

Vol. 16, No. 2, 2008



Vol. 16, No 2, 2008

The Official Journal of The Swedish Americanist Society, SAMS
Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas

ACTA AMERICANA

The Official Journal of The Swedish Americanist Society, SAMS
Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas

EDITORS:

Bodil Liljefors Persson
Malmö University
School of Teacher Education
SE 205 06 Malmö
SWEDEN

Phone +46 40 6658609
bodil.liljefors@mah.se

Christer Lindberg
Lund University
Department of Social Anthropology
P O Box 114
SE 221 00 Lund
SWEDEN

Phone + 46 46 2228871
christer.lindberg@soc.lu.se
www.indis.se

ASSOCIATE EDITORS/EDITORIAL BOARD:

Jan-Åke Alvarsson, Uppsala University, Uppsala, Sweden
John F. Chuchiak IV, Missouri State University, USA
Christian Feest, Museum für Völkerkunde, Neue Burg, Austria
Sonja Schierle, Linden-Museum, Stuttgart, Germany

COVER: *XXX*

LAYOUT: *Rikard Persson*

SUBSCRIPTIONS:

€30 / US\$45 (Institutional subscriptions €45 / US\$60)

Via PayPal to lidman.ling@tele2.se

European subscribers may remit directly to

BIC-kod: MDEASESSNDEASESS

IBAN-nummer: SE929500009960264289527

ACTA AMERICANA

The Official Journal of The Swedish Americanist Society

Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas

Vol. 16, No 2, 2008

MAGIC OF THE MANNEQUIN: A GUIDED LOOK THROUGH THE DIORAMAS IN THE MASHANTUCKET PEQUOT MUSEUM

By Petra Tjitske Kalshoven 5

THE ONE IN A CONSTANT STATE OF CHANGE - IN MEMORIAM OF ÅKE HULTKRANTZ

By Ana Paula Machado 27

¿EXISTE LA INICIACIÓN? PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA FEMINEIDAD ENTRE LOS TOBA DEL OESTE FORMOSEÑO

By Lorena I. Córdoba 61

PETEÍ SUEÑO MOROTI - UN SUEÑO BLANCO - A WHITE DREAM

By Noelia Enriz 83

LA MUERTE EN EL MITO Y EL CLAN AYOREO

By María Cristina Dasso 97

CONTRIBUTORS 120

¿Existe la iniciación? procesos de construcción social de la femineidad entre los toba del oeste formoseño

Lorena I. Córdoba¹

University of Buenos Aires

Sería mejor dejar de llamar ‘ritos de pubertad’ a los ritos de iniciación. No niego en modo alguno que algunos pueblos lleven a cabo ritos que marcan la pubertad fisiológica, los cuales en algunas instancias coinciden con los ritos de iniciación: las muchachas son aisladas, algunas veces incluso se las considera muertas y en consecuencia deben ser resucitadas. Pero en otros pueblos no se celebran ritos en ese momento, aunque sí haya ritos de iniciación. Por lo tanto uno está obligado a suponer que la mayoría de estos ritos –cuya naturaleza sexual no puede negarse y que según se dice conforman al hombre o a la mujer en tanto individuos, o bien los vuelve capaces de serlo– caen en la misma categoría que aquellos otros ritos de corte del cordón umbilical, de niñez o de adolescencia. En todas las sociedades, todos estos ritos son seguidos por rituales de incorporación al mundo de la sexualidad y a un grupo social limitado a las personas de uno u otro sexo. (Arnold van Gennep 1970: 66-67)²

Entre el pasado y el mito: la teoría canónica de la iniciación

Buena parte de la teoría canónica sobre la iniciación femenina entre los pueblos chaqueños se remonta a las observaciones de Rafael Karsten y Alfred Métraux. El finlandés recorrió el Gran Chaco durante los años 1911 y 1913, y presentó en sus libros un panorama comparativo de diversos aspectos de la vida en las “tribus” de la región (Karsten 1932). El suizo, en

1. Licenciada en Antropología Social, docente de la UBA y becaria doctoral CONICET (lorencordoba@gmail.com). Agradecemos a Diego Villar, Cecilia Gómez, Florencia Tola y Mariana Gómez por su lectura crítica de una primera versión de este trabajo, así como también por haber proporcionado información de campo o bien sugerido referencias bibliográficas. Los datos etnográficos utilizados provienen de trece meses de estadía en el grupo desde enero del 2003 a enero del 2006, realizados en el marco del Programa de Investigaciones en Ecología y Reproducción en el Chaco Argentino y el Proyecto de Investigación Plurianual 5572 del CONICET.

2. Todas las traducciones del inglés y del francés son nuestras.

cambio, no sólo ejerció la labor comparativa, sino que también realizó una estadía de campo más prolongada entre los toba del oeste durante el verano de 1933 (Métraux 1937). También conocidos en la literatura etnográfica como “toba-pilagá”, “tobas ñachilamole#k” o “tobas de Sombrero Negro”, los toba del oeste formoseño pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los toba orientales, los llamados “toba bolivianos”, los caduveo, los mocovíes y los pilagá, con quienes mantienen una serie importante de semejanzas culturales –al punto de que tradicionalmente se ha pensado a los toba del Oeste como un grupo culturalmente más próximo a los pilagá que a otras parcialidades del macroconjunto toba³. No es excesivo afirmar que lo esencial de la interpretación clásica de la iniciación femenina se condensa en unas pocas líneas: “Cuando una jovencita tiene su primera menstruación, el incidente es celebrado con ciertas fiestas, danzas, convites de bebida y ritos religiosos en todas las tribus del Gran Chaco” (Karsten 1932: 82). Tanto Karsten como Métraux relatan que, al llegar la menarca, la niña debía comunicárselo de inmediato a sus padres. Comenzaba entonces un período especial no sólo para la vida individual de la joven sino también para toda su familia extensa. Interesado fundamentalmente en la organización social de los pueblos chaqueños, Karsten advierte un cambio radical en el estatus social de las muchachas: en efecto, su flamante condición se contrapone con la laxitud disciplinaria de su niñez, caracterizada por la forma libre e independiente de crianza de los niños. No hay reprimendas fuertes ni castigos para sancionar las faltas o desobediencias de las niñas; sin embargo, este libre albedrío se ve interrumpido con la llegada de la menarca, que insta un tiempo de regulaciones marcadas en cuyo acatamiento se destaca el papel de la familia y en especial de la madre. Mientras dura la menstruación se manifiesta el peso de lo social: la joven no puede salir de su casa, debe respetar un ayuno estricto –evitando la carne y el pescado–, guardar reposo y permanecer con su cuerpo o el rostro cubierto (Karsten 1932: 87). Veinte años después,

3. Unas 1600 personas autodenominadas “toba” o *gom'le#ek* habitan actualmente en el departamento Bermejo, a medio centenar de kilómetros de Ingeniero Juárez. La gran mayoría se reparte en tres grandes núcleos (Vaca Perdida, La Rinconada y El Churcal) y en una infinidad de asentamientos más pequeños (La Mocha, 6 de Abril, Pozo Charata, El Breal, La Bolsa, Quebrachito, Barrio Oeste, Barrio Méndez, Tres Yuchanes, Isla García y La Madrugada). Esta población posee un título de propiedad de 35.000 hectáreas de tierra y se agrupan políticamente bajo la denominación legal de *Asociación de las comunidades tobas de Cacique Sombrero Negro Comlajépi Naleua*.

Métraux reporta las mismas reglas⁴: “Las jóvenes que tienen sus primeras reglas ‘*nitarai*’ son encerradas hasta que la sangre cese de manar. Tienen la cara cubierta por un pedazo de tela o piel y no pueden salir de día en ninguna ocasión. Están obligadas a satisfacer sus necesidades naturales por la noche. Mientras dure ese periodo crítico, no podrán comer ni carne ni pescado sin que sus vientres se hinchen” (1937: 190-191)⁵.

Ni Karsten ni Métraux llegaron a profundizar demasiado en los aspectos sociológicos de la iniciación. Métraux apenas observó que la madre garantiza el comportamiento correcto de la muchacha, y que la principal función del padre consiste en preparar una fiesta para celebrar la llegada de la menarca. Karsten, en cambio, había ido un poco más allá al advertir ciertas diferencias de estatus en la ceremonia: si la joven en cuestión es la hija de un gran jefe, los hombres celebran durante el día bailando una danza llamada *nomí*; pero, en caso de que se trate de la hija de una persona común, la pubertad se celebra mediante otra danza que los toba llaman *nahottí* (1932: 87, 1915: 29). Como sea, para ambos pioneros de la etnografía chaqueña las fiestas, las danzas, los juegos y especialmente la ingesta de aloja (cerveza de algarroba) constituían los marcadores cruciales del ingreso de la joven a la vida adulta –y ambos señalan que estas celebraciones no eran exclusivas de los toba, siendo posible extender su modelo descriptivo a la gran mayoría de las etnias del gran Chaco: la danza *káusima* de los chorote, el *nahútsak* de los wichí, etc.⁶. El otro paralelo comparativo se refiere a las técnicas de modelado del cuerpo. Como los chorote, los wichí o los abipones, los antiguos toba tenían la costumbre de tatuar paulatinamente la cara de las niñas a partir de los seis o siete años; de este modo, cuando llegara la pubertad, el rostro quedaba totalmente tatuado –marca que implicaba socialmente que la niña ya era una mujer desposable. Karsten habla de las pinturas, las escarificaciones y los tatuajes realizados a las mujeres en ocasión de la pubertad (1915: 26). Aun en la década de 1930, los misioneros de la South American Missionary Society escribían en su publicación trimestral: “Las mujeres

4. Esta afinidad no debería causar extrañeza si consideramos las estrechas relaciones que ambos autores mantenían con Nordenskiöld. Sobre el vínculo entre el sueco y Karsten, véase Lindberg (1995); sobre la influencia teórico-metodológica de los americanistas escandinavos en la obra de Métraux, véase Bossert y Villar (2007).

5. Véase también Karsten 1923: 28.

6. Para otro ejemplo de festividad que cierra el ciclo de la iniciación nivaclé, véase Siffredi (1998).

no son tan atractivas como los varones o los niños, y son mucho más difíciles de entender (...) Sin embargo, sus rostros están tatuados con todo tipo de motivos maravillosos” (SAMS 1937: 56)⁷.

Hay que reconocer que las observaciones de ambos pioneros no se limitaron al tratamiento ritual de la menarca, sino que atinaron a percibir los condicionamientos a los cuales quedaban sujetas las mujeres durante las sucesivas menstruaciones. Los informantes de Karsten afirmaban que estos cuidados se debían a que los espíritus *payák* estaban enojados con la mujer menstruante y por tanto ésta podía caer bajo un influjo maligno; por lo tanto, todas las precauciones familiares –así como las pinturas faciales con urucú⁸ y las prescripciones alimenticias– estaban dirigidas a contrarrestar el poder de dichos espíritus (Karsten 1932: 88; véase también 1915: 25 y 1923: 28).

Métraux ofrece una explicación algo más detallada. En un giro malinowskiano, rastrea la etiología de las costumbres rituales en el universo mítico. En primer lugar, concuerda con Karsten en que las mujeres respetan los tabúes alimentarios. En segundo lugar, nota que una vez casadas las toba se abstienen de mantener relaciones sexuales con sus maridos antes de que vayan a cazar a fin de evitarles desgracias (mala puntería, accidentes en el monte, etc.). En tercer lugar, las mujeres le confiesan que la principal restricción que padecen es la imposibilidad de buscar agua o de bañarse en algún río o laguna. La explicación es que en el agua vive un monstruo con forma de serpiente –que en algunas versiones es el arco iris–, a quien

7. A la sombra de los célebres tatuajes caduveo de Boggiani y Lévi-Strauss, las pinturas faciales de los guaycurú chaqueños no han recibido la atención disciplinaria que indudablemente merecen, pese a que existan algunos estudios esporádicos al respecto (véase por ejemplo Arenas 2004).

8. *Bixa orellana*. Las semillas son machacadas y sirven para obtener una coloración rojiza.

no le gusta que las mujeres menstruantes ingresen al agua⁹. En el tiempo de los antiguos, una joven menstruante tuvo sed y su madre no tuvo la precaución de dejarle una tinaja con agua; entonces, la muchacha fue a la laguna a beber y esa misma noche una gran inundación –o en algunas versiones un fuerte viento– azotó la comunidad hasta que perecieron todos sus habitantes: “Luego de esta reclusión las mujeres que tienen sus reglas (*náyak*) no son sometidas más que a un solo interdicto: ellas no podrán ni bañarse ni ir a buscar agua al río. Si ellas renegaran de este tabú, ellas provocarían grandes lluvias y un nuevo diluvio. En el agua, hay una gran bestia y si esta siente el olor de la sangre, ella demandará al cielo de hacer caer la lluvia y esta lluvia podría destruir el mundo. Un mito justifica este tabú” (Métraux 1937: 191).

La interpretación de los peligros de la menstruación en clave mitológica ofrece algunos datos complementarios. Un relato extendido en toda la región chaqueña enseña que la primera menstruación es provocada por Luna, un personaje masculino que con su mirada intensa causa el primer el sangrado a la mujer primordial¹⁰. Una mujer toba interpreta

9. El arco iris representado como una serpiente es un motivo recurrente de las cosmologías chaqueñas. Entre los wichí, el *lewó* sanciona las trasgresiones durante instancias críticas del ciclo vital: nacimiento, menstruación, matrimonio, duelo, etc. De la misma manera, el *yí* o *mboi guasu* de los chané se asocia con las lagunas, la lluvia y los vientos, y aparece como una suerte de custodio de ámbitos que deben permanecer conceptualmente separados: masculino/femenino, niño/adulto, vivo/muerto. En ambos casos la relación entre el quebrantamiento de las normas y su sanción cosmológica se traduce simbólicamente en clave olfativa. Así, cuando las mujeres wichí tienen la menstruación –conceptualizada como un nacimiento fallido– deben permanecer en sus casas, porque despiden un penetrante olor a sangre (Palmer 2005: 55, véase también Dasso 1992). De la misma manera, el olor de la sangre menstrual de la mujer chané, o aun el de la orina de un niño, pueden impregnar al hombre y ponerlo en peligro cuando se interna en el monte (Villar 2006: 14).

10. “Incomprensible como parece para el indio, el proceso fisiológico que causa la menstruación de las mujeres, le resulta extremadamente misterioso y da pie a creencias supersticiosas. Así, que este extraño fenómeno es causado o al menos influido por la luna nueva parece ser una idea muy extendida entre los indios del Chaco” (Karsten 1915: 25). Del mismo modo, Métraux reporta que “cuando el hígado de una mujer exuda sangre –cuando menstrúa– algunos pueblos afirman que ha mantenido relaciones con Luna” (1946: 19). Entre los toba orientales se ha reportado una situación similar: “Por medio de su mirada (y no de un acto sexual) Luna hará fluir la sangre en ellas. A partir de ese momento, las jóvenes tendrán sus reglas regidas por Luna. El día que comiencen a tener relaciones sexuales con un hombre, será éste y no Luna el que, aportándole parte de su semen-sangre, contribuirá para que se produzca la menstruación en ella” (Tola 2001: 77).

esta narrativa diciendo que Luna “es nuestro primer esposo, el primer esposo de todas las mujeres” –y, como veremos, que el causante del sangrado primordial haya sido un astro celeste no es un dato menor. Otro mito bastante difundido narra cómo una mujer transgredió los tabúes alimentarios y comió indiscriminadamente durante su menstruación, con lo cual se convirtió en un ser monstruoso, antropófago, que llega a devorar a sus propios hijos¹¹. Exponiendo de modo dramático los peligros de la menstruación, en suma, los mitos no sólo proponen un origen tanto para el sangrado como para su misma periodicidad, sino que a la vez identifican las zonas de peligro asociadas con el quebrantamiento de las normas, el exceso y la incontinencia.

Cambios y continuidades en la construcción de la identidad de género

La interpretación tradicional sobre los ritos femeninos de pubertad nos habla de representaciones específicas y de mitos, de técnicas de modelado del cuerpo, de prescripciones rituales, alimenticias y sociales. Considerado globalmente, el objeto de este ciclo es sin dudas el ingreso de la muchacha al mundo de las mujeres adultas, el inicio de su actividad sexual y su presentación social como cónyuge desposable. Ahora bien, el paso del tiempo y los cambios en las coyunturas que inevitablemente repercuten sobre la vida de los toba nos impide tomar el testimonio de Karsten y Métraux como si se tratase de un cuadro invariable. A fin de examinar los cambios y las continuidades en estos mismos procesos, comencemos con lo que relata Mirta Pérez, una joven de Vaca Perdida que anotó los recuerdos de su madre sobre el tratamiento de la menarca componiendo un cuadro tan comprensivo como revelador:

“La vida de las niñas terminaba cuando tenían la primera menstruación. En este momento ya comenzaba su vida adulta. Cuando una mujer menstruaba por primera vez se la encerraba en una pieza sola, sin luz y apartada de la casa. Se le cortaba el cabello y se la dejaba hasta que

11. Estos motivos son compartidos por la gran mayoría de los grupos guaycurú. Para las versiones originales de estos textos, véase Karsten (1932), Métraux (1937, 1946) y Wilbert y Simoneau (1982). Para análisis de los mismos, véase Idoyaga Molina (1976-77), Tola (2001) y Gómez (2007).

el pelo le vuelva a crecer. Pasada la segunda menstruación, la mujer podía salir del encierro. Una sola mujer anciana era quien la cuidaba. Se acercaba a la casa y le llevaba la comida: el maíz que tenía que moler y el tejido para hacer. Siempre tenía que trabajar adentro de ese lugar para hacerse guapa. La comida que se le daba era muy poca, porque tenía que hacerse fuerte. Después de terminado ese periodo se hacía una fiesta. Se preparaba chicha, comidas y baile. Cuando estaba toda la comunidad reunida hacían salir a la mujer y se la presentaban a toda la comunidad, porque ya estaba lista para tener marido. Se tocaba para este momento el bombo y la flauta, pero se hacían otras melodías distintas a las de la fiesta. La mujer, durante el encierro, debe estar en la cama bien derecha. Algunas personas, luego del encierro, son bajadas para que no les crezca la panza. Luego que pasaba el período menstrual se llevaba a la mujer al río muy temprano a la mañana, a bañarse y a aprender las cosas para toda la vida: para ser bien trabajadora y ágil con los trabajos de la casa y con las tareas que debe realizar. De esta manera, estará bien de salud sabiendo todo lo que tiene que hacer. Cuando una mujer estaba menstruando, no podía ir al río o a la quebrada porque podía salir la víbora arco iris. En esos casos, se los mandaba a los hombres”¹².

El testimonio no sólo resulta excepcional por su sistematicidad, sino que a la vez nos permite relativizar algunos puntos de la teoría canónica preguntándonos en qué medida es lícito hablar de “la iniciación” entre los toba. No se trata en modo alguno de negar las descripciones clásicas de Karsten o de Métraux, sino de complementarlas con nuevos datos, enriquecerlas a partir de una lectura diacrónica e integrarlas en un marco interpretativo más amplio —que permitirá comprender las razones por las cuales preferimos hablar, más que de “iniciación” como un proceso singular, de procesos múltiples de construcción de la persona.

El arte del tejido: historia y transmisión del conocimiento

Un fenómeno descuidado por la teoría canónica es la enseñanza de capacidades y saberes específicos. Algunas veces, la transmisión de conocimiento es simplemente ignorada en detrimento de otras dimensiones míticas, discursivas o rituales que acaso comporten una

12. Agradecemos a Cecilia Gómez por habernos facilitado este texto.

mayor espectacularidad analítica. Otras veces se advierte la existencia de la transmisión de saberes en la conformación de la persona adulta, aunque se la relega a un papel secundario. Por ejemplo, Karsten había observado los procesos rutinarios de socialización, pero no los asoció de modo sistemático con las instancias ritualizadas de conformación de la persona: “Similarmente, las muchachas siguen a sus madres a todos lados cuando van al río, a los campos, al monte, observando y aprendiendo cómo hacen su trabajo” (1932: 82). Ahora bien, un testimonio como el expuesto subraya explícitamente el papel de la reclusión como momento de aprendizaje del arte del tejido. Es imposible, tal vez inútil saber si esta labor tuvo siempre un papel importante en la conformación de la identidad de género –pese a que no hay datos que permitan zanjar la cuestión de modo definitivo, la hipótesis no sería insensata si tenemos en cuenta que el tejido constituye un elemento fundamental de la iniciación en otros grupos chaqueños¹³–; o si opera como reemplazo funcional de otro saber como la alfarería; o

13. Las investigaciones recientes sobre los wichí occidentales, por ejemplo, confirman el papel crucial del tejido en la definición de la identidad de género. La iniciación femenina tiene lugar entre dos ciclos menstruales. Se trata de un período descrito como “invisible” (*nanhi'á*) debido a diversas abstinencias sexuales, alimenticias y sociales. Además del aprendizaje de valores como la recolección, la maternidad o la conyugalidad, durante este momento crítico las jovencitas aprenden a trenzar el chaguar: se trata de la ocupación arquetípica de la mujer wichí, que evoca su descenso mítico desde el cielo (Palmer 2005: 79-80, 86-87; véase también Montani 2004).

bien si constituye un elemento completamente novedoso, aportado por el contacto con otros pueblos indígenas o el blanco¹⁴.

En un contexto de creciente inserción económica, social y política de la vida indígena en la sociedad nacional y provincial, los toba se han visto inmersos en un marco de cambio social intenso, caracterizado por la superposición de jurisdicciones y por diferentes procesos de rearticulación de las tradicionales estructuras económicas, jurídicas, cosmológicas y sociopolíticas. En estas circunstancias, su vida social debió adaptarse y combinar de forma sui generis diversos elementos culturales: así, la legitimación shamánica se fusiona con la absorción de las religiones católicas y evangélicas; la praxis cazadora-recolectora se complementa con la inserción parcial pero creciente en la economía regional a través del trabajo asalariado en los ingenios, la agricultura estacional, la manufactura de artesanías y más recientemente los planes asistenciales; la jefatura tradicional entabla contacto con nuevos actores políticos pero también con proyectos científicos, planes de desarrollo y organizaciones de representación nacionales e internacionales.

En estos procesos de contacto, sin embargo, existen algunos hitos significativos. Con el advenimiento de los contactos más fluidos con la sociedad criolla, entre 1880 y 1930 los toba traban una relación ambivalente con los colonos ganaderos y con el ejército nacional. En

14. La cuestión de la procedencia del tejido está lejos de ser resuelta. Una buena conocedora de los textiles chaqueños atribuye su origen al contacto con otros grupos étnicos: “La faja representa el aporte de una técnica textil dominante en el área andina, en su método de hilado y tipo de fibra, además su conocimiento significa la adquisición de la técnica del tejido en telar, que es propia de los grupos sedentarizados o semi-sedentarizados. Las tejedoras de faja o de ponchos poseen telar vertical de gran bastidor o armazón rectangular formado por dos grandes postes, en horquetas que rematan su extremo superior. El telar es armado dentro del rancho, costumbre debida en parte a las fuertes temperaturas. En las horas tempranas del día el telar se transporta y recuesta sobre la pared externa de la casa” (Millán de Palavecino 1970: 70). Otras veces, la misma autora asocia el auge del tejido con la actividad misionera: “Los grupos de mujeres indígenas, entre los cuales documenté el tejido de las fajas, fueron Pilagá, Toba-Pilagá, Mataco, Vilela, Chunupí; en todos los casos estos grupos pertenecían o estaban vinculados a misiones religiosas, contando por lo tanto con un mayor equipo cultural (...) Las indias tejen para comerciar sus tejidos, los llevan al almacén de ramos generales donde los cambian por mercancías o van a la estación a ofrecerlos a la llegada del tren” (Millán de Palavecino 1970: 71).

ese mismo período, inician las primeras migraciones estacionales a los ingenios azucareros, y también de esa fecha datan las primeras visitas de los misioneros anglicanos. En otras palabras, el mismo contexto de la iniciación “tradicional” que describe la teoría canónica estaba sometido a un cambio social tan constante como intenso.

Métraux llega a los toba en plena guerra del Chaco, un evento que para los indígenas significó migraciones, alteraciones en el uso social del territorio y una recomposición del mapa étnico regional. Sin embargo, el suizo advierte que el desarrollo bélico es seguido con poca atención por los indígenas, que en cambio parecen exclusivamente interesados por los estragos causados por los recientes brotes de viruela y gripe, y en particular por la flamante instalación en la zona de los misioneros anglicanos. A fines de 1930, Alfred Leake había fundado la misión El Toba a pedido de los mismos indígenas, quienes durante sus viajes a los ingenios habían observado la acción de los religiosos entre los grupos wichí. Llamados *cadetá*, “nuestros padres”, los misioneros pronto fueron percibidos como mediadores privilegiados ante la sociedad occidental. Los relatos orales enfatizan su papel protector frente a los abusos de los criollos pero también contra los atropellos del ejército argentino, y durante la guerra frente a las incursiones ocasionales de las tropas bolivianas y paraguayas. En este contexto de incorporación a la vida nacional, cesan o se alteran drásticamente antiguas costumbres toba como los juegos rituales, los convites de bebida, la guerra inter-tribal o la actividad shamánica tradicional: “Ciertas costumbres que pensaron eran contrarias a nuestras enseñanzas fueron interrumpidas, o bien llevadas a cabo lejos de nuestra vista y oídos. La danza nativa cesó en la vecindad de la misión, y el viejo juego del hockey fue abandonado por muchos meses. En la primera estación calurosa los convites de bebida fueron llevados a cabo con mucha calma, o bien a escondidas en el monte, lejos de las aldeas. En una ocasión nos topamos con un pequeño convite de bebida detrás de una valla de arbustos, y los bebedores actuaron como pequeños niños desobedientes más que como hombres adultos” (Leake 1933: 67). Los toba aceptan una evangelización continua, y con ella la sedentarización progresiva, la práctica incipiente de la agricultura, la asistencia médica, la implementación de oficios, el aprendizaje sistemático del castellano y el comienzo de algunos proyectos de desarrollo que de a poco los integran en

la economía regional –entre ellos, la cría de ganado o la venta de artesanías (Gordillo 2004, Córdoba y Fernández 2006).

En el contexto de estas actividades, el tejido se presenta como la auténtica estrella de las artesanías toba. Es imposible llevar a cabo aquí una interpretación simbólica y semántica del significado implícito en su estética, pero conviene examinar su papel contemporáneo como conocimiento específico sobre el cual se sustenta buena parte de la identidad de género. La reclusión durante la menarca, como dijimos, constituye una instancia crucial de socialización en la cual las madres, las tías y las abuelas transmiten a las jóvenes los rudimentos del cuidado y la limpieza del hogar, el cuidado, lavado y costura de la vestimenta, la provisión de agua y de leña para cocinar y la procuración de alimentos (recolección de las vainas de algarroba, poroto del monte, mistol, chañar)¹⁵. En una sociedad en la cual persiste una marcada división sexual del trabajo, las niñas aprenden las diferentes tareas domésticas desarrollando gradualmente su identidad de género al asimilar los valores, las prácticas y los saberes culturalmente asociados con la conducta ideal de la mujer. Hoy en día, buena parte de los valores femeninos se condensan en la cualidad de la “guapeza” para el trabajo. Si bien es verdad que se han flexibilizado las tareas domésticas y que algunos hombres pueden colaborar buscando agua, frutos o leña en el monte, este trabajo no deja de ser conceptualizado como una “ayuda” a la mujer, una labor propia del ámbito doméstico, interior y femenino. Ahora bien, los distintos tipos de trabajo parecen ser objeto de valoraciones diferenciales. Todos los testimonios enfatizan el papel de la habilidad textil como sello distintivo de la femineidad. Si bien la recolección de frutos en el monte es una cualidad aún respetada entre los toba, hoy en día cada vez se dedica menos tiempo a la recolección y más tiempo a la producción de artesanías con el fin de aportar dinero a la economía familiar¹⁶. En estas condiciones, es lógico que haya un gran interés en que las muchachas aprendan la recolección de las fibras vegetales (chaguar) o la procuración de lana de oveja; su secado, trenzado y teñido; su lavado, hilado, tintura y posterior elaboración en tapices, fajas, bolsos, cinturones, etc.

15. Para un análisis de las relaciones entre la alimentación tradicional y los alimentos comprados en la dieta diaria de los toba, véase Arenas (2003) y Valeggia, Lanza y Córdoba (2005).

16. Para un examen de los usos cambiantes del monte entre las mujeres toba, véase Gómez (2006).

Es probable que los misioneros hayan incentivado la artesanía textil junto con la agricultura, la cría de animales o los trabajos de carpintería –en definitiva, técnicas todas de inserción en el mercado regional. En este sentido, muchas mujeres toba recuerdan que los tapices eran comprados por el almacén de los anglicanos o bien eran intercambiados por “mercadería” (alimentos no perecederos, ropa, etc.). Lo cierto es que los textiles se incorporaron rápidamente a la economía local –de hecho, ya en la década de 1930 su diseño intrigaba al mismo Métraux (Millán de Palavecino 1934: 17). Frente a los vaivenes del trabajo asalariado de los hombres, la venta femenina de artesanía provee actualmente una importante fuente de ingreso a la unidad doméstica. Cuando no es vendida a políticos, antropólogos o misioneros que concurren a la comunidad, la artesanía es comercializada en Ingeniero Juárez y en Formosa. Desde el año 2005, asimismo, una ONG está trabajando entre los toba procurando estandarizar y profesionalizar el trabajo femenino, adquiriendo la mercadería y vendiéndola en el mercado interno. Las mismas mujeres toba han conformado su propia organización para ocuparse de la recolección de los trabajos, el pago de los mismos y la enseñanza de la actividad.

En este contexto, parece lógico que la artesanía textil asuma cada vez más la dimensión de un conocimiento racionalizado y técnico que hay que transmitir de forma pautada: se imparten medidas para homogeneizar la producción –por ejemplo, el uso del centímetro pasó a ser fundamental–, se ejercita la preferencia por ciertos artículos por sobre otros, se distribuyen ruelas para preparar los ovillos en forma más rápida, etc. Tradicionalmente, los tapices eran elaborados en los colores de la lana de oveja (marrón, negro, blanco), pero hoy aparecen nuevos colores debido al uso de tinturas artesanales o bien al amarillo extraído de la cáscara de la cebolla, el rosa de los frutos del molle o diferentes tonalidades de verde provenientes de la yerba y el palo santo. Toda una serie de indicios, en definitiva, invitan a pensar que si bien algunas prácticas han desaparecido otras las han reemplazado, y que la transmisión de conocimientos opera todavía como un marcador socialmente aceptado de la identidad de género.

2.b. Aspectos simbólicos de la construcción de la femineidad

Karsten hablaba de la iniciación como de un “rito religioso”, y Métraux calificaba el evento como un “período crítico”. Que la menarca sigue siendo un período crucial parece indiscutible. El epíteto de Karsten, por otra parte, no despierta reparos a condición de aceptar una definición durkheimiana del hecho religioso –es decir, una sacralidad definida a partir de una separación ritualizada aunque no necesariamente solemne de la vida cotidiana; no en función exclusiva de una vinculación con el mundo de las potencias sobrenaturales. Si bien pensamos que el empleo del término “iniciación” supone una serie de problemas de interpretación, es indiscutible que los ritos de construcción de la femineidad constituyen una instancia extraordinaria para los toba: la reclusión, las interdicciones o el corte del cabello, en ese sentido, marcan claramente la condición liminar de la muchacha desde la menarca hasta su retorno festivo a la vida social ordinaria. También se sigue notando aquella contraposición que había percibido Karsten entre la libertad de la niñez y los condicionamientos sociales que implica una entrada ritualizada a la adultez.

Pero si se define la entrada a la adultez femenina en función de los contenidos de “el rito de la iniciación”, podríamos pensar que la misma no existe más entre los toba, ya que determinados elementos considerados decisivos por la caracterización canónica –el corte de cabello, la creencia literal en el mito, la fiesta de presentación en sociedad– han desaparecido, caído en desuso o en el mejor de los casos se han relativizado. ¿Quiere decir esto que para los toba el tránsito de la niñez a la adultez es exactamente igual al nuestro? Es cierto que, a la luz de los diversos procesos de contacto, hoy en día muchos toba se plantean si los conocimientos tradicionales siguen siendo efectivos. Ahora bien, ¿podemos deducir de ello que el contacto diluye el significado cultural de los procesos de formación de la persona en general y de la femineidad en particular?

La respuesta parece negativa. Si bien algunos elementos simbólicos han desaparecido, otros se han transformado, lo cual impone la percepción de matices exegéticos en un discurso y una práctica que se han visto cada vez más complejizados. En consonancia con discursos que les inculcan antropólogos, religiosos, funcionarios o miembros de ONGs, recientemente algunas de las toba más jóvenes cuestionan la práctica de la reclusión, aunque al hacerlo no dejan de creer en la calidad peligrosa de la

sangre menstrual. De manera similar, la gran mayoría de las mujeres afirma que los peligros del arco iris son “cuentos de los antiguos”, pero lo cierto es que aún hoy son pocas las que se aproximan abiertamente al agua durante los días de la menstruación. Este recelo parcial, seguramente, revela cierta tensión entre la racionalidad “criolla” y la cosmología tradicional, pero también puede entenderse a la luz de la persistencia de ciertos mecanismos de control social como la reprobación abierta, el rumor o el chisme: así, una joven menstruante que se acerque al agua no sólo provoca comentarios negativos hacia su persona sino también hacia toda su familia –por ejemplo, se dice que la madre “no cuida a su hija”. De igual modo, si bien es cierto que los tabúes alimentarios no son acatados en forma tan rigurosa como antaño, también advertimos que las muchachas no se alimentan de cualquier forma mientras menstrúan. Muchas relatan que durante la menarca sus madres les ofrecen poca comida, o bien que deben evitar determinados alimentos. Nuevamente, los contenidos de las abstenciones varían: algunas dicen que no pueden tomar mate dulce; otras, que pueden tomar mate pero sin pan ni torta parrilla; otras, por fin, que durante el período no deben comer mucho si no quieren volverse “barrigonas”, una condición contrapuesta con el ideal de mujer fuerte y trabajadora –pero, en todo caso, subsiste en todos los casos el hecho formal del contraste explícito y marcado respecto de la alimentación ordinaria.

El término “iniciación” sugiere la idea de un hito que transforma la identidad personal en un único quiebre. Pero todo hace pensar que la construcción toba de la persona, y de la identidad de género en particular, se rige más bien por una modalidad procesual. La antigua técnica del tatuaje sugiere la idea de un modelado del cuerpo progresivo, un trabajo continuo de lo social que hace personas de los individuos –proceso que, entre los varones, parece haber tenido su paralelo en la perforación ritual del lóbulo auditivo, asociada en algunas zonas chaqueñas con la celebración de la pubertad (Karsten 1932: 91)¹⁷. Así como hay un etnocentrismo implícito en la idea occidental de que un niño esté “acabado” al nacer (Menget 1989: 262), tampoco puede decirse que las mujeres toba accedan a la adultez en

17. En este sentido, el sentido de las “iniciaciones” chaqueñas podría ser dilucidado a la luz de la guerra o la caza de scalps; o en otras palabras, explotando a fondo la hipótesis amazonista de la conexión entre los ritos masculinos y femeninos de conformación de la persona, y entre éstos y aquellas otras instancias –rituales guerreros, iniciaciones shamánicas, menstruación, nacimiento– que involucran un tratamiento socialmente regulado del sangrado (Conklin 2001, Belaúnde 2006).

un solo movimiento. La fabricación social de la persona es un ciclo que se inicia antes del parto, se prolonga en la *couvade* y luego en numerosas instancias que constituyen un complejo aparato simbólico compuesto por abstenciones, entrenamientos, prácticas, saberes y precauciones que encauzan el desarrollo de la humanidad en sus momentos más críticos (Córdoba 2006, Vilaça 2005: 447)¹⁸. Esta idea puede aplicarse tanto a las observaciones contemporáneas como también a aquellos datos etnográficos que sustentan las teorías clásicas. Así como Karsten reportaba hace décadas que las niñas comenzaban a ser tatuadas a partir de la infancia y que este proceso sólo culminaba durante su reclusión ritual, actualmente sabemos que comienzan de forma paulatina a ayudar a sus madres, tías y abuelas en la confección de los tejidos. En un principio, su tarea consiste únicamente en ayudar a las mujeres adultas con el hilado, el teñido, el ovillo o la madeja de lana, alternando estas intervenciones con los juegos y esparcimientos propios de la edad. La niña no posee un telar ni elabora por sí misma ningún tipo de tejido: es sólo con la llegada de la menarca, *nitagái* (lit. “gota”¹⁹), que su madre o su abuela comenzarán a enseñarle las técnicas del mismo a partir de los motivos más básicos (patos, perros, etc). Esta educación práctica no carece de una dimensión moral: así, muchas madres se quejan de que sus hijas no aprenden a tejer bien, o de que aprenden lentamente, y esperan que las niñas, que hasta su primera menstruación juegan con los varones, se dediquen progresivamente al tejido y con ello –quién sabe cuál sea la causa y cuál el efecto– se vuelvan más “juiciosas”.

La interpretación de la reclusión en el ámbito doméstico también es más compleja de lo que parece, y la teoría canónica de la iniciación no nos permite apreciar el fenómeno en toda su complejidad. Si bien no son recluidas forzosamente por sus madres, aún hoy muchas jovencitas

18. Entre los pilagá, las prohibiciones rituales tampoco pueden comprenderse de forma abstracta sino que deben necesariamente ser puestas en relación con otras instancias decisivas del ciclo vital: “Las prohibiciones femeninas presentan otra peculiaridad; el hecho de que no se restringen al pre y post-alumbramiento, sino que se repiten en ocasión de la menarca, de realizar un aborto, o en el duelo. Es decir, en situaciones críticas que, en cierta medida conforman ‘umbrales’ en la vida indígena, en tanto comportan un cambio para el status del sujeto; de ser en gestación viviente, de adolescente a mujer, de esposa a viuda” (Idoyaga Molina 1976/77: 89).

19. Gómez (2007) consignó el término *nokochoqoté* para la segunda menstruación. Las menstruaciones siguientes se denominan *nayác*, lit. “hemorragia” o “sangrado” (Tebboth 1943: 199).

que tienen sus primeras reglas faltan a clase hasta que vuelven al estado normal²⁰. La reclusión tiene ciertamente un aspecto cosmológico –la protección de ámbitos conceptualmente separados– pero también implica una dimensión sociológica. Evidentemente las sanciones y los mecanismos de control social evocan el tema de la responsabilidad, lo cual parece evidenciarse en el hecho de que el correcto cumplimiento de las abstenciones y prescripciones rituales atañe a toda la familia extensa de la joven –la madre la recluye, la abuela le enseña a tejer, el padre se ocupa de celebrar el final del período crítico. Cuando en el mito la joven sedienta abandona su hogar y va a la laguna a beber, la inundación castiga a la comunidad entera y no sólo a la joven. Pero no se trata, o no se trata solamente, de que no se acerquen al agua. Parece haber cierta asociación recurrente entre la sangre menstrual y la idea de “contagio”; al fin y al cabo, se trata de un sangrado pasivo, que la voluntad femenina no puede evitar (Héritier 1996). El “contagio” de lo femenino sugiere un modo de conceptualizar la condición femenina como peligrosa y ambigua –una condición que, fuera de sus cauces institucionales, puede poner en peligro a la comunidad entera²¹.

Recluida entre los ciclos menstruales, la jovencita se ve sometida por vez primera a los azares de la periodicidad (Lévi-Strauss 1979: 506). Se vuelve objeto de los juegos de analogías y correspondencias simbólicas entre los ciclos sociales, astronómicos, vegetales, y fisiológicos –de hecho, como en muchos grupos amerindios, el término que designa al espacio temporal entre la menarca y la siguiente menstruación (*auoe*) es tanto el nombre de la luna como el sustantivo que designa el transcurso del mes. Pero no se trata de procesos biológicos. Los rigores de la reclusión parecen destinados a preparar a las mujeres no tanto para la unión sexual, sino para el matrimonio en tanto institución social. Si la muchacha anda libremente por la comunidad ignorando la prescripción, puede relacionarse con hombres que no deberían verla todavía; de hecho, lo correcto es que cumpla todos los procedimientos y sea presentada formalmente como una

20. Entre los toba orientales, “muchas de las jóvenes hoy en día durante la primera menstruación no asisten tampoco a la escuela ni van a la ciudad a vender sus artesanías, ya que permanecen en sus hogares evitando que se produzca una catástrofe” (Tola 2001: 78).

21. La procedencia extrahumana de la mujer es un tema recurrente en las mitologías chaqueñas. Véase, por ejemplo, la descripción de Palmer del origen celestial de la *zlutsa wichi* y su influencia en la vida cotidiana (2005: 88 y ss.).

mujer desposable. La trasgresión, en suma, problematiza implícitamente los peligros del incesto, la negación de la exogamia y la exclusión de los afines del proceso de reproducción social: es por eso que las muchachas deben permanecer socialmente invisibles hasta ser esposas (y madres) potenciales.

Palabras finales

Una explicación consistente de la “iniciación” toba debe enfrentar necesariamente el problema del cambio. La interpretación convencional de los ritos de pubertad femenina nos permite describir y hasta cierto punto interpretar el período de aislamiento de la muchacha toba frente a la mirada del mundo exterior y fundamentalmente masculino; la contraposición entre las regulaciones rituales y la laxitud de la crianza previa; las convenciones institucionalizadas de descanso, ayuno y técnicas de modelado del cuerpo; las creencias e interdicciones con respecto a ámbitos específicos cuyo quebrantamiento acarrea peligros colectivos; y las celebraciones finales caracterizadas por la abundancia de bebida fermentada, las danzas y los juegos. El objeto de este ciclo de prestaciones, considerado globalmente, es el ingreso de la joven al mundo adulto –lo cual, en la ideología toba, parece equivaler al inicio de su vida sexual activa y a su presentación en sociedad como mujer desposable.

Sin embargo, es el mismo Karsten quien advierte las limitaciones de este método: “De ningún modo es suficiente afirmar que las ceremonias de pubertad simplemente sirven para iniciar a la niña para su futura vida sexual; observadas de cerca, su significado parece ser mucho más profundo” (1915: 22). En última instancia, Karsten explica este sentido subyacente en función de determinadas ideas animistas, así como Métraux procurará rastrearlo luego en el universo mítico de los toba. Aquí hemos sugerido algunos ejes de análisis alternativos que pueden complementar nuestro conocimiento del tema no sólo integrando nuevas observaciones de campo, sino también contemplando su articulación con una visión diacrónica del problema y un marco interpretativo más amplio.

En primer lugar, la combinación de datos provenientes de la historia oral, la etnohistoria y la etnografía nos ofrece una perspectiva de análisis diferente a través de la lectura diacrónica de los procesos de construcción

de la persona –así, el proceso de transmisión de conocimientos específicos, por lo general ignorado o relegado a un papel secundario en detrimento de instancias más espectaculares como las prohibiciones rituales o las creencias animistas, adquiere una importancia insospechada. Esta perspectiva tiene la ventaja de trascender oposiciones artificiosas, relacionando de modo más equilibrado a todas las dimensiones de la construcción de los roles de género; de esta forma, el conocimiento asociado con la cultura “material” asume la misma importancia analítica y descriptiva que aquellas otras instancias “ideales” asociadas con el simbolismo y la cosmología.

En segundo lugar, los mismos materiales de campo sobre los cuales se sustenta la teoría canónica parecen susceptibles de una interpretación más comprensiva. Si la interpretación de los relatos recogidos por Karsten y Métraux vuelve casi obsesivamente sobre la creencia en determinados espíritus, sabemos también que los mitos no sólo son “buenos para pensar” los peligros de la menstruación. En efecto, esos mismos relatos codifican un sistema de valores compartidos que escenifica las consecuencias del exceso, el egoísmo, la imprudencia y el quebrantamiento de las normas sociales. La narrativa oral, también, ofrece material para una reflexión mucho más abstracta, que trasciende el plano de la moral colectiva. Un ejemplo sería la analogía simbólica entre la periodicidad de los ciclos menstruales y los ciclos fisiológicos, vegetales y astronómicos. En el plano de la praxis, del mismo modo, la reclusión de la muchacha y su desaparición momentánea de la vida colectiva no obedece tanto a un temor de ciertos espíritus sino a una problematización del peligro de la negación de la exogamia y la exclusión de los afines de la reproducción social –en esta clave puede comprenderse la asociación narrativa entre la luna y la sangre menstrual, que traduce en el plano mitológico una reflexión colectiva sobre el tema del incesto.

Tras la triple estructura de los ritos de pasaje, lo importante de la gramática ritual descubierta por Arnold van Gennep (1960) es que nos permite comprender cómo se garantiza la transición de una condición social a otra más allá de los eventuales contenidos de los actos que componen la secuencia formal del ritual. No se trata de analizar los ritos en particular sino de dilucidar su significación mediante el esclarecimiento de sus posiciones relativas en totalidades más complejas, que involucran un orden subyacente. En el caso de los toba hemos visto que algunos elementos simbólicos cruciales para la tesis canónica han desaparecido; que

otros han surgido; que otros se han transformado. Hay que notar al mismo tiempo las relaciones recíprocas, las combinaciones y las permutaciones: así, para las mujeres toba el actual cuestionamiento a la reclusión ritual no se contrapone con un sentimiento de vergüenza, ni es excluyente con la idea del carácter contaminante y peligroso de la sangre menstrual. En estas condiciones, en suma, parece imposible pensar la transición a la adultez femenina en función exclusiva de los contenidos del “rito de iniciación”. El mismo término “iniciación” sugiere la idea de una instancia única, definitiva, que define la transformación de la identidad personal en un solo movimiento.

Entre los toba percibimos en cambio un proceso gradual de construcción de la persona que constantemente elimina, resignifica y permuta elementos en combinaciones inéditas. La construcción de la persona en general, y de la identidad de género en particular, es un trabajo continuo de lo social que hace personas de los individuos. Mediante un conjunto más o menos articulado de abstenciones, oposiciones e ideas, esta fabricación sociohistórica de la persona encauza el desarrollo de la humanidad en sus momentos más críticos. Este imaginario no sólo traza los contornos de una teoría determinada de la femineidad, sino también una suerte de mapa de relaciones concretas con el mundo masculino —en definitiva, se trata de un sistema de acción y pensamiento que pone en escena una codificación ideológica de las relaciones de género.

Bibliografía

Arenas, Pastor.

—2004. “Los vegetales en el arte del tatuaje de los indígenas del Gran Chaco”, en María Susana Cipolletti (ed.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. Quito, Abya-Yala: 165-201.

—2003. *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires, Dunken. Belaúnde, Luisa Elvira.

—2006. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia”. *Revista de Antropología*, 49 (1): 205-243.
Bossert, Federico y Diego Villar.

2007. "La etnología chiriguano de Alfred Métraux". *Journal de la Société des Américanistes*, 93 (1-2): 127-166.
- Conklin, Beth.
- 2001. "Women's Blood, Warrior's Blood, and the Conquest of Vitality in Amazonia", en Thomas Gregor y Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*, Berkeley, University of California Press: 141-174.
- Córdoba, Lorena.
- 2006. "Idéologie, symbolisme et rapports entre sexes dans la construction de la personne chacobo". *Recherches Amérindiennes au Québec*, 36 (1): 59-68.
- Córdoba, Lorena y Fabiana Fernández.
- 2006. "Algunos rasgos de organización sociopolítica ente los toba-pilagá del Oeste formoseño", en Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitanía*. Santa Cruz de la Sierra, Institut Français d'Études Andines - SNV - Editorial El País: 193-201.
- Dasso, María Cristina.
- 1992. "Algunas observaciones acerca del Lewó entre los Wichí". *Mitológicas*, 7: 27-35.
- Gennep, Arnold van.
- 1960. *The rites of passage*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gómez, Mariana.
- 2007. "Representaciones y prácticas en torno a la menstruación y menarca entre mujeres tobas: entre la salud de las mujeres y la construcción social del género femenino", *Papeles de Trabajo* (Rosario), 14.
- Gómez, Mariana.
- 2006. *Las mujeres en el monte: uso y percepción del territorio entre las mujeres tobas del oeste de Formosa*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Gordillo, Gastón.
- 2004. *Landscapes of Devil. Tensions of place and memory in the argentinean Chaco*. Durham y Londres, Duke University Press.
- Héritier, Françoise.
- 1996. *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Ariel, Barcelona.

Idoyaga Molina, Anatilde.

—1976/77. “Aproximación hermenéutica a las nociones de concepción, gravidez y alumbramiento entre los Pilagás del Chaco Central”. *Scripta Ethnologica*, 4: 79-100.

Karsten, Rafael.

—1932. *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological Studies* (Commentationes Humanarum Litterarum, IV/1). Societas Scientiarum Fennica, Helsingfors.

—1923. *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco*. Acta Academiae Aboensis (Humaniora, 4), Abo.

—1915. *Indian Dances of the Gran Chaco*. Centraltryckeri och Borkbinderi Aktiebolag, Helsingfors.

Leake, Alfred.

—1933. “The Story of the Toba Mission”. *South American Missionary Society Magazine*, 67: 66-69.

Lévi-Strauss, Claude.

—1979. *The Origin of Table Manners. Introduction to the Science of Mythology*, 3. Nueva York, Harper & Row.

Lindberg, Christer.

—1995. “It takes more than fieldwork to become a culture-hero of anthropology - the Story of Rafael Karsten”. *Anthropos*, 90 (4-6): 525-531.

Menget, Patrick.

—1989. “Tiempo de nacer, tiempo de ser: la covada”, en Michel Izard y Pierre Smith (eds.), *La función simbólica*. Madrid, Júcar Universidad: 257-276.

Métraux, Alfred

—1946. “Myths of the Toba and Pilagá indians of the Gran Chaco”. *American Folklore Society*, 40: 1-166.

Métraux, Alfred.

—1937. “Etudes d’ethnographie Toba-Pilagá”. *Anthropos*, 32: 171-194 y 378-401.

Millán de Palavecino, María Delia.

—1973. “Tejidos Chaqueños”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 7: 65-83.

Millán de Palavecino, María Delia.

- 1934. “Contribución al estudio de los tejidos chaqueños. Nota sobre tres técnicas textiles empleadas por los indios toba-pilagá (Chaco)”. *Journal de la Société des Américanistes*, 26: 17-31.
Montani, Rodrigo.
- 2004. “Mujeres tejiendo: una actividad institucional entre los wichí de Los Baldes (Salta, Argentina)”, en *Actas del XXIV Encuentro de Geohistoria Regional*, Resistencia, IIGHI-Conicet: 402-408.
Palmer, John.
- 2005. *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*. Formosa-Salta, Grupo de Trabajo Ruta 81.
South American Missionary Society.
- 1937. “On the Banks of the Pilcomayo River”. *South American Missionary Society Magazine*, 71: 54-59.
Siffredi, Alejandra.
- 1998. “La iniciación femenina entre los nivacle septentrionales: un contrapunto a dos voces”, en *Actas del II Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires, Dunken: 199-225.
Tebboth, Tomás.
- 1943. “Diccionario Toba”. *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional del Tucumán*, 3 (2): 35-221.
Tola, Florencia.
- 2001. “La luna en el imaginario masculino y femenino de los toba (qom) orientales del Chaco argentino”. *Avá*, 3: 75-88.
Valeggia, Claudia, Norberto Lanza y Lorena Córdoba.
- 2005. “Fuentes de variación en la alimentación actual de los toba-pilagá del Oeste formoseño”, en *Actas del V Congreso de Americanistas*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas: 123-142.
Vilaça, Aparecida.
- 2005. “Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.), 11: 445-464.
Villar, Diego.
- 2006. *La religión chané*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
Wilbert, Johannes y Simoneau, Karin.
- 1982. *Folk Literature of the Toba Indians*. Los Angeles, Latin American Center Publications (UCLA).