



# DEVENIR OBJETO, DEVENIR SUJETO. MATERIALIDADES SENSIBLES EN LA ETNOGRAFÍA AMERINDIA

## *BECOMING OBJECT, BECOMING SUBJECT. SENTIENT MATERIALITIES IN AMERINDIAN ETHNOGRAPHY*

*Antonela dos Santos*<sup>1,2,3</sup>, *Emilio Robledo*<sup>3,4</sup>, *Gabriel Rodrigues Lopes*<sup>3,5</sup>, *Sonia Sarra*<sup>1,2,3</sup>, *Valentín Mansilla*<sup>2,6</sup>, *Maximiliano Varela*<sup>1,2,3</sup>, *Rodrigo Porsella*<sup>3</sup>, *Celeste Medrano*<sup>1,2,3</sup> y *Florencia Tola*<sup>1,2,3,7</sup>

En este artículo reflexionaremos sobre los alcances y limitaciones de conceptos tales como “cultura material”, “objeto”, “cosa” u “artefacto” a la luz de nuestras propias investigaciones etnográficas realizadas con diversos pueblos indígenas de Argentina y Brasil. Para eso, partiremos describiendo los presupuestos y características de cada uno de estos términos. Luego ahondaremos en los artefactos-cuerpos rituales y en la conceptualización amerindia del cuerpo como objeto de producción y transformación permanente en la que intervienen humanos y no-humanos. Esto nos conducirá a plantear que, si el cuerpo humano es él mismo un objeto a ser fabricado colectivamente, entonces la distinción entre sujeto y objeto, la diferencia entre el que actúa y el que padece debe, cuanto menos, ser discutida. Finalmente, nos preguntaremos qué producen los objetos, es decir, cuáles son los efectos de su existencia en la vida cotidiana indígena. La descripción etnográfica de los modos en que diversas entidades interactúan haciendo que determinado ítem sea circunstancialmente conceptualizado como cosa, sujeto u objeto nos permitirá sostener que en los contextos amerindios en los que desarrollamos nuestras investigaciones, las categorías “objeto” y “sujeto” más que ser estancas y con contenido invariable, van llenándose y vaciándose de acuerdo a relaciones específicas.

**Palabras claves:** objeto, sujeto, materialidad, etnografía, pueblos indígenas.

*In this paper, we use the ethnographic material from our anthropological research among various Indigenous peoples of Argentina and Brazil to reflect on the scope and limitations of terms such as “material culture”, “object”, “thing”, or “artifact”. We begin by describing the assumptions and characteristics of each of these terms. We then present ritual artifact bodies and the Amerindian conceptualization of the body as an object of constant production and transformation in which humans and non-humans intervene. These reflections lead us to argue that if the human body is a collectively produced object, then the distinction between subject and object must be discussed. Finally, we ask what the objects produce, that is, what are the effects of their existence on everyday Indigenous life. In the Amerindian contexts in which we conduct our research, different items are conceptualized as things, subjects, or objects depending on the interactions of which they are a part. In fact, categories such as “object” and “subject” do not have an invariable content but vary according to the specific relationships that need to be described as ethnographic.*

**Key words:** Object, subject, materiality, ethnography, indigenous people.

<sup>1</sup> Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (UBA). Buenos Aires, Argentina. antodos@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5820-1014; soniaelissarra@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4211-7947; maximiliano.varela@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5242-9579; celestazo@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1475-9806; tolatoba2015@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6777-4575

<sup>2</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Buenos Aires, Argentina.

<sup>3</sup> Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm), Sección de Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. rmporsella@outlook.com, ORCID ID: 0009-0005-9463-0824

<sup>4</sup> Museo de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina. emiliorobledo10@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6501-6829

<sup>5</sup> Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe (FAPITEC). Universidad Federal de Sergipe, Aracaju, Brasil. gabo.sertao@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0289-6376

<sup>6</sup> Facultad de Artes, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina. vmansilla007@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3938-9597

<sup>7</sup> Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Buenos Aires, Argentina.

Recibido: mayo 2022. Aceptado: mayo 2023.

<http://dx.doi.org/10.4067/s0717-73562023005001101>. Publicado en línea: 11-julio-2023.

Desde la década de 1980 numerosas investigaciones antropológicas y arqueológicas mostraron que los objetos o cosas -concebidos hasta entonces como entidades marginales en el plano de la cultura- cumplen un rol central en el devenir social cotidiano. Este “giro material”, nacido en la antropología británica, responde a otro giro disciplinar, el lingüístico. Mientras que los trabajos enmarcados en este último giro focalizaron sobre todo en el discurso y en los signos, y postularon que los objetos representan o significan otra cosa por fuera de ellos (cf. Clifford y Marcus 1986; Geertz 1973), las investigaciones alineadas dentro del giro material proponen que los objetos no son meros reflejos o epifenómenos del comportamiento humano sino que, por el contrario, tienen un significado por sí mismos (Appadurai 1986; Kopytoff 1986; Miller 1987, entre otros). O, en otras palabras, como sostiene el historiador Frank Trentmann (2009:306), “más que instrumentos de significación apropiados por el sujeto, las cosas son parte integral de relaciones y subjetividades”.

Pesquisas pioneras en esta área, tales como las de Daniel Miller (1987) sobre la antropología del consumo y las de Ian Hodder (1982) sobre la arqueología contextual, dieron lugar, en las últimas décadas, a una serie de trabajos que repiensen los procesos a través de los cuales sujetos y objetos se hacen y rehacen de manera contextual e históricamente situada. Como apunta Miller (2005), lo que la antropología muestra es que más que existir seres autónomos definidos *a priori* como humanos o como objetos, humanos y objetos se coconstituyen a través de sus interacciones. Estos enfoques basan sus premisas en la existencia de ontologías relacionales en las que importan más las relaciones que los términos, en clara oposición con la ontología moderna que postula que el mundo está constituido por entidades predefinidas y autónomas. Tal carácter relacional puede ser mejor comprendido a la luz de los desarrollos de Marilyn Strathern (1999), quien sostiene que es precisamente la relación (que, en su óptica, involucra tanto a personas como a cosas y es causa de la acción) la que, en el fluir de la vida social, atribuye roles y capacidades de agencia diferenciales y específicas a personas y a cosas. De ahí la necesidad, según estos posicionamientos, de alejarse del influyente “modo de pensar las cosas y cómo ellas son hechas y usadas” (Ingold 2012:26) que se remonta al modelo hilemórfico aristotélico para el cual la materia adquiere una forma precisa por el concurso de la agencia humana. Por el contrario, lo que se necesita es un modo de análisis que, retomando el

flujo de la vida, entienda que los procesos de formación y transformación de los materiales no constituyen el producto final y los estados de la materia, sino que deben ser captados en su dimensión relacional (Ingold 2012).

Este énfasis en la relacionalidad abrió la posibilidad de discutir desde diversos ángulos, entre otras cosas, las distinciones clásicas entre mente/cuerpo, significado/cosa y sujeto/objeto. La oposición significado/cosa, por ejemplo, fue revisada en el último tiempo a partir de la noción de “materialidad del pensamiento” o el postulado de que existe una continuidad entre el pensamiento y el mundo. La propuesta metodológica de *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007), autoproclamada como el inicio del llamado “giro ontológico” en antropología, retoma esta idea y plantea que las cosas son significados y que no requieren de una elaboración mental o de significados externos que las expliquen. Por su parte, otras vertientes de este “giro ontológico”, tales como los estudios de ciencia y tecnología (conocidos comúnmente por sus siglas en inglés, STS) o la etnografía con pueblos indígenas, con preponderancia de las Tierras Bajas Sudamericanas, abonaron también la discusión sobre estas temáticas y la problematización de ciertas dicotomías. Así, la pregunta por la agencia y la intencionalidad más allá de lo humano se vio, sin dudas, complejizada a partir del análisis de las sociocosmologías indígenas de inflexión animista en las que la noción de persona -y, junto con ella, la capacidad de actuar- está repartida ampliamente en el mundo (cf. el texto programático de Descola 2005). Los STS, con la obra de Bruno Latour (1991, 1999; Latour y Lemmonier 1994; Latour y Woolgar 1995) como uno de sus grandes exponentes, permitieron repensar, a partir de lo que sucede en los laboratorios, otra de las oposiciones clásicas y mostrar que, en verdad, no existe una distinción *a priori* entre objetos y sujetos, sino que todos ellos son “actantes” que construyen, a la par, la sociedad (Mol 2003; Woolgar y Lezaun 2013). Tomando como referencia el trabajo de Kirchoff (2009), Carlos Fausto (2020:10-11) sostiene que este tipo de posicionamientos respecto de la agencia material puede ser caracterizado como “fuerte”, ya que postula una relación simétrica e híbrida entre personas y cosas. Los acercamientos “débiles”, tales como los de Arjun Appadurai (1986), Alfred Gell (1998), o el ya citado Miller (2005), propondrían, en cambio, una relación asimétrica en la cual los humanos poseen un mayor grado de agencia debido a que el significado y la agencia de las cosas depende,

en diversos grados, de sus acciones y motivaciones. Esta distinción entre versiones “débiles” y “fuertes” es equiparable, según Fausto (2020), a la empleada por Martin Holbraad (2015) entre investigaciones “humanistas” y “poshumanistas”.

El presente artículo colectivo<sup>1</sup> retoma algunos de estos debates y sus repercusiones a la luz de los datos etnográficos de nuestras propias investigaciones con pueblos indígenas (ranquel, *qom*, guaraní, mocoví) de distintas regiones de Argentina (Pampa-Patagonia, Gran Chaco y piedemonte andino) y pueblos nativos de la selva de *caatinga (sertão)* en Brasil. En primer lugar, realizaremos un repaso por los presupuestos de conceptos propios de la literatura antropológica tales como “cultura material”, “objeto”, “cosa” y “artefacto”. Argumentaremos que si “cultura material” aparece en la actualidad como una categoría que no logra asir plenamente las cosmologías y ontologías de los pueblos indígenas, los demás términos sí pueden devenir categorías analíticas útiles siempre y cuando estén en correlación con las ideas y prácticas de nuestros interlocutores sobre estas cuestiones. En segundo lugar, ahondaremos en la conceptualización amerindia del cuerpo como objeto de transformación permanente en la que intervienen humanos y no-humanos. Esto nos conducirá a plantear que, si para algunos pueblos el cuerpo humano es él mismo un objeto a ser fabricado colectivamente, entonces la distinción sujeto/objeto y la diferencia entre el que actúa y el que padece deben, cuanto menos, ser etnográficamente discutidas. Finalmente, una última pregunta respecto de qué producen los objetos -es decir, cuáles son los efectos de su existencia y su accionar- nos permitirá mostrar que en los contextos amerindios en los que investigamos, el estatus de objeto y sujeto se define de acuerdo a relaciones específicas. Según muestran nuestras etnografías, lo que en cierto contexto puede devenir<sup>2</sup> un objeto, en otra situación bien puede devenir sujeto, del mismo modo en que un sujeto, en circunstancias específicas, puede volverse parcial y provisoriamente objeto. Las nociones de “ensamblajes humanos-no-humanos”, “cuerpos-artefactos” (Barcelos Neto 2008; Fausto 2020; Lagrou 2019) y “objetivación inacabada” (Di Giminiani y González Gálvez 2018) que retomamos a lo largo de este texto apuntan, de distinto modo, a comprender estos procesos de devenir de entidades y existentes en constante relación y transformación que no se estabilizan de manera permanente en identidades fijas.

Creemos que a lo largo del recorrido que presentamos en este texto se evidenciará no solo la pertinencia de poner en diálogo materiales etnográficos de diversas proveniencias, sino también la fertilidad de dicho procedimiento. Sabemos que la comparación aquí propuesta no es autoevidente, sino que requiere realizar movimientos de foco que justifiquen cotejar estos datos. Hay algunos elementos comunes a los distintos pueblos indígenas aquí incluidos que, en principio, podrían ayudarnos en esta tarea. Por un lado, estamos en todos los casos frente a pueblos que comparten una base ontológica de corte animista. Pero además, ellos tienen en común el hecho de que sus sociocosmologías animistas están desde hace siglos estrechamente vinculadas, de modo más o menos conflictivo, con nociones y prácticas producto de una larga relación de subordinación a instituciones y dispositivos coloniales, tales como los mercados de trabajo y consumo, la fe cristiana y los aparatos del sistema político. Sin embargo, más que tomar estas características como aquello que podría o no constituir la unidad de partida de la comparación, lo que proponemos es el camino inverso: poner en diálogo comparativo los materiales etnográficos y, desde allí, vislumbrar ya no las distinciones o los acuerdos absolutos sino más bien las “conexiones parciales” (Strathern 2004), esto es, las coherencias entre fenómenos diversos cuya posición relativa puede asemejarlos, a pesar y más allá de sus diferencias manifiestas.

Como se discute en el Simposio “*Comparative Relativism*” (Jensen et al. 2011), no hay un único método comparativo monolítico sino “estrategias comparativas” diversas. Alejados de las perspectivas más clásicas, que tendieron a una “comparación imperial” (Verran 2011) entre totalidades concebidas como coherentes y discretas, las perspectivas contemporáneas postulan un imaginario posplural (Candea 2016). Ya no se trata de tomar las culturas, sociedades o prácticas como unidades de comparación, sino de reconocer que la diferencia existe no solo entre ellas, sino también dentro de cada una de estas entidades, que es diversamente infinita en sí misma. Estos planteos condujeron a Strathern (2004), por ejemplo, a problematizar las nociones de escala y foco en pos de realizar estudios antropológicos que contengan conceptualizaciones que permitan la comparación. O, en otros términos, buscar en los datos principios y procesos que operan en la sociedad donde trabajamos y que sirvan, simultáneamente, para

conectar y diferenciar con otras sociedades. Es con este espíritu que presentamos aquí nuestros materiales etnográficos y sus desdoblamientos analíticos, para entender a partir de ellos cómo son las relaciones a través de las cuales se constituyen las cosas, personas, objetos, artefactos o articulaciones híbridas que hacen a la vida diaria de los diversos pueblos indígenas junto a quienes trabajamos.

### Alcances y Límites Conceptuales

#### Cultura material

Tal como señala Fernando Santos-Granero en la introducción a *The Occult Life of Things* (2009), “cultura material” fue el término utilizado por Julian Steward (1946) en el *Handbook of South American Indians* y, de allí en adelante, por otros antropólogos, para describir cómo cada pueblo media culturalmente sus relaciones con el entorno a través de la producción tecnológica de objetos diversos. Durante el siglo XX, cuantiosos estudios tanto de corte evolucionista como culturalista y funcionalista registraron y catalogaron la cultura material de diversos pueblos para mostrar continuidades, discontinuidades y cambios. Esta misma ansia se vio reflejada en la proliferación de museos que, como bien indica George Stocking (1988), funcionaron durante décadas basados en el presupuesto de que los objetos materiales muestran, representan o dejan traslucir los rasgos de una cultura. El carácter colonial de esta mirada sobre el objeto etnográfico que se consolidó con la formación de las colecciones museográficas pervive incluso hoy en día, aunque la terminología con la que referimos a la producción tecnológica y objetual de otras sociedades haya cambiado (cf. Maciel 2022). Contra esta mirada museográfica, Ingold (2012:35) llama a “seguir los materiales en flujo” y notar cómo “los materiales activos de la vida están venciendo la mano muerta de la materialidad que los intenta contener” (Ingold 2012:37) o, en otros términos, atender a que la antes llamada “cultura material” ya no se deja tan fácilmente organizar y catalogar según sus atributos u orígenes.

En efecto, en la antropología dedicada a pueblos sudamericanos, en la actualidad el concepto de “cultura material” parece estar fuera de uso y los dos términos que lo componen (“cultura” y “material”) comenzaron a ser vistos como problemáticos (Santos Granero 2009:1-2)<sup>3</sup>. Por un lado, enfatizar que la “materialidad” perpetúa la oposición material/ideal sin considerar que la etnografía muestra que para

numerosos pueblos buena parte de las cosas tienen la potencia implícita de devenir tanto subjetividades como materialidades. Por otro lado, tras la idea de que existe una “cultura” material está el presupuesto de que las cosas pertenecen al orden de lo construido y, sin embargo, la mitología y otros ámbitos de la vida diaria indígena indican que, más bien, los objetos pertenecen al orden de lo dado y que, incluso, preexisten a cualquier humano que pudiera producirlos. Por ejemplo, entre algunos pueblos indígenas chaqueños, la agencia inherente a elementos vegetales y animales usados como amuletos para la caza queda opacada si se usa el término “cultura material”. Ya en la década de 1940, el etnógrafo Alfred Métraux (1996 [1946]:102 y 226) había registrado el uso de estos amuletos o bolsitas compuestas por elementos vegetales y animales. En el marco de su investigación actual, Celeste Medrano<sup>4</sup> observó, en consonancia con lo descrito por Métraux, que los cazadores qom recurren a partes de animales y vegetales para tener valentía en sus salidas al monte. Asimismo, usan la uña del *potai* (oso hormiguero, *Myrmecophaga tridactyla*) y la grasa animal como amuleto que confiere destreza a su portador. Un cazador, Mauricio, le contó que cuando se mata a un puma (*Puma concolor*) se deben quitar sus bigotes y armar con ellos un collar que provocará miedo en cualquier contrincante. Estas “reliquias” también son utilizadas en las relaciones con los no-indígenas. Recientemente Maximiliano Varela<sup>5</sup> registró que algunos líderes frotan sus talones con grasa de puma o de yaguareté (*Panthera onca*) con fines similares. Si bien estos amuletos (*'iyaxaic*) son confeccionados por seres humanos, sus poderes son previos y provienen de las plantas y animales que los componen.

Otro aspecto que queda soslayado bajo el término “cultura material” es el hecho de que esta no necesariamente es producida por seres humanos. En efecto, como han mostrado múltiples y variadas producciones antropológicas enfocadas en pueblos indígenas de tradición animista, para ellos la humanidad no es una cualidad específica y propia de un solo tipo de seres y por tanto, tampoco el ámbito de la “cultura” está reservado solo a los humanos (Viveiros de Castro 1996, entre otros). En una oportunidad, una mujer qom le relató a Medrano que su tío había conseguido una “reliquia” peleando con una víbora; este animal había vomitado una “bolita de color celeste” que luego, en poder del humano, le permitía enfrentarse a animales peligrosos como el jaguar. Algo similar ocurre en el relato de una *ipaye* (mujer chamán) guaraní recogido

por Sonia Sarra<sup>6</sup>. En este, ella explica que su padre obtuvo poder chamánico porque un árbol le entregó una moneda de plata para que lo acompañe en sus curaciones. Aunque en ambos casos la procedencia es vegetal o animal (el elemento brotó de un árbol o fue expulsado por una víbora) no podemos sostener que la moneda o la “bolita celeste” pertenezcan al orden de lo natural. Por el contrario, es factible argumentar que estas fueron manufacturadas por la víbora o el árbol. La manufactura no-humana de objetos explica también la proveniencia de elementos cristianos como las estatuillas de los santos de los mocoví del Chaco argentino (López 2009:214-218, 306-310), quienes indican que estas son “encontradas” generalmente en el monte o, según los relatos relevados por Valentín Mansilla<sup>7</sup>, “heredadas”, sin que sea posible determinar su origen.

Ejemplos de “cultura material” que por sí misma tiene agencia y poder (como las partes de animales o vegetales de los *'iyaxaic*) o que fue producida por entidades no-humanas (como la bolita celeste y la moneda de plata) abundan en la literatura etnográfica y ponen en cuestión la idea de que el humano sea el único capaz de modificar la naturaleza. Son justamente las connotaciones evolucionistas del término “cultura material” las que, junto al claro sesgo occidental moderno que este acarrea, parecen indicar que su utilización opaca más de lo que ilumina a la hora de comprender las materialidades indígenas.

## Objeto

Difícilmente puede abordarse este segundo concepto sin aludir a su opuesto: el sujeto. En la dicotomía sujeto/objeto propia de la modernidad, objeto es aquello que se define por su condición no-humana y las carencias que esta conlleva: suele asociarse a la inercia, a la ausencia de voluntad, sentimientos y pensamientos. Por el contrario, el sujeto es quien actúa, piensa, siente y transforma el mundo sirviéndose para eso de los objetos. En las últimas décadas, esta oposición fue repensada. Por un lado, en el proyecto de “higiene conceptual” emprendido por Philippe Descola (2014:240) queda de manifiesto que, aunque la distinción sujeto/objeto sea utilizada en diversos ámbitos, se trata de una dicotomía propia del naturalismo y está lejos de ser universal (Descola 2014:242). Como apunta Magnus Course (2010), aunque no podamos hacer una correlación lineal entre, por un lado, la concepción ontológica naturalista de objetos y sujetos como entidades distintas y

contrapuestas y, por otro, la distinción entre agentes y pacientes propia de la gramática nominativa-acusativa que prevalece en los lenguajes europeos, sin dudas esta concordancia no es un asunto a desatender. En línea con la evidencia etnográfica en sociedades “no-modernas” respecto de la existencia de elementos que, a pesar de aparecer en primera instancia como objetos, deben ser concebidos más bien como entes subjetivados que poseen agencia y capacidad de entendimiento, Course retoma analíticamente las “gramáticas alternativas”. Analiza cómo en éstas, mediante los principios de inversión y ergatividad, están presupuestadas situaciones en las que no se trata de distinguir entre objetos y sujetos sino, por el contrario, de mostrar que una entidad puede ser simultáneamente ambas cosas. Por otro lado, como sabemos, Latour (1991) argumentó que tampoco en el Occidente nunca moderno la separación sujeto/objeto es tan estable como parece, puesto que existen “cuasi-objetos” (Latour 1991:73), híbridos que no pertenecen enteramente ni al ámbito de la ciencia ni al de la sociedad. Para este autor, los objetos detentan propiedades similares a los sujetos: tienen derechos, autonomía y capacidad de acción (1991:176).

Entre los qom está ampliamente documentada la relación que establece el chamán con lo que la antropología ha denominado “objetos patógenos” y que ellos llaman “bichos” (insectos, piedras, alfileres, etc.). Como ha demostrado Florencia Tola<sup>8</sup> (2012), estas entidades que aparentan ser objetos son parte constitutiva del chamán que al enviarlas causó la enfermedad, poseen intencionalidad y agencia, y, una vez extraídas del cuerpo del paciente, deben ser amansadas para evitar repercusiones negativas sobre el chamán que efectuó la curación. Denominarlas “objetos patógenos” es una forma de desconocer que son entidades-sujetos que pudieron haber sido recibidas de un ser no-humano. En un sentido similar, las armas de los cazadores qom también pueden considerarse como objetos que, en verdad, no son ni se comportan como tales. Ellas, al igual que los perros usados para cazar, son “extensiones” del cazador. Numerosos cazadores qom que refieren haber perdido la suerte en la cacería esgrimen que esto es fruto de las acciones ejercidas por algún chamán sobre sus armas y, por ende, sobre ellos.

De acuerdo a estos y otros ejemplos etnográficos, los que a primera vista son objetos pueden volverse sujetos o devenir sujetos según los contextos, el interlocutor y su poder. Más que una dicotomía sujeto/objeto, lo que pareciera existir para estos pueblos son

gradientes de subjetividad o, como desarrollaremos más adelante, procesos de “objetivación inacabada” (Di Giminiani y González Gálvez 2018) que momentáneamente quitan agencia a ciertos ‘sujetos’ (cf. también Naveh y Bird-David 2014).

## Cosa

Desde que en 2007 se publicó *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically* numerosos fueron los estudios sobre el alcance analítico de las “cosas”. La compilación de Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell rescata la potencialidad de las cosas entendiendo que estas tienen un carácter conceptual intrínseco y no requieren de un sistema simbólico externo para ser comprendidas. Criticando la oposición significado/cosa, las cosas son presentadas aquí como “significados *sui generis*” (Henare et al. 2007:3). La propuesta de este libro supone un giro inmanentista que evita la separación entre dos planos (mental/material) para concebirlos juntos y anclados en las cosas (Henare et al. 2007:13). Tiene un carácter explícitamente metodológico al explorar cómo estas emergen en el trabajo de campo y cómo se presentan a sí mismas sin asumir que ellas representen otras cuestiones. Tal es así que, en otra publicación, uno de sus autores, Martin Holbraad (2015:349), llama a tomar las cosas como algo heurístico (*thing-as-heuristic*), vaciarlas de sus connotaciones analíticas y recuperar su potencial etnográfico para permitir que por sí mismas digan algo y que no queden encapsuladas en teorizaciones previas<sup>9</sup>.

Para ilustrar la idea de que las cosas se presentan (y no representan) en conceptos, Henare, Holbraad y Wastell retoman el tratamiento dado primero por Marcel Mauss y luego por Marilyn Strathern al intercambio de dones en Melanesia (2007:16-22). Sostienen que en el análisis maussiano se vislumbra una intención por tomar en serio la identificación que realizan los maoríes entre personas y objetos. En efecto, fue la idea de que en los dones que se intercambian está imbuida la personalidad de los dueños anteriores de tales objetos, lo que condujo a Mauss a sostener que las categorías “persona” y “objeto de intercambio” son inadecuadas y proponer una combinación entre ambas. Con posterioridad, Strathern radicalizó aún más esta observación y, frente a la inadecuación de dichos términos, propuso otros, tales como “dividuo” o “persona distribuida”. Henare, Holbraad y Wastell ven en estos argumentos un ejemplo de cómo tomar algo -en este caso, la noción de persona- *as-heuristic*

y avanzar en la conceptualización antropológica. Su propuesta replica este movimiento ya no pensando en la noción de persona, sino en la de cosa. En esta perspectiva, “cosa” sería una categoría susceptible de ser “llenada” en el trabajo de campo con fenómenos de diversa índole. Aquí es donde se advierte la sensibilidad inmanentista antes mencionada: el papel de las cosas no está separado ni es previo a los significados, sino que se manifiesta mediante conceptos que emergen en mundos singulares en los que participan quienes y aquello que se estudia. Algo similar apunta Ingold (2012) cuando, desde otro anclaje teórico, sugiere considerar la cosa como un “parlamento de hilos”, es decir, un nudo en el que se entrelazan diversos “acontecere”, un lugar al que somos invitados a participar no como observadores de una entidad cerrada al exterior (un hecho consumado como el objeto), sino como, en alusión a Heidegger, “cosificadores” de la cosa.

Un ejemplo tomado de la etnografía de Gabriel Rodrigues Lopes<sup>10</sup> (2021) en la *caatinga* de Bahía, en Brasil, puede permitirnos entender esto. Existen allí dos figuras extrahumanas, *Bicho* y *Caipora*, que establecen relaciones sociales con los nativos para producir parentesco por medio de la alimentación y la ingesta de cosas. El *Bicho* aparece súbitamente ante un humano solitario en la selva, lo asusta y lo interpela. Desde la perspectiva del extrahumano, el humano tejió una relación de afinidad con él a raíz de actitudes violentas que tuvo hacia sus parientes. El *Bicho* lo ataca, lo atrapa y lo hace tragar forzosamente su orina. Esta producirá una metamorfosis corporal por la cual el humano “*vire bicho*” aunque conserve su humanidad. Por su parte, *Caipora*, quien es conocida en la región como la *dona-do-mato* y *mãe-das-caças* (dueña del monte y madre de las presas), se presenta como una bella mujer que ofrecerá a quien se encuentre con ella lo que para ella es “comida”. Cualquiera *caatingueiro* que acepte su comida y coma con ella pasará por una transformación trans-individual: al hacerlo, él “*se encanta*”, “*se vira nela*” (Rodrigues Lopes 2022). Mientras que tragar orina de un ser extrahumano como el *Bicho* desencadena en el humano una metamorfosis potencialmente controlable, comer el alimento extrahumano de *Caipora* provoca una metamorfosis irreversible.

En este ejemplo la relación no está en la “cosa”, sino que ella es en sí misma una relación -*Bicho* es humano y extrahumano, *Caipora* es madre, dueña, guardiana de las presas- que, a través de una fagocitosis metafísica no solo es actualizada, fractalizada en un

tercero, sino que produce los términos de la nueva relación. Orina y alimento son cosas inseparables del mundo y llenas de flujos de vida, no son objetos, puesto que para serlo deberíamos *a priori* negar la existencia del *Bicho* y de *Caipora*, y no son agenciadas por humanos, sino que si tienen capacidad de actuar en el mundo se debe a que ellos son una relación “que se resuelve en la forma de una ‘cosa’” (Ingold 2012:33). O sea, orina y alimento son relación, vida, cuando están en la boca humana; fuera de eso, son cosas otras, si es que hay “orina/alimento-sin-humano” dado que *Caipora* no ofrece alimento a un árbol ni el *Bicho* orina en la boca de un cerdo. Orina y alimento son “pastillas de devenir”; guardan tensiones y diferencias inmanentes que producirán, en cada caso, individuaciones particulares, pero, para eso, ellas necesitan combinarse con humanos para florecer, para llegar a producir otra vida.

### Artefacto

Este concepto supone una habilidad o destreza que fue ya objetivada. Como un hecho evolutivo, el artefacto suele ser considerado el hito que posibilita la diferenciación humana de otras especies de homínidos y la extensión de su agencia más allá de su frontera corporal (Léroi-Gourhan 1971[1965], 1989 [1945, 1973]). En el acto humano se destacaría la capacidad de aplicar sobre el mundo una acción que genera un objeto con características buscadas. Son estas las que le permitirán al objeto alcanzar el fin con que el humano le dio forma. Así, el acto creador supone a un actor o sujeto con una disposición específica que posibilita la creación y su fuente de creatividad. En los regímenes ontológicos en los que la creatividad es una cualidad exclusiva del sujeto y la subjetividad es un atributo tan solo humano se puede distinguir la existencia de objetos instrumentales, pasivos, hallados en el mundo sin haber sido aún manipulados y de artefactos creados con un propósito humano. Esta sería la diferencia, por ejemplo, entre las rocas que los monos silbadores encuentran y utilizan para romper los cocos y los artefactos que los humanos idean para dicho fin. Sin embargo, a la luz de la etnografía con pueblos indígenas, cabe la pregunta respecto de si es pertinente pensar que la intencionalidad sea un atributo exclusivamente humano. En efecto, los debates antropológicos actuales en torno a la artefactualidad incorporan la problematización sobre los alcances de la agencia e indican que esta puede ser tanto humana como no-humana (Latour y Lemmonier 1994)<sup>11</sup>.

En un sentido similar, se discute también la posibilidad o no del pensamiento y la conciencia de los artefactos en su actividad sobre el mundo. Tal como muestra Els Lagrou (2011), los grafismos, diseños y artefactos tienen un rol central en la fabricación de las personas *cashinauá*. Criticando la idea de representación, asociada al carácter simbólico de la escritura y a la figuración realista, esta antropóloga afirma que la pintura corporal *cashinauá* actúa más de lo que representa. Los grafismos que se imprimen sobre cuerpos no están al servicio de representar texturas de entidades y seres, sino que actúan y producen efectos y cuerpos en relación. Tampoco los diseños que se imprimen sobre artefactos tales como las hamacas, los bancos o las ollas son decorativos, sino que buscan producir efectos: así, un diseño de anaconda permite, como la anaconda misma, constreñir y aplastar mandioca. Las semillas de algodón con las que se tejen hamacas pueden producir, al ser masticadas por una niña, efectos en ella: cuando quede embarazada será visitada en sueños por el doble de la anaconda que depositará dos huevos en su vientre, de los cuales nacerán gemelos-hijos de la serpiente (Lagrou 2019). Son estas situaciones etnográficas las que le permiten a Lagrou argumentar que el cuerpo es un artefacto conceptual y que los artefactos (bancos, hamacas y utensilios culinarios, entre otros) son cuasicuerpos cuyas texturas se revelan como aptitudes corporales que permiten a quien las porta la visualización de imágenes virtuales (Lagrou 2011).

Estas ideas en torno a la actualización -más que representación- de los efectos producidos por los artefactos sobre los cuerpos y a la concepción del cuerpo como un artefacto, echan luz sobre la forma en que otro pueblo, los guaraníes del piedemonte andino, experimentan los procesos de enmascaramiento ritual. Las máscaras guaraníes, como artefactos-cuerpos, son entes subjetivados y producen efectos sobre quien las porta en función de los diseños que sobre ellas se plasman. Las nociones de artefactos como cuerpos, artefactos conceptuales y cuerpos-artefactos (Barcelos Neto 2008, Fausto 2020; Lagrou 2019) reaniman a los artefactos que componen cuerpos e invitan a pensar en sus capacidades de agencia y en sus efectos. Desde otras perspectivas, las investigaciones de Perig Pitrou (2016) en el marco de lo que suele llamarse “Antropología de la vida” dan también cuenta de cómo los procesos técnicos y los procesos vitales se hallan íntimamente entrelazados.

Esta descripción de los alcances, especificidades y limitaciones de algunos conceptos antropológicos

utilizados para remitir a “lo material” -un término que, somos conscientes, también merecería su discusión- pretende alertar sobre los peligros de usarlos sin problematización para describir los fenómenos sociales que observamos etnográficamente. Asimismo, esta revisión conceptual busca enriquecer los sentidos atribuidos a términos que tienen amplia difusión en la antropología y la arqueología, en pos de contribuir a las discusiones relativas a los regímenes ontológicos del mundo material. Mientras que “cultura material” muestra más claramente su inoperancia para dar cuenta de las cosmologías y ontologías de los pueblos indígenas, las demás categorías (“objeto”, “cosa”, “artefacto”) pueden volverse herramientas útiles para la descripción etnográfica. Es más, “objeto”, “cosa” y “artefacto”, en tanto descriptores de hechos del mundo (amuletos, armas, orina, animales, plantas, alimento), pueden devenir categorías analíticas siempre y cuando estén en correlación y sintonía con las conceptualizaciones nativas sobre dichos hechos. Como expondremos en los próximos apartados, una “teoría etnográfica” (Goldman 2016) de los objetos que se desarrolle a medio camino entre el saber científico sobre los otros y el diálogo con esos otros sobre sus saberes mostrará que dichos objetos o cosas no son solo amuletos, armas, orina, animales, plantas o alimento, sino también partes del cuerpo, ancestros, muertos, personas, sujetos, canciones, fuerzas y perspectivas.

### **Ensamblajes Humanos-No-humanos y Artefactos-Cuerpos Rituales**

Di Giminiani et al. (2015) alertan que, si bien en las últimas décadas el interés por la materialidad creció en la antropología, siempre estuvo de algún modo presente. La diferencia es que actualmente hay una mayor preocupación por la dimensión cotidiana de la existencia mientras que, durante décadas, los estudios sobre cultura material estuvieron restringidos al ámbito de la producción tecnológica (la producción de “artefactos”) y a la esfera de la religión, especialmente del ritual (Di Giminiani et al. 2015:14). En efecto, el ritual, con el uso de máscaras, pinturas, ornamentación, trajes e instrumentos musicales, es un espacio-tiempo rico para retomar la discusión conceptual previa. Tal como indica Fausto (2020:18-19), el contexto ritual hace visible lo invisible y presente lo ausente, genera un estado de incertidumbre y suspensión del tiempo ordinario y, en ese proceso, el soporte material cumple un papel fundamental.

Las máscaras guaraní eran elaboradas tradicionalmente con palo borracho (*Ceiba insignis*) y, en la actualidad, con materiales reciclados. Ellas brindan un claro ejemplo de cómo ciertos artefactos materializan vínculos entre humanos y no-humanos, hacen visibles a los no-humanos y muestran la permeabilidad de las fronteras ontológicas entre el mundo de los vivos y el de los muertos (Sarra 2019). Tal como un joven guaraní le relató a Sarra, tiempo antes del ritual del *arete guasu*<sup>12</sup>, él comenzó a soñar y a ver antepasados que se le presentaban enmascarados. Uno de ellos le pidió “ser recordado” y le mostró una máscara. Este joven, Andrés, fabricó dicha máscara con la ayuda del no-humano implicado y, en la *performance* ritual, su cuerpo se hibridó con el del no-humano que le indicó qué máscara confeccionar. Este acontecimiento permite retomar las discusiones previas sobre la necesidad de descentrar el lugar privilegiado del ser humano como productor exclusivo de artefactos, así como también evidenciar las cualidades agenciales de los artefactos que producen efectos sobre quien los porta. Mediante el uso de la máscara en cuestión, el antepasado ingresó en el cuerpo de Andrés y lo hizo bailar, moverse y gritar más allá de su propia voluntad. En esta escena ritual, los danzantes enmascarados actualizan un mundo ordinariamente no-visible que se percibe en ciertos movimientos y signos más que humanos.

La hibridez humano/no-humano de esta escena resuena con la complejidad ritual que Carlo Severi (2014, 2018) nota en las representaciones musicales de los wayampi de las Guayanas sobre seres centrales en sus sociocosmologías. Como explica Severi (2014:57-58), para este pueblo las interpretaciones musicales designan a un animal específico y las onomatopeyas encarnan musicalmente el nombre del animal. Los wayampi complementan el sonido de diversos instrumentos en pos de evocar la imagen sonora de una multiplicidad de animales. La suma de las características de dichos animales provoca la aparición mental de su depredador, la anaconda, un ser complejo invisible compuesto de los atributos de los animales representados mediante la ejecución de los instrumentos musicales<sup>13</sup>. En un sentido similar, durante el ya mencionado *arete guasu*, flauteros y cajeros (aquellos que tocan la “caja”) guaraníes ejecutan una música que evoca -en términos de Severi- la imagen sonora de los antepasados que también participan del ritual. Los interlocutores de Sarra explican que la música que se escucha no solo proviene de los humanos, sino también de los



antiguos *arete iya* ('dueños del arete') que llegan desde su morada de los muertos a la fiesta terrenal. En los ejemplos brindados, máscaras e instrumentos hablan de "anatomías compuestas" y "cosmologías constructivas" (Santos-Granero 2009:4-6): más que artefactos autocontenidos son "ensamblajes" (Harman 2015) con características tanto subjetivas como objetivas y con participación también de entidades no-humanas. Debido a esto, entendemos que resultaría pertinente, en estos casos, hablar de ensamblajes humanos-no-humanos o de artefactos-cuerpos para dar cuenta, justamente, de rasgos de una materialidad objetual y de aspectos de una intencionalidad subjetiva que se combinan.

### El Cuerpo como Eje de Relaciones

Datos etnográficos como los anteriores alertan sobre la necesidad de repensar no solo qué es o puede ser cada objeto o artefacto, sino también qué características puede asumir. En los mundos indígenas en los que trabajamos, aquello que denominamos "objeto" o "artefacto" es, por lo general, una entidad compuesta y compleja producto de una historia de transformaciones y de una biografía propia que remite encadenadamente a otras entidades (cf. Santos-Granero 2009). El tema del cuerpo es clave en este sentido puesto que, contrario a lo que dictamina el naturalismo, en las ontologías amerindias el cuerpo puede funcionar como objeto de producción e intercambio. En efecto, como Fausto (2020:29) apunta, el cuerpo ocupa un lugar preponderante en sociedades donde no existe abundancia de objetos o en aquellas en las que, aun existiendo objetos, estos tienen un lugar menor. En estos casos, el cuerpo se vuelve el eje de las relaciones y parece cumplir allí una función parecida a la que tendrían los objetos en sociedades basadas en el intercambio.

La etnografía amerindia mostró que los cuerpos amerindios no están dados de antemano, sino que son objeto de transformación permanente. Son fabricados, por ejemplo, en contextos rituales mediante tocados, máscaras, pinturas, prohibiciones alimentarias previas, tabúes y restricciones sexuales. A través de ellos, los cuerpos *se hacen* en pos de ser vistos de determinada manera, realizar metamorfosis esperadas, consumir o ser consumidos (cf. Seeger et al. 1979). Las etnografías chaqueñas de algunos de los autores de este texto (Medrano 2014; Robledo 2021; Tola 2009) dieron cuenta del modo en que el cuerpo está hecho de sustancias vegetales, animales, de fluidos

corporales de otros más allá de los progenitores, de nombres adicionados a lo largo de la vida y de las intenciones y efectos de acciones de humanos y no-humanos. Esto se observa claramente en la constitución del cuerpo del chamán, aunque no es exclusivo de él. Tal como un chamán qom especialista en la conquista amorosa le refirió a Tola, fueron sus compañeros no-humanos los que introdujeron en su corazón las flores-personas que él sopla cada vez que desea activar su poder para recurrir a ellas y lograr que alguien se enamore de otra persona. Asimismo, y según lo comentado por un anciano, la dueña no-humana de los amuletos destinados a la conquista amorosa es una mujer que posee un cuerpo hecho de plantas. En una oportunidad, un chamán toba-pilagá le relató a Tola el momento en que su primera esposa lo quiso matar mediante técnicas brujeriles. En medio de la noche, en una alocución que entrelazaba palabras en qom, en español y palabras ajenas a cualquier idioma humano conocido, lanzó un grito que, según él, no le pertenecía sino que era de un ser no-humano que lo socorrió para asustar a dicha mujer y extinguir sus poderes.

Si el cuerpo humano es él mismo un objeto compuesto fabricado colectivamente, entonces la distinción sujeto/objeto, la diferencia entre el que actúa y el que padece, parecería no estar dada de antemano. Mientras que en Occidente los cuerpos pertenecen, por lo general, al orden de lo natural y lo dado, para las ontologías amerindias ellos atraviesan un proceso de transformación en el cual humanos y no-humanos se vinculan y producen regímenes de corporalidad particulares. Así, más que dar por sentado qué es un objeto, una cosa o un artefacto, la etnografía muestra que es preciso, en cada caso, discernir sus implicancias para las personas humanas y no-humanas involucradas. Desde esta perspectiva, más que objetos en sí, los cuerpos son ejes de relaciones en las que se efectivizan los vínculos intersubjetivos y multiespecies. El relato que un hombre mocoví, Juan, compartió con Mansilla acerca de su pariente fallecido, llamado Modesto, ilustra esta idea. Modesto había adquirido la capacidad de comunicarse con el trueno luego de que este cayera sobre él y lo quemara. El trueno, de quien Modesto pasó a ser "amigo", intervino su cuerpo y le dejó una huella permanente. Desde entonces, se instauró la comunicación entre ambos. Ya en el siglo XVIII el jesuita José Sánchez Labrador (1910) comentaba cómo las intervenciones corporales que se efectuaban los *eyiguayegui*<sup>14</sup> ampliaban sus posibilidades de comunicación. Según su relato, la

perforación del labio inferior y las distintas posiciones que los eyiguayegui daban al barbote que pendía de este servían para incrementar las posibilidades acústicas del cuerpo y lograr silbidos. Dicha intervención corporal incrementaba la efectividad de las relaciones comunicativas entre humanos. Tales silbidos eran “imitaciones” de sonidos de aves. Se podría inferir que más que una mera “imitación”, los sonidos eran empleados también para comunicarse con los pájaros; para hablar incluso, su lengua animal.

### Objetificación y Efectos de los Objetos

Si el animismo y el perspectivismo (Descola 2005; Viveiros de Castro 1996) mostraron que en los mundos amerindios; todo es potencialmente sujeto, parecería que también, bajo ciertas condiciones, en determinados momentos y de formas particulares, todo es o puede ser potencialmente objeto. Como muestran numerosas etnografías, pueblos amerindios de tradición cazadora siguen estrictas pautas al momento de elegir la presa, matarla y despostarla para hacer que pierda su condición de sujeto y se vuelva un ente desubjetivado capaz de ser ingerido (Descola 1998; Erikson 1987; Hugh-Jones 1996). Algunos de los ranqueles de La Pampa, en el centro de Argentina, sostienen que cazar o carnear no es estrictamente matar, porque matar a cualquier ser vivo es un acto éticamente reprochable y la carneada de animales de cría es una acción necesaria para vivir y siempre realizada “con respeto”. En el contexto ranquel, este accionar respetuoso supone una continuidad con las prácticas diarias de relacionamiento entre humanos y animales (el mutuo aquerenciarse, la comunicación interespecífica y los lazos de amistad, entre otros) que habrían sido típicas de sus antepasados. Carnear a un animal al que se crio con amor y cercanía al punto de considerarlo, en ocasiones, un “amigo”, supone el trabajo extra de hacer que dicho amigo se vuelva un ente sin subjetividad que pueda ser consumido sin generar problemas para el humano. Como algunos interlocutores de Antonela dos Santos<sup>15</sup> le refirieron, incumplir pautas propias de “la cultura ranquel” en el manejo de los animales conlleva la posibilidad de que el rebaño muera o no engorde ni se multiplique, que los animales escapen o que la carne adquiera un sabor feo y no pueda ser comida. Para evitar esto, las recetas “tradicionales”, tanto cuando se mata al animal como cuando se lo desposta, incluyen cerrarle los ojos antes de cortar su carne, pegarle un golpe fuerte para dejarlo inconsciente y que no sufra,

tirar la hiel arriba de un árbol y evitar que esta se desparrame o toque la tierra, enterrar cuidadosamente los desperdicios y asegurarse de que no quede sangre a la vista. Mediante estas acciones, que prolongan las relaciones de cuidado y medida que se espera que rijan la cotidianidad, estas personas hacen posible la ingesta de una carne que, hasta el momento previo a la carneada y al tratamiento del animal, pertenecía a una entidad-sujeto.

Otro ejemplo que va en el mismo sentido es el que provee la etnografía mapuche. Para este pueblo, el agua es fundamental tanto en el inicio como en el final de la vida y ocupa un lugar central en los mitos de origen del mundo. Lejos de ser una entidad inerte, esta es concebida como un existente con agencia, no solo porque es la morada de los seres más poderosos de la socio-cosmología mapuche, sino porque se considera que, en su fluir, tiene voluntad para influir en las relaciones de los demás seres (Di Giminiani y González Gálvez 2018). Es por eso que, como alertan muchas personas mapuche, se debe prestar atención y seguir ciertas pautas al acercarse a lagunas, ríos y pozos. Como Nazareno, un líder ranquel, le relató a Dos Santos, una prueba de que hay agencia en el agua es lo sucedido el 24 de junio de 2001, cuando se restituyeron los restos del cacique Mariano Rosas que habían permanecido exhibidos en el Museo de La Plata. En dicha ocasión, la laguna de Leuvucó, que está usualmente seca, los recibió con agua. No hay acuerdo entre los asistentes ranqueles al evento respecto de cómo y por qué sucedió esto. Cuando Dos Santos inquirió sobre la cuestión, algunos respondieron que se trató de un hecho casual, otros se aventuraron a sostener que el agua decidió activamente llenar la laguna en ocasión de la restitución. Otros, en cambio, sostuvieron que fue por intermedio de un pedido de *Viita Chaw* (lit. ‘Gran Padre’) o en comunicación con otras entidades poderosas que el agua actuó de ese modo. En cualquier caso, lo que esta situación ilustra es que, por características intrínsecas del agua o por características que adquiere a partir de su diálogo con otros seres, el agua no es considerada como algo inerte. Sin embargo, más allá de estas características, no debemos perder de vista que el agua es fundamental para el mantenimiento de la vida a nivel biológico: para tomarla, para regar, para bañarse. Piernigiorgio Di Giminiani y Marcelo González Gálvez (2018) sostienen que, para poder aprovechar el agua de este modo, el pueblo mapuche necesita “objetivarla”, aunque sea de forma inacabada: dejar momentáneamente de enfatizar su ser como entidad con agencia y considerarla como

objeto, aunque sin olvidar que, en cualquier momento y frente a situaciones de abuso, dicha entidad objetivada puede revelarse y hacer pagar las consecuencias del mal accionar humano. Esto resuena con lo que en algunos contextos amerindios se conoce como “la rebelión de los objetos” (cf. Métraux 1932, respecto del “alzamiento de los objetos”). Para los guaraníes del piedemonte andino el fin de este mundo llegará cuando animales y objetos se rebelen contra el humano quien, tras olvidar que provienen de la naturaleza y que tienen dueños no-humanos, el humano abusó de ellos mediante prácticas extractivas. Recientemente, la anciana guaraní Marcelina le reprodujo a Sarra las palabras de su madre a raíz de la pandemia por coronavirus: “Una vuelta decía mi mamá, *va a llegar un día que todas las cosas se van [a] volver en contra de la humanidad...* y la verdad que es así porque hacemos tanto daño a la naturaleza, hacemos tanto daño a la madre tierra y hoy en el día estamos padeciendo eso” (énfasis nuestro).

Como vemos, lo que nuestros interlocutores indígenas parecen enfatizar en sus dichos y en sus prácticas es que existe agencia por fuera y más allá de lo humano y que la socialidad cotidiana se constituye a partir de las relaciones y los acuerdos diplomáticos entre estos diversos agentes cuyas acciones, como sostiene Fausto (2020) tienen “efectos” sobre el mundo. El mito qom de *Dapichi* (las Pléyades) cuenta que un ser-estrella entregó las armas a los humanos indiferenciados (humano-animal) y les brindó la posibilidad de elegir entre escopetas, flechas, lanzas, redes de pesca y palos para sembrar, entre otros. Quienes eligieron la flecha se volvieron indígenas y quienes eligieron las armas de hierro devinieron no-indígenas. Si, tal como relata el mito, antes de la repartición de las armas no existían diferencias étnicas, podríamos inferir que las armas, o sus efectos, fueron las que produjeron la diferencia entre indígenas y no-indígenas. En el caso guaraní, un mito semejante relativo a la elección de herramientas de trabajo muestra que los efectos de las herramientas (machete y azada) operaron no solo para diferenciar a indígenas de no-indígenas, sino también a grupos indígenas entre sí (machete-guaraní / azada-colla).

Tal como indicó Santos-Granero (2009:5), los objetos son centrales en las Tierras Bajas Sudamericanas tanto en la constitución de las cosmologías (que enfatizan que los mundos se transforman periódicamente) como de las anatomías compuestas de flujos, sustancias, elementos y partes. Incluso en la actuación de seres considerados demiurgos

encontramos presentes objetos. Como ejemplifica la etnografía de Hugh-Jones (2009), entre los *tukano* se relata que el cuerpo del héroe mítico que originó el mundo estaba hecho de flautas y trompetas. En otros mitos amazónicos se explica que el origen de ciertos animales también se dio a partir de objetos preexistentes: las canastas devinieron jaguares, las flechas devinieron víboras, etc. (Santos-Granero 2009:5). Entre los qom se cuenta la historia de Nakonako, un muchacho que nació de una tinaja y a quien le fue dada una flecha y los conocimientos para cazar. Aquí, el objeto-tinaja es anterior y fundamental para el desarrollo de la historia de este pueblo<sup>16</sup> y, al igual que lo que sucede en los casos anteriores, se observa una anterioridad temporal y lógica de los objetos: el mundo es producto de transformaciones que los tienen en el origen y los involucran directamente.

Más que enfatizar su condición instrumental o de elemento de la cultura material, los objetos a los que nos referimos (flautas, trompetas, flechas y tinajas) muestran su capacidad de hacer mundo y diferenciar tipos de humanos. Los mitos describen objetos o personajes no-humanos que desempeñan una labor creativa y dan lugar al mundo tal cual es. También muestran que la adquisición por parte de los humanos de ciertos bienes (fuego, armas, herramientas) depende del accionar de seres no-humanos. Es decir, lo que estas historias indican es que, para diversos pueblos amerindios, buena parte del acontecer del mundo escapa al hacer humano y, en cambio, involucra la agencia de no-humanos y los efectos de sus acciones e intenciones. La idea de que es el humano el que, como rasgo distintivo de su especie, controla las artes para producir cultura material se pone así en entredicho.

### A Modo de Conclusión

Como se vislumbra en los ejemplos etnográficos presentados y en buena parte de lo que argumentamos en este texto, las categorías “objeto” y “sujeto”, más que ser estancas y con contenido invariable, van llenándose y vaciándose de acuerdo a relaciones específicas. Hay circunstancias que vuelven necesaria la objetivación de ciertos sujetos o, dicho de otro modo, su desobjetivación. Puede suceder también lo contrario y que, en momentos particulares, los objetos adquieran características de sujetos y actúen en tanto tales en eventos en los que “su eficacia es respaldada por el resplandor, efímero, de potencias que trastornan la cotidianidad y sugieren dimensiones paralelas” (Escobar 2021:200). Desde posiciones poshumanistas

y desde la perspectiva de nuestros interlocutores indígenas, la distinción sujeto/objeto resulta relativa porque lo que se enfatiza es la existencia de agencia por fuera y más allá de lo humano. No se trataría ya de sujetos dotando de agencia a ciertos objetos (Appadurai 1986; Gell 1998), sino de existentes que en sí mismos y por sí mismos (de manera independiente respecto de las intenciones y objetivos humanos, aunque ligados a los humanos mediante diversas relaciones) no solo actúan e influyen en el mundo y los seres que lo habitan, sino que los transforman. De hecho, es el sesgo ontológico naturalista el que conduce a privilegiar la posición excepcional del humano y lleva también a enfatizar la pregunta por quién produce los artefactos, dejando de lado qué producen ellos con su existir, es decir, los efectos de los artefactos (Fausto 2020).

Describir cómo para algunos pueblos indígenas los objetos pueden subjetivarse -adquirir capacidad de agencia y comunicación, despertar su latente poder germinal, su “aura” para “hacer lugar a fuerzas creativas y deseantes” (Escobar 2021:28)- y cómo también los sujetos pueden tornarse objetos -en rituales, por procesos de des-subjetificación o en representaciones como las artesanías- nos permite en tanto antropólogos, no solo problematizar las maneras de entender los objetos, sujetos, efectos, afectos, causas y consecuencias, creadores y creaciones sino, sobre todo, repensar la fijeza de los conceptos mismos que utilizamos en nuestros análisis. En efecto, el ejercicio comparativo que realizamos en este texto nos indica la importancia de proponer categorías móviles que den cuenta del pasaje de ciertos estados de cosas a otros y de describir, en cada caso, cómo se construyen los mundos, quiénes intervienen y de qué manera interactúan haciendo que circunstancialmente un determinado ítem devenga una cosa, un sujeto, un objeto, un artefacto o una articulación híbrida.

Los ejemplos brindados a lo largo de este artículo ponen de manifiesto una gran indefinición y la siempre latente capacidad transformacional entre aquello que puede ser pensado como sujeto, objeto o sujeto-objeto. Esta característica podría acercar los análisis sobre el mundo “material” a algunas discusiones ocurridas en el último tiempo respecto de la cuestión animal.

Como sabemos, tanto objetos, cosas y artefactos como animales fueron ubicados del otro lado de la línea de la Gran División que separa a la humanidad del resto de lo existente (Latour 1991)<sup>17</sup>. Al igual que lo que sucede con los términos de la dupla animal/humano -que según algunas investigaciones son necesarios y productivos en tanto organizan el devenir de las relaciones sociocosmológicas de diversos pueblos indígenas<sup>18</sup>-, los ejemplos etnográficos brindados a lo largo de este texto muestran que también hay en dichas sociocosmologías un lugar diferencial para sujetos y objetos, y que los alcances de ambas categorías no se confunden. Nuestras etnografías no parecen navegar en “un océano de materiales” (Ingold 2007:7). No es la materialidad lo que conecta todo en los mundos indígenas que procuramos describir, sino la potencia de actuar cosmopolíticamente en un contexto relacional. En tales situaciones, las categorías objeto y sujeto se tornan necesarias no como hechos consumados -como representantes del modelo hilomórfico (Ingold 2010)- sino como “dispositivos de imaginación” (Viveiros de Castro 2006: 326). Viveiros de Castro (2006) describe los espíritus *xapiripë* que conviven con los yanomami sosteniendo que ellos son “más una imagen que una cosa, más una experiencia que una especie, más una relación que un término, más un evento que un objeto”. Algo similar podría decirse de los objetos según estos se presentan en nuestras etnografías. Como hemos procurado enfatizar a lo largo del texto, qué ítem ocupa el lugar de sujeto u objeto depende de las características de cada evento singularizante que, en relación, hace emerger cosas y humanos, objetos y sujetos en el flujo mismo de su devenir.

*Agradecimientos:* Agradecemos a las personas y familias pertenecientes a los diversos pueblos indígenas junto a quienes trabajamos por su generosidad y apertura, condiciones indispensables para los trabajos de campo etnográficos que están en la base de estas reflexiones. También a los evaluadores anónimos que leyeron nuestro manuscrito y con sus comentarios ayudaron a mejorarlo, y a los editores de Chungara por el trabajo editorial y la buena predisposición.

### Referencias Citadas

Appadurai, A. 1986. Introduction: commodities and the politics of value. En *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, editado por A. Appadurai, pp. 3-63. Cambridge University Press, Cambridge.

Barcelos Neto, A. 2008. *Apapaatai. Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, São Paulo.

Candea, M. 2016. We have never been pluralist: On lateral and frontal comparisons in the ontological turn. En *Comparative*

- Metaphysics: Ontology after Anthropology*, editado por P. Charbonnier, G. Salmon y P. Skafish. Rowman & Littlefield, Londres.
- Clifford, J. y G. Marcus 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley.
- Course, M. 2010. Of words and fog. Linguistic relativity and amerindian ontology. *Anthropological Theory* 10 (3):247-263.
- Deleuze, G. y F. Guattari 2002. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia.
- Descola, P. 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana* 4 (1):23-45.
- Descola, P. 2005. *Par-delà Nature et Culture*. Gallimard, París.
- Descola, P. 2014. Modes of being and forms of predication. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1):271-280.
- Di Giminiani, P. y M. González Gálvez 2018. Who owns the water? The relation as unfinished objectivation in the Mapuche lived world. *Anthropological Forum* 28 (3):199-216.
- Di Giminiani, P., S. González Varela y H. Risør 2015. Introducción: tecnologías y culturas materiales en la sociedad Latinoamericana contemporánea. En *Tecnología en los Márgenes: Antropología, Mundos Materiales y Técnicas en América Latina*, editado por P. Di Giminiani, S. González Varela, M. Murray y H. Risør, pp. 11-40. Bonilla Artigas Editores, México D.F.
- Escobar, T. 2021. *Aura Latente. Estética/Ética/Política/Técnica*. Tinta Limón, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Erikson, P. 1987. De l'approvisionnement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne. *Techniques et Culture* 9:105-140.
- Fausto, C. 2020. *Art Effects: Image, Agency, and Ritual in Amazonia*. Traducido por D. Rodgers. University of Nebraska Press, Lincoln.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books, Nueva York.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Clarendon Press, Oxford.
- Goldman, M. 2016. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social* 44:27-35.
- Harman, G. 2015. *Hacia el Realismo Especulativo: Ensayos y Conferencias*. Caja Negra, Buenos Aires.
- Henare, A., M. Holbraad y S. Wastell 2007. Introduction: thinking through things. En *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por A. Henare, M. Holbraad y S. Wastell, pp. 1-31. Routledge, Londres.
- Hodder, I. 1982. Theoretical archaeology: A reactionary view. En *Symbolic and Structural Archaeology*, editado por I. Hodder, pp. 1-16. Cambridge University Press, Cambridge.
- Holbraad, M. 2015. ¿Puede hablar la cosa? En *Tecnología en los Márgenes: Antropología, Mundos Materiales y Técnicas en América Latina*, editado por P. Di Giminiani, S. González Varela, M. Murray y H. Risør, pp. 339-364. Bonilla Artigas Editores, Ciudad de México.
- Hugh-Jones, S. 1996. Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. *Terrain* 26:123-148.
- Hugh-Jones, S. 2009. The fabricated body: Objects and ancestors in Northwest Amazonia. En *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por F. Santos-Granero, pp. 33-59. The University of Arizona Press, Tucson.
- Ingold, T. 2007. Materials against materiality. *Archaeological Dialogues* 14 (1):1-16.
- Ingold, T. 2010. Bringing things to Life: Creative entanglements in a world of materials. *Realities Working Papers* 15. <https://hummedia.manchester.ac.uk/schools/sos/morgancentre/research/wps/15-2010-07-realities-bringing-things-to-life.pdf>
- Ingold, T. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos* 18 (37):25-44.
- Jensen, C., B. Smith, G.E.R. Lloyd, M. Holbraad, A. Roepstorff, I. Stengers, H. Verran, S. Brown, B. Winthereik, M. Strathern, B. Kapferer, A. Mol, M. Pedersen, E. Viveiros de Castro, M. Candea, D. Battaglia y R. Wagner 2011. Introduction: Contexts for a comparative relativism. *Common Knowledge* 17 (1):1-12.
- Kirchhoff, M. 2009. Material agency: a theoretical framework for ascribing agency to material Culture. *Techné: Research in Philosophy and Technology* 13 (3):206-220.
- Kopytoff, I. 1986. The cultural biography of things: commoditization as process. En *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, editado por A. Appadurai, pp. 64-92. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lagrou, E. 2011. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? *Revista da Antropologia da USP* 54 (2):747-780.
- Lagrou, E. 2019. La figuración de lo invisible en Warburg y en las artes indígenas amazónicas. En *Culturas Visuales Indígenas y las Prácticas Estéticas en las Américas desde la Antigüedad hasta el Presente*, editado por S. Savkić, pp. 303-327. Ibero-Amerikanisches Institut, Berlín.
- Latour, B. 1991. *Nous n'Avons Jamais été Modernes. Essai d'Anthropologie Symétrique*. Editions La Découverte, París.
- Latour, B. 1999. *Politiques de la Nature. Comment Faire entrer les Sciences en Démocratie*. Editions La Découverte, París.
- Latour, B. 2014. Technical does not mean material. *Hau* 4 (1):507-510.
- Latour, B. y P. Lemmonier 1994. *De la Préhistoire aux Missiles Balistiques. L'Intelligence Sociale des Techniques*. Editions La Découverte, París.
- Latour, B. y S. Woolgar 1995. *La Vida en el Laboratorio. La Construcción de los Hechos Científicos*. Alianza, Madrid.
- Léroi-Gourhan, A. 1971 [1965]. *El Gesto y la Palabra*. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Léroi-Gourhan, A. 1989 [1945,1973]. *El Medio y la Técnica (Evolución y Técnica II)*. Taurus, Madrid.
- López, A. 2009. *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en Comunidades Mocovíes del Chaco*. Tesis de

- doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Lucaoli, C. 2011. *Abipones en las Fronteras del Chaco. Una Etnografía Histórica sobre el Siglo XVIII*. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Maciel, L. 2022. *Vidas em Cativerio: Histórias do Mogen Mapuche e Coleções em Museu*. Tesis de doctorado en antropología social, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de São Paulo, São Paulo.
- Medrano, C. 2014. Zoo-sociocsmología qom: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Sociéte des Américanistes* 100 (1):225-257.
- Medrano, C. 2019a. De tigres, zorros y posiciones taxonómico-relacionales en la zoología de los indígenas qom del Gran Chaco. *Mediações* 24 (3):12-27.
- Medrano, C. 2019b. Taxonomías relaciones o de que se valen los qom y los animales para clasificarse. *Tabula Rasa* (31):161-183.
- Métraux, A. 1932. Introduction a l'article de Henry Wassen: Le Musée ethnographique de Goteborg et l'oeuvre d'Erland Nordens. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán* 2 (2):233-237.
- Métraux, A. 1996 [1946]. *Etnografía del Chaco*. El Lector, Paraguay.
- Miller, D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Basil Blackwell, Oxford.
- Miller, D. 2005. Materiality: an introduction. En *Materiality*, editado por D. Miller, pp. 1-50. Duke University Press, Durham.
- Mol, A. 2003. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press, Durham.
- Naveh, D. y N. Bird-David 2014. How persons become things: economic and epistemological changes among Nayaka hunter-gatherers. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20 (1):74-92.
- Pitrou, P. 2016. Action rituelle, mythe, figuration. L'imbrication des processus vitaux et des processus techniques en Mésoamérique et dans les Basses-Terres d'Amérique du Sud. *Revista de Antropología* 59 (1):6-32.
- Robledo, E. 2021. *Influencia y Mimesis de la Piel-Espejo: Etnografía Toba (qom) Dapigueml'ec*. Tesis de doctorado en ciencias antropológicas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Rodrigues Lopes, G. 2021. *Virar-otro. Notas para una Teoría de la Alteridad. Una Etnografía de los Rastejadores en la Caatinga de Bahia (Brasil)*. Tesis de doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Rodrigues Lopes, G. 2022. Comendo com(o) Caipora: Encontros que "encantam" o sertão na Bahia. *Mana* 28 (1):1-31.
- Sánchez Labrador, J. 1910. *El Paraguay Católico, Vol. 2*. Imprenta de Coni Hermanos, Buenos Aires.
- Santos-Granero, F. 2009. Introduction: Amerindian Constructional Views of the World. En *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por F. Santos-Granero, pp. 1-29. The University of Arizona Press, Tucson.
- Sarra, S. 2019. La catástrofe de volcán desde la perspectiva de los guaraníes de Jujuy: topologías, grupos étnicos y no-humanos. *Revista Chilena de Antropología* 39:77-103.
- Seeger, A., R. Da Matta y E. Viveiros de Castro 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* 32:2-19.
- Severi, C. 2018. Transmutating beings: A proposal for an anthropology of thought. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2):41-71.
- Severi, C. 2020. *Capturing Imagination. A Proposal for an Anthropology of Thought*. Hau Books, Chicago.
- Stocking, G. Jr. 1988. *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Strathern, M. 1999. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. The Athlone Press, Londres.
- Strathern, M. 2004. *Partial Connections*. Altamira Press, Altamira Press, Walnut Creek.
- Tola, F. 2009. *Les Conceptions du Corps et de la Personne dans un Contexte Amerindien. Indiens Toba du Grand Chaco Sud-américain*. L'Harmattan, Paris.
- Tola, F. 2012. *Yo no Estoy Solo en mi Cuerpo. Aspectos de la Ontología Qom*. Biblos, Buenos Aires.
- Trentmann, F. 2009. Materiality in the Future of History: Things, Practices, and Politics. *Journal of British Studies* 48 (2):283-307.
- Verran, H. 2011. Comparison as participant. *Common Knowledge* 17 (1):64-70.
- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2):115-144.
- Viveiros de Castro, E. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo* 14/15:319-338.
- Wilbert, J. y K. Simoneau 1988. *Folk Literature of the Mocoví Indians*. UCLA Latin American Center Publications, Los Ángeles.
- Woolgar, S. y J. Lezaun 2013. The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies? *Social Studies of Science* 43 (3):321-340.

## Notas

<sup>1</sup> Este trabajo recoge las reflexiones compartidas durante los años 2021 y 2022 en las reuniones del Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm), radicado en la Sección de Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires.

<sup>2</sup> En términos de Gilles Deleuze y Félix Guattari, "devenir" es un verbo con consistencia que no se traduce cabalmente ni como parecer ni como ser, equivaler o producir (2002: 245). Devenir remite, según ellos a un proceso de transformación. Si bien en este texto no retomamos la filosofía deleuziana,

- su modo de comprender el concepto de devenir resuena con lo que proponemos respecto de los objetos-sujetos en transformación.
- <sup>3</sup> Otra crítica al término “cultura material” puede hallarse en la propuesta de Tim Ingold (2010) de una “ecología de los materiales”.
- <sup>4</sup> Realiza trabajo etnográfico en comunidades *qom* de Formosa y Chaco (Argentina) desde el 2008 hasta el presente.
- <sup>5</sup> Realiza trabajo de campo en comunidades *qom* de Formosa (Argentina) desde el 2018 hasta el presente.
- <sup>6</sup> Realiza trabajo de campo entre los guaraníes del piedemonte andino del Noroeste Argentino desde el 2015 hasta el presente.
- <sup>7</sup> Realiza trabajo de campo entre los mocovíes del Chaco argentino desde el 2019 hasta el presente.
- <sup>8</sup> Realiza trabajo de campo entre los *qom* del Chaco argentino desde 1997 hasta el presente.
- <sup>9</sup> En este punto podríamos decir que la categoría de “cosa” trabajada desde el giro ontológico habilita también “simetrizar” lo que Latour (2014) observa como una diferencia etnocéntrica entre acciones técnicas y acciones simbólicas separadas por “niveles” de materialidad. Según esta gran división, toda acción que adquiere la característica de “técnica” deviene analógicamente en alguna forma de materialidad, mientras que la “eficacia simbólica” parece no tener peso, especialmente en los colectivos de Occidente. Esta demarcación que ata la materia a la técnica, ignora, tal como apunta Latour, el espectro híbrido de conceptos, pensamientos, imágenes, sentidos, objetos, creencias, narrativa o silencios que pueden ensablarse al momento de efectuar una acción. En este sentido, liberarse de esta división supone, también, advertir que los conceptos pueden devenir “cosas” según el sentido etnográfico que se elabore, en articulación a determinados modos de existencia y en relación, tal vez, a otros conceptos/cosas, acorde a la trayectoria.
- <sup>10</sup> Realiza trabajos de campo desde 2015 entre poblaciones nativas de la *caatinga* en la Provincia de Bahía en Brasil.
- <sup>11</sup> Ingold (2012) critica la noción de “agencia”, un “principio animador interno” (2012:33), afirmando que ella es una figura de lenguaje impuesta por una estructura lingüística que exige siempre un sujeto nominal a cualquier verbo de acción. El recorte de Ingold, al menos en este artículo (2012), que focaliza exclusivamente en la fenomenología occidental, moderna y urbana tal vez explique la limitación de su argumento y su ineficacia a la hora de pensar otras realidades. Como buscamos señalar a lo largo de este artículo, diversas sociedades indígenas reconocen los poderes internos a cosas y entienden que ellas sí actúan en el mundo, sin por ello haber sido, necesariamente, agenciadas por humanos. Cuando los indígenas sostienen que hay agencia más-que-humana (y más allá del humano) de ningún modo están haciendo el intento por “reanimar un mundo de cosas ya muerto o tornado inerte por la interrupción de los flujos de sustancia que le dan vida” (2012:3), tal como Ingold sostiene.
- <sup>12</sup> El *arete guasu* es tradicionalmente una fiesta de celebración agrícola. En las comunidades periurbanas sin tierras de Jujuy se continúa celebrando para mantener el *ñande reko* (‘modo de ser guaraní’) y la memoria de los antepasados. El ritual involucra danzas, música, convites intercomunitarios, consumo de chicha, enmascaramientos, luchas rituales, una escenificación de las relaciones interétnicas y la destrucción de los elementos del ritual.
- <sup>13</sup> Severi denominará “representación quimérica” a este tipo de operación mental en la que, mediante inferencias y ordenamientos, los sujetos “completan” activamente ciertas imágenes al proyectar en ellas presencias implícitas (2018). La “antropología del pensamiento” de Severi es profundamente humanista, en el sentido de que su foco está en el sujeto que crea, observa y hace inferencias sobre los artefactos, y estos cobran sentido solo en tanto son representados por el sujeto.
- <sup>14</sup> Otro etnónimo por el cual se conoce a los *eyiguayegui* es el de *mbayá*. Diferentes investigadores del área chaqueña comprendieron a dicha cultura dentro del complejo lingüístico guaycurú junto a los pueblos mocoví y *qom* (ver sistematización de Lucaioli 2011:36).
- <sup>15</sup> Realiza trabajo de campo entre los ranqueles de la Provincia de La Pampa (Argentina) desde 2013.
- <sup>16</sup> También el mito *qom* de origen del fuego muestra que este, más que ser producido por el hombre *a posteriori*, le antecede. Lo mismo sucede con el mito mocoví del fuego y la vizcacha (Wilbert y Simoneau 1988).
- <sup>17</sup> “Gran División” es el término que utiliza Bruno Latour (1991) para explicar cómo el mundo moderno se constituyó como tal. Según este autor, diversas operaciones de traducción y purificación permitieron separar, por un lado, el ámbito de lo humano de lo no-humano (y, consecuentemente, distinguir los alcances e incumbencias de la Política y la Ciencia, cada una de las cuales se ocupa, respectivamente, de un ámbito) y, por otro lado, construir un “nosotros” occidentales en oposición a un “ellos”, constituido por el resto del mundo no-moderno o premoderno.
- <sup>18</sup> Para los *qom*, por ejemplo, los términos “animal” o “humano” no cosifican la pléthora de existentes sino que organizan relaciones: son la forma en que se presenta una entidad para que los lazos que se tejen con ella sean de amistad, de comunicación, de predación, de sinergia, entre otros (Medrano 2019a y 2019b). Estos conceptos funcionan como eventos de singularización que, en medio de tanta continuidad y de los excesos relacionales propios de la sociocosmología de este pueblo, organizan espacios de relacionamiento.

