillo” (*laqa tshnat*) o “su bicicleta” (*lawute*, antes “su montura” o “su animal de monta”). En el caso del cazador y del guerrero una serie de prendas (p. ej. la vincha de jaguar, la cota de malla o los bolsos enlazados) estaban destinadas a “metamorfosar” al hombre en un predador; aunque sin los matices del caso, la aseveración puede resultar excesiva.

La recolección de miel, la pesca, la horticultura, la contratación como mano de obra y el comercio son actividades que realizan tanto hombres como mujeres, pero en magnitudes y con modalidades diferentes. Si, por ejemplo, nos detenemos en la construcción del tipo de vivienda más frecuente entre los wichís durante el siglo XX, la casa de techo de tierra, vemos que los hombres arman la estructura y hacen el techo, mientras que las mujeres tejen con matas de quincha las paredes. Como regla general, y polarizando la cuestión, puede afirmarse que las actividades de las mujeres tienen la característica común de ser hechas-a-mano mientras que la de los varones son hechas-con-herramientas (cf. Alvarsson 1988: 163). En la sociedad wichí existe una distribución clara de la tecnología entre los géneros, y a mi entender esto constituye un aspecto importante que quizá se vea reflejado en el léxico: un varón preferentemente “trabaja con herramientas” (*ichemet*), mientras que una mujer preferentemente

“construye un objeto mediante movimientos circulares” (*ipotsin*). Esta contraposición junto con otras que aparece en la arquitectura, el artesanado y la mitología, me condujeron a deducir una estructura simbólica que podría enunciarse con un formulismo lévi-straussiano: “mujeres: flexibilidad :: varones: firmeza”. Se trata de una abstracción analítica que opera en ciertos y determinados contextos, porque desde el punto de vista de los usos un varón puede llegar a tejer o una mujer “animosa” podía llegar a usar el arco y flecha de su marido, y porque desde el punto de vista formal, no existe en principio ninguna prohibición explícita para que la mujer toque o manipule los artefactos del varón o viceversa – como sí existía, p.ej., entre los achés-guayaquíes (Clastres 2008: 92).⁹

Así pues, la división sexual del trabajo de la vida adulta se vincula con una división por género de los bienes personales (las vestimentas, las herramientas, las armas, etc.), y todo esto a su vez se relaciona de manera recursiva o dialéctica con el modelado social del cuerpo, los pensamientos y las emociones. Existen moralidades y técnicas corporales características de uno y otro género, que resultan en formas corporales características, y viceversa.

6. Los ancianos

Si bien no podemos decir que en la ancianidad vuelva a presentarse la relativa indiferenciación de los géneros que se da durante la infancia, sí es cierto que el contraste genérico de la vida adulta se atenúa. Coherentemente, existen varias expresiones plurales con las que se nombra a un anciano sin distinguir su género: “sus ancestros” (*latetselh*, lit. “sus orígenes”), “gente anciana” (*wichi ta tohnaj*), “es viejo” (*ichut*) o “su cara está arrugada” (*latey tasey*). Además, puede decirse “mujer vieja” (*atsihna-wemeq*, lit. “mujer botada, agotada, gastada”) y “hombre viejo” (*hinu-wemeq*), o usarse las categorías de parentesco “su abuelo” (*lachoti*) y “su abuela” (*latela*). La vestimenta de los ancianos en términos generales es la misma que la de los adultos, con cierta tendencia arcaizante. Algunos, por ejemplo, usan todavía el “gran sombrero de cuero” de ala ancha (*laqawunataj-tson’oj*), un modelo del “antiguo” que sigue siendo típico entre los criollos (la norma entre los hombres adultos es la gorra de béisbol). Las ancianas se cubren la cabeza con un pañuelo con más sistematicidad que las mujeres adultas. El frecuente que un anciano tenga “su bastón” (*latsut*) y use anillos –la más de las veces, con funciones terapéuticas: el de

9 En un nivel más general, en lo que a género y tecnología concierne, me gustaría señalar que en el caso wichí a diferencia de otras sociedades cazadoras-recolectoras sudamericanas como los kulina (Lorraine 2000) no podemos decir que las labores masculinas sean más autocontenidas que las femeninas por el instrumental que requieren. En consonancia con el alto grado de poder y prestigio femenino resaltado por los etnógrafos, la tecnología de las mujeres wichí no depende por lo general del trabajo masculino; mientras que las actividades masculinas, las más de las veces, sí necesitan de un instrumento fabricado por las mujeres: los bolsos enlazados (cf. p. ej. Montani 2008a).

cola de iguana, me consta, es un remedio excelente para los dolores osteoarticulares o la “fiebre quebrantahuesos”-. Asimismo, en el pasado los viejos -aunque no sólo ellos- usaban “constrictores” con fines terapéuticos.

7. Los chamanes

Salvo en el caso excepcional de la muerte después de una vejez muy prolongada, un fallecimiento es siempre un asesinato, un fenómeno causado por alguien -directa o indirectamente, física o metafísicamente-. Sólo a modo de ejemplo: un brujo envía un “espíritu nocivo” (*oytaj*, también “dolor, enfermedad”, un *ahot* que enferma), un cazador deja una presa malherida y el Dueño de las Corzuelas (que es un *ahot*) le dispara un dardo (un *oytaj*), una víbora de cascabel muerde a una mujer en la pierna y le introduce un *oytaj*. El *oytaj* siempre termina por dañar o desplazar la voluntad del afectado, y la ausencia de *laheseq* repercute en la decadencia del cuerpo. Otras veces, una divinidad que no necesariamente es *ahot* -me refiero a los astros- secuestra la voluntad de la persona, dejando al cuerpo sin su centro anímico; el *t’isan* queda vacío y puede ser ocupado por un *oytaj*; si no se revierte el proceso, el final también es la muerte.

Para tratar al enfermo, en uno y otro caso hay que llamar a un especialista: antes un “chamán” (*hiyawu*); hoy, dependiendo del caso, simultánea o alternativamente, un chamán y un médico blanco. El *hiyawu* es el encargado de expulsar el/los dolor/es del cuerpo del enfermo y/o restituir la voluntad del paciente a su “centro vital” (*lachuwej*). Puede hacerlo gracias a que él -o ella- es una figura transcategorial. A través de una iniciación prolongada, ha establecido pactos con “dueños” que ahora son sus “auxiliares” (*laqa-layis*, lit. “sus amigos”), y ha aprendido los procedimientos terapéuticos esotéricos que generalmente consisten en una lucha, una negociación y un acuerdo final entre el chamán, sus auxiliares y el/los *ahot/lhais* causantes de la enfermedad. (La literatura sobre el tema es abundante, cf. principalmente Califano & Dasso 1999.) El chamán materializa su terapéutica “metafísica” –en el sentido de que es invisibles e inviables para la gente común– mediante secuencias rituales donde mediante su parafernalia (*hiyawu-kwelhele*, lit. “armas del chamán”) manipula el cuerpo y la voluntad del enfermo y la dolencia en su dimensión material y metafísica. Las “armas del chamán” tienen “su poder” (*laqapjwayaj* y *laqahnayaj*) y son muy variadas. Una descripción detallada requeriría fácilmente de una centena de páginas, menciono sólo algunos de las más importantes: el “polvo del fruto de cebil” (*hataj*, lit. “cebil”), “su maraca” (*lachelhchoj* o *lachelhchtsaj*), “su sonajero” (*laqa-jwes*, lit. “sus uñas [no propias]”), “su tambor” (*la[qa]pum* o *laqa-jwitsekw*), “su canto” (*lachus*), “su pipa” (*lach’eti*), “sus

tapones auriculares” (*lach’ute-lheley*), “su maquillaje” (*lalet*), “su vincha” (*laqa p’aqiche*), “su chaleco” (*laqa qahnateq*).

8. Los deudos

Cuando un wichí muere se metamorfosea en un *ahot* –un ser contrario a lo *wichi*, dañino por naturaleza– y sus parientes -fundamentalmente los convivientes- siguen un ritual funerario orientado a alejarlo. Entre los wichís parece haber dos momentos de duelo.

En el primero, se manifiesta otra vez la relación íntima entre la persona social, el individuo y sus bienes que señalé al inicio de la exposición al referirme a la magia dañina: los deudos destruyen (o entierran, queman y donan) las posesiones del difunto (incluida la casa) buscando completar la despersonalización del muerto y alejarlo así del mundo de los vivos. Antes, además, los deudos directos se invisibilizaban escondiéndose y/o pintándose la cara con hollín o cenizas, y ejecutaban una danza y una música de duelo (cf. p. ej. Karsten 1932: 186). Hasta la descomposición del cadáver los deudos quedan contaminados con el “olor fétido” (*nahet*) del muerto y no deben dejar el ámbito doméstico so pena de contaminar los ámbitos naturales y despertar la furia vengadora del monstruo Arco Iris (Palmer 2005: 63).

Más tarde comienza el segundo momento del duelo, el “duelo” propiamente dicho (*latichuhnayaj*, lit. “añoranza”), que dependiendo del lazo de parentesco, la estrechez del vínculo y las circunstancias de la defunción puede durar hasta más de un año. Estar de duelo es básicamente estar enfermo, y atravesar el duelo supone por lo tanto transitar una situación de liminaridad entre lo *wichi* y lo *ahot*. El duelo afecta con mayor gravedad y frecuencia a las mujeres, y en ellas es parcialmente equiparable a la menstruación y al embarazo; por eso se siguen -o seguían- una serie de prácticas rituales cuya expresión paradigmática parece ser el rito de iniciación femenina. Para combatir la tristeza y la añoranza –dos pasiones antisociales– los deudos siguen una serie de prescripciones dietéticas y abstinencias disciplinarias. Por ejemplo, es común que la viuda se corte el pelo (cf. Remedi 1896: 344) y el uso del peine para todos los deudos está vedado, pues de usárselo salen granos en la cabeza difíciles de curar que hasta pueden producir la calvicie. En los hechos, el resultado de ambas prácticas es doble: invisibiliza a los deudos ante los ojos del *ahot* del difunto, porque lo desorienta, y visibiliza a los deudos ante los ojos de la comunidad, la vida, primero rapada, luego con una estética de desprolijidad y descuido, se recuerda y recuerda a posibles candidatos, que aún sigue de duelo. En el pasado, el deudo tenía una forma expresar y combatir su pena, tocando el bombo de agua o la maraca.

9. Los herederos

Ante la muerte los wichís generalmente ponen en práctica su filosofía de la negación de la herencia y se deshacen de todas las posesiones del difunto. Pero en ciertas ocasiones el moribundo decide dejar algo, que se transforma en un legado: *lewit'ole* (“su legado”, del heredero). El *lewit'ole* generalmente consiste en “palabras” (*lhamtes*, que son la manifestación más inmediata del *laheseq* de una persona) que el anciano deja en su lecho de muerte a una sola persona -pero en última instancia en beneficio de la parentela- para habilitarla a realizar exitosamente ciertas actividades. El legado tiene “su poder” (*laqapjwayaj*, algo equiparable al *mana*) y transforma al difunto en una especie de espíritu auxiliar del heredero. El *lewit'ole* verbal siempre tiene la forma de una predicción auspiciosa, por ejemplo: “[Cuando un contrario te trate mal] hablale fuerte para que cuando te oiga se sienta mareado y tirite” (*Om oytaj omet hop jileq ilotey ometsu wet ilothlame tawilaqlhi lhoya tacheqtiche*). Pero muchas veces su eficacia se refuerza asociándola con un objeto. Es importante remarcar que para transmitir un legado hacen falta dos deseos: el del moribundo que quiere beneficiar a alguien que considera merecedor, y el del “heredero” (*wit'olenaj*), que la acepta. Es justo que importe el consentimiento de este último, pues recibir un *lewit'ole* entraña una responsabilidad muy grande: si el objeto se pierde o se daña y su poder se vuelve contra el beneficiario (cf. Palmer 2005: 57, 211-212, 220). Los artefactos que se solían dejar como *lewit'ole* son muy diversos,¹⁰ sin embargo, existen recurrencias y están intrínsecamente relacionados con el tipo de beneficio que producían; sólo a modo de ejemplo: una cuchara o una bombilla o un mate para que cuando alguien esté siendo perjudicado –sea con hechos concretos o mediante brujería, cosas que casi siempre se presentan asociadas– los parientes se reúnan y tomen mates juntos para que el *lewit'ole* los proteja y contrarreste el daño.

10. Consideraciones finales: cuerpos, personas y artefactos

En esta presentación sucinta pasé por alto muchas dimensiones sociales de la persona que son materialmente modeladas y mantenidas; y tuve pocas oportunidades de detenerme en la variabilidad cultural y en el conflicto. No dije nada, por ejemplo, de los múltiples artefactos asociados con el desempeño de determinados cargos públicos, como el de auxiliar bilingüe de la escuela, el de pastor, diácono o encargado de la iglesia anglicana, el de “líder” (*niyat*) de la comunidad o el de presidente de

¹⁰ Hoy, aparentemente, la transmisión de legados *lewit'oley* es inusual. Pero como la práctica fue siempre algo secreto y clandestino, me atrevo a desconfiar de mis propios colaboradores.

las asociaciones civiles indígenas. Tampoco dije nada sobre la contribución, sin duda importantísima, que artefactos como los DNIs, el dinero, la biblia y otros textos hacen a la definición y redefinición permanente de las categorías de persona wichí; o sobre cómo la cultura material en su conjunto –y particularmente el atuendo– contribuye a crear y desafiar el límite interétnico que separa a los wichís de los criollos y chaqueños (*suwelelhais* y *ahotoylhais*).

Creo haber puesto en evidencia, no obstante, que buena parte de las intenciones cristalizadas en esas materialidades de la acción social que he llamado artefactos –y particularmente, de esos artefactos que la lengua wichí reúne bajo el rótulo de *laqoy*– está orientada a la construcción social de la persona. Resulta difícil pensar un niño wichí sin su bolsa y sin sus juguetes; o, por poner otro ejemplo, una madre wichí sin las metáforas materiales del útero –la faja, la hamaca-cuna, el *sichet*, la choza semiesférica y la tinaja (en este texto no hablé de estos dos últimos elementos)– es una madre muy incompleta y muy poco wichí. En el caso chaqueño que analicé, decir que los artefactos modelan los cuerpos y los vuelven personas no es sólo una premisa teórica, se condice con las prácticas y las representaciones wichís –y amazónicas– donde un conjunto amplio de bienes sirven para ligar a los cuerpos individuales a una red fluida de categorías de personas socialmente establecidas. En esta presentación postergué aquel tipo de análisis que vincula los artefactos con la dimensión existencial del cuerpo en pos de entretejer cuerpos, artefactos y personas en una dimensión más social, más compartida.

En ocasiones la antropología del cuerpo ha querido establecerse como un nuevo “paradigma” luchado contra un supuesto “sociologismo” u “holismo” común en la antropología, y concentrando el análisis en torno de las percepciones y el *habitus* del cuerpo (cf. Csordas 1990). ¿Pero qué sucede con las materialidades, con los artefactos? Los arqueólogos vienen señalando hace más de un siglo que las materialidades son concreciones de la vida social y son una realidad en sí misma. Filosóficamente, podemos ser monistas, pero enraizar ese monismo en el concepto fenomenológico de cuerpo, puede resultar excesivo. El estudio de la contribución que los artefactos hacen a la constitución concreta de los cuerpos en la ineludible vida social nos recuerda que “el cuerpo [por sí sólo no puede ser] el sustrato de la cultura” (contra Csordas 1990: 39). La cultura existe como un producto del intercambio humano y entonces, quizá, convenga evitar los paradigma y distribuir nuestros esfuerzos en distintas partes de la complejísima red de fenómenos multiformes que están simultáneamente en la mente y fuera de la mente, en los cuerpos, sobre los cuerpos y entre los cuerpos (cf. Geertz 1995), porque están también en esas cosas que llamamos artefactos: vestimentas, casas, alimentos, palabras, y la lista parece infinita.

Referencias bibliográficas

- Alvarsson, Jan-Åke (1988) *The Mataco of the Gran Chaco: An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, vol. 11.
- Arenas, Pastor (2003) *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: El autor.
- Arenas, Pastor & Gustavo F. Scarpa (1999) "Ethnobotany of *Stetsonia corine* (Cactaceae), the 'cardón' of the Gran Chaco", *Yearbook of the Cactus and Succulent Society of America* 6: 42-51.
- Appadurai, Arjun (ed.) (1986) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baldrich, Amadeo (1890) *Las comarcas vírgenes: El Chaco Central Norte*. Buenos Aires: Peuser.
- Barúa, Guadalupe (2001) *Semillas de estrellas: Los nombres entre los wichí*. Buenos Aires: Dunken.
- Braunstein, José A. (2006) "El signo del agua: Formas de clasificación étnica wichí", *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, I. Combès (ed.), pp. 145-156. Santa Cruz de la Sierra: L'Institut Français d'Études Andines/SNV/El País.
- Califano, Mario & María Cristina Dasso (1999) *El chamán wichí*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Clastres, Pierre (2008 [1974]) *La sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar.
- Csordas, Thomas J. (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos* 18 (1): 5-47.
- De los Ríos, Miguel Ángel (1976/1980) "Una historia de vida: Notas para la hermenéutica del ciclo vital en la etnia Mataco", *Runa* 13 (1/2): 79-112.
- (1977) "Vida y muerte en el cosmos mataco", *Cuadernos Franciscanos* 41 (5): 101-132.
- Douglas, Mary & Baron Isherwood (1990) *El mundo de los bienes: Hacia una antropología del consumo*. México: Grijalbo.
- Geertz, Clifford (1995 [1965]) "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", *La interpretación de las culturas*, pp. 43-59. Barcelona: Gedisa.
- Hanke, Wanda (1937) "Una excursión entre los indios matacos." *Revista geográfica americana* 5 (51): 409-415.
- Idoyaga Molina, Anatilde (1978/1979) "Contribución al estudio del proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los matacos costaneros", *Scripta Ethnologica* 5 (2): 143-155.
- Karsten, Rafael (1932) *Indian Tribes of the Argentine and Bolivia Chaco*. Helsingfors: Ethnological Studies, vol. 4, 1, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum.
- Lorraine, Claire (2000) "Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of the Southwest Amazonia", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 (2): 293-310.
- Mauss, Marcel (1971 [1936]) "Técnicas y movimientos corporales", *Sociología y antropología*, pp. 335-356. Madrid: Tecnos.
- Métraux, Alfred (1946) "Ethnography of the Chaco", *Handbook of South American Indians*, J. Steward (ed.), vol. 1, part 2, pp. 197-370. Washington: Bulletin 143 of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution.
- Miller, Daniel (1985) *Artefacts as Categories: A study of Ceramic Variability in Central India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montani, Rodrigo M. (2008) "La etnicidad de las cosas entre los wichí del Gran Chaco (Salta, Argentina)", *Indiana* 25: 117-143.
- (2008a) "Metáforas sólidas del género: Mujeres y tejido entre los wichí", *Mujeres indígenas en la Argentina: Cuerpo, trabajo y poder*, S. Hirsch (ed.), pp 153-177. Buenos Aires: Biblos.
- (2012) *El mundo de las cosas entre los wichí del Gran Chaco: Un ensayo etnolingüístico*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Ms.
- Nadel, Sigfried F. (1966) *Teoría de la estructura social*. Madrid: Guadarrama.
- Palmer, John H. (2005) *La buena voluntad wichí: Una espiritualidad indígena*. Las Lomitas: Grupo de trabajo Ruta 81.
- Remedi, Joaquín (Padre) (1896) "Los indios matacos y su lengua. Con vocabularios ordenados por Samuel A. Schmidt, Max (1937) "Los guisnais", *Revista de la Sociedad Científica de Paraguay* 4 (2): 1-35.
- Seeger, Anthony; da Matta, Roberto & Eduardo B. Viveiros de Castro (1979) "Aconstrução da pessoa nas sociedades indígenas: Apresentação", *Buletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- Trincheró, Héctor H. (2000) *Los dominios del demonio: Civilización y barbarie en la frontera de la nación: El Chaco Central*. Buenos Aires: Eudeba.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996) "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana* 2 (2): 115-143.