

determinado contexto, para cada wichí “su cuerpo” (*t’isan*) es “su recipiente” (*lehi*), de “su alma” o “su voluntad” (*laheseq*)³. Así pues, para explicarlo, algunos dicen que el cuerpo es “la camisa de su voluntad” (*laheseq laqa-yechet*). Esta metáfora nos permite, por un lado, considerar al cuerpo como un tipo particular de cosa dentro de una categoría particular de cosas. Es decir que, si el cuerpo puede ser pensado como una camisa de la voluntad puede ser incluido en el concepto verbal *laqoy*, palabra que refiere, en primer lugar, a los artefactos que sirven para vestir el cuerpo (“sus ropas” o “sus vestimentas”) y, por extensión, a “sus posesiones”, “sus bienes personales” o “sus cosas” (en esta acepción, *laqoy* se contrapone con *mahnyey*, que significa “cosas” que en principio no pertenecen a nadie). Por otro lado, el tropo del cuerpo como vestimenta se entiende dentro de una teoría wichí –y acaso extensible a las tierras bajas de Sudamérica– de la corporalidad que asegura que las personas son fabricadas, mantenidas y transformadas mediante regímenes materiales compartidos.

En este artículo me gustaría describir a grandes rasgos cómo una serie de artefactos contribuye entre los wichís a esa construcción, manutención y transformación material de cuerpo y de la persona en su dimensión social –y no en la dimensión existencial del individuo, dimensiones que, en esta ocasión, conviene analíticamente separar⁴. Después de presentar el caso etnográfico, esbozaré algunas consideraciones generales sobre el estudio antropológico de la relación entre el cuerpo, la persona y el 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, pasando

(*lewehuy*) y a las “almas póstumas” en general (*ahotlhais*). Para una explicación del alfabeto utilizado en la notación del wichí, cf. Montani (2012: 105-107).

3 El concepto de “recipiente” resulta culturalmente importantísimo. Sin embargo, el dato etnográfico atempera todo impulso reduccionista y obliga a recuperar la fluidez de la realidad social viva. Así pues, recordemos que Palmer anotó la sentencia “mi voluntad emplea mi cuerpo” (en mi transliteración: *uheseq ichemyenli ut’isan*) (Palmer, 1994, 2005: 187-189). Los wichís aseveran tanto que el cuerpo es el recipiente de la voluntad y el instrumento a través del cual la voluntad actúa en el mundo físico como que la voluntad es el órgano metafísico del cuerpo y también un ser espiritual relativamente autónomo.

4 Leí una versión preliminar de este trabajo en el *1er Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas*, celebrado en agosto del 2012 en la ciudad de Rosario, Santa Fe, Argentina. El artículo es un breve resumen del capítulo 6 de mi tesis doctoral (Montani, 2012) y, en consecuencia, no sólo simplifica el argumento y acota al extremo la información etnográfica del texto original, sino que incluye sólo las referencias bibliográficas esenciales.

por el propio cuerpo humano –siempre modelado socialmente– y por la distribución e interrelación de los cuerpos en el tiempo y en el espacio (el parentesco, la organización social). Desde mi perspectiva, los artefactos o materialidades (en esta ocasión uso estos términos de modo indistinto) son concreciones extrasomáticas y relativamente estables de la acción social, tal como la entendió Max Weber (1992): 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 sirven para actuar sobre las personas y el mundo. Lo primero amerita un estudio morfológico y “biográfico” del artefacto; lo segundo demanda un estudio de lo que el discurso antropológico, sucesiva o simultáneamente, ha llamado “función”, “eficacia”, “valor”, “significado” o “simbolismo” (cf. Appadurai, 1986; Douglas e Isherwood, 1990; Lemonnier, 1992; Miller, 1985).

Todos los elementos de aquello que llamamos “cultura material” contribuyen de cierta manera a la construcción de la persona wichí, 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 en la definición social de la persona. La identidad que se da entre algunos de estos *laqoy* y sus dueños queda evidenciada, por poner un ejemplo, en la magia dañina. Si alguien quiere damnificar 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 cuando se enteran de que alguna imagen en la que aparecen circula entre enemigos potenciales.

Apoyándome en mi trabajo de campo entre los wichís del Chaco Salteño –que suma aproximadamente un año y medio de convivencia, desde el 2002 hasta la actualidad– puedo asegurar que un grupo fluido de categorías artefactuales wichís sirve directamente para modelar los cuerpos individuales de acuerdo con una red dúctil de categorías de personas sociales. 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 de, por ejemplo, “un atuendo wichí tradicional” sea adoptar una actitud al menos simplista –y este argumento es extensible a cualquier categoría cultural wichí–. Por eso, dentro de los límites estrechos que impone la extensión de un artículo, matizo mis datos con las noticias que misioneros

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 un conjunto de actores sociales con respecto a otro conjunto y viceversa. Existen categorías de persona cuando existen modos estandarizados o institucionalizados de actividad conjunta (cf. “rol” en Nadel, 1966). Desde esta perspectiva, lo que en sociología habitualmente se denomina “sociedad” puede ser pensado como una red sistemática, maleable y cambiante de categorías de persona, que entre los wichís 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 de la organización doméstica y la de cierta “profesionalización” inestable y de medio tiempo (como el chamanismo, los cargos en la iglesia anglicana o en el sistema político de la comunidad, aldeana o barrial). Cortando todas estas coordenadas, cada individuo se clasifica en categorías de persona definidas por otras dos dimensiones, articuladas entre sí: el género y la edad. El grueso de la descripción que sigue, sobre la construcción material de las categorías de persona wichís, explora estas dos últimas dimensiones.

Como coordenada clasificatoria, el género define un sistema de categorías simétricas, exhaustivas y, la más de las veces, mutuamente excluyentes: las del sexo social (Mathieu, 1991). En el caso wichí, como en el de muchas otras sociedades, estas categorías delimitan grupos cerrados; es decir, grupos cuya adscripción está 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). En la sociedad wichí existen, pues, dos categorías de género: “hombre” (*hinu*) o “mujer” (*atsihna*)⁸. Por su parte, las etapas del decurso vital son para los wichís categorías difusas, con límites laxos y definen una serie temporalmente dispuesta de grupos o asociaciones de edad. Combinadas, ambas coordenadas permiten definir una serie de categorías de persona: los bebés, los niños, las muchachitas y los muchachitos, las mujeres y los hombres adultos, los ancianos, los deudos.

establecidas, siendo una de ellas la de la reproducción. En esta ocasión prefiero hablar de “decurso” antes que de “ciclo vital” porque mi énfasis está puesto en la secuenciación del proceso (cf. O’Rand y Krecker, 1990).

8 Sin querer aquí entrar en el tema, sólo señalo que entre los wichís la homosexualidad es infrecuente y es vista como una anomalía. Para algunos detalles, cf. Montani (2012: 290-291).

en el pasado, sólo cuando se estaba seguro de que el bebé viviría, el niño comenzaba a independizarse de la madre y manifestaba los primeros rasgos de sociabilidad, se lo comenzaba a llamar por “su nombre” (*lhey*): un nombre propio, único e irrepetible, revelado en sueños a los abuelos o a los padres y reinterpretado en relación con coyunturas familiares (Barúa, 2001; Palmer, 2005; De los Ríos, 1976/80). En el caso del varoncito, la madre secaba –quizá algunas aún lo hacen– “su cordón umbilical” (*lats’aq*, que refiere también a “su ombligo”) para luego entregárselo al niño junto con otros objetos dentro de un “pequeño morral” (*hile-lhos* o *laphi-lhos*) que ella misma había enlazado. Esto sucedía más o menos simultáneamente a la entrega del nombre propio y es sugestivo que el *hile-lhos* –y todos los morrales masculinos– se pueda denominar también *lhey*, de donde resulta lo equívoco de la expresión: “su morral enlazado” o “su nombre”.

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* o *tatsitey*, literalmente: “juega”). Luego de esta edad, lentamente, comienzan a ayudar en algunas 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 chiquitos andaban desnudos o con falditas cortas y, cuando hacía frío, se colocaban una capita (cf. Schmidt, 1937: fig. 5, 10, 11). La desnudez total, sólo atenuada con los collares y la pintura facial que les ponían sus padres, era muchas veces la norma (Baldrich, 1890; Karsten, 1932). Collares y pintura servían para proteger a los niños “mágicamente” (Karsten, 1932). Aún hoy algunos wichís sostienen que los collares son “su protección” (*lap’ut*, literalmente: “su tapa”). Al *notsa* pequeño podía colocársele un collar hecho con dientes de yacaré para resguardarlo del “susto” que le ocasionan los truenos y relámpagos: “El niño hace un collar con los dientes de yacaré para protegerse” (*Hanojwaj yenlhamisa alhetaj-tsutey yomlaq yenp’uta*), aseguró un entrevistado. Asimismo, tengo buenas razones para sospechar que los collares wichís servían para proteger a los pequeños, particularmente, del “espíritu nocivo” (*oytaj*, un “alma póstuma” [*ahot*] que enferma y que también puede glosarse como “dolor” o “enfermedad”) de la viruela.

En las fotos antiguas de los wichís no evangelizados, la similitud del atuendo hace casi imposible distinguir el género de los niños. Esta indiferenciación infantil es para los wichís parte de “su tradición” (*laqey*) y se correlaciona con la existencia de un único término en la lengua para esta categoría de

edad, independientemente del sexo del niño. Los *notsas* comenzaron a colocarse faldas largas y camisetas recién cuando se impuso el pudor de los colonos criollos y de los misioneros. En el ámbito misional los niños llegaron a vestirse con pantalones y camisas, las niñas con faldas, blusas y pañuelos para la cabeza y, cualquiera de los sexos, con peleles parecidos a un camisón. El recato "puritano" de los franciscanos y de los anglicanos fue tal, que los niños "se baña[ba]n con la ropa puesta" (Hanke, 1937: 410 y fotos). Hoy es común que tanto niños como niñas usen pantalones. Aunque no pase de ser una anécdota, en una ocasión vi un varoncito de unos seis años que llevaba una falda sobre el pantalón, sin que nadie lo mirase como algo anómalo. La anécdota habla a favor de la vigencia de la indiferenciación de los niños pequeños con respecto al género.

Señalé que cuando el niño crece comienza a producirse, lentamente, la divergencia de género que se manifiesta en una diferenciación de juegos, artefactos y vestimentas. Hoy la escuela remodela esta divergencia, pero dejando de lado este ámbito exógeno, el itinerario bifurcado se patentiza claramente en las categorías de artefactos con las que el niño practica su actividad prototípica: "sus juguetes" (*laquyey*, *latsithyawus* o *laqaitohes*).

Gradualmente, los varoncitos comienzan a apartarse del espacio doméstico -que es un espacio femenino-, al tiempo que salen a jugar por el poblado y sus inmediaciones, y se les confían tareas especiales tales como buscar agua, cuidar los sembrados, cazar animalitos. Desde los ocho a los doce años se apartan más aún, emprendiendo salidas al monte cada vez más distantes y prolongadas. En todo este proceso, un juguete importantísimo es el arma de tiro. Existieron varios modelos de armas de tiro infantil: el arco-honda, el arco y flecha en miniatura, la honda y la gomera. No puedo detenerme aquí en una descripción de estas armas infantiles, pero quiero resaltar que tanto su producción y circulación como su aparición en la mitología hacen del arma de tiro infantil un artefacto que pone de manifiesto la filiación paterna. Hoy sólo se usa la gomera, que se conoce desde hace muchas décadas (cf. Schmidt, 1937: fig. 2, 8). Como la usaron cuando eran niños, todos los varones saben manejarla y es común que la lleven si salen a "campear".

Otros juguetes importantes del varoncito son el "camión de cardón" (*laqa-itoj*) y el "trompo" de madera (*laqa-haloqutsu*, literalmente: "su nudo de madera [no propio]"), que, al igual que la gomera, los fabrican los propios niños, solos o con la ayuda del padre o algún hermano mayor. Finalmente, los varoncitos necesitan para sus merodeos el morralito enlazado que mencioné más arriba (*hile-lhos* o *laphi-lhos*). Con el paso de los años la madre va entregándole morrales cada vez un poco más grandes, puesto que con el correr del tiempo el niño debe cargar, además del cordón umbilical y otros pequeños recuerdos, la gomera, las bolillas, los amuletos de caza, las presas y tantas otras cosas. Ya sea como objeto material o como elemento símbolo, el

muchacha por reclusión -en la que una abuela la acompañaba para enseñarle los secretos de la futura vida materna y conyugal, instruirla en el arte de enlazar y ayudarla transitar un momento de verdadera crisis vital-, en la "cocción" ritual de la iniciada mediante el toque del tambor y, para algunos, finalizaba con una fiesta (Palmer, 2005; De los Ríos, 1976/80).

En la actualidad, el rito formal no se efectúa y 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). Hoy, hasta donde sé, algunas niñas permanecen quietas dentro de la casa al cuidado de sus abuelas u otras "viejas" que les explican las prohibiciones referentes a los "monstruos Arco Iris" (*Lawulhais*) y les enseñan a "torcer" hilo y "enlazar" bolsos (*ipotsin*, ver debajo). Es probable que también se continúe practicando una suerte de dieta homeopática. Asimismo, 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" (*lhetsa*) en "mujer" (*atsihna*): esposa y madre en potencia.

Existe una correlación entre el crecimiento continuo o discontinuo de los artefactos y el tránsito 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 otros propios del hombre pleno: 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 -aunque cada día son más las excepciones de *lhetsay* y *atsihnay* que deciden seguir usando pantalones-. Muchas toman, asimismo, un rasgo vestimentario diacrítico de la femineidad: "su pañuelo" para la cabeza (*lajwi*). Asimismo, si la niña llevaba el pelo corto, se lo deja crecer y lo cuida. Además, como ya sabe enlazar, fabrica su primera "bolsa semiesférica" (*sichet*). La norma es que desde el inicio esta bolsa sea grande, "adulta", se podría decir. Por mi parte, sostengo que esto es así porque -entre otras cosas- el *sichet* es otro ejemplar de "útero externo" o, si se quiere, otra metáfora sólida del útero (Montani, 2008a). En la actualidad el *sichet* es muy poco usado y lo reemplaza un gran morral cuadrangular.

Podrían agregarse otros rasgos materiales que divergen para los géneros durante la adolescencia. Veamos sólo algunos ejemplos. Las blusas femeninas, de colores estridentes y, generalmente, floreadas, se contraponen a las camisas masculinas, por lo general, de colores sobrios y lisas. Los adornos auriculares que los varones usaban en el pasado (cf. Baldrich, 1890; Karsten, 1932) contrastan con los aros pequeñitos de las mujeres -p. ej., aún hoy, una

espina, un pedacito de hilo de cháguar o cualquier aro industrial chiquitito-. Antiguamente, tanto los varones como las mujeres usaban "muñequeras" (*latkwe-t'aq*, literalmente: "su correa de la mano"), aunque la forma y la función de las muñequeras de uno y otro género seguramente diferían (Métraux, 1946:fig. 32f). Hoy sólo usan muñequeras algunos muchachos crecidos, como un símbolo de bravura y beligerancia y, en parte, como una modesta manifestación de resistencia a la opresión interétnica.

La adolescencia tardía es la etapa de la sensualidad, la coquetería y el cortejo y, al menos antaño, estaba relacionada con el estado de "enamoramamiento" (*ichetitlhi*, literalmente: "estar con ánimo") que, a su vez, se vinculaba con los bailes, las pinturas y los tatuajes faciales, los adornos, los "remedios" de la magia de amor y los instrumentos musicales. Habría mucho que decir sobre cada uno de estos elementos, a pesar de que buena parte de ellos pertenece al pasado. Sin embargo, por las limitaciones de espacio que impone un artículo, en esta ocasión los pasaré por alto¹².

LOS HOMBRES Y LAS MUJERES

Con el paso de los años, habiendo atravesado o no por un período *ichetitlhi*, 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 padres de la muchacha y construye cerca una vivienda propia. El nuevo grupo doméstico va ganando gradualmente autonomía, sin dejar de formar parte de un conjunto residencial. Con el paso del tiempo, la pareja puede elegir lo que sea más ventajoso para los suyos, permanecer en el asentamiento o mudarse a otro donde también tenga parientes.

En la vida del "adulto" (*nokjyl* 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, alguna fabrica cacharros, en general cuando ya se acerca a la ancianidad. Todo esto se refleja en un amplio repertorio de artefactos estrictamente femeninos, por ejemplo: "su paloganco" (*laqeq*), "su aguja" (*laqanu*), "su bolsa de labores" (*latsilenti*), "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 de los "chaqueños" o de los "criollos"

12 Remito al lector interesado a consultar Montani (2012: 310-330).

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 conecta 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.

LOS ANCIANOS

Si bien la ancianidad no es un retorno a la relativa indiferenciación infantil de los géneros, sí es cierto que se atenúa el contraste marcado que prevaleció durante la vida adulta. Coherentemente, existen varias expresiones plurales con las que nombrar a los ancianos sin distinguir su género: “sus ancestros” (*latetselh*, literalmente: “sus orígenes”), “gente anciana” (*wichi ta tohnaj*), “es viejo” (*ichet*) o “su cara está arrugada” (*latey tasey*). Además, puede decirse “mujer vieja” (*atsihna-wemeq*, literalmente: “mujer botada, agotada, gastada”) y “hombre viejo” (*hinu-wemeq*), o usarse las categorías de parentesco “abuelo” (*lachoti*, literalmente: “su abuelo” o *[la]qa-choti*, literalmente: “[su] abuelo clasificatorio”, aunque también refiere al suegro) y “su abuela” (*latela* o *[la]qa-tela*, ídem que con “abuelo”).

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-tsont’oj*), un modelo antiguo que sigue siendo típico entre los chaqueños, mientras que la norma rigurosa entre los hombres wichís jóvenes y adultos es “su gorra” de béisbol (*laqa-wuna*). Las ancianas se cubren la cabeza con un pañuelo con más sistematicidad que las mujeres jóvenes y adultas. No es raro que un anciano varón o mujer use “su bastón” (*latsut*) para caminar y tenga “sus anillos” (*lajwejw-his*), que casi siempre poseen fines curativos. El de cola de iguana –me consta– es un remedio excelente para los dolores osteoarticulares o la “fiebre quebrantahuesos”. Asimismo, en el pasado los viejos –y no sólo ellos– usaban “constrictores” con fines terapéuticos: unas bandas de cuero para ajustarse algún miembro o el torso (cf. Karsten, 1932; Susnik, 1998).

sudamericanas como los kulinas (Lorraine, 2000), no podemos decir que las labores masculinas sean más autocontenidas que las femeninas en cuanto al instrumental que requieren. En consonancia con el alto grado de poder y prestigio femenino resaltado por los etnógrafos, la tecnología de las mujeres wichís no depende, por lo general, del trabajo masculino, mientras que las actividades masculinas sí necesitan, las más de las veces, de un instrumento fabricado por las mujeres: los bolsos enlazados (Montani, 2008a).

“su sonajero” (*laqa-jwes*, literalmente: “sus uñas [no propias]”), “su tambor” (*la[qa]pem* 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 qahmateq*).

LOS DEUDOS

Cuando un wichí muere se metamorfosea en un *ahot*, un espíritu desencarnado contrario a lo *wichi* y dañino por naturaleza. Por eso, los parientes con los que el difunto convivía 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 he señalado al referirme a la magia dañina en las primeras páginas de este trabajo. Los deudos se deshacen de las posesiones del difunto –incluida la casa– destruyéndolas, enterrándolas, quemándolas o donándolas. De este modo, completan la despersonalización del difunto y lo obligan a alejarse del mundo de los vivos. Antes, además, los parientes directos se defendían del muerto escondiéndose dentro de la vivienda y pintándose la cara con hollín o cenizas, y ejecutaban una danza y una música de duelo (cf. Karsten, 1932). 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).

Más tarde comienza el segundo momento del duelo, el “duelo” propiamente dicho: *latichehnayaj* (literalmente: “su añoranza”). Dependiendo del lazo de parentesco, de la estrechez del vínculo y de las circunstancias de la defunción, este período 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 liminal entre lo *wichi* y lo *ahot*. El duelo afecta con mayor gravedad y frecuencia a las mujeres y en ellas es equiparable, parcialmente, a la menstruación y al embarazo. Por eso se sigue –o se seguía– una serie de prácticas rituales cuya expresión paradigmática parece ser el rito de iniciación femenina.

Para combatir esas pasiones antisociales que son la aflicción y la melancolía, los deudos acatan una serie de prescripciones dietéticas y disciplinarias. Por ejemplo, era común que la viuda se cortase el pelo (Remedi, 1896; De los Ríos, 1976/80) y aún hoy está prohibido el uso de peine cuando se está de duelo, pues de usárselo salen granos en la cabeza, difíciles de curar y que hasta pueden producir la calvicie. Antes, el peine era de pelo de oso hormiguero, por eso un informante me dijo: “el pelo del oso está prohibido cuando uno tiene su causa [es decir, está de duelo]” (*selaj-wuley tajwum chi lates ihi*). Interpreto que el sentido del corte del pelo o la prohibición del uso del peine

reuniesen y tomaran mates juntos y, de este modo, el *lewit'ole* los protegiese contrarrestando el daño y devolviéndoselo a su/s enemigo/s.

CONSIDERACIONES FINALES: EL CUERPO, LA PERSONA Y EL ARTEFACTO

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 apunté nada, por ejemplo, de los múltiples artefactos asociados con el desempeño de determinados cargos públicos, como los de auxiliar bilingüe de las escuelas públicas, los de "pastor", "diácono" o "encargado" (todos ellos, *ihnyoj-wus*) de las iglesias anglicanas, los de "líder" (*niyat*) de las comunidades, los de presidente, secretario, etc. de las asociaciones civiles indígenas promovidas por los Estados o los de puntero de los partidos políticos. Tampoco indiqué nada sobre la contribución, sin duda importantísima, que artefactos como los DNI, 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 wichí de los "chaqueños" y "criollos" (*ahotoylhais* o *suwelelhais*). No obstante, creo haber puesto en evidencia que una buena parte de la acción colectiva orientada a hacer del cuerpo individual una persona social se cristaliza en los artefactos, particularmente, en esos artefactos que la lengua wichí reúne bajo el rótulo de *laqoy*.

Tras investigar los *laqoy* a la luz de la información etnográfica y los conceptos lingüísticos nativos referidos al género y la edad, propuse segmentar el decurso vital wichí en una serie de categorías de persona: los bebés, los niños, los muchachos y las muchachas, los hombres y las mujeres, los ancianos, los chamanes, los deudos y, finalmente, los herederos. Las pinceladas de la descripción sugieren, por ejemplo, que resulta difícil pensar a un niño wichí sin su bolsa y sin sus juguetes, a una mujer sin sus metáforas materiales del útero –i. e., la banda para el bebé, la hamaca-cuna, el *sichet*, la choza semiesférica y la tinaja (en este artículo casi no hablé de estos dos últimos elementos)–, a un varón sin sus armas y sus herramientas, a un chamán sin su parafernalia o a un deudo con bienes heredados por fuera del *lewit'ole*. En la descripción multipliqué los ejemplos de este tipo, que vinculan categoría de persona a tipos de artefactos. Sin embargo, evité formular un listado de atributos materiales de los bebés, de los niños, de los muchachos, etc., porque el valor del cuadro reside precisamente en la posibilidad de poner de manifiesto los complejos procesos materiales, intelectuales y afectivos que

giran en torno de los objetos y en mostrar cómo estos objetos se entretajan sobre el cuerpo individual para volverlo una persona social.

En el caso etnográfico analizado, decir que los artefactos modelan los cuerpos y los vuelven personas responde menos a una premisa teórica que a las prácticas y las representaciones wichís –y de otros grupos de las tierras bajas sudamericanas–, prácticas y representaciones en las que un conjunto amplio de bienes sirve para ligar 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 individuo y su cuerpo, en pos de entretajar cuerpos, artefactos y personas en una dimensión más social y compartida. Valga entonces una reflexión final.

En ocasiones, la “antropología del cuerpo” ha querido establecerse como un nuevo paradigma luchando contra un supuesto “sociologismo” u “holismo” común en la antropología y, en consecuencia, ha concentrado su análisis en torno de las percepciones y los *habitus* del cuerpo (Csordas, 1990). ¿Pero qué sucede con las materialidades y con los artefactos? Por un lado, los arqueólogos –y no sólo ellos– vienen señalando hace más de un siglo que las materialidades son concreciones de la vida social y, por lo tanto, que constituyen una realidad que merece ser estudiada en estos términos. Por el otro, no se debe olvidar la importancia que los artefactos pueden tener en la génesis misma de ciertas nociones cardinales del análisis antropológico; recuérdese, por ejemplo, la centralidad de un artefacto como la máscara en los albores de nuestra propia noción de “persona” (Mauss, 1971), o bien el ajustado entramado simbólico y práctico entre las personas y la casa que Pierre Bourdieu (1972) describiera para los bereberes de la Cabília. Por último, no se puede obviar que la reconsideración del clásico problema antropológico del “animismo” sugiere una y otra vez que nuestras nociones de persona, cuerpo y cosa (p. ej., artefacto) se recortan de manera muy variable de sociedad en sociedad, y que el cuerpo no es necesariamente ni un equivalente de la persona ni el depositario exclusivo de la “agencia” social (cf. Bird-David, 1999; Viveiros de Castro, 1996; Stringer, 1999). Podemos ser filosóficamente monistas, como quiere Csordas (1990), sin tener que caer en el reduccionismo de fundar ese monismo en un concepto fenomenológico de cuerpo. El estudio de la contribución que los artefactos wichís hacen a la constitución concreta de los cuerpos y de las personas en la ineludible vida social nos recuerda, pues, que el cuerpo por sí sólo no puede ser el sustrato de la cultura (contra Csordas, 1990). La cultura existe como producto del intercambio humano y entonces, quizá, convenga evitar los paradigmas reduccionistas y distribuir nuestros esfuerzos interpretativos 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 (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 Upsalien-sis, Vol. 11.

Arenas, Pastor

2003. *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: El autor.

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.

Bird-David, Nurit

1999. "Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology". En: *Current Anthropologist*, Vol. 40, supplement, pp. 67-91.

Bourdieu, Pierre

1972. "La maison ou le monde renversé". En: *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. París: Seuil, pp. 61-82.

Braunstein, José A.

2006. "El signo del agua: Formas de clasificación étnica wichí". En: Combès, Isabelle (ed.) *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra: IFEA/SNV/El País, pp. 145-156.

Camaño y Bazán, Joaquín (S.J.)

1931 [circa 1778]. "Etnografía rioplatense y chaqueña". En: *Revista de la Sociedad "Amigos de la Arqueología"*, Vol. 5, pp. 308-343.

Califano, Mario y Dasso, María Cristina

1999. *El chamán wichí*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

Chamorro, Graciela

2009. *Decir el cuerpo: Historia y etnografía en los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia/FONDEC.

Chase-Sardi, Miguel

1970. "El concepto nivaklé del alma". En: *Suplemento antropológico*, Vol. 5, N° 1/2, pp. 201-238.

Citro, Silvia

2009. *Cuerpos Significantes. Travesías de una Etnografía Dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

Clastres, Pierre

1972. *Chronique des indiens guayaki: Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. París: Plon.

2008 [1974]. *La sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar.

Cordeu, Edgardo J.

1999. *Transfiguraciones simbólicas: Ciclo ritual de los indios tomaráxo del Chaco Boreal*. Quito: Abya-Yala.

Córdoba, Lorena

2008. "¿Existe la iniciación? Procesos de construcción social de la femineidad entre los toba del oeste formoseño". En: *Acta Americana*, Vol. 16, N° 2, pp. 60-82.

Csordas, Thomas J.

1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". En: *Ethos*, Vol. 18, N°1, pp. 5-47.

Douglas, Mary e Isherwood, Baron

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". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, pp. 43-59.

Gómez, Mariana D.

2009. "El género en el cuerpo". En: *Avá. Revista de Antropología*, N°15, pp. 289-306.

Hanke, Wanda

1937. "Una excursión entre los indios maticos". En: *Revista geográfica americana*, Vol. 5, N°51, pp. 409-415.

Karsten, Rafael

1932. *Indian Tribes of the Argentine and Bolivia Chaco*. Helsingfors: *Ethnological Studies*, Vol. 4, N° 1, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum.

Lemonnier, Pierre

1992. *Elements for an Anthropology of Technology*. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan, Anthropological Papers Vol. 88.

Lorraine, Claire

2000. "Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of the Southwest Amazonia". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 6, N°2, pp. 293-310.

Lozano, Pedro (S.J.)

1941[1733]. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Mauss, Marcel

1971 [1938]. "Sobre una categoría del espíritu humano: La noción de persona y la noción de 'yo'". En: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 307-333.

1971a [1936]. "Técnicas y movimientos corporales". En: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 335-356.

Métraux, Alfred

1946. "Ethnography of the Chaco". En: Steward, Julian (ed.) *Handbook of South American Indians*, Vol. 1, parte 2. Washington: *Bulletin 143 of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, pp. 197-370.

Mathieu, Nicole-Claude

1991. "Différenciation des sexes". En: Bonte, Pierre & Izard, Michel (eds.) *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*. París: Presses Universitaires de France, pp. 660-664.

Miller, Daniel

1985. *Artefacts as Categories: A study of Ceramic Variability in Central India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Montani, Rodrigo M.

2012. *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: Un ensayo etnolingüístico*. Tesis de doctorado. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

2008. "La etnicidad de las cosas entre los wichís del Gran Chaco (Salta, Argentina)". En: *Indiana*, Vol.25, pp. 117-143.

2008a. "Metáforas sólidas del género: Mujeres y tejido entre los wichí". En: Hirsch, Silvia (ed.) *Mujeres indígenas en la Argentina: Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos, pp. 153-177.

Nadel, Sigfried F.

1966. *Teoría de la estructura social*. Madrid: Guadarrama.

Nordenskiöld, Erland

1919. *An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Grand Chaco*. Gotemburgo: Comparative Ethnogeographical Studies.

1920. *The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes Under the Influence of New Surroundings*. Gotemburgo: Comparative Ethnogeographical Studies.

2002 [1912]. *La vida de los indios: El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB.

O'Rand, Angela M. y Kreckler, Margaret L.

1990. "Concepts of Life Cycle: Their History, Meanings, and Uses in the Social Sciences". En: *Annual Review of Sociology*, Vol. 16, pp. 241-262.

Palmer, John H.

2005. *La buena voluntad wichí: Una espiritualidad indígena*. Las Lomitas: Grupo de trabajo Ruta 81.

1994. "Husek (The Will): A Wichí Category of the Person". En: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, Vol. 25, N°1, pp. 59-68.

Remedi, Joaquín (Padre)

1896. "Los indios matacos y su lengua. Con vocabularios ordenados por Samuel A. Lafone Quevedo". En: *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, Vol. 17, pp. 331-362.

Ríos, Miguel Ángel de los

1976/1980. "Una historia de vida: Notas para la hermenéutica del ciclo vital en la etnia Mataco". En: *Runa* Vol. 13, N° 1/2, pp. 79-112.

1977. "Vida y muerte en el cosmos mataco". En: *Cuadernos Franciscanos*, Vol. 41, N° 5, pp. 101-132.

Schmidt, Max

1937. "Los guisnais". En: *Revista de la Sociedad Científica de Paraguay*, Vol. 4, N° 2, pp. 1-35.

Seeger, Anthony; da Matta, Roberto y Eduardo B. Viveiros de Castro

1979. "Aconstrução da pessoa nas sociedades indígenas: Apresentação". En: *Buletin do Museu Nacional*, Vol. 32, pp. 2-19.

Stringer, Martin D.

1999. "Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, N° 4, pp. 541-555.

Susnik, Branislava

1995. *Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua*, tomo 2: *El hombre, la persona y agente ergológico*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

1998. *Artesanía Indígena: Ensayo analítico*. Asunción: El Lector.

Tola, Florencia

2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo: Cuerpos-personas múltiples entre los tobos del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos.

Trincherero, Héctor H.

2000. *Los dominios del demonio: Civilización y barbarie en la frontera de la nación: El Chaco Central*. Buenos Aires: Eudeba.

Villar, Diego

2010. "Guardianes de una tribu que muere: La ornamentación corporal en la Amazonía boliviana". En: *Def-Ghi*, Vol. 3, pp. 93-97.

Villar, Diego y Bossert, Federico

2011. "Masques et morts chez les Chané". En: Goulard, Jean-Pierre y Karadimas, Dimitri (eds.) *Masques des hommes, visages des dieux*. París: CNRS Editions, pp. 183-204.

Viñas Urquiza, María Teresa

1974. *Lengua mataca*. Vols. 1 y 2. Buenos Aires: Archivo de lenguas precolombinas, Centro de Estudios Lingüísticos, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Viveiros de Castro, Eduardo

1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". En: *Mana*, Vol. 2, N°2, pp. 115-143.

Weber, Max

1992 [1922]. *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.