

Las formas figuradas de las relaciones entre humanos y no-humanos entre los *qom* y los guaraní del Chaco argentino

Florencia Tola¹

Sonia Sarra²

Resumo

Este texto constitui um exercício de pensamento sobre a figuração e sobre aquilo que, por meio desta, evoca-se. A partir da etnografia entre dois povos indígenas do Chaco argentino (Toba-*Qom* e Guarani), buscaremos mostrar as vinculações entre a forma que adotam certas relações e existentes, e uma ontologia na qual as pessoas humanas e não-humanas estão articuladas entre si, por compartilharem capacidades de interioridade e por estabelecerem relações de comunicação e interdependência mútua. As formas que, nestas ontologias, podem assumir as relações e os existentes demonstram uma grande instabilidade e dinamismo e, ao mesmo tempo, dita fluidez responde a uma “estética apropriada”. Analisaremos, especificamente, desenhos em papel realizados por um iniciado xamânico *qom* e as máscaras elaboradas e experimentadas no ritual do *arete guasu* por um reconhecido mascarado guarani. Nós nos perguntaremos pelo tipo de relações e efeitos que os *Qom* e os Guarani objetificam em seu processo de figuração em máscaras e desenhos e que aspectos da ontologia são postos à luz naquilo que tanto máscaras como desenhos não só evocam, mas também ativam.

Palavras-chave: Figuração; Grade Chaco; Ontologia; Estética

Resumen

Este texto constituye un ejercicio de pensamiento sobre la figuración y lo que se evoca por medio de ella. A partir de la etnografía de dos pueblos indígenas del Chaco argentino (toba-*qom* y guarani) nos proponemos mostrar las vinculaciones entre la forma que adoptan ciertas relaciones y una ontología en la cual las personas humanas y no-humanas están articuladas entre sí por compartir capacidades de interioridad y por establecer relaciones de comunicación e interdependencia mutua. Las formas que en estas ontologías pueden asumir las relaciones y los existentes demuestran una gran inestabilidad y dinamismo y, al mismo tiempo, dicha fluidez responde a una “estética apropiada”. Específicamente analizaremos dibujos en papel realizados por un iniciado chamánico *qom* y las máscaras elaboradas y experimentadas en el ritual del *arete guasu* por un reconocido enmascarado guaraní (chiriguano). Nos preguntaremos por el tipo de relaciones y efectos que los *qom* y los guaraní objetifican en su proceso de figuración en máscaras y dibujos y qué aspectos de la ontología son puestos a la luz en aquello que unas y otros no solo evocan sino también activan.

Palabras clave: Figuración; Gran Chaco; Ontología; Estética

1 Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET, Argentina) e investigadora asociada al Centro EREA del LESC (UPO/CNRS). Miembro del Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm, UBA), docente de la Universidad Nacional de San Martín. E-mail: tolatoba2015@gmail.com.

2 Doctora en Antropología Social por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Miembro del Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm, UBA). E-mail: soniaelisarra@gmail.com.





Presentación

Este texto constituye un ejercicio de pensamiento sobre la figuración y sobre aquello que, por medio de esta, se evoca. A partir de la etnografía de dos pueblos indígenas del Chaco argentino (toba-*qom* y guaraní) nos proponemos mostrar las vinculaciones entre la forma que adoptan ciertas relaciones y existentes, y una ontología en la cual las personas humanas y no-humanas están articuladas entre sí por compartir capacidades de interioridad y por establecer relaciones de comunicación e interdependencia mutua. Si bien las formas que en estas ontologías pueden asumir las relaciones y los existentes demuestran una gran inestabilidad y dinamismo, dicha fluidez responde en cierta medida a una “estética apropiada” (Strathern, 1988: 181) y, por ende, a parámetros convencionales compartidos.

Analizaremos, específicamente, las manifestaciones estéticas de los pueblos indígenas mencionados: los dibujos en papel realizados por un iniciado chamánico *qom* en la década de 1990 (durante las estadías de Florencia en el barrio periurbano Namqom de Formosa en el Chaco oriental) y las máscaras elaboradas y experimentadas en el ritual del *arete guasu*³ por un reconocido enmascarado o *mascarita* guaraní (chiriguano), habitante de Calilegua (Jujuy, confines del Chaco occidental) quien, desde niño, participa en el ritual.

Al hablar de figuración nos referimos a “la operación universal a través de la cual los objetos materiales son transformados en agentes de la vida social porque se les da la función de evocar, con más o menos semejanza, un prototipo real o imaginario” (Descola, 2011: 17). Figurar es también hacer visibles aspectos de una interioridad y mostrar el modo en que se encarnan en envoltorios físicos diversos. Desarrollaremos la idea de que, en tanto agentes del ritual, las máscaras guaraníes objetifican la imagen de un antepasado en un cuerpo vivo y, de este modo, actúan sobre él, causan efectos y lo transforman. Los dibujos *qom* de seres no-humanos que evocan las relaciones entabladas con ellos remiten a un modo de identificación u ontología (Descola, 2005) en el cual dichos seres no solo están dotados de intencionalidad, sino también de una agencia capaz de incidir en los seres humanos.

“Para que un cuerpo o una mente se ubique en la posición de provocar un efecto de otro, de evidenciar poder o capacidad”, expresa Marylin Strathern, “él tiene que manifestarse a sí mismo de una *manera concreta particular* que luego se convierte en el desencadenante inductor. Esto solo puede ser hecho por medio de la *estética apropiada*” (1988: 181, traducción y cursiva nuestra). Esta “estética apropiada” bien podría vincularse con la definición de figuración a la que nos referimos. Tanto en una ontología como en el proceso de figuración, la dimensión formal está presente; ya sea en la “manera concreta particular” que asume un determinado existente, ya sea en la manera específica en la que se lo figura.

En la evocación mediante una máscara o un dibujo y en la posibilidad de un encuentro y relación con el ser que se figura (antepasado o no-humano) opera una “estética apropiada” a partir

3 Además de expresiones en francés e inglés, las itálicas refieren a palabras y expresiones en *qom* y guaraní.

de la cual se desplegará una “improvisación inventiva” (Wagner, 1975: 88, citado en Strathern, 1988: 174). Esto no niega que la estética apropiada no esté asociada con las convenciones necesarias para que ocurran las formas correctas. Estas formas correctas no son infinitas y precisan presentar ciertos atributos (leídos como indicios). En función de estos, las formas correctas podrán ser vistas como la expresión de las relaciones que las pusieron en marcha y, de esta manera, causarán los efectos esperados en los otros.

A lo largo de este texto (y a partir de nuestros casos etnográficos) desarrollaremos la idea de que la figuración “manifiesta los lazos entre la estructura de una ontología y los medios empleados para que una imagen pueda figurar esta estructura y volverla activa” (Descola, 2011: 17). En este punto, máscaras y dibujos serán las evidencias estéticas que indicarán una relación con un ser no-humano y mostrarán que la forma de este encuentro o de algún no-humano no es aleatoria y cobra presencia en una imagen específica.

Partiendo de las nociones de figuración referidas, de la relación entre figuración y ontología y de la existencia de estéticas apropiadas, indagaremos en el tipo de existentes que la figuración *qom* y guaraní evocan, en los tipos de relaciones entre humanos y no-humanos que los objetos en cuestión pueden potencialmente activar y en los efectos de dichas relaciones en los seres humanos. Las formas que ciertas imágenes y diseños de máscaras asumen podrían corresponderse o no con “estéticas apropiadas” y revelar o no la efectiva activación de relaciones. La figuración es solo un eslabón posible de la cadena de relaciones entre humanos y no-humanos que asumen una diversa gama de formas relativamente canonizadas (aunque con amplio margen de invención) pero no siempre materializadas en objetos o en imágenes. Ahora, cuando dichas relaciones son objetificadas, es decir, cuando son materializadas en objetos o imágenes, el tipo de objeto puede cobrar la forma de un *bicho* (o poder chamánico), de elementos subjetivados de la naturaleza (leña, rayo, piedras), de máscaras o dibujos de no-humanos.

La activación de dichas relaciones puede ser revelada, también, por medio de otro tipo de estéticas apropiadas: formas habituales en que un no-humano se presenta ante un humano (por ejemplo, en sueños), síntomas físicos o sensaciones, conducta corporal, danza o cantos. Estas estéticas revelan la activación de vínculos sin la necesidad de un proceso de objetificación y en estos casos mostraremos que nos encontramos en el terreno del intercambio o circulación de dones sin dones (Strathern, 1988).

Los dibujos *qom* y las máscaras guaraníes no son necesariamente equivalentes: los primeros son figuraciones de entidades subjetivadas y las segundas son objetos subjetivados en sí. A pesar de esta diferencia, nos preguntamos ¿qué tipo de relaciones y efectos objetifican los *qom* y los guaraní en su proceso de figuración en máscaras y dibujos?, ¿qué aspectos de la ontología son puestos a la luz en aquello que máscaras y dibujos no solo evocan sino también activan? En este texto ahondaremos en la aparente paradoja semántica que constituye, en las manifestaciones estéticas *qom* y guaraní, la combinación entre la inestabilidad de las formas, propia de ontologías





*altamente transformacionales*⁴, y la restricción de dichas formas por la existencia de estéticas apropiadas y por el hecho de que las formas a asumir no son infinitas.

El Gran Chaco, zona intersticial

El Gran Chaco constituye una vasta llanura semiárida que se extiende sobre parte del norte de la Argentina, del este de Bolivia, el oeste de Paraguay y el sur de Brasil, a lo largo de más de un millón de kilómetros cuadrados⁵. Esta región se halla delimitada por los ríos Paraná y Paraguay hacia el este, por la precordillera de los Andes hacia el oeste, por los llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso hacia el norte y por la cuenca del río Salado hacia el sur. En la Argentina, la región chaqueña se ubica en varias provincias del centro y norte del país.



Imagen 1. El Gran Chaco. Ubicación de Namqom y Calilegua (Fuente: Celeste Medrano)

4 Este aspecto transformacional está presente en las cosmologías y en las ontologías indígenas de la región chaqueña en general, tal como se observa, por ejemplo, en los trabajos de Francesco Romizi (2018) sobre chamanismo caduveo en el Pantanal (Chaco brasileño).

5 En el Gran Chaco viven individuos pertenecientes a veinticuatro pueblos indígenas que hablan lenguas agrupadas en seis familias lingüísticas: Guaycurú (*toba/qom*, *pilagá*, *toba-pilagá*, *mocovi* y *caduveo/eyiguayegui*), Mataco-mataguaya (*mataco/wichí*, *chulupi/nivaklé*, *chorote/manjui* y *maká*), Tupi-guaraní (*guaraní occidental/chiriguano –avá, isoseño y simba–*, *guaraní ñandeva/tapiete* y *chané*), Enlhet-enenlhet (*enxet/lengua sur*, *enlhet/lengua norte*, *angaité*, *sanapaná*, *guaná* y *toba-maskoy/enenlhet*), Lule-vilela (*vilela/chunupí*) y Zamuco (*chamacoco/ishir ebidoso*, *chamacoco/ishir tomaraho* y *ayoreo*).

Los tobas se autodenominan hoy en día como *qom* y fueron clasificados por la etnografía clásica regional como uno de los pueblos “chaqueños típicos” mientras que los guaraní, conocidos como chiriguano, pertenecerían a los pueblos chaqueños de origen y rasgos amazónicos (Braunstein, 1983)⁶. Con la ocupación de sus territorios por fuerzas militares a partir de finales del siglo XIX y la colonización subsiguiente, los indígenas chaqueños fueron violentamente forzados a instalarse de forma sedentaria en comunidades agrícolas y a trabajar en obrajes madereros e ingenios azucareros. A principios del siglo XX se crearon misiones religiosas y reservas estatales con miras a sedentarizarlos, enseñarles las labores agrícolas y transformarlos en mano de obra barata para los asentamientos y estancias de colonos. En la actualidad, varios de los indígenas chaqueños practican la agricultura, trabajan como asalariados y viven en comunidades rurales y urbanas del Gran Chaco.

El Gran Chaco fue siempre una región de encuentros, de “intercambios, de influencias recíprocas, de mezcla” (Lowrey, 2006: 29). Por el lugar intersticial que caracteriza a esta región, Capucine Boidin sugiere —siguiendo los argumentos de Lowrey— que los indígenas chaqueños ocupan una “posición original” (2011: 142) respecto de las figuras clásicas de la antropología sudamericana (incas e indígenas amazónicos). Esta *posición original* —debida, en parte, a su carácter marginal⁷— radica en que los indígenas chaqueños no se encuentran ni “aplastados por el peso del imperio incaico ni estorbados por la figura mítica del indígena amazónico, guardián de la selva” (Boidin, 2011: 142).

Dicha *posición original* bien puede asociarse a la creatividad de algunos de nuestros interlocutores indígenas como Ino, iniciado chamánico *qom* —cuyos dibujos y relatos retomaremos aquí—, e Isidro, ‘curandero a medias’ y enmascarado ritual guaraní —cuyas reflexiones serán también la materia prima de nuestro análisis—. A pesar de que ambas transcurren en escenarios suburbanos y marginales del Chaco, las vidas de Ino e Isidro tienen algunos puntos en común. Potenciales herederos del poder chamánico, ambos tuvieron, a raíz de eso, una vida perturbada en su juventud y, posteriormente, optaron por la tranquilidad al decidir no devenir chamanes. Ellos no solo mantienen un contacto fluido con mundos no-indígenas que les permiten cierta

6 Este especialista chaqueño reconoce que los zamuco y los chiriguano (incluyendo a los amazónicos guaranizados, como los chané) se distinguen de los otros grupos chaqueños por poseer unidades sociales con normas de linealidad definida. Si los ayoreo y chamacoco (zamuco) poseen la idea de pertenencia a grupos sociales en función de una norma patrilineal, los Tupi-Guaraní chiriguano y los grupos chiriguanizados habrían ingresado al área chaqueña organizados ya en patrilinajes localizados, es decir, en familias definidas sobre la base de la linealidad paterna. Los grupos de filiación amazónica se diferenciarían de los otros grupos del Chaco por sus reglas de filiación. Además de estas cualidades relativas a la organización social, el Chaco posee otra particularidad señalada por algunos especialistas que tiene que ver con la adopción y domesticación, en algunos pueblos, de ganado bovino y equino (Philippe Descola, 2005 y Peter Mitchell, 2017). Además de estos aspectos relativos a la organización social, Juan Álvaro Echeverri retomó algunas características del “paquete amazónico” (Londoño Sulnik, 2012) en lo relativo a la cosmología y el cuerpo y encontró semejanzas con la etnografía chaqueña en lo que él denominó “el foco en el cuerpo humano y sus elementos como matriz primaria de significado social, la existencia de un cosmos perspectivista que se halla mediado por relaciones con una alteridad peligrosa y potencialmente fecunda” (Echeverri, 2013: 41). Sobre las resonancias amazónicas en el Chaco ver también Felipe (2014).

7 Es probablemente a raíz de este carácter marginal que en los debates amerindios el Gran Chaco aparece como un apéndice de la Amazonía o englobado en ella.





reflexividad sobre su propio universo de sentido (así como la *invención de su cultura*, sensu Roy Wagner), sino que, además, son conscientes de la alteridad que los constituye tanto a ellos como a los existentes con los que interactúan en la vigilia y en sueños.

Dibujante talentoso y enmascarado ritual, Ino e Isidro respectivamente reflexionan sobre las vivencias que dan lugar a dibujos y máscaras, y nos invitan a aproximarnos, mediante ellos, a la articulación generalizada (Tola y Sarra, en prensa) que, en los mundos *qom* y guaraní, enreda a los existentes humanos y no-humanos.

Formarse de otra forma. Maleabilidad pautada en la estética no-humana *qom*

Las formas de los existentes y de sus relaciones

Árbol, rayo, leña, animales e insectos, dueños no-humanos y humanos constituyen la red. En ella, todo tiene un sentido, todo está articulado con el resto, todo comunica y causa un efecto inmediato o diferido. Potencial y latente algunas veces, el efecto llega. Algunos seres protegen y administran, otros extraen o usufructúan, unos se cuidan mutuamente, otros atacan o están al acecho.

Así es el mundo en el que Ino vive sus relaciones con los diversos seres no-humanos que lo constituyen y padece en su cuerpo los efectos de dichas relaciones. Si la persona es un eje de relaciones (Strathern, 1988), el cuerpo (humano y no-humano) es el sitio en el que cobran forma. Una enfermedad, morir o transformarse, una apariencia física, un rayo fulminante, la adopción de un color, un tronco quebrado y los estados emocionales-mentales tienen en común —aun en su diversidad— el hecho de que son las formas o los regímenes que adoptan los vínculos entre seres relacionados. Estas formas, en tanto condensación y efecto de las relaciones, son, como ellas, pasajeras e inestables.

En un intento por plasmar la apariencia de diversos existentes y los vínculos con ellos y entre ellos, Ino dibuja una secuencia posible (Imagen 2); una historia cuyos protagonistas son un árbol, *gasaxonaxa* —la dueña no-humana del rayo— y su piedra de poder; animales, insectos y humanos; *pel'ec* —el ser de la noche— y el cuerpo metamórfico no-humano⁸. La compasión, la admiración, la soledad, la tristeza, la rivalidad, el cuidado y el deseo de perpetuación de la vida son algunos de los detonantes de sus relaciones y apariencias.

⁸ En la literatura etnográfica chaqueña existen análisis previos de dibujos realizados por indígenas de esta región y su vinculación con dimensiones ontológicas (Idoyaga Molina y Ruiz Moras, 1994; Wright, 2008; Medrano et al., 2011; Tola y Suarez, 2013; Sarra, 2018).



Imagen 2. *Qasoxonaxa, el árbol, el dueño y una casa.* Fuente: *secuencia de Ino (1998)*

“Había un árbol que estaba sólo y triste, nadie lo quería porque era viejo”, nos cuenta Ino para introducirnos en la historia que narra la Imagen 2. Motivado por el deseo de que dicho árbol fuera admirado y necesitado por otros, el rayo —*qasoxonaxa*— lo golpeó y lo partió (Nº1). Al cortarlo se generó la potencial leña (pasible de ser usada por los humanos), y otras formas y relaciones emergieron del tronco. “Él no estaba solo, en realidad, estaba el cuidador del árbol⁹ que trató que el árbol no se caiga pero su intento fue imposible, cayó igual”, continúa narrando (Nº2). “Hay dos personas de *qasoxonaxa*” que se otorgan poder mutuamente para emprender esta acción. Dos personas que golpean y voltean el árbol (Nº1), generando la emergencia de su dueño (Nº2). Estas dos personas, explica Ino, “tienen como un machete negro, tienen lucecitas ahí adentro y la energía llega al suelo y cuando llega ahí, se va al suelo y la energía se corta”. Esas ‘lucecitas-energía’ son su *nqui’i*; es decir, aquello que las vuelve personas intencionales y actantes (Nº1). La lucecita presente en el cuerpo del rayo es amarilla y, cuando *qasoxonaxa* toca el cuerpo del protector del árbol, él también es fulminado, adopta el color amarillo y pierde “la mitad de su cuerpo” (Nº2). Esta parte del cuerpo perdida vuelve a la tierra y busca otro árbol al que cuidar, “pero nunca muere”. Es por eso que Ino, al igual que otros cazadores, sabe que al

9 Existen referencias entre diversos pueblos chaqueños al hecho de que los árboles tuvieron un lugar central en la emergencia de la humanidad en alguna de sus etapas de reaparición en la tierra (ver Cordeu, 1969-70; Wright, 2008; López y Giménez Benítez, 2008; Richard, 2008a, 2008b; Sarra, 2020; entre otros).





cortar un árbol debe pedir permiso a su dueño no-humano quien puede adoptar diversas formas:

Si el cuidador es *pel'ec* es muy peligroso y *qasoxonaxa* no le puede derrotar. *Qasoxonaxa* va a caer al suelo o, si no cae el rayo, cae su piedra blanca debajo del árbol, pero no lo va a poder romper. *Qasoxonaxa* es una mujer, por eso tiene senos [Nº1]. Su piedra es poderosa y si la encontrás, la usas como collar y, si sos *pi'oxonaq*¹⁰ [chamán], todo el mundo te va a temer (Seferino Flores, 03/06/1998, Namqom).

En las imágenes Nº2 y Nº3 se ve al protector del árbol, quien, motivado por su pena, visita al árbol caído para ver si

hay bichitos en él para que puedan comer quienes pasen por ahí. Si hay bichitos se alegra porque de a poco van a ir comiendo al árbol... Ahora que el árbol está muerto quiere también que un animal se cobije en él o que una persona lo utilice como leña. Así él se va a liberar de este árbol, no piensa más que tiene que cuidarlo (Seferino Flores, 03/06/1998, Namqom).

Mientras era un árbol, era protegido por su dueño y estaba vivo. Al ser fulminado, el árbol murió en tanto árbol, abandonó esa forma que tenía y su dueño ansía que el tronco vuelva a ser vida para otros y así se transforme en alimento para insectos, en lugar de donde surgirán nuevos brotes, en refugio de algún animal o en leña para los humanos (Nº4). “Cada árbol representa una vida más. Este árbol va a estar, pero se va a formar de otra forma” concluye Ino. El árbol seguirá estando, aunque adopte otra forma y esto habilite otras relaciones con diversos existentes.

“¿Te fijas en este alambre?”, pregunta un no-humano, dueño del monte.

Sin el palo en donde está sostenido, este alambre se cae y este campo no tendría dueño humano. Gracias a mí y a mis hijos, los palos, el alambrado está. Todos dicen que el monte tiene su dueño, nadie dice la verdad: todos mueren y no hay más dueños humanos. Yo no muero, yo siempre voy a estar, aunque quieran extinguirme de todo mi bosque yo siempre voy a inventar monte, voy a inventar madera. *Siempre en la consciencia de la persona va a haber un monte. Por más que el monte no esté* (Seferino Flores, 06/06/1998, Namqom).

Esta es otra de las formas que puede adoptar un monte: estar presente en la mente de los humanos aun sin existir materialmente por haber sido talado. En las imágenes Nº2 y Nº4 vemos que al ser tocado por el rayo *qasoxonaxa*, quien cuidaba al árbol adopta en su cuerpo y, al igual que él, puede comenzar a volar: “ya no tiene cuerpo, ahora tiene otro cuerpo: solo cabeza”. El cuerpo se muestra como la sede de capacidades y afecciones. La forma cambia, el régimen corporal

10 *Pi'oxonaq* se compone de la raíz del verbo ‘succionar’ (*-pi'oxon-*) y del sufijo *-aq* que indica ‘el experto en’, término que remite a la succión llevada a cabo para extraer objetos patógenos (palos, sapos, alfileres, piedras) del cuerpo del enfermo.

es otro, la existencia cobra una nueva apariencia y, con ella, otras aptitudes de fisicalidad (*sensu* Descola 2005). A su vez, el cuerpo puede ‘contagiar’ a otro cuerpo con su forma y, por ende, con sus capacidades. “Está un poco triste y un poco sonriente porque sabe que ya es distinto de antes”, comenta Ino. Sin embargo, él aclara que, aun bajo este nuevo régimen, “puede comunicarse con el árbol y hablar con el tronco”.

Efectos

Quienes aún no son chamanes o quienes quizás, pudiéndolo ser, nunca lo sean, tienen poderes particulares que los tornan, en cierto modo, personas inclasificables desde una mirada canónica del chamanismo. A pesar de su carácter variable e individual, estos poderes ubican a estas personas en el terreno de la invención. Los poderes de estos personajes denotan porosidad y consubstancialidad entre ellos, los no-humanos y una miríada de entidades míticas, pasadas, presentes, conocidas o desconocidas para otros indígenas.

Por los años en que Florencia conoció a Ino (finales de la década de 1990), él alternaba sus días entre la escuela, las idas al monte en búsqueda de leña y los cuidados proporcionados a su padre, un reconocido chamán toba-pilagá. Desertor del servicio militar, estudiante, evangélico y mormón por etapas, miembro de asociaciones civiles, escolta presidencial y granadero a caballo en Buenos Aires, Ino guarda la certeza de que su llegada al mundo se relaciona con descubrir “sus misterios y secretos” a raíz de sus vínculos constantes con “presencias espirituales” que, desde joven, se le manifestaron de variadas formas y también lo atormentaron. Al respecto, Ino refiere: “no es fácil entrar en el monte, lo primero que sentís es temor”.

El mismo monte es el que paulatinamente le da fuerzas al cazador para poder ingresar. Una vez en él, los humanos deben evitar pensamientos negativos, temores, distracciones, enojos o pronunciar palabras inapropiadas. El monte requiere cierta seriedad, sobriedad y concentración. De carecer de estas facultades, el ser humano puede volverse el objeto de ataques diversos por parte de los dueños del monte o de los seres que allí habitan. Los padecimientos causados por las acciones no-humanas pueden cobrar la forma de trastornos en la percepción de sí mismo y del entorno. En el caso de Ino, sus idas al monte en ocasiones o estados en que no debía ir le causaron alteraciones emocionales por presenciar a diversos no-humanos. En una oportunidad, con sueño y sin ganas, se fue al monte y allí se quedó dormido. Al despertar, perdió el rumbo.

Casi me vuelvo loco porque no sabía si estaba dormido o despierto. Deseo que me tenga compasión el ser del monte... Yo me enfermé por *no'onaxalec* [habitante del campo], me agarró una inconsciencia, mi mundo no tenía sentido, tenía problemas, dolor de cabeza, sentía que mi cabeza se hinchaba y tenía mucho dolor, me quería suicidar. Mi ropa se me arruinó, me arruinaron de a poco, mi mente también se arruinó. No traje leña esa vez, me olvidé de la leña, de mi hacha y de mi machete... Lloraba toda la noche, toda la noche lloraba. Otros seres me ayudaron porque me apareció algo, una persona, pero no era una persona, era como una cabeza





de cabra (Seferino Flores, 09/06/1998, Namqom).

La siguiente imagen es la cabra que, en esos momentos de inestabilidad, presencié:

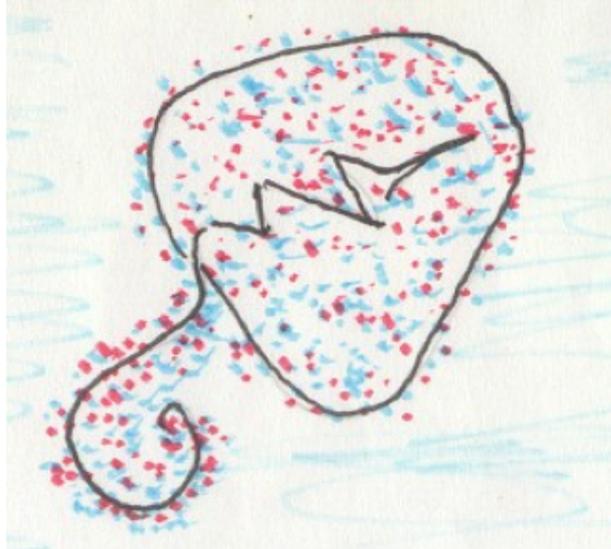


Imagen 3. Cabeza de cabra. Fuente: Ino (1998)

La duda por la forma de su cuerpo en tanto que humano (“yo ya no calculaba bien cómo es el cuerpo humano”) se expresa también en la entidad misma de la cabra, de la cual no logra identificar si se trata de una cosa, una persona, una cabeza o solo unos cuernos. “Lo primero que vi era como una cabeza de cabra y unos dibujos como garabatos. Esto era como un cuernito de la cabra, pero no tenía ojos, pero yo sabía que era una cabra. Garabatos con forma de doble...”, nos cuenta él. La entidad-cabra era una aparición frecuente, vivida como una señal de que aún podía liberarse de las “molestias que tenía”. La permanente visión de la cabra y sus manifestaciones parciales, aunque acotadas (cuernos, cabeza sin ojos, garabato), coinciden con la inestabilidad que percibe de la forma de sí mismo, con la duda sobre la posesión de un cuerpo, con la sensación de no discernir entre la vigilia y el sueño, con sus malestares y emociones imprecisas: “yo sé que mi forma era así, que yo tenía mi cuerpo, yo sé que soy persona, pero no sé por qué estoy así”, expresa.

Circulaciones o intercambios de bienes con y sin bienes

Dentro de las formas posibles de las relaciones, los intercambios y circulación de mercancías cobraron un papel central en la antropología chaqueña (Renshaw, 2002; Gordillo, 2006, 2010: cap. 10; Montani, 2015; Dasso y Franceschi, 2015; Iñigo Carrera, 2008; Lopes de Carvalho, 2014, por citar tan solo a algunas de las investigaciones actuales). Los bienes mediaron en las relaciones con los blancos desde los inicios de la colonización y comenzaron a circular, junto con otros bienes, dentro de las comunidades. Las relaciones económicas fueron el foco de numerosos análisis antropológicos sobre las relaciones interétnicas y los modos en que los pueblos indígenas

chaqueños comenzaron a ser parte de vínculos clientelares con quienes disponían y circulaban los bienes a cambio de beneficios, principalmente políticos. Estos bienes de consumo o mercancías claramente no formaban parte del universo *qom* ni eran tampoco parte constitutiva de las personas. De la circulación de bienes con los blancos se enfatizó su carácter jerárquico y asimétrico y el margen relativamente acotado de maniobra de los indígenas.

Ahora bien, esta concepción de los bienes, de la circulación e intercambios entre los indígenas y los blancos lejos está del modo en que en la ontología *qom* las personas y las cosas se vinculan y se articulan entre sí. En Melanesia, por ejemplo, en los intercambios hacen “las cosas son conceptualizadas como partes de las personas” (Strathern, 1988: 270) y no como sus representantes. Los bienes que circulan son concebidos como “extraídos de alguien y absorbidos por otro” (Strathern, 1988: 270). Entre los *qom*, además de los objetos que circulan y cuya proveniencia es el monte a través de prácticas predatorias o los bienes de consumo comprados u obtenidos de redes clientelares, existen otros tipos de “bienes” que circulan entre personas humanas y no-humanas. Nos referimos a partes y sustancias corporales (saliva, sangre, semen, leche, nombres, sombras, huesos, etc.) y a influencias menos palpables pero que, en su circulación imperceptible, causan efectos. Podríamos suponer que, en ambos casos, se trata de intercambio de dones sin dones (Strathern 1988: 179) —siguiendo el vocabulario melanesio— pero que, en su devenir, ya sea por voluntad o por capturas no deseadas, tejen relaciones, anexan o desanexan componentes de las personas, producen la adopción de una forma determinada o un estado específico de interioridad.

Ese es el caso de Ino y de otros iniciados chamánicos *qom* que pueden recibir de algún no-humano un ‘objeto’ de poder o *bicho* que será introducido en su propio cuerpo y que los compondrá de un modo diferente al régimen de existencia no-chamánico. La piedra blanca de *qasoxonaxa* es un ejemplo de esto. Esta piedra, al igual que otros objetos no-humanos, es una extensión de la dueña del rayo que pasa a ser parte de un humano, aunque esto no implique que la piedra pierda la relación que la une a *qasoxonaxa*. A través de relaciones entre humanos y no-humanos, ciertos entes subjetivados circulan aunque no sean ni hayan sido visibles para la antropología interesada por los intercambios mediados entre seres humanos. En su circulación, estos objetos crean la mutua vinculación e interdependencia entre los existentes, es por ello que ameritan una especial atención. El dibujo que sigue ilustra algunos de los objetos de poder que el chamán incorpora en su cuerpo y que provienen de otros chamanes o de seres no-humanos:



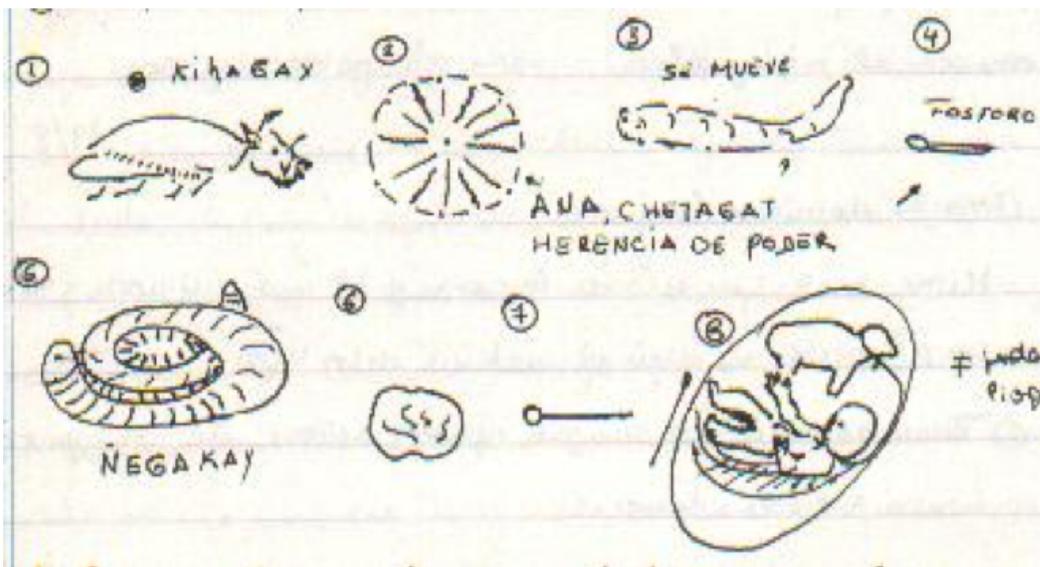


Imagen 4. Bichos: 1. Nquiaxa, 2. Anachetaxat o herencia de poder, 3. Larva, 4. Fósforo, 5. Ñegacay o 'ciempiés', 6. Piedra, 7. Alfiler, 8. Bebé atado a cabrito dentro de huevo de gallina cubierto de hilo de nylon. Fuente: Ino (1998)

Ahora bien, existen otras relaciones que, al igual que entre los hagen, no se hallan mediadas por objetos y, a pesar de ello, generan efectos y producen más relaciones y densidad en los vínculos. Nos referimos a las influencias recíprocas que las personas ejercen unas sobre otras a partir de 'partes' de sí mismas que no son objetificables. La imagen de una cabra, de garabatos o cuernos, el sueño con un no-humano, la forma que adquiere un cuerpo por efecto de otro, son causa y consecuencia, a la vez, de influencias recíprocas que se experimentan directamente en los cuerpos de personas relacionadas.

En estas relaciones y en lo que circula entre los existentes se evidencia también cierta asimetría. Tal como expresa Strathern, este tipo de relaciones puede afectar la salud y el crecimiento de una persona ya que, a pesar de la inexistencia de objetos mediadores, en estas circulaciones las personas son afectadas por otras (1988: 271). La figura de los dueños no-humanos de animales, plantas y lugares es claramente un *locus* privilegiado para observar estas afectaciones. Un punto común de las relaciones con los dueños es la asimetría. Nos encontramos ante relaciones en las que uno de los términos ejerce un poder de control sobre el otro, quedando excluida la posibilidad contraria. Si para muchas sociedades amerindias la capacidad de acción sobre el otro corresponde a una de las dimensiones más significativas de la facultad de acción sobre el mundo, las relaciones asimétricas que existen en torno de los dueños (dueños-animales protegidos y dueños-seres humanos) permiten acceder a las conceptualizaciones indígenas de la agencia, el control, la asimetría y también los intercambios no-mediados. Numerosas expresiones emocionales, pensamientos, regímenes corporales o relaciones suelen ser concebidas como la consecuencia de las influencias de dueños no-humanos que producen, en la vigilia o el sueño, nuevas posibilidades de ser y mostrarse. Estas serán leídas *a posteriori* de manera creativa y personal como la expresión de la activación de un vínculo, como la consecuencia de un factor detonante que actúa, sin saberlo,

sobre uno mismo.

En las tierras bajas sudamericanas son numerosas las etnografías que durante las últimas décadas desarrollaron aspectos diversos de los dueños, de las relaciones que distintas sociedades indígenas mantienen con ellos, así como de los esquemas relacionales que se ponen en marcha a su alrededor (Fausto, 2001, 2008, 2012a, 2012b; Kohn, 2007; Daillant, 2003; Bonilla, 2005, 2007; Santos Granero, 2009; Cesarino, 2010; Tola, 2010)¹¹.

Un aspecto central de las relaciones que involucran a los dueños es, como vemos, la asimetría. Nos encontramos ante relaciones en las que uno de los términos ejerce algún tipo de control sobre el otro, aunque también cuidado (Daillant 2003, Fausto 2008, Tola 2010). Esta es una de las razones por las cuales el estudio de las relaciones que involucran a los dueños puede esclarecer las formas locales de concebir no solo el dominio y el poder, sino también la afectividad y la socialidad. Si se deja a un lado el énfasis en la categoría ontológica para centrarse en el tipo de relación que implica, expresa Fausto retomando a Déléage (2005), la categoría de dueño en la Amazonía va más allá de una relación de dominio y propiedad para designar un “modo generalizado de relación” (Fausto, 2008: 229). Este modo se aplica no sólo a los vínculos de humanos y no-humanos, sino también de humanos y humanos, de no-humanos entre sí, y de humanos y cosas¹².

En el Gran Chaco, el estudio de los dueños generó reflexiones sobre el tipo de agencia implicada en este vínculo y la afectividad y la sociabilidad que conlleva. En trabajos previos (Tola, 2009, 2010; Suarez y Tola, 2013) repensamos el vínculo con los dueños en términos de las relaciones de parentesco y también en la frontera de las relaciones amorosas entre “especies”. En la conquista amorosa entre seres humanos se apela –chamán mediante– al accionar de dueños de plantas y animales para lograr la captura de la pasión amorosa del ser amado. Asimismo, seres no-humanos diversos y dueños de animales seducen a los seres humanos a través de promesas de riqueza y logran así raptarlos y llevarlos a sus moradas en el monte, bajo el agua o en el cielo. Allí, humanos y no-humanos llevan adelante una vida familiar semejante a la que el ser humano tenía en la tierra.

Este tipo de relaciones amorosas entre humanos y entre humanos y no-humanos, así como el tipo de vínculo que se entabla con los dueños, nos permitió mostrar que la actitud sumisa de los suplicantes y la compasión ansiada de los suplicados conllevan y promueven un tipo de agencia

11 El poder, la sumisión, el control, la asimetría, el cuidado y la agencia son algunas de las temáticas tratadas, a lo largo de la historia, a partir del estudio de las relaciones con las presas y sus dueños. La asimetría presente en las relaciones que involucran a los dueños también permitió pensar la relación con los blancos, así como las relaciones entre diversos grupos indígenas (Bonilla, 2005; Kohn, 2007; Combés y Lowrey, 2006). Los dueños han sido, de hecho, equiparados a los patrones blancos o jefes (Daillant, 2003; Bonilla, 2005) y la sumisión hacia los dueños fue también analizada como una forma particular de agencia (Bonilla, 2005; Tola, 2009, 2010).

12 Fausto (2008) dio cuenta de la centralidad de la relación de “maestría” (p. 333) en las socialidades amazónicas mostrando que ésta es una categoría recíproca que oscila entre el “hijo” y el “animal familiar”, siendo la adopción la característica subyacente común a ambos. La relación de maestría es entonces concebida como una “filiación adoptiva” que opera tanto a nivel micro (formación de la persona) como a nivel macro (constitución del cosmos) (2008: 348). El lenguaje de la maestría-dominio le permitió a Fausto (2008: 342) conceptualizar las relaciones asimétricas en la Amazonía sin caer en el modelo del Estado ni en el del anti-Estado e identificar así, para la sociocosmología amazónica, un “mundo de dueños y enemigos, y no necesariamente de dominación y dominio privado” (2008: 352).





descentrada de sujeto que pide. Mediante estrategias sutiles se logra activar la agencia ajena (de amantes y dueños) y obtener así el objetivo deseado (ser amados o el don de presas) sin mostrarse abiertamente activos, aunque sí recurriendo a acciones de tipo predatorio. En el caso de la pasión amorosa, la protección y subordinación, propias del vínculo dueños-protégidos y humanos-dueños, se amplían e incluyen a los amantes y a relaciones amorosas comparables a las que se generan con las presas durante la caza. Darse al amante no sería solamente una forma de apiadarse, sino también una pasión descontrolada, movida por la captura de la propia capacidad de acción y emoción. Además de ofrenda, propia de cualquier economía sacrificial (Coleman, 2011), el amante produce de sí mismo placer y ética, comparable a las éticas cinegéticas. Encontramos algunas convergencias entre el tratamiento de los dueños en la Amazonía y el Gran Chaco. En ambas regiones el pedido de recursos (animales, plantas, etc.) no suele utilizar el lenguaje comercial de la compra-venta, sino el del intercambio, don y predación.

Formas híbridas. Estéticas rituales de humanos y antepasados en relación

Las estéticas apropiadas de las máscaras

Así como la circulación de partes de personas altera e incide en la composición de personas y objetos *qom*, entre los guaraní los intercambios y circulación de “partes” entre vivos y antepasados también inciden en la composición y activación de ciertos objetos rituales (máscaras) y en la performance ritual de los enmascarados durante el *arete guasu*. Diseños de máscaras, aspectos de interioridad, creatividad y posibilidad de ser recordados circulan como capacidades y potencialidades entre vivos y muertos. Tal como mostraremos, máscaras y cuerpos de enmascarados pueden pensarse como ejes y efectos de relaciones entre humanos y no-humanos.

Tradicionalmente, la celebración agrícola tenía lugar después de la cosecha de maíz entre los meses de mayo y septiembre. En la actualidad, el *arete guasu* se festeja en contextos periurbanos de Jujuy para mantener el *ñande reko* (‘modo de ser guaraní’) y la memoria de los antepasados. Se trata de un “auténtico ciclo ritual” (Villar, 2005: 98) que se desarrolla anualmente e involucra referencias al horizonte cosmológico, convites de bebidas, danzas y luchas rituales, una escenificación de las relaciones interétnicas¹³, ejecución de distintas músicas, convites intercomunitarios, consumo de chicha, enmascaramientos, una reflexión colectiva sobre el problema de la temporalidad y, finalmente, la destrucción ritual de todos los elementos de la fiesta. Esta festividad, que constituye el ritual más importante del mundo guaraní (y grupos guaraníes chaqueños como los chané), ha sido documentada con mayor o menor grado de detalle por diversos autores¹⁴.

13 Existen referencias a un ritual en Paraguay denominado *Kamba Ra'anga* en el cual se utilizan máscaras y se escenifican conflictos entre invasores europeos y población nativa (Colombino, 1989).

14 Según Villar (2005), las descripciones más completas provendrían de los franciscanos De Nino, Del Campana y Giannecchini. Para otras descripciones ver: Bossert (1999), Perasso (1992), Riestler, Schuchard y Simon (1979) Rocca y Newbery (1972), Toro (2012), Villar (2005) y Villar y Bossert (2014).

Arete guasu significa ‘gran espacio-tiempo verdadero’ y remite al tiempo ritual en el cual, según los guaraní, la frontera que separa la vida terrenal de la vida ultraterrenal es momentáneamente franqueada. Los guaraní denominan “antepasados” a los *ia* (‘alma’, ‘espíritu’)¹⁵ de los humanos que, tras irse de este mundo, habitan en moradas no-humanas que se despliegan sobre un eje horizontal de existencia¹⁶. El término “muerto” no es una categoría nativa en tanto que para los guaraní no existe la muerte como tal, sino más bien un cambio de estado. En este artículo utilizamos dicho término sin la connotación de finitud a la cual se lo asocia. Según nos explicó un *mburuvicha* (‘líder’), tras morir, los pescadores se dirigen al mundo acuático de los peces, los artesanos al mundo del palo borracho, y aquellos a los que les gustaba el *arete guasu* se dirigen al *Matĩ Moröcho* (aldea no-humana en medio del monte donde el *arete guasu* es eterno). En dichos mundos, los antepasados devienen dueños protectores (*iya reta*) de aquello que en la vida terrenal les atrajo (peces, árboles, *arete guasu*). En el *arete guasu*, los espíritus de los antepasados-dueños del *Matĩ Moröcho* regresan al mundo terrenal para festejar con los vivos. El regreso de los muertos acerca las fronteras ontológicas entre vivos y muertos y habilita circulaciones, fusiones parciales e intercambios de partes y capacidades de unos y otros.

Los siguientes apartados están dedicados a un análisis, en clave stratherniana, del proceso de enmascaramiento (confección de máscaras y su utilización ritual) que tiene lugar antes y durante el *arete guasu*. Nos centraremos en las reflexiones de Isidro, guaraní adulto de Calilegua que, además de reconocido enmascarado ritual, es cazador-pescador y heredero de poder chamánico —sin ejercerlo totalmente se dedica a curar el *susto*¹⁷—. Estas cualidades y habilidades lo convierten en una persona que posee fluidos contactos con entidades no-humanas de diversa índole como antepasados-dueños. Según analizamos a partir de sus reflexiones, las máscaras utilizadas en el ritual son el resultado estético de relaciones entre un humano (algunas veces, dos o más humanos) y un antepasado, y condensan y articulan dentro sí múltiples partes de humanos y de no-humanos que la “animan” y la convierten en una entidad subjetivada con capacidad de agencia, intencionalidad e intervención sobre la *performance* ritual humana. Múltiples relaciones se objetifican en dichos “objetos” corporales rituales que son —a través del mismo acto de objetificación— *personificados*, es decir, atribuidos de subjetividad y personalidad.

En el contexto suburbano de Jujuy, las máscaras guaraní son fabricadas con distintos materiales “tradicionales”, como madera de palo borracho (Imagen 5), y “nuevos”, como telas, cartón,

15 Tal como se lee en la etnografía regional, los guaraní distinguen dos entidades que son traducidas como “alma”. *Tekove* puede traducirse de distintas formas: “existencia”, “vida”, “individualidad”, “alma”, “consciencia” o “mente” (Villar, 2005). Según Villar (2005) es probable que, debido a la influencia cristiana, el *tekove* se halle asociado a las cualidades positivas de la persona. La entidad denominada *ia*, por el contrario, se traduce como “sombra”, “imagen”, “foto”, “reflejo”, “fantasma”, “espectro”, “alma” o “espíritu” y está asociada a cualidades negativas. No obstante, la dicotomía no es tajante y es el *ia* el que perdura en los mundos no-humanos.

16 La ubicación de los distintos mundos humanos y no-humanos en un mismo plano horizontal no cancela las asimetrías existentes entre unos y otros. Esta diferencia de grado se expresa en la hiper-materialidad y en el carácter interminable del *Matĩ Moröcho*: la inacabable chicha, el sonido perfecto de la música, la belleza de las máscaras, el *arete guasu* que no se termina.

17 Pérdida momentánea del “alma” cuando la persona se asusta.





plásticos y elementos descartables de lo más diversos; siendo estos segundos, notoriamente, más habituales¹⁸. En el proceso de recuperación de máscaras tradicionales en madera, en una comunidad de Calilegua se han comenzado a confeccionar, hace algunos años, máscaras con corteza de hoja de palma (Imagen 6) y con madera de palo borracho. Eventualmente algunos enmascarados incorporan en su vestuario caretas de cotillón compradas en locales. La amplia variabilidad individual en los diseños, materiales y atuendos de los enmascarados pareciera indicar una amplia libertad en las formas posibles y “estéticas apropiadas”.



Imagen 5. Enmascarado con máscara zoomorfa de palo borracho, de comunidad de Salta, de visita en Calilegua (Fuente: Sonia Sarra)

¹⁸ La utilización de máscaras de trapo y de elementos descartables, así como de antifaces, ha sido registrada en rituales chiriguano en los años 70 (Rocca y Newbery, 1972). Aunque la escena pueda parecer “desoladora” (Villar y Bossert, 2014), las máscaras de trapo, como mostraremos a partir de las reflexiones de Isidro, no indican una merma en los vínculos cosmológicos.



Imagen 6. Enmascarado de Calilegua con máscara de corteza de hoja de palma (Fuente: Sonia Sarra)

Tal como se encuentra registrado en la etnografía regional, los diseños de las máscaras tradicionales en madera de palo borracho siguen ciertos patrones. *Aña-aña* es el nombre genérico con el cual se designan las máscaras rituales tanto guaraníes (o chiriguano, para ser fieles al etnónimo que varios autores utilizan) como las de otros grupos tupí-guaraní del Gran Chaco como los chané (Rocca y Newbery, 1972; Villar y Bossert, 2014). Villar y Bossert (2014) identificaron que a partir de la raíz *aña* (que en esta ocasión ellos traducen como ‘alma’) se componen distintos nombres específicos para máscaras particulares. Entre los chané, dichos autores nombran las *aña-ndechi* (‘alma-vieja’), *aña-tairusu* (‘alma-joven’) y *aña-häti* (‘alma-cornamenta’). En su análisis del carnaval chiriguano-chané, Rocca y Newbery (1972) mencionan también las máscaras *aña-tairusu* y *aña-häti*, y agregan la denominada *aña-uru-rave* (máscaras con plumas).

La mayoría de los interlocutores de Sonia denominan a las máscaras de modo general; es decir, “máscaras” o “mascaritas”, y los enmascarados son designados por ellos como “mascaritas”.





La mayoría sabe también que el nombre de dichas máscaras en lengua guaraní es *aña-aña*. Eventualmente, algunos de mis interlocutores, ciertos referentes y ancianos, distinguen tipos de máscaras. El *mburuvicha* (‘líder’) Marcelo sostiene que, tradicionalmente, las hay de tres tipos: *aña-aña* (máscaras de diablo) (Imagen 7), *aguero-guero* (máscaras de los abuelos) y *aguero-pepo* (máscaras con plumas) (Imagen 8).



Imagen 7. *Aña-aña*, máscara del diablo con materiales descartables diversos (Foto: Sonia Sarra)



Figura 8. Máscara estilo *aguero-pepo* según Marcelo (Foto: Sonia Sarra)

Las máscaras identificadas por Marcelo como *aguero-pepo* (Imagen 8) corresponden a aquellas que Villar y Bossert (2014) registraron bajo el nombre *aña-häti*. Se trata de máscaras de rasgos antropomorfos, desdobladas en dos partes:

La parte inferior es plana (...) y representa un rostro humano trazado de manera esquemática y abstracta; siempre está pintada de blanco, sus rasgos son simples y estandarizados, y está adornada a lo largo de su circunferencia con plumas de gallina, casi siempre de color oscuro. La parte superior, denominada *häti* (lit. “cuerno” o “cornamenta”) es una estructura plana, de forma rectangular, que alcanza unos veinte o treinta centímetros de altura” (Villar y Bossert, 2014: 13).

Según dichos etnógrafos es específicamente este tipo de máscara el que se encuentra estrechamente ligada al “alma de los muertos”. Por el contrario, según Isidro las máscaras que, como veremos, materializan relaciones entre humanos y muertos asumen una amplia variabilidad (aunque restringida) de formas posibles y no se limitan a las *aña-häti*.

Antes de adentrarnos en los vínculos que vehiculizan las máscaras, cabe aclarar que las “máscaras de trapo” confeccionadas con telas, cartón y materiales variados, también siguen ciertos patrones. Como se puede observar (Imágenes 9 y 10), se trata de máscaras de diseños geométricos y simples. Sobre la base de un pedazo de tela cualquiera (que puede ser una remera vieja), se hacen pequeñas incisiones a la altura de los ojos, se pintan algunos rasgos faciales (ojos, boca, cejas) y con telas, cartones o materiales diversos (plásticos, CD), se confeccionan otros rasgos del rostro (nariz, orejas, cuernos) y adornos. En general antropomorfas, estas máscaras también poseen atributos zoomorfos como cuernos, rasgos faciales pronunciados (colmillos filosos, largas o redondeadas orejas) y pelaje simulado con flecos de telas. Si comprendemos la máscara no solo como el artefacto que oculta el rostro sino como el traje corporal completo del enmascarado, las estéticas apropiadas saltan también a la luz. En general, los *mascaritas* se cubren el cuerpo con atuendos holgados y capas de ropa sobre ropa (pantalones, polleras, vestidos, medias gruesas, botas, sacos, bufanda, gorros, mochilas) (Imágenes 9 y 10).





Imagen 9. Máscaras de trapo y vestimenta típica de los enmascarados (Fuente: Sonia Sarra)



Imagen 10. Jóvenes mascaritas bailando, con máscaras de trapo y cartón (antifaces, narices puntiagudas y cuernos hechos con cartón y adosados a la tela) (Fuente: Sonia Sarra)

Habiendo ya presentado la amplia variabilidad de formas estéticas posibles en cuanto a materiales y diseños, las reflexiones de Isidro que presentaremos en los próximos apartados nos

conducirán a pensar, paradójicamente, en la restricción de dichas formas. Además, nos adentraremos en los efectos transformadores que estas entidades subjetivadas poseen en la *performance* ritual de los humanos que las portan.

La relación vivos-muertos y los efectos

Desde tiempo antes del *arete guasu*, los *mascaritas* como Isidro (que poseen contactos fluidos con no-humanos) son solicitados por uno (o más) antepasados quienes les indican cómo debe ser la máscara que portarán, restringiendo así la forma que esta asumirá. Los antepasados no solo se comunican con Isidro en sueños sino que también lo hacen en la vigilia: “se me aparece y me dice ‘acá estoy, mírame’”. Gracias a esta comunicación, él conoce si el diseño que el *mascarita* no-humano desea debe ser antropomorfo o zoomorfo y si la base de la máscara será de madera o de materiales descartables. Meses antes del tiempo del *arete guasu*, Isidro le comunicó a Sonia:

Ya sé de qué voy a salir para el año en el *arete*. ¿Te acordás lo que te conté, sobre lo que vi cuando fui a regar las cañas con mi abuelo? Ese hombre grande, que tiene un sombrero grande. Pero desde ya te digo que quizás seamos dos disfrazados de lo mismo. O sea, capaz que el *verdadero* salga y yo sea solo la pantalla de él. Ese hombre [muerto] me visitó. La verdad no sé si lo soñé o lo vi. Pero me pidió que lo saquen [usen su máscara] o que lo recuerden. (Isidro, 17/10/2019, Calilegua)

Es preciso aclarar que existen *mascaritas* vivos y *mascaritas* muertos que bailarían en el ritual. Estos últimos, desde su morada ultraterrenal, comienzan a convocar —a “hacer soñar”, aparecer y “molestar”— a los *mascaritas* terrenales en los meses previos al ritual. Cada año los pedidos de los muertos se modifican y los *mascaritas* humanos deben negociar con sus contrapartes no-humanas a la hora de confeccionar las máscaras que usarán en el ritual. El ruido de pasos nocturnos, ciertos canturreos y susurros son algunos de los indicadores de la presencia de los muertos entre los vivos durante el ritual. Los vivos vislumbran la presencia de los antepasados a partir del baile excesivo, de la forma corporal y de ciertos movimientos desconcertantes (imposibles de ser asociados a los de ningún enmascarado conocido de Calilegua). Estos indicios revelan la presencia de un “verdaderos *mascaritas*”; es decir, de un antepasado enmascarado. Ellos portan también máscaras que son de extrema belleza y con su presencia evidencian la permeabilidad de las fronteras entre vivos y muertos en la época ritual.

Si la apariencia unificada y enmascarada de muertos y vivos pareciera indicar un anonimato de los antepasados (Villar, 2005), la relación de un antepasado con un pariente terrenal (materializada en una máscara compartida) permite pensar en muertos no tan anónimos sino en antepasados específicos¹⁹. Esta última relación se materializa, por un lado, en la forma específica

19 En su estudio de las máscaras de pintura facial roja jívaro, Anne-Christine Taylor (2005) detectó la centralidad que estas tienen en la constitución híbrida de la persona y en la memoria de los antepasados. Aparente tradición banal y sujeta a ínfimas variaciones individuales, estas máscaras materializan el vínculo entre un humano y su atúram, es





de la máscara (resultado estético) y, por otro, en las cualidades y rasgos que configuran la manera de ser (“personalidad”) de la máscara. En el *atiku* (instancia de preparación ritual) del 2019, una mujer guaraní, Marcela, estaba pintando una de las máscaras de palo borracho de acuerdo con el diseño que el *mascarita* muerto le indicaba en sueños (Imagen 8). Puntualmente, tuvo que corregirle la boca que, según lo que el *mascarita* no-humano le criticó, había quedado “torcida”. Esa misma máscara era la que utilizaría Isidro quien, del mismo modo que Marcela, estaba en contacto con el mismo enmascarado no-humano. Ante ambos, el antepasado se presentaba con una misma máscara que era el “modelo” o “boceto” a reproducir; la imagen a objetificar²⁰. Además, el mismo antepasado (o la máscara) intervenía en el resultado estético. Una mañana, Isidro observó que la máscara tenía una expresión más sonriente que el día anterior y en sus términos esto se debía a una modificación realizada durante la noche por el *mascarita*. En otro *atiku*, Isidro vio un zorro y supo que en ese *arete* tendría que salir con una máscara de ese animal. Su conexión con los antepasados se remonta a su niñez: una vez su madre le había preparado una máscara que justamente era tal cual él la había soñado el día anterior. Los efectos de no respetar las elecciones estéticas del *mascarita* no-humano pueden ser desde el miedo hasta la incomodidad: “[los *mascaritas*] son molestos, te va a molestar hasta que salgas como él quiere”, le dijo Isidro a Sonia.

La coautoría humana y no-humana implica que el resultado material, la máscara, posea cualidades de interioridad de los humanos y del no-humano que la gestaron. “Mi máscara es molesta porque yo soy molesto”, me explicó Isidro. A pesar de la intervención de Marcela, la máscara de palo borracho de ambos (Imagen 8) con la cual él saldría bailando poseía, según Isidro, rasgos tan solo de él y del antepasado. Si bien Marcela estaba involucrada con el *mascarita* muerto y con la máscara por el hecho de manipularla, aquel que la usa en el ritual es quien la personaliza; es decir, el que le otorga su personalidad, tal como Isidro sostiene. La máscara vehiculiza, así, la circulación entre partes de la interioridad de humanos y no-humanos que serán las que la componen y activan.

Al contener las cualidades de la interioridad del antepasado (o antepasados) y de los humanos, la máscara ritual se convierte en un objeto subjetivado y personificado que hibrida cualidades de las personas relacionadas. Posee además capacidad de agencia por sí misma. Incluso fuera del contexto ritual y del cuerpo del humano, las máscaras por sí mismas se mueven, modifican su propia expresión facial, adquieren cuerpo, caminan y bailan, asustando y divirtiéndose con los humanos con quienes se encuentran. Una vez Isidro dejó su máscara en la casa de su madre. Su hermana, asustada, contó que por las noches la máscara, molesta como su hermano, se “levantaba” y, “vestida como *mascarita* toda de negro”, deambulaba por la casa materna. Además, la máscara

decir, un antepasado.

20 Esta escena etnográfica evidencia una transformación en el contexto periurbano de Jujuy. Tal como fue observado por Villar y Bossert, la fabricación de máscaras chané sigue ciertas condiciones estrictas, al menos en términos ideales: “el hombre debe internarse en el monte solo, evitando todo contacto con las mujeres, los niños o todo aquello que se considere ‘femenino’” (2014: 21).

transforma parcialmente a quien la utiliza²¹ al habilitar la circulación de partes de la máscara hacia su portador. Si bien al colocarse las máscaras los participantes del ritual no pierden el control de sus propios cuerpos ni quedan subordinados al designio no-humano, en su corporalidad se produce una hibridación con el antepasado. Esta hibridación se expresa en los movimientos de piernas y brazos del danzante, en sus gritos agudos y en la coreografía de su danza. Todos los *mascaritas* suelen afirmar que “la máscara te hace bailar” y que “aunque te duelan las piernas, no podés dejar de bailar porque la máscara no te deja”. Así nos contó José intentando expresar que existe algo en los enmascarados que los mueve al baile, incluso a pesar de su cansancio. Del mismo modo en que existen ciertas formas canónicas de máscaras que materializan la relación con el antepasado, hay también ciertas estéticas apropiadas en el baile, en los movimientos y en los gritos que denotan la activación de dicho vínculo, la agencia no-humana y los efectos de la relación con el cuerpo del enmascarado. Cuando, en un contexto ritual, Sonia intentaba “aprender” (sin buenos resultados) el grito agudo típico de los *mascaritas*, Isidro la desmoralizó al explicarle que dicho grito no se aprende sino que “sale solo” ya que “la mascarita te hace gritar”. Él podía reproducir aquel grito y, al instante, explicar que el sonido salía solo, es decir, podía ser él y el antepasado en simultáneo sin que eso implicase una contradicción ontológica. En ese contexto ritual, él era transformado parcialmente por el vínculo con un no-humano plasmado en su cuerpo.

Intercambios entre antepasados y vivos

Entre los guaraní, vivos y muertos intercambian potencialidades que se objetifican en máscaras y cuerpos. Entre ellos se intercambian diseños de máscaras y la posibilidad de ser recordado: en sueños o en vigilia, un antepasado entrega su propia imagen a un pariente vivo para que la adopte cuando elabore la máscara ritual que usará, y el pariente vivo, a través de la máscara que asume dicha imagen, le brinda al antepasado en cuestión la perdurabilidad entre los vivos. Recíprocamente, vivos y muertos se entregan creatividad y memoria que serán objetificadas en máscaras y performance ritual. En estos intercambios, los vivos reciben los efectos de “partes” de los muertos que penetran en su interioridad y fisicalidad para la creación de máscaras y, posteriormente, para la danza.

Por su parte, entre la máscara y el conjunto vivos-muertos también circulan otro tipo de potencialidades. La máscara absorbe rasgos de la interioridad de los vivos y de los muertos que, de algún modo, estuvieron en contacto con ella o incidieron en su forma. Aquel que en el ritual se pondrá la máscara habilita la circulación, dentro de su cuerpo, de los rasgos de interioridad absorbidos previamente por la máscara. El enmascarado ritual asume, de esta forma, aspectos no solo de los vivos sino también de los muertos que influyeron en la forma e interioridad de la máscara.

Finalmente, otro tipo de circulación existe durante el ritual del *arete guasu*. Los antepasados enmascarados que participan del ritual con sus máscaras de extrema belleza y movimientos

21 Para otra interpretación del proceso de enmascaramiento en grupos guaraníes del piedemonte andino ver Villar y Bossert (2014).





desconcertantes para los vivos posibilitan la circulación entre el mundo de los vivos y aquel de los muertos: ellos pueden seducir a algún participante ritual vivo, excesivamente entusiasmado con estos rasgos atípicos y conducirlo al mundo de los muertos en donde permanecerá en un *arete guasu* eterno.

Palabras finales

En los contextos amerindios analizados, la creación artística va más allá del solipsismo de quien realiza el dibujo y la máscara ritual; aquel que imagina en soledad otros mundos posibles y los plasma en objetos individuales. La creatividad de Ino e Isidro se nutre de la alteridad y no existe más que *en relación* con otros, humanos y no-humanos. Con ellos, Ino e Isidro interactúan en distintos espacios que van desde la “tranquilidad” de sus hogares y la intimidad de sus vidas oníricas hasta la peligrosidad del monte y el contexto ritual del *arete guasu*. Si el monte y el ritual son espacios de alteridad en sí mismos, los sueños —y, por ende, uno mismo— no lo son menos: estos, al igual que los anteriores, son un lugar privilegiado de interacción con antepasados y no-humanos. Quienes habiendo podido devenir chamanes han elegido no hacerlo poseen, además, una capacidad perceptiva que les permite vincularse con seres no-humanos no solo en sueños sino también en estado de vigilia.

Las formas posibles que asumen los encuentros entre humanos y no-humanos, las formas relativamente inestables de los no-humanos y, asociadas a las dos anteriores, las cualidades formales asibles en dibujos y máscaras son reveladas a Ino e Isidro por *otros* y creadas, siempre, en coautoría. Si esto resulta explícito en el caso de la confección de máscaras (no atribuida solo a un humano), no lo es menos en el caso de los dibujos de Ino: así como el diseño de una máscara no surge de la imaginación exclusivamente humana, un *garabato* no es una abstracción en líneas de una cabeza de cabra, sino una de las formas inestables, pero posibles y potenciales, que asumió dicho no-humano ante Ino. La estética *qom* no representaría, así, un mundo imaginario o interno a Ino, sino que remite a los efectos tangibles de una ontología relacional.

En una clave stratherniana nos fue posible leer las manifestaciones artísticas *qom* y guaraní como productos de estéticas relacionales que evocan, figuran y/o materializan la articulación generalizada que se despliega entre diversos existentes humanos y no-humanos. Árbol, rayo, leña, animales, insectos, dueños no-humanos, antepasados, máscaras y humanos, entre otros, constituyen la red. La posibilidad de disgregación de dichas entidades y su cualidad porosa habilitan transformaciones, intercambios y circulaciones. La acción de un no-humano poderoso puede modificar la forma de otro ser (humano o no-humano); un humano puede cambiar la forma de un no-humano y un no-humano puede alterar la apariencia y la interioridad de un humano al otorgarle poder chamánico y creatividad ritual. Bajo la forma de ‘objetos’ o de entes subjetivados, de partes o influencias (máscaras, *bichos*, fluidos corporales, imagen) diversas potencialidades

circulan entre humanos y no-humanos. Nos referimos a la posibilidad de transformación, al poder chamánico, a la potencia creativa y a la capacidad de memoria. En su circulación, ellos crean la mutua vinculación e interdependencia entre vivos, muertos, humanos y no-humanos.

Nos preguntamos si las ideas mencionadas acerca de la coautoría, la estética relacional, la creatividad colectiva que se teje entre múltiples existentes y la imposibilidad de atribución de una producción a una persona individual podrían evocar un tipo de arte *contra el Estado*; contra la centralización y lo Uno. Con relación a los grafismos corporales amerindios, especialmente *kaxinawa*, Els Lagrou (2011) se formula esta misma pregunta. El atributo propio de estas expresiones artísticas radica, según ella, en su carácter no representativo sino agentivo. Los grafismos actúan sobre el cuerpo al transformarlo y al expandirlo hacia el exterior del *socius*. En un sentido similar sería posible pensar las máscaras guaraní: mediante ellas se incorpora la alteridad en el propio cuerpo del enmascarado que es, de este modo, transformado. Los dibujos en papel de Ino evocan otro posible aspecto expansivo de la figuración. De carácter representativo, ellos exploran los límites de lo representable al figurar aquellas cualidades formales de entidades que no son visibles por todos.

Nos preguntamos, finalmente, qué espacio de autonomía y libertad creativa queda en estas ontologías chaqueñas que interconectan de modo vital a múltiples existentes entre los cuales la comunicación es central. La invención y creatividad que se expresa en las vidas, internamente agitadas, de Ino e Isidro, palpable en sus reflexiones, dibujos y máscaras, pero también (y, sobre todo) en las relaciones que entablan de modo cotidiano con alteridades no-humanas, vislumbran un atisbo de individualismo en medio de la maraña desentrañable de redes interconectadas. En ontologías tan interconectadas, en las que el espacio de libertad individual tiende a desdibujarse, parece haber un espacio de autonomía en las relaciones que diversas personas experimentan y perciben a través de sus cuerpos entendidos como *eje de relaciones* (Strathern, 1988). Los vínculos que a partir de Ino se despliegan con no-humanos y los que a partir de Isidro son tejidos con antepasados los constituyen a ellos mismos como vectores de relaciones que combinan excesiva relacionalidad e individualidad. Si dibujos y máscaras se inspiran en estéticas relacionales relativamente canónicas, el modo que estos asumen implica también creatividad individual. En la intersección entre lo Uno y lo múltiple, se encuentra la posibilidad de ser *uno en la multiplicidad*; relación que, aun enredando a numerosos existentes, es observada y captada por la sensibilidad perceptiva de una persona particular. En esta posibilidad momentánea y parcial de individuación podría radicar el particular individualismo creativo, siempre relacional, *qom* y guaraní. Si la estética *qom* y guaraní dilucidada imposibilita la centralización de la producción artística, creativa o inventiva en una sola persona, las relaciones que hacen emerger la creatividad y la invención toman por “centro” a personas individuales.





Referências Bibliográficas

Bonilla, Oiara. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 11, p. 41-66.

Bonilla, Oiara. 2007. *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. PhD in social anthropology and ethnology, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Boidin, Capucine. 2011. Peuples indigènes du Paraguay et bicentenaire national : perspectives historiques et anthropologiques. *Journal de la Société des Américanistes*, 97, 2, p. 137-152.

Bossert, Federico. 1999. *El arete de los Chané*, Tesis de Licenciatura. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Braunstein, José. 1983. Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. Universidad de Buenos Aires, *Trabajos de Etnología*, 2, p. 9-102.

Cesarino, Pedro de N. 2010. Donos e duplos: propriedade e replicação entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, 53, p. 147-99.

Coleman, Simon. 2011. Prosperity Unbound? Debating the “Sacrificial Economy”. *Research in Economic Anthropology*, 31, p. 23-45.

Colombino, Carlos. 1989. *Kamba ra'anga: las últimas máscaras*. Asunción: Museo del Barro.

Combès, Isabelle y Lowrey, Kathleen. 2006. Slaves without masters? Arawakan dynasties among the Chiriguano. *Ethnohistory*, 53, p. 689-714.

Cordeu, Edgardo. 1969-1970. Aproximación al horizonte mítico de los tobas”, *Runa*. 12 (1-2), p. 67-176.

Daillant, Isabelle. 2003. *Sens dessus dessous: Organisation sociale et spatiale des chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

Dasso, María Cristina y Franceschi, Zelda. 2015. La representación wichí del trabajo y el ingenio azucarero. En Córdoba, L.; Bossert, F. y Richard, N. (eds.), *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y la Amazonía indígenas (1850-1950)*, p. 93-106. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

Deleage, Pierre. 2005. *Le chamanisme sharanahua: enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*, thèse

de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Descola, Philippe. 2011. *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*. Paris: Musée du quai Branly.

Echeverri, Juan Álvaro. 2013. Prefacio. La etnografía del Gran Chaco es amazónica. En Tola, F.; Medrano, C. y Cardin, L. (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, p. 41-43. Buenos Aires: IGWIA / RUMBO SUR.

Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

Fausto, Carlos. 2008. Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 14, p. 329-66.

Fausto, Carlos. 2012a. Masters in Amazonia: Harry Walker's 'Demonic trade: debt, materiality and agency in Amazonia'. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, p. 684-6.

Fausto, Carlos. 2012b. Too many owners: mastery and ownership in Amazonia. En M. Brightman, V. Grotti y O. Ulturgasheva (eds) *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, p. 29-47. Oxford: Berghahn.

Felippe, Guilherme Galhegos. 2014. *A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVIII*. Jundiá, SP: Paco Editorial.

Gordillo, Gastón. 2006. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.

Gordillo, Gastón. 2010. *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.

Idoyaga Molina, Anátilde y Ruiz Moras, Ezequiel. 1994. Conceptos, categorías e iconografías: el uso de dibujos entre los pilagá y los toba taksek (chaco central). *Runa*, 21, p. 177-205.

Iñigo Carrera, Valeria. 2008. *Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Kohn, Eduardo. 2007. Animal masters and the ecological embedding of history among the Ávila Runa of Ecuador. En C. Fausto y M.J. Heckenberger (eds.) *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*,





p. 106-29. Gainesville: University Press of Florida.

Lagrou, Els. 2011. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? *Revista da Antropologia da USP*, 54, 2, p. 747-780.

Londoño Sulnik, Carlos. 2012. *People of Substance: An Ethnography of Morality in the Colombian Amazon*. Toronto: University of Toronto Press.

Lopes de Carvalho, Francismar. 2014. *Lealdades negociadas. Povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*. São Paulo: Alameda.

López, Alejandro y Giménez Benítez, Sixto. 2008. The Milky Way and its structuring functions in the worldview of the Mocoví of Gran Chaco. *Archaeologia Baltica*, 10, p. 21-24.

Lowrey, Kathleen. 2006. Entre estructura e historia: el Chaco. En I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, p. 25-34. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Actes et mémoires, 11.

Medrano, Celeste; Maidana, Mauricio y Gómez, Cirilo. 2011. *Zoología Qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Santa Fe: Serie Naturaleza, Conservación y Sociedad, Ediciones Biológica.

Montani, Rodrigo. 2015. El ingenio como superartefacto. Notas para una etnografía histórica de la cultura material wichí. En Córdoba, L.; Bossert, F. y Richard, N. (eds.) *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y la Amazonía indígenas (1850-1950)*, p. 19-44. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

Mitchel, Peter. 2017. I Rode through the Desert: Equestrian Adaptations of Indigenous Peoples in Southern Hemisphere Arid Zones, *International Journal of Historical Archaeology*, 21(2), p. 321-345.

Perasso, José. 1992. *Ayvukue Rape. El Camino de las Almas. Etnografía ava-kue-chiripa y tymaka-chiriguano*. Asunción: Museo Guido Boggiani.

Renshaw, John. 2002. *The Indians of the Paraguayan Chaco: Identity and Economy*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Richard, Nicolas. 2008a. (ed.). *Mala guerra. Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción: Servi-Libro/Museo del Barro/CoLibris.

Richard, Nicolas. 2008b. *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans*

- le Chaco boréal*, inédit, thèse de doctorat en anthropologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Riester, Jürgen, Scuchard, Bárbara y Simon, Brigitte. 1979. Los chiriguanos. *Suplemento Antropológico*, 14, 1-2, p. 259-304.
- Rocca, Manuel y Newbery, Sara. 1972. El carnaval chiriguano-chané. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 8, p. 43-91.
- Romizi, Francesco. 2018. Canto do crepúsculo reflexões ornito-antropológicas sobre um mito de origem kadiwéu. *Mana*, 24 (1): 231-260.
- Santos Granero, Fernando. 2009. *Vital enemies: slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*. Austin: University of Texas Press.
- Sarra, Sonia. 2018. Mi abuela que es un elefante está en el cielo: percepción del espacio periurbano entre los qom de Derqui (Buenos Aires). *Runa*, 39, 1, p. 41-58.
- Sarra, Sonia. 2020. *El pasado está en el futuro. Historicidad y espacio-tiempo verdadero entre los guaraníes de Jujuy*, tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Anne-Christine. 2005. Las máscaras de la memoria. Ensayo sobre la función de las pinturas corporales jívaro, En J. P. Chaumeil, R. Pineda Camacho y J. F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y Sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur*. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Tola, Florencia. 2009. *Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amerindien : les toba du Gran Chaco*. París: L'Harmattan.
- Tola, Florencia. 2010. Maîtres, chamanes et amants, *Ateliers du LESC (Société d'Ethnologie de Nanterre)*, Valentina Vapnarsky y Aurore Monod Becquelin (Coord), 34. URL <http://ateliers.revues.org/8538>
- Tola, Florencia. y Sarra, Sonia. En prensa. La fuga del corazón capturado. Chamanes y figuras inclasificables en el Chaco argentino (qom y guaraní). En L. Pérez Gil, D. Paiva Ramos y A. Barcelos Neto (eds.), *Xamanismos Indígenas na Contemporaneidade*. Paraná: Editora da Universidade Federal de Paraná.
- Tola, Florencia y Suárez, Valentín. 2013. Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la





marisca y la reivindicación política del territorio. En Tola, F. Medrano, C y Cardin, L. (eds.) *Gran Chaco. Ontologías, Poder y Afectividad*. Buenos Aires: IGWIA / RUMBO SUR.

Toro, Adelina María. 2012. *Los Guaraníes y su tiempo verdadero. El Arete-Guazu en las Yungas de Argentina*. Salta: Purmamarka Ediciones.

Vapnarsky, Valentina. 2009. Predicción y performatividad en la memoria histórica maya yucateca. En Gusenheimer Antje, Harada Tsubasa Okoshi y Chuchiak John F. (eds.) *Text and Context: Yucatec Maya Literature in a Diachronic perspective*. Bonn: Shaker.

Vapnarsky, Valentina. 2013. Le passif peut-il éclairer les esprits? Agentivités, interactions et esprits-maîtres chez les Mayas. *Ateliers d'anthropologie* [Online], 39, Online since 20 December 2013, connection on 10 June 2015. URL : <http://ateliers.revues.org/9449> ; DOI : 10.4000/ateliers.9449

Villar, Diego. 2005. *La Religión Chané*, Tesis de doctorado. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Villar, Diego y Bossert, Federico. 2014. Máscaras y muertos entre los chané. *Separata*, 19, p. 12-33.

Wright, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Editorial Biblos/Culturalia.