



Manifestaciones de un cuerpo múltiple: un acercamiento al cuerpo y la persona a partir de los toba (qom) del Chaco argentino

Autor:
Tola, Florencia C.

Revista
Runa: archivo para las ciencias del hombre

2006, 26(1), 289-317



Artículo



**MANIFESTACIONES DE UN CUERPO MÚLTIPLE:
UN ACERCAMIENTO AL CUERPO Y LA PERSONA
A PARTIR DE LOS TOBAS (*QOM*)
DEL CHACO ARGENTINO**

*Florencia C. Tola **

* Investigadora del CONICET, *Equipe de Recherche d'Ethnologie Amérindienne* (EREA-CNRS).

RESUMEN

El estudio del concepto toba de cuerpo nos conducirá al análisis de los componentes vitales que constituyen a los seres humanos y de los procesos colectivos que intervienen en la producción de *regímenes de corporalidad* a través de los cuales la persona se manifiesta. En este trabajo veremos cómo la constitución de una persona guarda relación con la circulación de fluidos corporales, de componentes vitales y de nombres que se transmiten y se regulan entre personas humanas y no-humanas. El estudio de las representaciones de los órganos corporales nos permitirá explorar la importancia de las relaciones intercorporales en el concepto toba de persona, en especial en la manera en que el cuerpo se constituye como centro de las emociones-pensamientos. Analizaremos entonces el modo en que los *qom* del Chaco argentino visualizan el lugar del cuerpo en las interacciones y su importancia como instrumento para la creación de las relaciones intersubjetivas.

Palabras clave: noción de persona, cuerpo, emociones, tobas, Gran Chaco.

ABSTRACT

The assessment of the concept given by the tobas to the body will lead us to the analysis of the life components which constitute human beings, as well as the collective processes that take part in the production of *corporality regimes*, through which the person shows itself. We will, then, see how the way in which a person is constituted is related to the flow of body fluids, of life components, and names that are to be transmitted and regulated between human and non-human beings. Studying the organs' representations will enable us to explore the importance of intra-body relationships in the concept of "person", as acknowledged by the tobas, particularly the way in which the body is the emotions-thoughts centre. Furthermore, we will analyse how the Argentinean Chaco's *qoms* visualize the place of the body in the interactions and its importance as an instrument in the creation of the intersubjective relationships.

Key words: notion of person, body, emotions, tobas, Gran Chaco.

INTRODUCCIÓN

El estudio del concepto toba de cuerpo como instancia de conocimiento y como espacio en el que se crean los lazos sociales, conducirá al análisis de los principios vitales que constituyen a los seres humanos y de los procesos sociales que intervienen en la producción de los “regímenes de corporalidad” y de la “persona múltiple”¹. Si la génesis de una persona está marcada por la circulación de fluidos corporales a través de hombres y mujeres, mediante una serie de tabúes que regulan tal circulación se imprime un carácter relacional a la constitución de persona. Si los fluidos corporales y los tabúes que los regulan remiten a las dimensiones relacionales de todo ser, veremos que el respeto o no de los tabúes dan cuenta de las nociones de responsabilidad y del surgimiento de los sentimientos. El estudio de las representaciones de los órganos corporales permitirá explorar la importancia de las relaciones ‘intercorporales’ en el concepto toba de persona. Analizaremos, específicamente, el modo en que los *gom* visualizan el lugar del cuerpo en las interacciones y su importancia como instrumento para la creación de las relaciones intersubjetivas. De hecho, la capacidad de acción, la intencionalidad y la subjetividad se manifiestan en actividades corporales creando —como veremos— diferentes regímenes de corporalidad.

Las nociones de persona, identidad y cuerpo suscitaron un gran interés teórico en diversas disciplinas como el derecho, la psicología y la teología, a la vez que engendraron importantes discusiones y debates en la historia de la antropología acerca de un conjunto de problemáticas asociadas a las representaciones de persona y al tratamiento social del cuerpo (Mauss, 1939; Leenhardt, 1947; CNRS, 1973; Levi Strauss, 1977). Si bien el concepto de persona y de cuerpo son temas ya clásicos de la Antropología, en las últimas décadas numerosos autores destacaron la centralidad del papel del cuerpo en las nociones de persona de las sociedades amerindias actuales. Autores como McCallum (1996; 2001), Lagrou (1998), Gonçalves (2001) y Surrallés (2003) examinaron las ideas indígenas acerca del conocimiento *incorporado* así como la imposibilidad de disociar el ámbito de las emociones del de la cognición. La noción 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 (*mind*)— es elaborada a partir de la inspiración de Foucault y del cuestionamiento de la noción de cultura de los años 80. Si el concepto de cultura como un texto a partir del cual la gente interpreta sus vivencias y su experiencia comienza a manifestarse insuficiente, el cuerpo se convierte en el espacio de

inscripción y producción de los procesos culturales. El cuerpo deja de ser un objeto de representación para convertirse en el sitio de la experiencia, el espacio en el que se desenvuelve la vivencia. Influenciados por la fenomenología de Merleau-Ponty, los autores que elaboran el concepto de *embodiment* (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 incorporada” en la medida en que el cuerpo está implicado en las experiencias del mundo.

Aun si las ideas sobre los conocimientos corporizados pueden ser útiles para abordar la noción de cuerpo como sede del conocimiento y de las emociones, como el lugar de la creación de las relaciones entre las personas y el centro de la agencia individual, sostenemos que ellas no pueden limitarse al cuerpo de los seres humanos. Si para los tobas –como para la mayoría de los grupos indígenas de las tierras bajas sudamericanas– ciertas personas no-humanas (dueños de las especies animales y vegetales, personas potenciales, ‘espíritus’ de muertos, ‘espíritus’ shamánicos, etcétera) están dotadas de un cuerpo y poseen también facultades cognitivas y emocionales (Tola, 2004) ancladas en él, no podemos reducir un estudio del concepto de *embodiment* al cuerpo de las personas humanas. Si la persona humana se constituye a partir de las interacciones con otras personas-cuerpos –humanas y no-humanas– no se debe menospreciar entonces el modo en que el cuerpo humano se crea en interrelación con otros cuerpos. Si el cuerpo se constituye como el centro en el que se combinan las relaciones, como el lugar de la diferencia entre los diversos tipos de existentes, un análisis del cuerpo debe entonces combinar las interconexiones entre los múltiples cuerpos a partir de los elementos, componentes, principios, ‘extensiones’ y fluidos que circulan entre ellos.

Paralelamente a estas corrientes antropológicas interesadas en la problemática del cuerpo, en las últimas décadas el tema del cuerpo se mostró –según mencioné– como uno de los objetos clásicos de los estudios antropológicos consagrados a las poblaciones indígenas de las tierras bajas sudamericanas. Diferentes son las razones que hicieron que el cuerpo se convirtiera en un objeto de estudio privilegiado tanto para la Antropología en general como para la Antropología americanista. Motivados 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 fundacional, 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 en el hilo conductor de varios trabajos monográficos durante los años 1980-1990.

Más que ser tratada como lo propusieron los autores precedentes, 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, de un lado, y la enfermedad, el chamanismo, la muerte, del 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, éstas elaboraron sistemas simbólicos complejos para explicar los procesos de fabricación, alteración, reconstrucción y destrucción de la persona a través 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 temas que hasta el momento habían permanecido separados y no tematizados —emociones por un lado, relaciones hombre-mujer por otro lado— examinando en un mismo plano las relaciones entre humanos y las relaciones que éstos entablan con los no-humanos, a través de los dominios de las acciones sobre el medio (tales como la caza, la horticultura, el amaestramiento) o a través del estudio de rituales tan complejos como la caza de cabezas.

Las nociones de persona y de cuerpo se volvieron las dos piedras angulares de las teorías que intentaron delimitar los principios que dan cuenta de las ontologías de las poblaciones sudamericanas. Descola (1992, 1996, 2000-2001) mostró 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 que no son más que dos modos posibles de constitución de lo real de los cuales es preciso escapar para examinar las producciones sociales de las sociedades indígenas 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 al naturalismo occidental–, 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 a través de un tratamiento colectivo. Según el “perspectivismo” de las cosmologías amerindias, teoría 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.

Si a partir de los años 70 los conceptos de persona y cuerpo se mostraron particularmente productivos en el estudio de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas, a raíz de la historia de la antropología argentina y de las tendencias teóricas que dominaron los estudios del Chaco argentino, estos temas 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. Derivado, entre otras cosas, de la alternancia de tendencias políticas contrarias que, por períodos, 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 (Bórmida 1969; 1976) y la proletarización del aborigen en tanto sujeto envuelto en la praxis histórica, dominado y sometido al capital (Trincheró, Picinino y Gordillo, 1992). Desde estas perspectivas extremas, los conceptos de persona y cuerpo fueron abordados de manera tangencial. La primera corriente, por ejemplo, abordó 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 corriente (De los Ríos, 1974; Mashnshnek, 1976; Tomasini, 1978-79; Dasso, 1988, entre otros) no era dar cuenta de manera exhaustiva de las nociones indígenas de cuerpo y persona, sus trabajos representan un rico material para explorar la noción de persona a través 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 interesantes sobre las formas en que la explotación derivada del contacto con la sociedad hegemónica se inscribe en el cuerpo, transformando así las prácticas y presentaciones indígenas.

EL *LQUI'I*: EL MODO DE SER DE LA PERSONA

Examinemos primero el significado del componente que los *gom* con los que hemos trabajado asocian a la persona: el *lqui'i*. Al preguntar acerca de los componentes del cuerpo, el *lqui'i* es aquél del cual la mayoría de los tobas suelen dar una descripción. Aun si numerosos especialistas del área analizaron los componentes corporales, para la mayoría de ellos, el *lqui'i* es el alma que anima el cuerpo. No cuestionando la oposición alma / cuerpo, los especialistas chaqueños consideran al cuerpo como la sede del alma. Sin embargo, proyectar

sobre las nociones *gom* el sentido de esta oposición propia a Occidente no hace más que oscurecer el modo en que los *gom* conciben la persona y el cuerpo. Los términos que hacen referencia en castellano al *lqui'i* ('alma' y 'espíritu') no dan cuenta con precisión del modo en que es concebida la persona. Ésta no está *constituida* por un cuerpo fijo y un espíritu que lo anima: lo que hace que una entidad cualquiera se constituya como persona es el hecho de *ser un lqui'i* corporizado. El *lqui'i* –capacidad de subjetivación propia a todos los existentes que poseen– son un *lqui'i*– es lo que imprime un carácter específico a cada cuerpo a partir de la apariencia específica y de la personalidad. La combinación del envoltorio corporal y del *lqui'i* da lugar a la especificidad de una persona que posee una imagen corporal propia y que es susceptible de adoptar regímenes corporales diferentes según la combinación de las extensiones corporales y los atributos de otras personas humanas y no-humanas.

El *lqui'i* posee dos aptitudes principales: abandonar el cuerpo o alejarse de él temporalmente en ciertas circunstancias sin causar la muerte de la persona, y otorgar la imagen corporal de la persona que es percibida por uno mismo y por los otros. Según Karsten, el alma y la sombra son equiparadas y es la sombra-alma o *kadepakal* la que “*separates from the body temporarily or for ever in dreams or death*” (1932: 120). Ducci indica que los tobas “*creen la existencia del alma humana que llaman nquihi. Ésta según ellos anda vagando...*” (1904: 12). En lo que respecta al alma, Wright refiere: “*the lki'i is a sort of image-soul that leaves the body during dream or after death*” (1997: 229).

Si bien el *lqui'i* es comúnmente traducido por los *gom* como alma, y la mayoría de los especialistas del Chaco lo equiparan con ella y posee ciertas características atribuidas generalmente al alma, el *lqui'i* es la fuente de ciertas aptitudes que impiden su reducción a esta noción. La persona existe para los *gom* de manera potencial y virtual. Ella vive como *lqui'i* en el cielo antes de descender al vientre femenino y de constituirse como un cuerpo humano por la transformación sucesiva de los fluidos sexuales en órganos. La persona no es entonces el resultado de un principio externo que se introduce en el cuerpo natural, sino que ella es un *lqui'i* aun antes de nacer y de adquirir una forma visiblemente humana. Cuando los niños potenciales del cielo son introducidos en el vientre de una mujer que queda embarazada a raíz de las relaciones sexuales reiteradas, él deviene un cuerpo humano. El *lqui'i* es pensado entonces como un existente sin cuerpo o como una persona potencial. Esta concepción de ser potencial demuestra también que la ausencia de cuerpo no es una limitación para

pensar la existencia humana. Las personas-bebés están dotadas de la capacidad de sentir emociones y de pensar y se benefician de una vida en el cielo antes de devenir un cuerpo.

Si la existencia de los *lqui'i* de niños potenciales expresa que el término *lqui'i* no puede reducirse al de alma, otra idea implícita se impone: la de una comunidad substancial entre todas las entidades del universo (tobas o blancos, humanos o no-humanos) derivada de la idea de que todos poseen-son un *lqui'i*. Esta continuidad entre los hombres, las mujeres y los no-humanos es la que conduce a que los límites categoriales entre los existentes no sean rígidos sino móviles. El *lqui'i* no es una propiedad exclusiva de los seres humanos ya que cada animal posee un *lqui'i* que le da vida permitiéndole el movimiento de su cuerpo, confiriéndole su propia imagen y las capacidades propias a toda persona. En efecto, el *lqui'i* es lo que permite la capacidad reflexiva, la intencionalidad, la comunicación y la percepción visual. Es por eso que cuando el *lqui'i* se aleja momentáneamente del cuerpo, la persona pierde una parte o la totalidad de su conciencia. Ante mi interés por las cualidades del *lqui'i*, Paulino –un anciano de *Mala' lapel*– sintetiza en la siguiente frase sus múltiples atributos: “*El bebé cuando está en la panza ya tiene su lqui'i, por eso se mueve. Cuando nace, el lqui'i le hace ver todo, le hace respirar, mover, entender, oír, pensar, escuchar, conocer*”. Por su parte, Graciela –una joven de *Namqom*– expresa la compenetración entre lo que se considera el cuerpo y el espíritu: “*Tu cuerpo es como una casa. El lqui'i vive adentro y si no está el dueño de la casa [lqui'i], el cuerpo se enferma*”. Cuando un niño no es querido o deseado por su familia, su *lqui'i* puede abandonar el cuerpo hasta que el niño enferma gravemente y muere². Esta noción de espíritus infelices que son susceptibles de partir funciona como norma de comportamiento de los padres con los hijos ya que tiende a infundir un buen trato con ellos.

En lo que respecta a la dimensión ‘inmaterial’ del *lqui'i*, se suele decir en la actualidad que fue Dios quien otorgó el espíritu al primer hombre introduciendo en su cuerpo el soplo vital o aire de Dios (*la'at ñi Dios*). Una vez en el cuerpo, este aire se transformó en respiración. Los hombres actuales reciben durante su concepción la fuente de vida dada por Dios. En el momento de la muerte, el *lqui'i* regresaría a su lugar de origen –el cielo– en donde se encuentran los *lqui'i* de los niños que aún no han nacido. Los espíritus de los bebés recién nacidos habitan en el cielo hasta el momento en que Dios decide enviarlos a la tierra. Esta idea de la existencia de *lqui'i* de bebés me fue transmitida a modo de

biografía por Seferino, quien reconstruye creativamente su vida en el cielo a partir de sus conocimientos sobre la vida de los *lqui'i* de las personas potenciales. Presento a continuación una parte de su narración que da cuenta no sólo de una influencia de la Biblia sino también de textos educativos:

“Cuando yo vine al mundo me pusieron en una cápsula. En esa cápsula yo me tenía que quedar porque si me caía mi madre iba a abortar. La cápsula era el cuerpo que se va formando, con esa cápsula se va a formar mi cuerpo, se le cocina, se le da forma. Y después viene un señor que tiene un bastón y toca la cápsula. A mí me da miedo y me duermo. Cuando estoy llegando al mundo veo que hay dos caballos volando que vienen para la tierra. Cuando ya están llegando, los caballos pegan como un salto y vuelven. Y yo me caigo (...) y yo voy gritando (...) como teniendo miedo (...). Caí en el mundo y ahí me formé por primera vez. Caí en el vientre de mi mamá pensando que era el mundo. Cuando choqué era blandito: ‘Me estoy hundiendo’, decía. Después sentí que había una manguera en mi boca, lo primero que sentí era que venía algo que me hacía respirar. Yo todavía no tenía cuerpo, era pura sangre. Después ya sentía la mente y el corazón. La mente me decía: ‘tengo cuerpo’”.

El hecho de que el *lqui'i* se vuelva un cuerpo no es garantía de que al alejarse de él, la persona muera. El *lqui'i* de los adultos abandona el cuerpo temporalmente durante el sueño para visitar a otras personas, vivas o muertas. Esto explica que al despertar, muchos *gom* antes de salir de la cama esperen unos minutos dando tiempo al *lqui'i* de regresar por completo a su cuerpo, evitando que éste permanezca fuera de sí o que quede –como señalan en la actualidad– enroscado en el mosquitero. Estos elementos dan cuenta de la imposibilidad de asimilar el *lqui'i* a la noción de alma: su ausencia prolongada del cuerpo no implica la muerte. Las ausencias voluntarias del *lqui'i* y su captura por otra persona son una de las causas de las enfermedades y de las penas de amor que deben ser curadas por shamanes. Los brujos pueden capturar los espíritus que vagan lejos del cuerpo durante el sueño y manipular así los deseos, sentimientos y pensamientos de la persona cuyo *lqui'i* está ausente. Al ser el *lqui'i* el que permite sentir emociones y tener pensamientos, cuando se encuentra en manos de terceros la persona pierde el control de sí misma.

En general, el *lqui'i* se aleja del cuerpo pero regresa rápidamente no produciendo más que un debilitamiento temporal. Éste es el caso del *lqui'i* de los niños. Efectivamente, éste es susceptible de alejarse del cuerpo ya que no está firmemente fijado a él. Por esta razón, puede vagar con más facilidad que el de un adulto y quedar, por ejemplo, en el monte distraído por alguna persona no-humana. En una oportunidad, mientras me preparaba para regresar del monte hacia *Namgom* con Graciela y sus hijos, ella comenzó a llamarlos. Cuando ya estábamos por emprender el regreso, continuó llamando a uno de los más pequeños que se encontraba a su lado. “*Tato, volvamos a casa, veni Tato*”, decía Graciela recordando al *lqui'i* de Tato que acompañase al cuerpo de su hijo.

Aun si la idea de la participación divina en la atribución de un *lqui'i* al bebé en gestación es ampliamente compartida, ella no está en contradicción con la idea según la cual los dos progenitores son los encargados durante la gestación de pasar al bebé su *lqui'i*, entendido como la apariencia física. Con respecto a la participación de los padres en la procreación, el feto no se forma sólo a partir de la unión y transformación de los fluidos sexuales en el vientre femenino, sino que durante los cuatro primeros meses va recibiendo de ellos su *lqui'i*: su imagen corporal. Aun cuando, según la versión dominante, Dios otorga el espíritu a la persona, otras versiones afirman que los padres son también los encargados de la transmisión del *lqui'i* –en tanto imagen corporal– al bebé en gestación. Ambas dimensiones se entrelazan y explican la amplitud del término *lqui'i*, especialmente si consideramos su única traducción al español (alma o espíritu). Las teorías sobre las semejanzas de apariencia física entre padres e hijos representan un complemento para la comprensión de la noción de *lqui'i*. La imagen de alguno de los progenitores o la de ambos se transmite al hijo mientras éste se forma en el vientre de la madre. Sin embargo, puede suceder que el hijo nazca con un marcado parecido físico a un miembro de la familia paterna o materna. En estos casos, se suele atribuir el motivo a la madre quien durante el embarazo miraba demasiado a ese pariente. Pero la mirada explícita no es la única razón de semejanza con otras personas que no sean los progenitores. Tener un sentimiento intenso hacia alguien –hecho que implica la representación visual del objeto del sentimiento– el estar en presencia de alguien o el mirar demasiado a otra persona, son situaciones que ponen en juego sus *lqui'i* respectivos. La imagen corporal evocada por el sentimiento-pensamiento u observada cobra forma en la imagen que adopta el bebé en gestación. Sin embargo, para evitar el riesgo de que un hijo no se parezca a uno, hombres y mujeres recurren a estrategias destinadas a transmitir su propia imagen a los hijos. Durante las reiteradas relaciones sexuales

en los meses en que se está formando el bebé, el hombre y la mujer pueden frotar en el vientre de la mujer saliva o sudor pronunciando una oración en la que es reiterado el deseo de que, al nacer, el bebé adopte el propio parecido físico. Mediante la saliva y el sudor los padres transmiten al hijo parte de su persona, de su apariencia física.

Con respecto a la importancia de los sentimientos por otra persona en la transmisión de la imagen corporal y a la permeabilidad del cuerpo femenino que permite al bebé estar en comunicación con el mundo, se suele decir que esto ocurre a raíz de *nauoxa*³. *Nauoxa* es traducido muy raramente por los *qom* quienes usan generalmente el término *toba*⁴. Sin embargo, algunos han traducido *nauoxa* como “contagio”, término que alude al proceso de transmisión de las características formales o de comportamiento entre los *lqui'i* de entidades humanas y no-humanas en momentos específicos del ciclo vital. Seferino, intentando transmitir la amplitud del fenómeno de *nauoxa*, utilizó el término “influencia” que da cuenta de manera más precisa del proceso implicado. Según su reflexión, este término expresa el proceso que se lleva a cabo entre dos existentes que cruzaron sus caminos y que dejaron una fuerte huella el uno en el otro. Esta huella es vivida como una influencia susceptible de transformar los regímenes de corporalidad, los comportamientos y la personalidad de las personas humanas. Durante la gestación, la influencia no sólo es factible entre el *lqui'i* de animales o entidades no-humanas y el del bebé, sino que es posible también entre el *lqui'i* de seres humanos emparentados o que están relacionados por lazos afectivos marcados.

Además del *lqui'i*, la persona corporizada posee un segundo componente fundamental: la sombra o *lpaqal* (*l-pa-qal* o *l-qal*). La expresión *machi ipaqal* hace referencia a “mi propia sombra” y designa la imagen negra que se proyecta del cuerpo ante una fuente de luz. Esta imagen representa el reflejo del cuerpo pero, a diferencia de un simple reflejo, posee una dimensión personal y vital. Toda persona posee un *lpaqal* que se manifiesta tan sólo durante el día. Sin embargo, ciertos *lpaqal* pueden ser percibidos también durante la noche, en ausencia de fuente de luz. Se habla entonces de *lqui'i lqal* o más generalmente de *nqal*, término que alude directamente a una imagen con contorno corporal aunque sin rasgos físicos visibles. Ésta es una persona muerta de la que tan sólo se ve su *lqui'i*-alma. La persona muerta carece de la dimensión corporal del *lqui'i*, de su propia imagen, pero no deja de ser la dimensión ‘espiritual’ del mismo, es decir, un *lqui'i* corporizado en su *lpaqal*. La sombra de los muertos es considerada diferente de la de los seres vivos. La referencia al escalofrío es constante cuando se mencionan los efectos corporales de presenciar a un ser no-humano y a un muerto.

Además del *lpaqal* y del *lqui'i*, existen otros componentes y facultades de cuya interpenetración depende la existencia humana. Su combinación es central para comprender la noción toba de cuerpo-persona. La mayoría de estos no fue considerada por los especialistas del Chaco a la hora de definir la noción de la persona en base a sus principios vitales y componentes. Todos estos componentes y propiedades no son en su mayoría exclusivos de los humanos, del mismo modo que no lo son ni la sombra y ni el *lqui'i* que otros existentes también poseen. De hecho, otros seres animados (animales y personas no-humanas) se caracterizan también por poseer estos componentes. Me refiero, por ejemplo, a dimensiones fisiológicas como el calor y a extensiones de la persona como el nombre. Estas dimensiones y extensiones son concebidas como propiedades móviles de un cuerpo que se extiende en el tiempo y en el espacio, dando lugar a la persona múltiple y colectiva.

EL CALOR CORPORAL, EL NOMBRE Y LA VIDA: EXTENSIONES DE UN CUERPO-PERSONA MÚLTIPLE

La persona es concebida por los *qom* como una *persona extensa* en la que su cuerpo no representa una frontera entre los existentes, ni una barrera que contendría en su interior los elementos y principios que la constituyen. La piel – o el cuerpo– es pensada más bien como porosa y abierta de modo tal que resulta difícil pensar la existencia de un adentro y un afuera corporal. El término *l'oc* es traducido generalmente como cuerpo, pero este término define más precisamente el límite corporal marcado por la piel en el caso de las personas humanas, por el cuero en el caso de los animales⁵, por la corteza en el caso de los árboles y por la cáscara en el caso de los frutos. Si *l'oc* se utiliza para traducir lo que llamamos 'cuerpo', este término no incluye la totalidad del cuerpo: no incluye la carne (*lapat*) ni los fluidos ni los órganos que son llamados de manera general como *lauel'ec*⁶, es decir, el contenido. La piel y el cuerpo no son concebidos como una barrera que separa a unos de otros ni a un exterior de un interior.

El cuerpo es pensado como permeable e interactivo a lo largo de la existencia de una persona. La persona se expande a través de sus elementos que pasan de un cuerpo a otro por medio de sus orificios y de la piel. Más precisamente, las sustancias y los elementos constitutivos son las extensiones de cuerpos que, durante la circulación, unen a las personas entre sí. Más allá de los fluidos corporales, la persona se expande también en el espacio a partir de otros elementos que la constituyen. Es factible que la persona sienta en su cuerpo los efectos de acciones ejercidas en sus elementos constitutivos que no se encuentran necesaria ni constantemente dentro del cuerpo.

La temperatura elevada (*lapaxaiùaxa*⁷) es la característica inherente de todo ser vivo poseedor de un cuerpo, por oposición al cuerpo de las personas muertas. El calor es un atributo corporal sin el cual una persona no sería totalmente humana. Su ausencia define la diferencia entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto así como entre humanos y no-humanos que no poseen cuerpo. El calor es un elemento constitutivo de la persona que deriva del movimiento del cuerpo y de la circulación de la sangre. También está asociado a la existencia de un *lqui'i* corporizado: un *lqui'i* solo no posee calor y un cuerpo sin *lqui'i* tampoco. En los seres humanos, el calor corporal expandido en objetos que estuvieron en contacto directo con el cuerpo puede ser utilizado por agresores shamánicos o apropiado por personas no-humanas. Las consecuencias de estas acciones sobre las extensiones del cuerpo son el debilitamiento, la enfermedad y la muerte de la persona expropiada de parte de su calor.

El nombre (*nlonaxat*⁸) guarda también una relación metonímica con la persona. La atribución y transmisión de diferentes nombres constituyé un reconocimiento público y colectivo del lazo social que une a todo individuo con su grupo. Según la lógica actual de transmisión de los nombres, el nombre de un pariente no pasa a ningún miembro de la generación sucesiva sino a alguien de la generación siguiente. Ésta es una manera de conservar en la familia el nombre de los parientes e inclusive un modo de no olvidar por completo a un ser querido. Sin embargo, el no desear olvidarlo no es razón suficiente para utilizar el nombre de un miembro de la familia recientemente fallecido en la generación sucesiva ya que se considera que el *lqui'i* del muerto que continúa viviendo en otro lado, interpreta este acto como un llamado. El muerto regresa entonces a su hogar para “llevarse consigo” a quien posee su mismo nombre⁹. El nombre, ciertas partes del cuerpo y los elementos que estuvieron en contacto íntimo con él, *son* las extensiones de la persona cuya unidad trasciende el cuerpo y se expande en las partes constitutivas del cuerpo como también en las partes externas a la persona. Esta asociación entre uno mismo, su nombre y su apodo se encuentra también en los procedimientos brujeriles: un apodo escrito en un papel o el nombre escrito en el DNI son algunos de los objetos de los que una bruja o un shamán puede servirse para atacar a alguien.

La situación descrita por numerosos etnógrafos a principios de siglo XX acerca de la utilización de los nombres tobas y sus modos de transmisión (Karsten, 1932; Miller, 1966) ha variado en los últimos 50 años. El uso del toba para nombres propios, de tribus y de apodos fue afectado por la utilización cada

vez más frecuente del español. A su vez, dicho uso fue interrumpido a raíz de un hecho histórico fundamental para las poblaciones aborígenes: el acceso a la documentación surgida durante el gobierno del General Juan D. Perón. En la década del 50, si bien los *gom* adquirieron por primera vez el DNI, fueron inscriptos arbitrariamente con nombre y apellido español en el Registro Civil de las provincias del Chaco Argentino.

Los nombres propios y los de las tribus de los antiguos *gom* referían, en su mayoría, a las características físicas de los individuos y del grupo. Este procedimiento seguía la lógica de la utilización de los topónimos a partir de alguna característica topográfica. Tanto en los nombres de los territorios, como en los de las tribus y de los individuos quedaron huellas de la conquista del Chaco. Encontramos, por ejemplo, nombres propios como *Salataxanashe*¹⁰ que evoca a “la que no fue sometida”, topónimos como *so rocshé ilo* (“el blanco miró”¹¹), *Qo’oxoi*¹² y nombres de bandas como *eraxai* (“bicho de luz”). Antiguamente, el conjunto de nombres insertaba al individuo en las redes de parentesco, en alianzas y conflictos entre bandas y tribus y en relaciones donde la intersubjetividad de las tribus forjaba la imagen e identidad de unas respecto de las otras. Braunstein y Miller (1999: 10-11) refieren acerca de las nominaciones de las bandas del Chaco y mencionan además que la tribu –constituida por un grupo regional de bandas– poseía un nombre que identificaba a los miembros de las bandas. Según la zona del Chaco en que los grupos se desplazaban, éstos poseían un nombre que guardaba relación con su lugar de procedencia. Miller llama a estos nombres “términos regionales / direccionales” indicando que “*corresponden groseramente a las sub-regiones ecológicas*” (1979: 27). Estos últimos aún están en vigencia en la mayoría de las comunidades tobas. Cada persona tenía, en fin, un nombre propio que aludía generalmente a alguna característica física o que remitía a un suceso de su historia personal.

En la actualidad es muy habitual la costumbre de imponer apodos (*n’anaxat* o *mamnaxat*¹³). Los jóvenes poseen, en general, un apodo puesto por su grupo de edad, su familia o sus compañeros. Este término, de modo similar que el antiguo nombre *gom*, indica los talentos o capacidades –marcas distintivas– de la persona y suele hacer referencia a alguna característica física o a algún atributo de comportamiento. A diferencia de los nombres obtenidos por la transmisión de un antepasado o por la pertenencia a una tribu, los apodos permiten identificar a las personas por sus particularidades externas y sus habilidades, hecho que orienta un tipo de conocimiento del otro que no se funda en las

determinaciones sociales sino en rasgos individuales. El apodo es un término que, en general, es usado solamente por terceros y que, al ser preguntado por gente externa al grupo, su explicitación genera reacciones de *plaisanterie*¹⁴. Los nombres en español poseen hoy en día una menor relación metonímica que la que poseen los apodos. Éstos poseen una conexión semántica más estrecha con la persona que el nombre y juegan el rol que éstos desempeñaban antiguamente.

Además del nombre en castellano y del apodo, algunas personas tienen un nombre más íntimo que hace referencia a su historia personal, más precisamente, a su existencia en el vientre de la madre, a las relaciones consustanciales con sus padres y a la manifestación de los afectos. Es el *nauoxa nlonaxat* o “nombre debido a una influencia”. Más allá de los fluidos corporales, existe entre las personas una intercorporalidad observable también en la atribución de este nombre. Este nombre da cuenta de manera clara de la permeabilidad y de las interrelaciones entre los cuerpos en formación y del modo en que la persona es constituida a partir de la colaboración de otros cuerpos. Durante los primeros meses de la gestación, los padres deben respetar una serie de prohibiciones alimenticias y de acción con el fin de evitar una malformación del bebé. Si se alimentan o si están en presencia de ciertos animales durante los meses en los que, no sólo los fluidos sexuales sino también la saliva y el sudor frotado sobre el vientre de la mujer transforman el cuerpo del bebé y su aspecto físico, existe siempre el riesgo de una influencia entre el *lqui'i* del animal en cuestión y la apariencia o comportamiento del bebé. En el nombre de la influencia se evidencia la asociación entre alguna característica física o de comportamiento del niño y una característica del animal que se supone es el agente de la influencia. El nombre de la influencia es impuesto por un shamán en el momento final de una terapia cuyo efecto era restaurar las consecuencias negativas de una influencia en un niño cuyos padres se alimentaron o estuvieron en presencia de un determinado animal durante la gestación del niño. El shamán negocia con el dueño del animal y le pide que el *lqui'i* del animal abandone el cuerpo del niño para que le permita vivir una vida humana. A cambio de devolverle la vida, el dueño del animal le entrega un nombre que hará siempre referencia al no respeto de los tabúes de parte de los padres y a su falta de cuidado hacia el hijo.

Este nombre muestra que durante los meses en los que una persona es constituida a través del cuerpo de sus parientes, y más específicamente, a través de los fluidos transformados de sus cuerpos, se transmitiría el aspecto físico o una característica del comportamiento del animal ingerido, determinando el *lqui'i* del niño.

Durante los momentos del ciclo vital en los que la persona es creada, transformada y destruida siempre por un cuerpo colectivo, es decir, por relaciones con otras personas que tienen por mediación el cuerpo, éste no se manifiesta solamente como un cuerpo poroso y múltiple sino también como el espacio de la combinación de los fluidos, los principios y los componentes que pertenecen a personas humanas y no-humanas. Estas combinaciones dan lugar a lo que defino como *regímenes corporales* variables según las circunstancias, las personas relacionadas y los lazos afectivos creados entre ellos. Más que hablar del cuerpo entre los *gom*, deberíamos entonces remitirnos a manifestaciones o regímenes de corporalidad entendidos como la consecuencia o la concreción corporal de una serie de combinaciones posibles en momentos determinados del ciclo vital entre personas emparentadas, personas relacionadas, personas que simplemente cruzaron sus caminos dejando una huella en la constitución del otro o entre extensiones de personas humanas y no-humanas.

SENTIR-PENSAR CON EL *LQUI* EN EL CORAZÓN

El cuerpo *gom* es también el escenario de personas presentes y pasadas: no sólo fluidos circulan y se regulan entre los cuerpos, él es también la fuente de pensamientos, sentimientos y conocimientos. Si el momento de la procreación permite comprender el modo en que el cuerpo es concebido en tanto *multiplicidad* y en tanto *extensión* a partir de la combinación de componentes, y si a través de las ideas acerca de la regulación de los fluidos se expresan las ideas sobre la manifestación de los afectos, ciertos órganos permiten la existencia corporizada del *lqui* 'i y la capacidad de sentir emociones vividas también como pensamientos. La categorización de la persona extensa o de la condición extensa de la persona a partir de las extensiones de su cuerpo no se basa solamente en los elementos mencionados sino en la dimensión temporal ligada a la filiación.

Para los *gom* con los que hemos trabajado, la persona no existe como unidad en el espacio en la medida en que parte de los elementos que la constituyen se expanden fuera de los márgenes de su cuerpo. “*El hombre es más amplio de lo que aparenta*”, explica un joven toba de *Namgom*, “*tiene parte de sus padres, antepasados y abuelos. Recorrió mucho tiempo una persona. Lleva sangre y pensamientos de otros*”. En este comentario, este joven sintetiza no sólo una manera de pensar los humores del cuerpo, sino también la constitución ‘intercorporal-intersubjetiva’ de los pensamientos. Existe la idea de que el cuerpo contiene una parte de la sangre y de los pensamientos de los antepasados. Los

gom no expresan una oposición entre las funciones consideradas como biológicas y las capacidades cognitivo-emocionales. Por el contrario, los procesos cognitivos-emocionales se encuentran anclados en el cuerpo. La frase común “*me vino un pensamiento*” expresa la idea de que los pensamientos llegan del cuerpo, más precisamente, del corazón. Tener un “*buen pensamiento*” corresponde a una misma concepción de las emociones que son concebidas a su vez como actos reflexivos.

Pensar-sentir es vivido como una acción del cuerpo y del corazón, considerado este último como un agente activo ya que es el instrumento del *lqui'i* y ejerce las funciones ligadas al acto de pensar, sentir y conocer. *Lquiyaqte* es el término para designar el corazón. Ese es el lugar en el que se ubica el *lqui'i* y, al mismo tiempo, es el órgano que le permite actuar, es decir, manifestarse a través de los pensamientos y los sentimientos. Al no ser pensada la persona como una dualidad, los pensamientos y los sentimientos no son plenamente diferenciados: el corazón ejerce las funciones ligadas al acto de pensar, de conocer y de sentir ya que él es el vehículo del *lqui'i*. Si el *lqui'i* es lo que permite las facultades cognitivas y si éste se encuentra en el corazón, que es el lugar de origen de los sentimientos, el corazón guarda en sí las capacidades cognitivas del *lqui'i* que están en el origen de los sentimientos. Un gran número de emociones son expresadas a partir de acciones del corazón en tanto sede del *lqui'i*. Estas expresiones no son meras metáforas sino que translucen la idea de que las emociones son inseparables del órgano del que surgen o del órgano concebido como un instrumento. Sintetizando esta idea, Timoteo –joven dirigente de *Namqom*– expresa: “*Uno no tiene que olvidar el pasado y el presente. En nuestro cuerpo queda pegado, en el corazón, una marca, un mensaje se graba y jamás se borra, queda para siempre*”.

En varias ocasiones, cuando las mujeres me describían un sentimiento de ira causado por la introducción en su pensamiento del espíritu de algún pariente muerto o por un desengaño amoroso, mencionaban que del corazón provenía intempestivamente un sentimiento negativo. Una vez que el sentimiento llegaba a la cabeza, ésta dolía a tal punto que sentían que explotaría si no fuese por las lágrimas y los gritos que permitían liberar al cuerpo de esas sensaciones incontrolables. Sin embargo, estas manifestaciones de las emociones no suelen ser frecuentes. El control corporal y emocional de uno mismo así como de los pensamientos más íntimos suelen ser las manifestaciones de las disposiciones morales más ampliamente compartidas por los *gom*. Tal como refiere Descola,

más allá de la gran variedad –según las culturas amazónicas– de los grados de tolerancia de los comportamientos individuales o grupales, es posible hablar de una “moral amazónica” cuyos preceptos fundamentales serían la condenación de la avaricia y la exigencia del control sobre uno mismo. Con respecto a este último, el autor expresa: *“il témoigne moins d'un transfert sur soi du désir refoulé d'exercer une domination sur autrui que de la nécessité d'affirmer à tous moments la supériorité d'une autodiscipline librement consentie sur un contrôle social passivement subi”* (1999: 34). Encontramos esta situación en el seno de las culturas chaqueñas (Cordeu y de los Ríos, 1982; Alvarsson, 1988; Kidd, 2000; Palmer, 1997; Mendoza, 1999).

Esta idea de la autodisciplina se expresa entre los *gom* a partir de una serie de prácticas que inciden marcadamente en la corporalidad o que se ejercen a partir del cuerpo. Me refiero especialmente a prácticas de autocontrol como la abstinencia sexual para hombres y mujeres en momentos particulares de la vida, a la importancia dada a la resistencia física en actividades de la vida cotidiana sin la manifestación de un estado de cansancio y a antiguas prácticas de resistencia que los jóvenes debían soportar para ser considerados maridos aptos.

Si cada individuo lleva dentro de su cuerpo contribuciones paternas y maternas manifestadas en la sangre, cada persona que recibe los fluidos de sus progenitores está simultáneamente recibiendo dimensiones corporales de sus antepasados. Ante mi interés por conocer el origen corporal del pensamiento, Seferino no duda en relacionar los fluidos y los pensamientos diciendo que visto que los pensamientos circulan a través de la sangre, ellos también se transmiten. Además de los humores transformados, un individuo recibe pensamientos que son considerados como “*semillas*” que quedan en el interior del cuerpo hasta el momento en que emergen y se toman enseñanzas y conocimientos. La explicación siguiente de Seferino expresa la idea de la transmisión tanto del *lqui'i* como de los pensamientos de los antepasados, entendidos como el tronco de un árbol¹⁵:

“Yo soy parte de mi papá y de mi mamá. Sin la ayuda de ellos yo sería un espíritu [lqui'i] que andaría rondando y esperaría mi turno para corporizarse. Me dieron el cuerpo y el espíritu. La sangre del papá de mi papá y la del papá de mi mamá tendrá mi hijo. Los pensamientos de tu mente se van dividiendo y van a tus hijos, pero de una sola raíz. Es como un árbol, todas las ramas sirven, hasta la más pequeña sirve. Así nació el hombre y así seguirá creciendo.

Los antepasados son los troncos porque son más duros, las raíces porque de ahí salieron. Primero somos como una semilla, un espíritu, luego tenemos cuerpo. Es como un archivo, tu cuerpo, de los antepasados. Después salen a flote los pensamientos que eran del papá de mi papá y del papú de mi mamá. Los consejos, los deseos y pensamientos son lo que se pasan de generación a generación”.

Además de la transmisión del *lqui'i* y de los pensamientos, este joven asocia la existencia en tanto persona virtual sin cuerpo a una semilla que es pensada también como cuerpo potencial. El cuerpo que adquirimos y que es transformado colectivamente, es concebido como un archivo de los antepasados o como un tronco, es decir, como un espacio que contiene virtualmente sus pensamientos y emociones. Si el concepto toba de persona no establece una distinción entre un cuerpo y un espíritu, las ideas respecto de los pensamientos-en-el-cuerpo expresan que el cuerpo es entendido, por un lado, como una multiplicidad colectiva en devenir crónico más que como una entidad fija, natural e individual y, por otro, como la persona corporizada de diversas maneras según cada momento de su historia y según las relaciones interpersonales que tienen lugar a través de los órganos y de las sustancias de su cuerpo.

CONCLUSIONES

A partir del modo en que los lazos sociales y las relaciones se producen, hemos abordado a lo largo de este trabajo la constitución gradual de la persona a partir de la combinación de principios, capacidades y fluidos anclados en los órganos cuya sede es un cuerpo pensado como la condición de posibilidad de la persona y como una de sus manifestaciones visibles.

Tener un cuerpo entre los *gom* no implica necesariamente ser una persona humana ya que algunas personas no-humanas poseen también un cuerpo. Sin embargo, tener un cuerpo conduce a ser una persona aun si existen otros seres vivientes que no poseen cuerpo pero que son concebidos como personas. El cuerpo, para el cual no existe un término que lo defina en su integridad, no representa un límite preciso en la conceptualización de la persona humana ni una cosa individual dada desde el comienzo. Aún si la persona puede existir más allá de la barrera corporal, fuera de los márgenes del cuerpo, a través de sus componentes ella es constituida a lo largo de su existencia a partir de las interrelaciones con múltiples cuerpos.

Incluso si el cuerpo no contiene en sí mismo a la persona ni la circunscribe a un interior, es a partir de las interacciones entre principios vitales, órganos y fluidos que se crean regímenes corporales que dan lugar a la persona. Estas manifestaciones corporales son siempre la consecuencia de las relaciones intersubjetivas entre humanos y entre éstos y los no-humanos. La dicotomía cuerpo / alma no resulta válida para dar cuenta del concepto toba de persona en la medida en que el cuerpo no es tampoco concebido como una entidad natural por oposición a una entidad inmaterial y cultural llamada espíritu o alma. La persona es más bien el resultado de combinaciones corporales que permiten a su vez crear regímenes de corporalidad que darán lugar a la manifestación de otras personas, humanas y no-humanas.

Intentamos mostrar también la imposibilidad de disociar capacidades afectivas y cognitivas en la medida en que no existe una oposición neta entre mente / cuerpo ya que el cuerpo-persona es el que siente y piensa a partir de órganos y componentes. El estudio de las funciones de los órganos, de la regulación de los fluidos y de los componentes corporales permitió demostrar la continuidad entre el cuerpo, los pensamientos y los sentimientos. La interacción entre estos principios, fluidos y órganos entre los *qom* con los que trabajamos y su puesta en marcha en las interacciones de la vida social permite la integridad de la persona. Las personas humanas *devienen* tales a partir de un trabajo colectivo ejercido sobre el cuerpo aunque ellas puedan desprenderse del cuerpo en situaciones específicas. Las personas humanas se instalan en el mundo y en las relaciones interpersonales mediante un cuerpo cuyos componentes, órganos y fluidos se combinan de modo diferente según cada situación comunicativa dando como resultado regímenes de corporalidad diferentes que la persona corporizada adopta.

Notas

- ¹ Estos dos conceptos son analizados en profundidad en la tesis doctoral (Tola, 2004). Ellos emergieron del análisis del material de campo recopilado entre los tobas como dos conceptos clave para entender las conceptualizaciones tobas del cuerpo y la persona. Este texto se basa en el trabajo de campo realizado a lo largo de los años 1997-2005, sobre un período total de dos años, en las comunidades tobas de *Namqom* (Lote 68) y *Mala' Lapel* (San Carlos) del Chaco argentino. Los tobas, pertenecientes a la familia lingüística Guaycurú y autodenominados *qom*, están ubicados en el Gran Chaco. Tradicionalmente eran cazadores-recolectores

que se organizaban en bandas nómades y exógamas. Actualmente, en Argentina, se hallan establecidos en comunidades sedentarias agrícolas en el norte del país. Desde los años sesenta una gran cantidad de familias *qom* comenzó a migrar a las ciudades atraídos por sus supuestos beneficios (educación, salud y fuentes de trabajo). Como consecuencia de estos procesos migratorios se han creado asentamientos tobas en las cercanías de algunas ciudades del país (barrios peri-urbanos) y en los centros urbanos mismos (barrios urbanos). *Namqom* es un barrio peri-urbano situado a once kilómetros del centro de la ciudad de Formosa. Debido a la proximidad con la ciudad, los miembros de *Namqom* mantienen estables y diversas relaciones con la misma en lo que respecta al ámbito laboral, sanitario y educacional. La mayoría de los hombres realiza trabajos temporarios en la ciudad, otros trabajan como obreros, unos pocos poseen trabajo estable en la Municipalidad de la provincia, otros trabajan en las cosechas, y otros pocos continúan *mariscando*, es decir, yendo al monte a cazar, pescar y recolectar miel silvestre. La mayoría de las mujeres trabaja en sus casas, encargándose del cuidado de los hijos, la preparación de la comida y la confección de artesanías para la venta en la ciudad. Son pocas las mujeres que trabajan en la ciudad como empleadas domésticas o las que se insertan a trabajar en proyectos comunitarios. En la medida en que *Namqom* concentra un gran número de familias originarias de diferentes regiones del Chaco argentino, la información obtenida en este asentamiento representa la perspectiva de los descendientes de diversas tribus tobas. San Carlos o *Mala' lapel*, por su parte, es una comunidad rural situada a 45 kilómetros de la ciudad de Fontana, en el centro de la Provincia de Formosa. En *Mala' lapel* viven actualmente los descendientes de tres antiguas tribus (*No'olxaxanaq*, *Sharoa*, *Uagilot*), de las cuales una (*Uagilot*) se consideraba extinguida. Las relaciones estrechas con numerosas mujeres, jóvenes y adultas, en ambas comunidades me permitieron desarrollar temas ligados a la reproducción, al cuerpo, a las prohibiciones femeninas, a las relaciones parentales y a los lazos afectivos. Habiendo ganado la amistad de tres jóvenes shamanes, tuve la posibilidad de profundizar diversos temas cosmológicos, como las interacciones entre humanos y no-humanos, las relaciones entre el cuerpo, la cognición y la producción colectiva de las emociones. Los lazos de amistad y de solidaridad con algunos líderes políticos, fervientes creyentes evangélicos, me introdujeron en la arena política y en el evangelismo toba, que representan actualmente lugares centrales en la constitución de la persona así como en la producción de los lazos sociales y de los nuevos regímenes corporales.

² Encontré referencias semejantes acerca del alejamiento del *Iki'i* de los niños por tristeza y maltrato en LOEWEN ET AL. (1997 [1965]: 7).

- ³ *Na-uoxa*: ‘le hace mal’. -*Uoxa*: verbo, ‘hacer mal’.
- ⁴ Sobre la noción de *nauoxa*, cf. KARSTEN (1932: 74), MÉTRAUX (1937: 193; 1944: 8-10; 1967: 140-141), IDOYAGA MOLINA (1978-79: 148), BALDUCCI (1982: 72-74), WRIGHT (1997: 295) y TOLA (2000).
- ⁵ El término *lvi* (del verbo *lvi-ngue*: cubrir) designa también la piel, pero más precisamente la piel de ciertos animales (serpientes e iguanas) que cambian de piel.
- ⁶ *Laue-l’ec*. *Lauel-*: interior, -*l’ec*: sufijo que indica ‘los miembros de un grupo’, ‘los habitantes de’.
- ⁷ *L-apa-xa-ùaxa*. *L-*: prefijo posesivo de la tercera persona singular, -*apa-*: posible raíz del nombre ‘carne’ (*l-apa-t*), -*xa* (transformación de *t*) -*ùaxa*: sufijo que indica ‘la manera de presentarse, de manifestarse, de hacer’.
- ⁸ *N-lon-axat*. Sustantivo derivado del verbo *ilon* (nombrar). *N-*: prefijo posesivo indefinido, -*lon-*: raíz del verbo, -*axat*: sufijo para sustantivar un verbo.
- ⁹ La condición de muerto no niega que su *lqui’i* siga viviendo en otro lugar, sintiendo y pensando como lo hacía cuando estaba corporizado.
- ¹⁰ *Sa-lataxana-she*. *Sa-*: forma de negación, -*lataxana*: verbo ‘someter’, ‘perseguir’, -*she*: forma femenina.
- ¹¹ *So rocshe ilo*. *So*: partícula deíctica que indica el movimiento o el pasado. *Rocshe*: nombre para llamar a un blanco, *ilo*: tercera persona del verbo ‘mirar’.
- ¹² Nombre de un shamán que “se equivocó” de estrategia cuando quiso salvar a su grupo del ejército. En *Mala’* Reynaldo relata: “Cuando el ejército argentino persigue a los aborígenes hay un héroe con contacto espiritual que les dice que tienen que cavar una zanja honda para meter a las mujeres y niños para salvarlos. Cuando llegó el ejército fue más fácil para matarlos”.
- ¹³ *N’an-axat*. *N’an-*: raíz de un sustantivo que deriva del verbo *i’an* (hacer una marca), -*axat*: sufijo para sustantivar un verbo (marca, señal).

- ¹⁴ En numerosas comunidades rurales, a pesar de que la mayoría de la población utiliza la lengua toba para comunicarse cotidianamente quedando relegado el español a la esfera intercultural de la escuela, la relación con los patrones y los criollos, la mayoría de los nombres y apodos son en castellano. Este hecho da cuenta de una continuidad histórica de dominación: así como los antiguos *qom* eran despreciados por los agentes del gobierno cuando no utilizaban el nombre que se les había asignado en el DNI, los jóvenes de hoy en día fueron disciplinándose –por transmisión oral de los sucesos históricos de violencia– a través de la utilización del español para designarse unos a otros.
- ¹⁵ El término *lamo* designa tanto los ascendientes y los orígenes como el tronco de un árbol.

Fecha de recepción: 09/11/2005

Fecha de aceptación: 16/08/2006

BIBLIOGRAFÍA

ALVARSSON, J.

1988. . *The Mataco of the Gran Chaco*. Uppsala: Acta Universitatis Upsalensis.

BALDUCCI, M.

1982 *Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik*. Tesis de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.

BÓRMIDA, M.

1969 “Mito y cultura”. En *Runa*, No 7. Buenos Aires, OPFyL, pp. 9-52.

1976 *Etnología y Fenomenología*. Buenos Aires, Cervantes.

BRAUNSTEIN, J. Y MILLER, E. (eds.).

1999 *Peoples of the Gran Chaco*. Westport, Bergin & Garvey.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1975 *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerarioe da noção de pessoa entre os índios Krahó*. Thèse de Doctorat, Campinas. CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE (CNRS).

- 1973 *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, CNRS.
- CORDEU, E. Y DE LOS RÍOS, M.
1982 "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los Cazadores-Recolectores del Gran Chaco". En *Suplemento Antropológico*, 17(1): pp. 131-195.
- CROCKER, J. C.
1985 *Vital Souls. Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Arizona, University of Arizona Press.
- CHAUMEIL, J. P.
1983 *Voir, savoir et pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- DASSO, C.
1988 "Las transformaciones del sol y las estrellas en la cosmovisión de los matakó (grupo tachonai)". En *Scripta Ethnologica*, 9, pp. 29-42.
- RÍOS, M. DE LOS
1976 *Una visión shamánica del ciclo vital (etnia matakó)*. Buenos Aires, Tekné.
- DESCOLA, P.
1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- 1992 "Societies of Nature and the Nature of Society". En *Conceptualizing society*. Londres, Routledge.
- 1996 "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". En *Nature and Society, Anthropological Perspectives*. Londres, Routledge.
- 1999 "Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne". En *De la Violence II*, Seminario de F. Héritier. Paris, Odile Jacob.

- 2000-2001 *Anthropologie de la Nature. Résumé des cours et travaux.*
Paris, Annuaire du Collège de France.
- DUCCI, F. Z.
1904 *Los Tobas de Tacaagalé, Misión San Francisco Solano. Arte y Vocabulario Toba-castellano y un Mapa.* Buenos Aires, Imprenta La Buenos Aires.
- GONÇALVEZ, M. A.
2001 *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia piraha.* Rio de Janeiro, UFRJ.
- HUGH-JONES, C.
1979 *From the milk river. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia.* Cambridge, Cambridge University Press.
- IDOYAGA MOLINA, A.
1978-79 "Contribución al estudio del proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los matakos costaneros". En *Scripta Ethnologica*, 5(2), pp. 143-155.
- KARSTEN, R.
1932 "Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological Studies". En *Societas Scientiarum Fennica*, Helsingfors, 4(1), pp. 10-236.
- KIDD, S.
2000 "Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay". En *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia.* J. Overing y A. Passes (eds.). Londres, Routledge.
- LAGRAU, E.
1998 *Cashinaua cosmovision: A perspectival approach to identity and alterity.* PhD dissertation, University of St. Andrews.
- LAMBEK, M. Y STRATHERN, A. (eds.).
1998 *Bodies and Persons. Comparative perspective from Africa and Melanesia.* Cambridge, Cambridge University Press.

LEENHARDT, M.

1971[1947] *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*.
París, Gallimard.

LEVI STRAUSS, C.

1977 *L'identité*. París, Quadrige/PUF.

LOEWEN, J., BUCKWALTER, A. Y KRATZ, J.

1997[1965] "Shamanism, illness and power in Toba Church Life". En *Practical Anthropology*, 12, pp. 250-280.

MASHNSHNEK, C.

1976 "El mito en la presencia de los aborígenes del Chaco Central: presencia y actuación de las teofanías". En *Scripta Ethnologica*, 4 (1), pp. 6-27.

MAUSS, M.

1939 "Une catégorie de l'esprit humaine: la notion de personne, celle de "moi", un plan de travail". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 68, pp. 263-281.

MCCALLUM, C.

1996 "Morte e pessoa entre os Kaxinawá", *Mana*, 2(2), pp. 49-84.

2001 *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People Are Made*.
Oxford, Berg.

MENDOZA, M.

1999 "The Western Toba: Family Life and Subsistence of a Former Hunter-Gatherer Society". En *Peoples of the Gran Chaco*. E. Miller y J. Braunstein (eds.). Westport, Bergin & Garvey.

MÉTRAUX, A.

1937 "Études d'Ethnographie Toba-Pilagá (Grand Chaco)". En *Anthropos, Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique*, 32: 171-194 y 378-401.

1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*. París, Gallimard.

MILLER, E.

1966 "Toba kin terms". En *Ethnology*, 5(2), pp. 1-8.

1979 *Los tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI.

PALMER, J.

1997 *Wichi goodwill: ethnographic allusions*. PhD Dissertation, University of Oxford.

SEEGER, A., DA MATTA, R. Y VIVEIROS DE CASTRO, E.

1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". En *Boletim do Museu Nacional* 32, pp. 2-19.

SURRALLÉS, A.

2003 *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris, CNRS / Éditions Maison des Sciences de l'Homme.

TAYLOR, A.C.

1993 "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro". En *Man*, 28 (4), pp.653-678.

1996 "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (2), pp. 201-215.

1998 "Corps immortels, devoirs d'oubli: formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuars". En *La production du corps*. M. Godelier y M. Panoff (eds.). Amsterdam, Éditions des Archives Contemporaines.

2001 "Wives, pets, and affines : marriage among the Jivaro". En *Beyond the visible and the material*, L. Rival et N. Whitehead (eds.). Oxford, Oxford University Press.

TOMASINI, A.

1978-79 "La narrativa animalística entre los tobas de occidente". En *Scripta Ethnologica*, 5 (1), pp. 52-81.

TOLA, F.

2000 "La restricción sexual en la lactancia y la 'lucha entre hermanos' en un grupo toba de Formosa". En *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 228(2), pp. 27-38.

2004 "*Je ne suis pas seul(ment) dans mon corps*". *Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco argentin*. Tesis de Doctorado. París: *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* - Universidad de Buenos Aires.

TRINCHERO, H., PICCININI, D., ET GORDILLO, G.

1992 *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)/1*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1992 *From the Enemy point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, University of Chicago Press.

1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". En *Mana*, 2 (2), pp. 115-144.

2002 *A inconstancia da alma selvagem*. Sao Pablo, Cosac et Naify.

WRIGHT, P.

1997 *Being-in-the-dream. Postcolonial Explorations in Toba ontology*. PhD. dissertation, Temple University.