

Cuerpo e identidad étnica y social. Un análisis de las representaciones Pilagá

Anatilde Idoyaga Molina

Centro Argentino de Etnología Americana

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Introducción

Al hablar de la construcción de la identidad étnica se mencionan recurrentemente el papel de la lengua, de la tradición histórica común, de la territorialidad, a los que se pueden sumar la adscripción religiosa y otros factores culturales (Aguirre Beltrán, 1967; Barth, 1976; Bartolomé, 1997; Cardozo de Oliveira, 1971)

Los estudios sobre seres y razas plínicas (Magaña, 1982, 84, 85, 88, 92; Magaña y Mason, 1986 a y b; Mason, 1988 a, b y c, 90; Jara, 1988) muestran claramente como en el proceso de diferenciarse de los otros, los grupos étnicos han puesto en juego sus imaginarios míticos para crear sociedades de hombres sin cabeza, sin ano, de hombres vegetales y hombres animales entre otras posibilidades. A veces incluso se marcan rasgos físicos para mostrar las diferencias con los grupos vecinos, así por ejemplo, los Mataco o *Wichí* del Chaco Central sostienen que sus vecinos los Toba tienen la rodilla hacia atrás al igual que los ñandúes (*Rea Americana*), lo que les permite correr velozmente. Por otra parte, las representaciones culturales de las más diversas sociedades dejan ver como la humanidad, condición que en sentido pleno se restringe a la propia etnia, se define no sólo a partir de comportamientos, hábitos y valores sino también de contenidos morfológicos, los que permiten diferenciar a los verdaderos hombres de otros individuos, de deidades y de animales (Idoyaga Molina, 1988). En este sentido no es casual que los blancos en virtud de su clara pigmentación hayan sido clasificados como seres-otro por los Canaco (Leenhardt, 1966), los *Wichí*, los Kollas, los Chiriguano, los Chorote, los Mahco y los Chacobo (Idoyaga Molina, 1988) los Algonquinos (Kelsen, 1949), los Sioux, los Marind Amin (Eliade, 1972), entre otros.

Las representaciones sobre el cuerpo juegan además un importante papel en la construcción de la identidad individual y social. Como ha notado Turner (1995:147) la corporalidad individual cambia (por crecimiento, desarrollo de los rasgos sexuales y de los potenciales intelectuales y emocionales) en relación directa con las principales articulaciones de las relaciones sociales (división del trabajo, ciclo vital, organización familiar, grupos de edad y de género, etc.); por ende, la manipulación y la operación directa sobre el cuerpo puede ser vista como un poderoso medio de regulación tanto de las relaciones sociales como de la identidad social que esas relaciones definen

Finalmente, cabe señalar que los estudios sobre el cuerpo desde la temprana contribución de Mauss (1971, original de 1922) se han multiplicado notoriamente en las últimas décadas y enfocan la corporalidad en relación con los más diversos contenidos: A modo de ejemplos mencionemos el intercambio de bienes (Battaglia, 1992), la sexualidad (Godelier) o el poder político (Collin, 1998)

En esta oportunidad intentamos focalizar el papel que juega la representación del cuerpo en la producción de la identidad étnica y social entre los Pilagá del Chaco Central; para ello exploraremos las ideas relativas al cuerpo, las concepciones sobre los deformes y las representaciones sobre el cuerpo y la morfología en las deidades

Los Pilagá pertenecen al grupo lingüístico Guaycurú, eran tradicionalmente cazadores-recolectores y estaban organizados en bandas seminómadas que constituían matridemes (Braunstein, 1981). Actualmente, en virtud de la situación de contacto (Turner, 1988) con la sociedad nacional se registran numerosos cambios en la producción económica, la estructura social, la organización política y el sistema de creencias.

Los materiales sobre los que nos basamos provienen de numerosas campañas realizadas entre 1975 y 1989. En dichas ocasiones la mayor parte de la información se obtuvo en entrevistas abiertas, extensas y recurrentes con informantes calificados. Nos valimos además de la observación, la observación participante y de entrevistas a grupos naturales (Coreil, 1995). La grafía de las voces aborígenes está adaptada a la del castellano. Sólo son necesarias las siguientes aclaraciones: k) oclusiva velar sorda, q) oclusiva uvular sorda, G) faríngea fricativa sonora, y) semiconsonante o semivocal alveolopalatal no abocinada, w) semiconsonante o semivocal labiovelar abocinada.

El cuerpo y la construcción de identidades

Las sociedades representan al cuerpo como medio de definir la identidad individual, social y étnica, por ello la apariencia corporal es transformada a través de vestimentas, adornos, pinturas, tatuajes, escarificaciones, etc., que comunican mensajes sobre los contenidos y valores de la identidad social y étnica de la persona, de roles y de estatus.

Entre los Pilagá el abandono de las vestimentas tradicionales y de la mayoría de las prácticas de producción simbólica sobre el cuerpo como pinturas, tatuajes, adornos, etc., limita en cierto modo las posibilidades del análisis que nos hemos propuesto. Sin embargo, creemos que los recuerdos de esas prácticas y de sus significados presentes en muchos nativos, constituyen un material suficiente como para dar cuenta del tema que nos ocupa.

En nuestro estudio focalizaremos sucesivamente las formas del peinado, el uso de pinturas, collares, brazaletes, tobilleras y escarificaciones en relación con la seducción y la guerra, las ideas sobre la reproducción, las perforaciones auriculares y los tatuajes, el significado del infanticidio de deformes y la apariencia física de las deidades.

El largo y la forma de arreglarse el cabello denotan diferentes identidades y estatus. El cabello largo es propio de los adultos, sugiere la capacidad reproductiva y la continuidad social de la familia y de la sociedad. Los niños, en cuanto aún no han desarrollado estas potencialidades, usan el cabello corto. Los jóvenes de ambos sexos se dejan crecer el cabello en ocasión de los rituales de iniciación femenina (con la menarca) y masculina (al convertirse en guerrero), momento que además coincide con el inicio de la vida sexual. Durante la juventud la libertad y liberalidad sexual de ambos sexos es completa. La seducción y la búsqueda de ocasionales parejas son el objetivo de muchos de los comportamientos de los jóvenes, situación que se expresa en el nivel corpóreo a través del uso de adornos, de pinturas faciales y de tocados en el peinado, a los que a veces se suma la depilación de las cejas. Más específicamente los tocados y la depilación constituyen un código y un mensaje que refieren la condición existencial del sujeto, podríamos decir dominada por la sexualidad (Idoyaga Molina, 1978 y 81). Como contrapartida, los esmerados y adornados peinados, al igual que la depilación de las cejas, son conductas impropias para los adultos casados con familia, quienes deben demostrar una clara estabilidad afectiva en sus comportamientos y apariencia.

Los adultos sólo se cortan el cabello en señal de pesar y de cambio de estatus cuando muere el cónyuge. Es, justamente, el crecimiento del pelo el hecho que marca la duración del periodo de duelo, después del cual el viudo o viuda puede reintegrarse a la vida social por invitación de los parientes del cónyuge difunto. Si la persona es anciana puede optar por mantener su cabello corto hasta la muerte. (Idoyaga Molina, 1980 y 83). En definitiva, el cabello corto indica la exclusión del individuo de la vida social de la comunidad.

Pinturas faciales son especialmente usadas por los jóvenes de ambos sexos con la intención de seducir. Los individuos a elección combinan en sus diseños diferentes motivos tales como un conjunto de puntos negros y rojos sobre los pómulos, líneas horizontales blancas y negras sobre la frente y el mentón, líneas blancas, negras y rojas a los lados de la nariz, una línea negra sobre las cejas estilizándolas, redondeles en los tres colores mencionados sobre las mejillas, una línea circular siguiendo el contorno de la faz, un conjunto de líneas en zig-zag sobre pómulos y mejillas. Si bien los colores utilizados tienen su propio connotación simbólica, en el contexto de la seducción la policromía es el distintivo de la belleza que ha alcanzado el sujeto. Desde el punto de vista de los nativos las pinturas operan una transformación estética de la persona que las luce, la cual se convierte necesariamente en bella, puesto que los diseños reproducen el modo en que orna su faz la deidad *IdaGaayk*, el arquetipo y guardián de los jóvenes-seductores y, por ende portan el poder de la figura mítica. Hecho que, en la praxis, se advierte en las múltiples conquistas amorosas (Idoyaga Molina, 1978 y 81). Entre los Pilagá los individuos se relacionan con las deidades y obtienen poder para distintos fines, entre los que figuran la capacidad de seducción, la habilidad en la caza, en la pesca, etc. En el ámbito de la seducción y en el dominio del cuerpo, este nexo social con las deidades se hace evidente en las pinturas, tocados, peinados y adornos que lucen los jóvenes en especial cuando concurren a los bailes nocturnos de carácter orgiástico y lúdico, en la preeminencia que otorgan a la sexualidad en su vida cotidiana y en la transformación de la apariencia que opera la cesión de poder por parte del personaje mítico, que hace de la persona un ser bello y seductor.

De lo expuesto se deduce en primer lugar, que el cuerpo puede ser radicalmente transformado y, a la vez, que conecta al individuo no sólo con los otros hombres sino

también con los seres míticos, convirtiéndose en receptáculo de poder. En segundo término, es claro que la sexualidad en la juventud dada la libertad y el contenido dionisiaco, es una práctica colectiva que liga la corporalidad individual a otras corporalidades.

Con fines prácticos, el cuerpo se recubre de grasas animales en ocasión de las actividades cinegéticas permitiendo que el cazador se acerque a las piezas sin ser descubierto, al disimular el olor humano y sustituirlo por el animal. Así, el cuerpo al incorporar los ungüentos de grasas se relaciona con el mundo animal mediante una mimetización de olores.

Los adornos también conectan al cuerpo con el mundo exterior. El ya referido uso de collares apunta a embellecer y a dotar de poder a los jóvenes en edad de seducir. Nuevamente, al engalanarse el individuo intenta reproducir el atavío que lleva *IdaGáyk*, el ser mítico y arquetipo, al cuál tuviera la posibilidad de observar en forma onírica. Los collares al igual que las pinturas tienen el poder de cambiar la fisonomía de la persona, tornándola hermosa. Estos collares eran tradicionalmente hechos con conchillas perforadas en el centro y enhebradas con hilos de fibras vegetales. Posteriormente, fueron reemplazados por bandas trenzadas de lana y adornadas con borlas multicolores, se llevan varias de ellas colocadas sobre un hombro y atadas del lado opuesto a la altura de la cintura. La policromía es especialmente buscada a la vez que símbolo del poder de seducción (Idoyaga Molina, 1978 y 81).

Pueden sumarse además pulseras trenzadas de manufactura similar a las bandas usadas como collares y cuyo objetivo es también embellecer y seducir. La pulsera refiere una concentración de poder en virtud de que impide que la fuerza erótica se fugue por las extremidades. Las extremidades y aberturas del cuerpo son los lugares por los que el individuo se conecta con el mundo externo y que, en consecuencia, tanto reciben energías y poderes positivos, como enfermedades, daños y fuerzas negativas. En este sentido los brazaletes encierran el caudal de seducción.

En el contexto de las fiestas de la aloja (bebida fermentada, hecha con el fruto del algarrobo) se usaban tobilleras de importancia en la danza. Estas celebraciones se realizaban en ocasión de alianzas entre grupos, de enfrentamientos y triunfos bélicos y al inicio de un nuevo ciclo anual, reconocido por la maduración de los frutos del

algarrobo, lo que sucede habitualmente en el mes de septiembre. Las tobilleras eran trenzadas en fibra de chagua y pendían de ellas sonajeros hechos con uñas de avestruz, los que se ejecutaban acompañando el canto y el baile de hombres y mujeres. El fin de estas ceremonias y el de la parafernalia utilizada era el de reafirmar la cohesión social y la identidad étnica entre los miembros de las bandas.

El trato del cuerpo con pinturas, el uso de adornos, el corte del cabello, etc., muestra que la vivencia de la corporalidad no se limita a la vida individual sino que incorpora las vidas y cuerpos de otras personas, cuyos nexos sociales se expresan en la apariencia física. El cuerpo conecta al individuo con los otros.

En relación con las prácticas bélicas el manejo del cuerpo apuntaba a diversos objetivos. Así, los guerreros se escarificaban el pecho, los brazos y las piernas para transmitirse los atributos de los animales cuyos huesos se estaban utilizando como escarificadores. Entre estos se preferían el avestruz por su fuerza y velocidad y los pecaríes por su destreza y coraje, mientras que se dejaban de lado los huesos de jaguares y pumas, a pesar de ser animales fuertes y con capacidad de ataque puesto que su excesiva agresividad haría que el guerrero atacara aun a sus propios compañeros. La escarificación implicaba, entonces, la apropiación de las características de los animales, las que aparecían como poder en la corporalidad del sujeto, potenciando su capacidad bélica. La representación del cuerpo incluye, entonces, nexos entre éste y la corporalidad animal. El cuerpo se constituye, de este modo, en vehículo de transformación de poderes y fuerzas naturales en humanas.

Las mismas funciones cumplían las plumas de avestruz con las que se hacían polleras, tobilleras y adornos para la cabeza. Los jefes se distinguían por el uso del *kopá*, adorno plumario, en el que las plumas se adosan a una vincha de lana o de fibra vegetal, que, colocada alrededor de la cabeza, permitía lucir las plumas levantadas hacia arriba.

Los guerreros se pintaban además el cuerpo con rayas blancas y negras para remarcar su estatus de varones iniciados —jóvenes y adultos— y, así, diferenciarse de otros miembros y de otros grupos de individuos. El rojo era evitado por su asociación con la sangre, mientras que el blanco connotaba el semen y la leche, por extensión la vida y el éxito, y el negro la muerte de los enemigos.

Finalmente, la guerra envolvía la práctica del *scalp* (el corte del cuero cabelludo) y la apropiación de cráneos. A los cueros cabelludos los guardaba celosamente su poseedor para lucirlos haciendo gala de su valor y habilidad en las fiestas de la aloja. En estas ocasiones se los colocaba delante de las viviendas de los guerreros y se usaban para practicar el tiro al blanco, oportunidad en que se entrenaba a los más jóvenes. De las cabezas sólo se conservaba la calota, la que era usada para beber con fines ceremoniales. Estas acciones permitían que el guerrero se apropiara del poder del oponente, neutralizando la posibilidad de venganza del muerto y, a la vez, definían a la guerra como una de las formas de las relaciones de intercambio con los grupos vecinos.

Las representaciones en torno a la reproducción y la sexualidad muestran la conexión entre el feto y los cuerpos de ambos padres. De acuerdo a la teoría nativa, son las sucesivas deposiciones seminales las que conforman el embrión y la placenta, por lo que es preciso copular frecuentemente para lograr la preñez. La madre, si bien no contribuye a la concepción, alimenta al feto a través del cordón umbilical durante toda la gestación (Idoyaga Molina, 1976). Esta relación física entre los progenitores y el vástago se hace también evidente en las prescripciones que los primeros deben observar desde los últimos tiempos del embarazo hasta un lapso después del alumbramiento. Los tabies de "*couvade*" incluyen alimentos, especialmente las carnes y las actividades de subsistencia. Cualquier falla en los comportamientos de los padres se vería reflejada en la anatomía del infante (Idoyaga Molina, 1976). Los Pilagá entienden que los cuerpos de padres e hijos están de algún modo vinculados, existe entre ellos una suerte de participación corporal. Incluso entre abuelos y nietos se da esta conexión como lo demuestra el hecho de que en casos de enfermedad, los niños duerman y estén en contacto permanente con los abuelos para que estos les trasmitan parte de su poder y de su energía vital. Contacto al que se le atribuye una verdadera capacidad terapéutica y preventiva.

El avance en el proceso de socialización denotado en la paternidad / maternidad tiene su correlato en la manipulación del cuerpo en relación con la sexualidad, la que cambia radicalmente respecto de la libertad y el erotismo de la juventud. El sexo no está ahora fundado en la atracción y el deseo sino en el interés reproductivo, no se presenta en contraposición con las actividades de subsistencia como en los jóvenes, sino como complemento de ellas. La sexualidad juega en el matrimonio un papel

diferente y ocupa un tiempo menor; la anterior existencia dominada por el erotismo y la seducción da cabida a la existencia en familia, en la que la unión de la pareja tiene soporte en aspectos afectivos, económicos, sociales y mítico-religiosos. Las prácticas sexuales se restringen al ambiente íntimo de la choza y a horarios adecuados a diferencia del sexo de los jóvenes, tenido en el bosque y en cualquier ocasión. La abstinencia es un comportamiento aceptable, incluso una observancia necesaria en la proximidad del alumbramiento. Los cambios, incluida la pérdida del elemento erótico y de la libertad sexual, se expresan en el abandono de las pinturas, de los collares, de los brazaletes y en la prohibición y a la vez desinterés en participar de los bailes nocturnos (Idoyaga Molina, 1981).

Con el matrimonio el sexo se integra al espacio humano y central de la choza y la aldea, reemplazando a los espacios periféricos de la alteridad, tales como el bosque, el campo, el río, etc.¹ En definitiva, en términos simbólicos, el sexo en el matrimonio se socializa al apuntar a la reproducción social y al orden humano, mientras que la sexualidad de los jóvenes revela el orden primordial, no del todo humano, pues es una sexualidad dominada por el erotismo, la inestabilidad afectiva, la compelição a seducir y ser seducido, el cambio continuo de parejas, el uso de una especial parafernalia — pinturas, collares, peinados, etc. — y la relación con los seres míticos. Como ha notado Turner (1995:164) la estructura del macroproceso cósmico o universal es también la estructura del microproceso de la actividad social en todos los niveles de acción social e individual incluyendo los procesos relativos a la corporalidad

En cuanto a la identidad étnica, los Pilagá sostienen que los tatuajes faciales y las perforaciones auriculares se realizaban para indicar la pertenencia al grupo. Serían, de este modo, marcadores de identidad étnica a diferencia de las pinturas, adornos y formas de llevar el cabello que connotan las identidades individual y social. Ambas prácticas están hoy en desuso, nosotros pudimos sólo observar algunos ancianos que tenían tatuajes y perforaciones en las orejas, aunque no llevaban el adorno correspondiente.

La perforación auricular se iniciaba prácticamente con el nacimiento. En efecto, poco después del alumbramiento se perforaba el lóbulo de la oreja y se colocaba un delgado hilo que iba siendo reemplazado por fibras y luego palillos de diámetro cada

vez mayor, hasta que la perforación alcanzaba unos dos centímetros y medio. Los adultos usaban tradicionalmente aretes de conchillas o de cuentas.

En las representaciones nativas, las orejas son un lugar de concentración de poder en virtud de que relacionan al individuo con el mundo exterior a través de la audición y por el hecho de que son agujeros ubicados en la periferia del cuerpo. En este sentido el lóbulo de la oreja es equiparable, por un lado a los tobillos, las muñecas y el cuello que dan lugar al uso de adornos protectores y, por otro a la boca, los ojos y el ano, que en cuanto aberturas conectan el interior del cuerpo con el exterior. El adorno auricular se usaba en antaño para evitar daños posibles y para incrementar el poder de la persona. Era además un distintivo de pertenencia étnica.

Los tatuajes incluían motivos geométricos en la frente sobre las cejas y en ambas mejillas. Ambos sexos debían someterse a esta práctica, el diseño total no se realizaba en una sola oportunidad sino que era alcanzado en la adultez. Más precisamente, el proceso de tatuaje comenzaba con la iniciación masculina y/o femenina y seguía durante el decurso vital, marcando etapas que indicaban la maduración y el desarrollo de la persona, tales como el matrimonio, el nacimiento de los hijos, el establecimiento de la propia vivienda, la iniciación del primer hijo/a. Vale decir, se adosaban nuevos motivos al tatuaje inicial en ocasiones de relevante significación en la vida del sujeto. Si bien el momento en que se debían completar los diseños no estaba formalizado, puede decirse que cualquier individuo adulto que hubiese contribuido a la reproducción social de su grupo tenía derecho a lucir el tatuaje completo. Lo que podía coincidir con diferentes circunstancias tales como el nacimiento de numerosos hijos, la menarca de la primera hija, el abandono de la vivienda uxorilocal (de los padres de la esposa) para construir la propia y establecer una nueva familia u otro evento socialmente importante. La realización del tatuaje simbolizaba el proceso creciente de socialización y maduración del individuo. Este proceso de crecimiento y de multiplicación de roles sociales va acompañado de cambios en el espacio en que se habita, se trata de un desplazamiento simbólico de la periferia al centro. Los niños, los jóvenes e inclusive los adultos casados —dada la pauta uxorilocal— habitan en la periferia de la choza, mientras que el jefe de la familia junto a su esposa habita en el medio, el centro jerárquico del ambiente, sólo al convertirse en jefe de una unidad

familiar el nativo construye su propia vivienda y ocupa el centro. El progreso del tatuaje es paralelo a este tránsito de la periferia al centro, por ende, ambos simbolizan el proceso de socialización y maduración de la persona. Este modelo de ubicación corpórea del individuo en el espacio social es a la vez similar al modo en que se representan y ubican los seres en el cosmos. Así, como en el centro del mundo viven los hombres de la propia etnia y en los bordes habitan los seres míticos, los animales y los hombres de otras sociedades, en el centro de la casa mora el jefe de la familia y en los bordes los niños, los jóvenes, los seres que aún no han completado su camino de maduración social. El proceso de tatuaje indica ese itinerario de sucesiva socialización que implica el decurso vital, connota el paso de la naturaleza a la cultura, de la periferia al centro en la ocupación del espacio, del desorden sexual del tiempo primordial, emulado en las pinturas y adornos de los jóvenes, al presente humano y actual, por todo lo cual son claros los motivos que permiten afirmar a los indígenas que los tatuajes se realizan para denotar la identidad étnica de las personas.

“Esa pintura (tatuaje) que tiene mi esposa es la que se graba. Se agarra un palo, se quema y se hace una brasa y se apisona. Después de agrega agua y se hace como un barro, entonces se pone en la cara y queda pintada, se usa espina para pintar. Con espina queda para siempre. La espina se mete debajo de la piel, se empieza a pintar cuando uno es como esa mujercita que está ahí (señala una adolescente). Es pintura era costumbre se hace para señalar que uno es Pilagá, es como el gobierno que da documento, o como se marcan los animales es igual, toda la gente tiene la misma pintura. Uno la ve y ya se sabe que es de la misma tribu, de la raza Pilagá. Se empieza a pintar cuando le viene la regla, y al varón cuando se hace como hombre, después cuando la persona va creciendo se va pintando cada vez más, hasta que se completa. El Pilagá tiene la cara marcada y en la oreja tiene el agujero. Eso no tiene los otros, entonces uno sabe con quien tiene que pelear y quien es de la misma tribu. Al muchacho se lo marca porque así se sabe que es del grupo. La pintura muestra que tiene coraje. Los Chulupí tiene otra pintura, los Tobas otras, así cada uno se reconoce. Si alguno viene

de otra parte ya lo ve y sabe que es Pilagá. Se va pintando poco a poco cuando la persona va creciendo, no se hace todo de golpe”.

Más allá de las formas en que se modifica la apariencia a través de pinturas, adornos, tocados, escarificaciones, etc., para dar mensajes de índole social, las representaciones sobre la mera apariencia física muestran al cuerpo como uno de los elementos que permiten la identificación del sí mismo y de los otros. El plano morfológico comporta un importante papel en la definición de lo humano. Así, las representaciones sobre una talla determinada, cierta estructura anatómica, un tipo de pigmentación y los rasgos físicos en general se suman a la lengua y las conductas en la construcción de la identidad étnica

“Si una persona no habla, yo me doy cuenta si es Pilagá o no, por la pinta (apariciencia) que tiene. Por ejemplo, por el color de la piel si ves a un Mataco ya tiene la piel más oscura, entonces te das cuenta. Los Mataco son más bajitos también. El blanco tiene la piel mas clara, los ojos claros puede tener también. Los indígenas tenemos los ojos oscuros, algunos Pilagá tenemos la cara chata. Los Chorote también son petisitos, en cambio los Toba son parecidos a los Pilagá. Los Pilagá tenemos la piel, así, marroncito claro y somos grandotes, altos, otros aborígenes ya no, por eso como nosotros somos más fuertes, somos más bravos. Cuando éramos enemigos nos tenían miedo, porque ganábamos peleando. Nosotros somos fuertes y altos porque sabemos comer bien. Antes comíamos bien, corzuela, carne, pescado. Los Chiriguano son bajos, los Mataco son bajos también, entonces uno ya se da cuenta, aunque no los oiga hablar, de que no son Pilagá”.

Dejando de lado la lengua, que permite una rápida identificación y clasificación del otro, es evidente que existen ciertas representaciones que hacen a un nosotros físico. Así, la talla se señala como un elemento que permite la discriminación de los Pilagá respecto de los indígenas de otras sociedades del Gran Chaco como los Mataco o *Wichí*, los Chorote y los Chiriguano. El color de la piel, en cambio, facilita la rápida identificación de los blancos por su palidez y de los Mataco por su oscura pigmentación. Es claro, por otra parte, que estamos comentando representaciones sobre la corporalidad

y la identificación étnica y no características biológicas “objetivas” o hábitos etnográficamente documentados de las sociedades étnicas aludidas en los textos

Estas diferencias físicas no están exentas de valoración ni son ajenas a asociaciones con otros aspectos que muestran la representación de la identidad nativa. Desde esta perspectiva, la talla elevada se vincula con la fortaleza física, la alimentación adecuada y la habilidad en los enfrentamientos bélicos. La dieta tradicional es la que se define como la alimentación adecuada, en la cual se advierte una marcada preferencia por las carnes, provenientes tanto de las actividades cinegéticas como ictícolas. El carácter guerrero es, sin duda, de por sí un elemento constitutivo de la identidad étnica, en este caso se asocia a rasgos físicos como la estatura y la fuerza, ligando un nosotros corporal al *ethos* bélico

Las representaciones sobre la apariencia étnica y la de otros grupos incluyen también nociones valorativas que muestran nuevamente que la reflexión y la vivencia de la corporalidad es un fenómeno social

“Las mujeres blancas son más lindas porque tienen la piel blanca y los ojos claros. Tienen la nariz bien para arriba, las blancas nunca tienen la cara chata. Las mujeres Pilagá son lindas porque son altas. Hay otras aborígenes que son feas porque son sucias, no se bañan siempre, no saben limpiarse”.

En lo que hace a la visión de la belleza, la preferencia por las blancas está dada por el tono de la piel, el color de los ojos y la prominencia de los rasgos de la faz. Es claro, asimismo, que la estatura elevada constituye a la vez que un marcador de identidad un atributo de belleza. Es posible que la preferencia por las blancas y por los ojos claros provenga de los ideales estéticos occidentales y sea, por ende, una imposición del contacto.

La fealdad de las mujeres de las otras sociedades indígenas tiene soporte no en apreciaciones sobre aspectos estrictamente físicos sino en una valoración de los hábitos de higiene. Así, la suciedad es la razón que fundamenta y permite la descalificación de las otras aborígenes. Hecho que marca nuevamente que las nociones y vivencias sobre la corporalidad exceden el marco del plano morfológico.

Finalmente, se advierte como contracara, una valoración positiva de la limpieza corporal, la que más allá de que se pueda asociar a la belleza o poseer contenidos

estéticos, se relaciona con las ideas de salud y enfermedad. De acuerdo a la visión nativa, los dolientes transmiten el mal a las ropas, al lecho y las mantas, a los enseres y objetos con que estuvieron en contacto, del mismo modo es enfermo el olor que emana de sus cuerpos. Es por este motivo, que al culminar toda terapia se recomienda indefectiblemente un baño que elimine del cuerpo los contagiantes restos de suciedad y olor que quedan en el mismo. De lo cual se deduce que al menos cierta clase de suciedad es transmisora de enfermedades y, por ende, la limpieza corporal un medio de cuidar la salud.

Según vimos, la talla y la pigmentación son los atributos físicos que inciden con más fuerza en la representación de la identidad, sin embargo existen otros aspectos de no menos importancia, tal como la morfología en general. En efecto, la apariencia humana —por excelencia la nativa— es reiterada, repite un arquetipo que no admite variaciones, no acepta malformaciones ni diferencias. La corporalidad en cuanto identidad étnica refiere una identidad física que implica la definición de lo humano y de lo otro. En este contexto los deformes no son vistos como humanos, porque su apariencia así los denuncia, y por ende son objeto de las prácticas de infanticidio (Idoyaga Molina, 1982 y 88).

“Si nace un chico jorobado o con seis dedos en una mano, o con cualquier otra cosa rara que tenga, es porque lo gestó un payák (una deidad)². Los payák para molestar pueden dejar embarazada a la mujer, pero enseguida se nota porque el chico es defectuoso. Si el padre del chico es un hombre, el chico sale como nosotros, porque es el padre el que lo hace con el semen, entonces no puede salir, mal ni defectuoso. Por eso a los que son defectuosos hay que matarlos porque son payák, porque los hizo un payák”

De acuerdo a las teorías etnofisiológicas nativas, el padre es el verdadero hacedor del vástago a través de las sucesivas deposiciones seminales. Esta identidad y relación corporal entre padres e hijos conlleva la idea de que la morfología humana puede ser sólo una, sin variantes. El nacimiento de deformes pone en claro que su progenitor es un ser con una apariencia idéntica a la del ser que ha engendrado y, por ende, que se trata de una deidad de naturaleza otra o *payák*. La práctica del infanticidio obviamente

se sustenta social y éticamente en el carácter no-humano del deforme (Idoyaga Molina, 1982).

El nexo entre padres e hijos es de *loGóty lamasék*, expresiones que podemos traducir como dueño y dependiente. Se trata del vínculo social que liga a padres e hijos de por vida y por el cual deben cumplir con los más diversos requisitos tales como manutención, colaboración, socialización, respeto, convivencia, entre otros. Es este mismo nexo de dueños y dependientes, el que liga a las deidades con animales, vegetales, espacios, etc., y por el cual las primeras imponen normas de caza, de tala de bosques de apropiación de agua o la observancia que fuere. Es también en virtud de este nexo que la apariencia corporal sólo puede repetir el modelo paterno.

El trato a los deformes y las teorías relativas a la reproducción tiene su correlato en las ideas sobre la apariencia posible de los hombres. Estas últimas describen y hacen hincapié en el carácter repetido, común e igual de la morfología humana. De ello se deduce que la dicotomía familiar-extraño incluye la apariencia, separando lo humano de lo otro. Ello no quiere decir que no existan variaciones en el aspecto físico de los hombres sino que estas se inscriben en el marco de lo previsible. Así, las diferencias de facciones, de estatura, de contextura, en definitiva, las diferencias en la corporalidad se encuadran dentro de los límites que impone el nosotros físico.

Esta idea de regularidad de la morfología humana asociada al infanticidio de deformes a los que se considera de otra naturaleza es, por otra parte, un hecho común en diversas sociedades, tal es el caso de los Chacobo y los Shipibo, por ejemplo (Idoyaga Molina, 1988)

Sobre la base de lo expuesto, puede decirse que la regularidad o normalidad en la apariencia física es un atributo de especial significación en la construcción de la identidad étnica, la que se expresa en la corporalidad incluso en el nivel morfológico.

Las representaciones sobre el cuerpo comportan además un importante papel en la definición de lo humano en contraposición a lo otro existencial. Así, la apariencia de las deidades puede ser similar a la humana, pero, sin embargo, es por ciertos atributos diferente. Los rasgos físicos por los que se marca la alteridad corporal de las deidades son recurrentes en distintas sociedades (Idoyaga Molina, 1988). Así, la talla

supradimensional o minúscula denotan la condición no-humana del ser descripto. Lo mismo puede decirse respecto de las pigmentaciones de la piel que difieren de la que es típica de los hombres. La fealdad o la belleza sublimadas y el aspecto terrible son rasgos comunes en los mitos para denotar el carácter extraño, poderoso y /o sagrado de los personajes. Finalmente, la contextura es un elemento corriente para diferenciar a los muertos que suelen tomar una apariencia fantasmagórica o de sombra en muchas sociedades (van der Leeuw, 1964).

En relación con los señores de animales señala Jensen: “Con mucha frecuencia, el que tiene a los animales bajo su protección es un animal particularmente grande, de una especie importante para la caza, o es un ser antropomorfo de aspecto llamativo extraordinariamente grande o demasiado pequeño” (1966: 120). Si bien coincidimos con el autor, corregiríamos la calificación de “antropomorfo” por apariencia humanoide, en virtud de que lo que se trata de mostrar a través de las diferencias de tamaño es justamente que es una deidad y no un hombre.

Entre los Pilagá las diferencias en la talla marcan la naturaleza otra de varios personajes. Entre ellos figuran *Dáwayk*, el dueño del campo y de los animales que allí habitan; este personaje suele mostrarse como un hombre o un avestruz supradimensional, de piel blanca o niveo plumaje, denotando su otredad. *Wósak*, personaje que castiga a las mujeres menstruantes cuando concurren a los esteros y lagunas, se presenta como un hombre o una víbora de enorme tamaño. *KodáGe l'etá* (lit. pecarí padre), el dueño de las tres especies de pecaríes que habitan en el Chaco, tiene la apariencia de un hombre de talla minúscula. *Kedókpolyo* (lit. jaguar grande), el dueño de los felinos, se deja ver como un hombre o un jaguar de mayúsculo tamaño. *Wédayk* (lit. negro), el dueño del río y de los peces, es de diminuta estatura y de negra pigmentación. *Pi'yaGalé'eq*, (lit. noche, ser o habitante de) el dueño de la noche, es también de escasa talla y negra pigmentación, atributos a los que se suma una larga cabellera que lo diferencia del dueño del río³. *NonaGalasé*, la dueña del campo, quien tiene a su cargo los vegetales y animales pequeños, revela su alteridad física a través de su escasísima estatura, del pelo rojo que recubre su cuerpo, la blancura de su rostro, el ancho de sus oscuras cejas, el gran tamaño de su boca, el color verde y amarillo de sus ojos y su larga cabellera que arrastra por el piso.

La pigmentación, además de los cuatro casos referidos en los que se combina con el tamaño, es especialmente relevante en *KasoGonaGá*, la tormenta, quien posee la apariencia de una espléndida mujer blanca y de blonda cabellera. Sol es una mujer blanca y gorda, mientras que Luna es un hombre blanco de talla elevada. Del dueño de los felinos se suele decir que aun en su apariencia humana posee la piel "overa" como la del jaguar.

De singular belleza es *IdaGáyk*, la deidad que otorga poder de seducción a los jóvenes y a quién los últimos tratan de parecerse al adornarse y pintarse el rostro. Decimos parecerse ya que el nativo sabe perfectamente que sólo puede semejarse puesto que el esplendor de la deidad revela su naturaleza extraña. El Lucero Vespertino, según da cuenta un episodio mítico, era una mujer de inigualable belleza, la que permitió que los hombres supieran inmediatamente al verla que no se trataba de una humana. Oscilando entre lo bello y lo feo en grado sumo aparece la figura de 'Asyén, un personaje mítico que es inicialmente rechazado y agredido debido a su fealdad y, posteriormente, al mostrar su segunda apariencia reconocido como un ser poderoso y exitoso. En este caso, la belleza y la fealdad juegan como polos que denotan la sacralidad, por lo que son atributos contrapuestos pero a la vez equivalentes. *Dapichi*, el héroe cultural y hacedor del cosmos, era tan feo que, cansado de soportar las agresiones y faltas de respeto de los humanos primigenios, decidió trasladarse a la bóveda celeste, donde mora en la actualidad.

Entre los personajes de aspecto terrible cuya imagen provoca estupor, se encuentra *NesóGe*, una mujer que en el tiempo primordial violó el tabú que impide a las mujeres menstruantes consumir carne, por lo cual se convirtió en antropófaga y debió ser eliminada por el héroe salvador. El cambio en los hábitos alimenticios -que denota que *NesóGe* había dejado de ser humana para transformarse en *payák*, lo otro existencial- fue acompañado de diversas alteraciones en su apariencia: le crecieron las uñas en forma de garra, el cuerpo se cubrió de un espeso vello negro similar al del cordero, su mirada parecía extraviada, tenía una fuerza inusitada y una velocidad muy superior a la de cualquier hombre. Hoy en día si una mujer violara el tabú inherente a las prescripciones alimenticias seguiría el mismo camino que el personaje mítico (Idoyaga Molina, 1985 b). Otros seres morfológicamente terribles son *VyaGale'eq* (lit. bosque, ser masculino, habitante de) y *VyaGalasé* (lit. bosque, ser femenino, habitante de) el dueño y la dueña del bosque respectivamente, quienes tienen a su cargo el cuidado de los vegetales silvestres. Ambos personajes son de talla minidimensional y tienen el

cuerpo cubierto completamente por un espeso vello negro, que sólo deja ver los ojos de fuerte tono rojo. Su sola visión produce pánico.

Los muertos, *paqál*, tienen una apariencia de sombra negruzca, y carecen de la masa muscular y por ende de la textura que tiene el cuerpo humano. Son podríamos decir una casi inmaterial e intangible figura negra. La estatura es variable ya que cada *paqál* es de la misma estatura que el humano que le diera origen, al igual que el volumen de la sombra que se corresponde con el volumen que tuviera el cuerpo del doliente⁴.

La otredad existencial del muerto se hace patente no sólo en su apariencia sino también en el trato que se dispensa al cadáver, el que por ser una entidad corrompida y no humana emana una fuerza negativa capaz de enfermar y aun de causar la muerte de las personas que se acercaran sin tomar recaudos. Es por ello que en torno del mismo un conjunto de ancianos circunvala el cuerpo, formando una barrera invisible que evita que el poder contaminante del muerto se expanda por todo el espacio. Los ancianos son los encargados de realizar un lavado tendiendo a neutralizar el olor, de colocar los útiles que integran el ajuar funerario, los que serán incinerados con el cadáver y de concretar la cremación para borrar todo rastro corpóreo del viviente. Los parientes deben además cambiar la ubicación de la choza para impedir que el muerto o *paqál* regrese a su morada terrestre (Idoyaga Molina, 1983). Puede afirmarse que el alejamiento y el olvido temporal del muerto son las metas de familiares y miembros de la comunidad y el fin a que apuntan las ceremonias inherentes a la funebria. El difunto sólo será socialmente recordado mucho tiempo después, cuando salteando una generación su nombre sea impuesto nuevamente entre los miembros de su *deme*.

En definitiva, el cadáver no es ya el cuerpo de un viviente y por ende su trato requiere de hombres de poder y de elementos purificadores, regeneradores y transformadores como el agua y el fuego.

Los ejemplos mencionados respecto a la fisonomía de las deidades, sirven para mostrar como a través de diversos atributos corporales se indica el carácter extraño, la naturaleza otra de los seres míticos y se los distingue así fácilmente de los hombres.

Las posibilidades de transformación constituyen un segundo aspecto que permite diferenciar la corporalidad de las deidades de la de los hombres. Las primeras pueden cambiar completamente su apariencia, según vimos algunos dueños pueden tomar forma humana o animal (aunque siempre minúscula o supradimensional), mientras

que los *tricksters* suelen transformarse en los más variados seres, en fin, la posibilidad de cambio es una de las expresiones del poder de las figuras míticas. Los hombres, en cambio, para transformarse necesitan accesorios como vestimentas, pinturas adornos y pueden así simbólicamente en el ritual representar o ser otras entidades, o convertirse en bellos seductores, pero estos cambios, que también implican la manipulación de poder, son temporarios y no incluyen la ontología humana.

Finalmente, se advierte en las ideas nativas que la apariencia humana es propia del presente debido a que en el tiempo primordial no estaba aún definitivamente fijada. De ello dan cuenta los personajes de morfología mixta que combinaban aspectos humanos y animales, o los hombres originarios que se transformaron en animales, quienes en su aspecto ya anticipaban rasgos del ser en que se iban a metamorfosear. Más precisamente un hombre que poseía un pene supradimensional se convirtió en burro, una mujer vieja en oso hormiguero (la similitud está dada en las arrugas y el encorvamiento), otro hombre de dentadura afilada, musculoso y agresivo, lo hizo en jaguar, los que se cambiaron en pájaros tenían narices en forma de pico, y así podríamos seguir con distintos ejemplos que dan cuenta de cómo la apariencia de los hombres primordiales admitía variaciones que son imposibles en el presente.

Es entonces evidente que desde el punto de vista de los nativos la apariencia corporal que define lo humano en sentido estricto es la de la gente de la propia etnia y que vive actualmente.

Conclusiones

Las nociones y prácticas sobre el cuerpo son entre otros aspectos marcadores de identidad. No sólo de la identidad individual y social en el seno de la propia sociedad sino también de la identidad étnica en relación con los hombres de otras sociedades. El cuerpo connota además lo humano, permitiendo identificar y separar a los hombres de los seres míticos

En las representaciones nativas el cuerpo es una de las entidades que integra la persona y por lo tanto una entidad social portadora de mensajes y códigos, está en relación con otros cuerpos de individuos, con seres míticos y con el mundo exterior. Por consiguiente, ni las ideas sobre el cuerpo ni la vivencia de la corporalidad en la acción son reducibles al cuerpo biológico.

A través del largo del cabello se señala el duelo y la socialización alcanzada por cada persona. Las pinturas y adornos denotan la edad de seducir y una sexualidad desbordante, la condición de guerrero o la de jefe.

Las nociones sobre la reproducción ligan el cuerpo individual al de los padres, a la vez que explican la necesaria regularidad de la morfología humana y el infanticidio de deformes. Mientras que la sexualidad de los jóvenes relaciona el cuerpo individual con la corporalidad de otros individuos y con los personajes míticos.

Muñecas, tobillos, cuello, y las aberturas como las orejas se revelan como centros de poder y puntos de conexión entre el cuerpo y el mundo exterior

Tatuajes y perforaciones auriculares simbolizan la capacidad de reproducción social del grupo, a la vez que la pertenencia étnica.

Las representaciones sobre la apariencia física contribuyen a definir la identidad étnica y a marcar diferencias respecto de otros grupos.

La apariencia de las deidades manifiesta su condición de seres-otro a través de diferentes atributos de índole física, tales como la talla, la pigmentación, la textura, etc.

La condición de ser otro del muerto es evidente tanto por su aspecto como por el trato que debe dispensarse al cadáver.

Los individuos se apropian de su cuerpo para construir su identidad individual, social y étnica, para connotar los roles y estatus que ocupan o poseen y para relacionarse no sólo con los otros hombres sino también con el cosmos.

Notas

- ¹ La representación del cosmos incluye tres niveles. El plano terráqueo es el hábitat de los hombres, en el centro moran los Pilagá mientras que en los bordes viven las otras sociedades -no del todo humanas. La aldea y la choza son espacios humanos y regidos por hombres, el cacique y el jefe de familia respectivamente, en cambio los otros ámbitos, el bosque, el río, el campo y el estero, son espacios no-humanos, son la otredad y están regidos por deidades que tiñen de su propia naturaleza a los dominios que gobiernan. El cielo y el plano subterráneo son también dominios de lo otro, en el primero moran diversas deidades y en el segundo también algunas figuras míticas y los muertos. En síntesis, el cosmos se divide en

- espacios humanos y ámbitos de los seres-otro. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1995.
- ² *Payák* es la calidad ontológica o naturaleza de las deidades, las que tienen la capacidad de transmitir su naturaleza a los seres y dominios que gobiernan. Así, los animales y vegetales silvestres son *payák*, a diferencia de los animales que el hombre cría y de los vegetales que siembra, *payák*son también los espacios que gobiernan las deidades, a diferencia de los espacios dirigidos por los hombres. Al fallecer las personas una de las entidades anímicas se transforma en un *payák* que va a vivir al mundo subterráneo, vale decir *payák* es la naturaleza de los muertos. Finalmente, cualquier objeto o entidad que manifieste atributos de extraño o insólito es también definida como *payák*. Sobre esta noción véase Idoyaga Molina, 1985 a.
- ³ Sobre la representación de la noche como personaje, como lapso temporal y ámbito espacial, véase Idoyaga Molina, 1996. Sobre la apariencia de los personajes míticos y el modo en que los nativos se los representan a través de dibujos reconocibles en forma intersubjetiva, véase Idoyaga Molina, 1994.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G.
1967. *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Barth, F.
1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M.
1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Editorial Siglo XXI-INI.
- Battaglia, D.
1992. "The body in the gift: Memory and Forgetting in Sabarl mortuary exchange" en *American Ethnologist*, 19 (1)
- Braunstein, J.
1983. "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco" en *Trabajos de Etnología*, 2.

Cardozo de Oliveira, R.

1971. "Identidad étnica, identificación y manipulación" en *América Indígena*, XXI (4)

Collin Harguindeguy, L.

1998. "México: Cuerpo y Poder" en *Revista Anthropologica*. 16.

Coreil, J.

1995. "Group Interview Methods in Community Health Research" en *Medical Anthropology*, 16 (3).

Eliade, M.

1972. *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Ediciones ERA.

Godelier, M.

1992. *La producción de grandes hombres*. Madrid: Akal Universitaria

Idoyaga Molina, A.

1976. "Aproximación hermenéutica a las nociones de concepción, gravidez y alumbramiento ente los Pilagá del Chaco Central" en *Scripta Ethnológica*, 4 (2).

1978. *La expresión de lo erótico en la cultura Pilagá*. Buenos Aires: CAEA.

1980. "La ambivalencia del matrimonio secundario entre los Pilagá" en *Publicaciones*, 35.

1981. "Sexualidad Pilagá" en *Publicaciones*, 36.

1982. "Notas para el estudio de las prácticas de aborto e infanticidio entre los Pilagá" en *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 28 (3).

1983. "Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá" en *Scripta Ethnológica*, 7.

1985a. "El P_{ANAK}. Una estructura mítico-religiosa del mundo Pilagá" en *Zeitschrift für Ethnologie*, 110 (2).

1985b. "The Myth of NESÓGE. A hermeneutic analysis of a Pilagá relation" en *Latin American Indian Literatures Journal*, 1 (1).

1988. "La percepción de la forma en la definición de lo humano" en *Cuadernos Prehispánicos*, 13.

1994. "La representación de los seres míticos Pilagá" en *Scripta Ethnológica*, 16.

1995. *Modos de clasificación en la cultura Pilagá*. Buenos Aires: CAEA Editorial

1996. "The Pilagá Representation of the Night" en *Latin American Indian Literatures Journal*, 12 (2).

Jara, F.

1988. "Monstruosité et altérité: Le mythe des amozones des Indiens Kalina et Xikrin" en *Circé*, 16.

Jensen, A.

1966. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: FCE.

Kelsen, H.

1945. *Sociedad y Naturaleza*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

Leenhardt, M.

1966. *Do Kamo*. Buenos Aires: EUDEBA.

Leeuw, G. van der

1964. Fenomenología de la religión. México: FCE.

Magaña, E.

1982. Hombres salvajes y razas monstruosas de los indios Kaliña de Surinam. *Journal of Latin American Lore*, 8 (1)-

1984. "Rock art and the headless people" en *Latin American Indian Literature*, 8 (1).

1985. "Tailed, one-legged, headless mouthless, and other men" en *Anthropos*, 80 (1-3).

1986. "Paisajes, hombres y animales imaginarios de algunas tribus Gê del Brasil Central. Magaña y Mason eds." *Myth and the Imaginary in the New World*. Amsterdam: CEDLA.

1988. "Ethographie imaginaire et pratiques culinaires" en *Circé*, 16.

1992. "La gente Pecarí, el sacerdote canibal y otras Historias. Los otros en el testimonio y la imaginación de las poblaciones selváticas" en *Antropologica*, 73.

Magaña, E. y P. Mason

1986a. "Tales of otherness. Myths, stars and plinian men in South America" en Magaña y Mason eds. *Myth and the Imaginary in the New World*. Amsterdam: CEDLA.

1986b. *Myth and the Imaginary in the New World*. Amsterdam: CEDLA.

Mason, P.

1988a. "Ethnocentrism, eurocentrism, alterity. Marginal remarks on Yekuana, Kalapalo and European myths" en *Revindi*, 1

1988b. "The excommunication of caterpillars. Ethno-anthropological remarks on the trial and punishment of animals" en *Social Sciences Information*, 27(2)

1988c. "De la Ponctuation: Réflexions sur quelque races pliniennes" en *Circè*, 16.

1989. "Una disputa entre frailes y hormigas. Un caso de excomunicación y un problema de definición etno-etnológica" en *Scripta Ethnologica Supplementa*, 10

Mauss, M.

1971. "Técnicas y movimientos corporales" en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos

Turner, T.

1988. "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in native South American representations of contact with Western Societies" en *Rethinking History and Myth* Hill. Ed. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

1995. "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness Subjectivity and Sociality among the Kayapó" en *Cultural Anthropology*, 10 (2).

Modelos de tatuajes modernos. Tomado de *Changer le corps?*

Bajo la dirección de Stéphanie Huze, 2000, París, Ediciones La Musardine, p. 136.

RESUMEN

Se focaliza aquí el papel que juega la representación del cuerpo en la producción de identidad étnica y social entre los Pilagá del Chaco Central argentino. Se exploran ideas relativas al significado del infanticidio de deformes, el cuerpo y la morfología de las deidades, así como las formas del peinado, el uso de pinturas, collares, brazaletes, tobilleras, escarificaciones, perforaciones auriculares y tatuajes, todos elementos marcadores de identidad individual, social y étnica.

PALABRAS CLAVES : Cuerpo, identidad individual, identidad étnica, Chaco Central

ABSTRACT

The article focuses on the rol played by the body representation in the issuing of ethnic and social identity among the pilagá folk of central Chaco, Argentina. The author explores ideas regarding the significance of murder among misshaped children, the significance of the body and the morphology of the gods, as well as hairstyles, use of cosmetics, necklaces, arm and ankle bracelets, scarifications, ear perforations and tatoos, all these as elements that mark individual, social and ethnic identity.

KEY WORDS : body, individual identity, ethnic identity, Central Chaco.