PALMER John, *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*, Formosa, Salta, APCD/CECAZO/EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81, 2005, 432 p., ill.

Diego Villar

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/8423>

DOI : 10.4000/jsa.8423

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 2 décembre 2007

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Diego Villar, « PALMER John, *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*, Formosa, Salta, APCD/CECAZO/EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81, 2005, 432 p., ill. », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 93-2 | 2007, mis en ligne le 05 février 2008, consulté le 02 septembre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/8423> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.8423>

Ce document a été généré automatiquement le 2 septembre 2022.

Tous droits réservés

PALMER John, *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*, Formosa, Salta, APCD/CECAZO/EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81, 2005, 432 p., ill.

Diego Villar

- 1 Este libro es la traducción al castellano de *Wichí goodwill: ethnographic allusions*, una tesis doctoral defendida en 1997 en la universidad de Oxford. En palabras de su autor, John Palmer, se trata de un « tributo » a los wichí de las comunidades Zlaqatahyi, Lhaka Honhat y Hoktek T'oi, los viejos « matabo noctenes » de la cuenca del río Itiyuro en el norte de la provincia argentina de Salta – y entre quienes el autor ha vivido de forma casi continua desde 1976. Fruto de esta extensa convivencia, el libro presenta una cantidad de información abrumadora, por momentos humillante para cualquiera que conozca de cerca las dificultades que entraña el oficio del etnógrafo. Como es imposible hacer justicia en pocas páginas a la riqueza de una obra como ésta, nos contentaremos con describir el modo en que plantea los problemas de 1) la iniciación y las relaciones de género, 2) el parentesco y 3) el concepto de « alma ».
- 2 1) La cosmología wichí ve en el universo la proyección de la sexualidad femenina. Jugando con los ciclos menstruales y los ciclos naturales, traza una serie de paralelos entre la reproducción cosmológica y la fisiológica. Así, las piezas de alfarería son concebidas como receptáculos uterinos de un contenido masculino: agua para alimentarse, semen para procrear – de hecho, muchos wichí afirman que la mujer se alimenta con el coito. Los varones sólo suministran las materias primas (carne cruda, semen) que la mujer procesa en alimento comestible o bien transforma en hijos. La metáfora del útero como microcosmos se traduce en la sociología. En efecto, la uxori-localidad constituye uno de los ejes rectores del libro. Las mujeres ocupan el centro del espacio en un sentido físico tanto como estructural. Como constituyen el eje estático

al que los hombres se incorporan como esposos y yernos, no extraña que cuando los wichí hablan de parentesco afirmen que son las mujeres las que están emparentadas (*atsihnai ta zlazlamil*). Como en tantas otras sociedades, la ideología contrapesa simbólicamente esta primacía de lo femenino: así, el trickster Tokwaj rompe la vagina dentata de las mujeres primordiales con su pene de piedra, y este asalto al matriarcado celestial gana para sus sobrinos sus derechos como esposos y padres. En un solo movimiento narrativo, el mito domestica la sexualidad femenina, instaura la paternidad y el parentesco bilateral.

- 3 La ambivalencia simbólica de lo femenino explica la importancia atribuida al modelado ritual de la *zlutsa*, la mujer que cumple con los valores socialmente pautados de la recolección, la maternidad y la conyugalidad. La iniciación tiene lugar entre dos ciclos menstruales, en un período descrito como « invisible » (*nanhit'a*) debido a las diversas abstinencias sexuales, alimenticias y sociales que padece la joven. Este proceso no se comprende si no se lo coteja con la iniciación shamánica: ambos ritos se iluminan mutuamente en virtud de la identidad social inestable de las mujeres y los shamanes. El juego de analogías, oposiciones e inversiones revela una contraposición entre la ingestión femenina de aloja diluida (la bebida fermentada de algarroba), símbolo de la sociabilidad festiva y la estabilidad de la esfera doméstica, des-ritualizada, y la ingestión masculina de sangre de cabra, un alimento hiper-ritualizado y « cocido » por su mezcla con la saliva shamánica – símbolo del dominio sobre lo no humano, pero también peligrosamente presocial. Proveniente de otro mundo, peligrosa, ambigua, la mujer debe ser « cocida », y los wichí entienden a la iniciación femenina como « una forma de cocción ritual, que consiste en cocinar con percusión » (p. 81).
- 4 Durante su iniciación, 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 mediante una larga sogá compuesta de esa misma fibra. Este saber es fundamental para la conformación de la masculinidad. En efecto, la madre teje una bolsa para su hijo cuando inicia su aprendizaje de la caza, la pesca y la recolección. Componente indispensable de la identidad masculina, el término que designa esta bolsa (*zlei*) también significa « nombre »; sin embargo, esta homonimia merecería un estudio más profundo, ya que, mientras que el nombre personal wichí individualiza al portador y jamás se recicla, la bolsa estandariza la identidad mediante una serie limitada de motivos predeterminados que se repiten sin mayores variantes. Pero el mismo hecho de que la adultez masculina sea marcada por la posesión de un bien femenino obliga a preguntarse por qué la iniciación masculina es innecesaria. En un mundo definido como originariamente masculino, el origen celestial de las mujeres no parece una mera reminiscencia legendaria sino un hecho con consecuencias perceptibles en la cotidianeidad: las mujeres son seres liminares, ambiguos, siempre propensos a volver a un estado presocial – en este sentido, el hecho de que la bolsa sea confeccionada por la mujer no sólo evoca la complementariedad de los sexos, sino también la precariedad ontológica de una cultura adquirida más que innata, que puede perderse a cada instante.
- 5 2) Los hallazgos con respecto al parentesco exceden todo lo conocido hasta el momento sobre el parentesco chaqueño. Palmer comienza analizando la terminología clasificatoria, marcadamente cognática, esquimal en G+1 y G-1, hawaiana en G0 e idéntica para ego masculino y femenino. Distinguiendo abuelos y abuelas en G+2, tíos/as y padres/madres en G+1, siblings mayores y menores en G0, sobrinos/as e hijos/as en G-1 y nietos/as en G-2, los 16 términos que denotan a los parientes consanguíneos conforman

el universo de los *ezl*, concepto que podría traducirse como « otro similar » – es decir, aquél que comparte con ego un mismo espíritu de « buena voluntad ». Todos los cognados son denominados « mutuamente otros » (*zlaíhnaj*) o « mutuamente sí mismos » (*zlazlamil*). En cambio, los afines potenciales son « otros diferentes » (*ihnaj ta wehnazlame*) – es decir que no se sabe de antemano si comparten o no la buena voluntad. Palmer no olvida las variantes regionales de la nomenclatura. Por ejemplo, describe los llamados « primos equívocos » debido a la inestabilidad de la categoría de siblings: los mayores muchas veces se reclasifican en G+1 como « tíos » y los menores como « sobrinos » en G-1. Sin embargo, a diferencia de lo reportado por Braunstein entre los wichí orientales, no cree que para los noctenes este fenómeno tenga connotaciones finales. La terminología de afinidad distingue entre dadores y receptores de cónyuges: ego masculino identifica con un término a su esposa, con dos a los padres de ésta y con otros dos a los hermanos/as de la esposa. Los términos para los suegros se conforman mediante un infijo derivado de los términos reservados para los abuelos – lo cual les quita algo de su aire amenazador (con la misma lógica, las categorías para los siblings del cónyuge derivan de aquellas que designan a los tíos).

- 6 La identidad social wichí no se define sólo genealógicamente, sino también por la pertenencia a lo que Palmer llama « parentelas », de las cuales identificó 144, 48 de ellas entre los wichí occidentales. La parentela se conforma a partir de la unión de varios grupos residenciales relacionados por lazos de parentesco. Transmite un nombre colectivo – « los zorrinos » (*tujwanas*), « las cigüeñas » (*zloqotas*), « las moscas » (*q'atas*) – no por vía unilineal, sino de acuerdo a las circunstancias y las coyunturas. En general los nacidos en el grupo llevan ese nombre, aun en el caso frecuente de un esposo uxori-local que termina siendo el líder con la muerte del suegro. Si bien no constituye una norma prescriptiva, el ideal apunta hacia la exogamia de parentela. Si en un primer momento surge una imagen de parentelas discretas constituidas por poblaciones identificables que ocupan áreas determinadas, un examen más atento revela una trama caleidoscópica de parentelas que se desvanecen como espejismos en la medida en que uno se les aproxima. Desde el punto de vista estructural, sus nombres trazan los límites del parentesco cognático y el reconocimiento genealógico; pero, desde un punto de vista individual, pueden servir también para diluir categorías de parentesco liminares y expandir las redes de alianza, transformando a los parientes lejanos en afines potenciales. Provenientes de antiguas parentelas, muchas de las llamadas denominaciones « tribales » (*zloqotas*, *weenhayek*) se originan en procesos de ósmosis, coagulación o bien intervención externa. Operando como categorías formales, genéricas, no designan a poblaciones definidas sino más bien – de manera típicamente chaqueña – un sistema de posiciones relativas en la cadena étnica wichí: « abajeños », « arribeños », « gente de río arriba », « gente de río abajo », etc.
- 7 Desde su génesis, el estudio del parentesco chaqueño se contentó con componer una constatación regional de la vieja tesis de la primacía de la localidad por sobre la descendencia, defendida sucesivamente por Kroeber, Lowie y Murdock. Desde Métraux prevalece la idea de que es imposible encontrar reglas matrimoniales en el Chaco. Se afirma que tan sólo existen proscripciones o reglas negativas; a lo sumo, cada tanto alguien se atreve a postular « tendencias », formas matrimoniales « estratégicas » o en el mejor de los casos « preferenciales ». Con buen tino Palmer desconfía del canon y atribuye la inexistencia de regularidades a la falta de buena etnografía.

- 8 Apoyado sobre genealogías concretas más que sobre lealtades teóricas y declaraciones de principio, Palmer ofrece el primer estudio que atina a identificar una norma positiva en el parentesco chaqueño. Un rastreo diacrónico de medio centenar de matrimonios en la comunidad de Hoktek Toi revela cómo los wichí se las ingenian para encontrar cónyuges no tan similares y no tan diferentes a través de sus siblings reales o clasificatorios, o a lo sumo mediante el sibling de alguno de sus padres. Evocando la idea de « afinidad serial » que Paul Henley aplicó a los panare, Palmer muestra cómo ego busca su cónyuge en un grupo con el cual su propia parentela ha trabado ya lazos afinales. En otras palabras, los afines potenciales son las personas clasificadas como afines por los parientes (por ejemplo, para ego masculino, la BWZ o ZHZ). Los wichí explican estas repeticiones en función de las visitas intercomunitarias entre concuñados. El ejemplo paradigmático es el esposo que, tras vivir un tiempo prudencial con sus suegros, viaja con su esposa a visitar a sus propios padres acompañado por sus cuñados, quienes aprovechan para « mirar las caras » (*yahne letetpei*) de los afines. En estas circunstancias, no sorprende el amplio alcance semántico de categoría de « coafín » o « concuñado »: para ego masculino, las esposas potenciales son todas las mujeres identificadas con el término compuesto *ezl-qato'j* – i.e. dadora de cónyuge de mi pariente. Las combinaciones genealógicamente factibles hacen que las categorías de afines potenciales sean muchas – Palmer calcula que 128. Por el lado de ego, las series de parientes de un grupo A que buscan conjuntamente a sus cónyuges en B involucran, por ejemplo, a dos hermanos, un hombre y su nieto, un tío y su sobrino e incluso un padre y su hija. Palmer enfatiza que no se trata de un « intercambio » de hermanas o primas, sino de series de alianzas entre las parentelas cognáticas en un sistema que requiere de al menos tres unidades para ser operativo: la parentela del padre, la de la madre y la parentela afinal. Por el principio cognático cada parentela subsume a otras parentelas de antepasados menos renombrados, y por tanto los parientes marginales, cuya conexión genealógica no se puede especificar en detalle, se transforman con facilidad en afines. El límite interior de la alianza es la parentela cognática; pero, cuando es necesario, algunos cognados dejan de serlo y son reclasificados como afines potenciales.
- 9 Analizando lo que llama el aspecto procesual del parentesco, Palmer combina el método genealógico y el estudio de las regularidades matrimoniales con la ideología y el funcionamiento cotidiano de la estructura social. Nuevamente la uxori-localidad parece constituir la trama misma de la vida social. En la ideología wichí, no se trata tanto de intercambiar mujeres como de retenerlas atrayendo yernos a la parentela – así, no extraña que las mujeres estén mucho más informadas de las redes genealógicas que los hombres. Salvo en el caso excepcional de algunos grupos cacicales, se afirma que la viri-localidad (conceptualizada en mayor o menor medida como un rapto) resulta más traumática para la mujer que la uxori-localidad para el varón. La uxori-localidad atenúa la violencia doméstica, preserva la unidad de los grupos de mujeres y favorece la armonía comunitaria. Sin embargo, los wichí saben bien que esta imagen idílica es tan sólo un ideal: el asesinato de la corzuela por su suegro jaguar y la consiguiente venganza de sus hijos escenifican dramáticamente en el mito el problema de los reclamos matrilineales y patrilineales con respecto a la filiación, las tensiones entre la descendencia y la alianza y las reacciones individuales contra las arbitrariedades del sistema social.
- 10 3) Factor de cohesión del sujeto individual y colectivo, el *husék* constituye el eje cardinal de la cosmología wichí. En el único apartado teórico de la obra, Palmer examina críticamente las formas en que autores como Schopenhauer, Tylor o Durkheim

contribuyeron de forma más o menos consciente a la intelectualización del concepto de « alma », que en la ideología moderna termina siendo casi un sinónimo de « mente »; para evitar estas connotaciones, entonces, opta por traducir *husék* como « voluntad ». Ahora bien, existen distintos contextos en que se emplea la palabra.

- 11 En primer lugar, se trata de la voluntad innata que sostiene al sujeto como organismo físico; en este contexto, designa al instinto individual de conservación, la esencia orgánica, la vitalidad perceptible en la sangre, el pulso o el aliento. El cuerpo (*t'isan*) es « ocupado » por el *husék*, que anida en el corazón (*t'otle*), pero también en cualquier órgano en el que se perciba el pulso o « verdor ». El corazón es como la médula del árbol, el « dueño del verdor » (*watsancheyaj lewuk*), y la sangre un equivalente a la savia de las especies botánicas – para los wichí, formas rudimentarias de la materia orgánica. En la gestación, el padre inyecta su voluntad en la sangre de la madre, y por tanto durante la *couvade* se transforma en un « ano marchito » (*wejsu*) mientras « enferma por su hijo » (*yilej zlas*) al transmitirle su energía. Esta concepción armoniza con la ideología de la concepción y la consanguinidad paterna, que contrapesa simbólicamente el peso de la matrilocalidad en la residencia, la crianza y la educación del niño – en las sociedades cognáticas, afirma Palmer, la descendencia patrilateral sólo existe en tanto pueda demostrarse. La voluntad es independiente del cerebro: como el cuerpo biológico, por sí misma, sin la mediación de la sociabilidad, no basta para definir la condición de persona. Acaso por su origen celestial, la voluntad femenina es más volátil que la del hombre; así, se dice que a la mujer suele faltarle sentido moral – por lo general, definido en función de la incontinencia sexual. La voluntad es un ente inestable, asustadizo, propenso a huir del peligro. El sueño es percibido como una separación transitoria del *husék* y el cuerpo; los recuerdos, también, son explicados como la momentánea intrusión en el pensamiento del alma de un difunto o la voluntad de un pariente lejano. Concebidos como seres « calientes » que lanzan dardos al verdor de la víctima, finalmente, el miedo y las enfermedades también implican el abandono del *husék*: « Si desaparece mi voluntad, un dolor ocupa su lugar » (*ta tai ohusek, wet chi nam aitaj*).
- 12 En un segundo nivel, el *husék* se traduce como la « buena voluntad » adquirida en el proceso de socialización. Mientras que la voluntad individual se sitúa en el corazón, ésta se concentra en el centro del cuerpo (*chowéj*), más precisamente en la región lumbar. « Tener centro » (*lechowej ihi*) significa poder discernir el bien y el mal – conceptos que, en términos de Palmer, casi deben entenderse como sinónimos de colectivismo e individualismo. Sin centro la persona desaparece, así como sin « cabezante » (*niyat*) la comunidad se desintegra. La buena voluntad en la persona es estructuralmente análoga a la persona del líder, el centro físico y moral de la comunidad. Por lo tanto, en este contexto el *husék* se asocia con la frescura. Así como el líder emplea « palabras frescas » (*techaj zlamet*) que disipan los conflictos y las tensiones, la buena voluntad atempera el pensamiento, que según la filosofía wichí es caliente, naturalmente descontrolado: « La buena voluntad apacigua la pasión cerebral presocial y la reemplaza con la compostura (*tamsek*) que le corresponde a la persona wichí » (p. 199). La frescura, a su vez, se asocia con el « pensamiento recto » (*tichunayaj ta is-azloho*), la capacidad de expresarse mediante palabras y acciones que fomenten la armonía social. En cambio la *amukweyáj*, la « delincuencia », se asocia con lo caliente, lo torcido, lo salvaje, la persona sin centro, la comunidad acéfala: trasgresor, irreflexivo, ignorante del parentesco pues pelea y se aparea con sus iguales, el perro sería la imagen perfecta del delincuente.

- 13 Cuando describe lo que llama « metafísica de la buena voluntad », Palmer no tiene reparos en homologarla con el concepto durkheimiano de *âme sociale*. Se trata de un código moral compartido, un valor absoluto, un discurso moral de moderación, interdependencia y altruismo asociado con la armonía familiar, la consanguinidad cognática, el principio igualitario económico-político y la complementariedad de las relaciones de género. En este contexto, la noción de *husék* debe entenderse como una sustancia moral que comparten los « otros similares » que conforman la parentela, y en otro grado también los afines, los « otros diferentes » imprescindibles para la reproducción de la persona: por ejemplo, la buena voluntad permite un equilibrio entre el suegro y su yerno para que la afinidad no quede condenada – como en el mito – a volverse una tragedia imposible. Reflejando los diversos matices de la vida social, el grado varía según se trate de un prójimo o un pariente lejano, un afín o un consanguíneo, un amigo o un desconocido, pero la lógica subyacente es la misma. El *husék* es la « consustancialidad espiritual » encarnada en código moral común, la ética del parentesco y la sociabilidad. Para evitar la « delincuencia » presocial, asociada con el egoísmo no domesticado, la socialización fomenta la persuasión, la disuasión verbal, la enseñanza mediante el ejemplo más que el castigo corporal – usado, en cambio, libremente contra las mascotas. El *husék* diferencia al wichí del animal como lo hace la teoría durkheimiana del *homo duplex*: « El animal hobbesiano que se correlaciona con la voluntad en el pensamiento occidental es precisamente lo que la voluntad wichí desconoce. Para los wichí ese individualismo salvaje corresponde al estado presocial de la humanidad, estado que ellos superan mediante el factor social que es la buena voluntad y que presupone responsabilidad social » (p. 198).
- 14 La tercera modalidad del *husék* es póstuma – sólo entonces cree Palmer que resulta pertinente traducir la palabra como « alma ». La voluntad se transforma en *ahát*, gana independencia y absorbe poder progresivamente. El moribundo adquiere diversos poderes que lega a algún familiar por medio de encantamientos: por ejemplo, torna dóciles a los animales huidizos – los wichí dicen que el espíritu del muerto « acompaña » (*yikche*) a la palabra tal como el espíritu auxiliar acompaña al shamán. Palmer expone diversos « legados verbales » (*wit'ale*) y discute el problema de la eficacia simbólica y la ontología implícita en la palabra. Tras la muerte, el *ahát* se reúne con los muertos – de acuerdo a lo que sugiere el sistema onomástico wichí, mediante una lógica de acumulación progresiva más que de reciclado de las almas. Se convierte entonces en un ser potencialmente mortífero para los vivos, cuya presencia se admite solamente en un contexto ritual – no es que sea « maligno » en un sentido ético, sino que como anhela compañía procura robar la voluntad de sus familiares. De todos modos, su carácter nefasto o auspicioso depende de sus últimos momentos en vida: si un moribundo agraviado pronuncia « palabras calientes » (*chayo zlamet*), seguramente servirán más tarde o más temprano para interpretar alguna desgracia familiar.
- 15 El cuarto contexto en que la noción de *husék* tiene sentido, finalmente, es la manifestación de sus dimensiones shamánicas; en este contexto menos frecuente se traduce como una « fuerza de la voluntad » más activa que la ordinaria, capaz de alterar la realidad. A nivel orgánico se dice que el corazón del shamán es « firme » (*t'otle t'un*) – lo cual equivale a nuestra idea de « coraje », la capacidad de dominar el temor. En el plano simbólico, los wichí afirman que la voluntad shamánica tiene una luminosidad y un « encanto » o « carisma » (*qpfwayaj*) que permiten al shamán « soñar cosas difíciles » (*mahyai ta atahén*), percibir dimensiones ocultas de realidad vedadas a los normales y

administrar una relación privilegiada con los espíritus aliados que lo ayudan y protegen – el shamán y estos seres se llaman mutuamente *wuk*, dueño.

- 16 Reflejando acaso la trayectoria intelectual de su autor, *La buena voluntad wichí* es una obra ecléctica y original en varios sentidos. En primer lugar, por la inusitada riqueza etnográfica. Además de las problemáticas ya reseñadas, el libro incluye una descripción minuciosa de las actividades de subsistencia – pocas veces se ha documentado con tanto detalle la preparación de los diferentes tipos de aloja; un rastreo de la etnohistoria wichí desde el siglo XVII; y un examen exhaustivo de las relaciones interétnicas, tanto con los diversos agentes colonizadores (misioneros, militares, criollos, patrones de ingenios) como con los pueblos chaqueños que los wichí llaman *fwumahnui* (chorote), *asowaj* (nivaklé), *wanzlai* (toba) y *suwele* (chiriguano). Por lo copioso y detallado sorprende particularmente el estudio de la toponimia – sin dudas el logro más importante en este campo en la historia entera de la antropología chaqueña. Palmer recolecta casi un millar de referencias toponímicas, analiza sus variantes auspiciosas e inauspiciosas, fundamenta su ordenamiento taxonómico a partir de los criterios nativos e interpreta cómo se plasma la « ecología de la buena voluntad » en la acción de « dar nombres a la tierra », *wozleíse hohnát*.
- 17 En segundo lugar, no parece exagerado decir que el argumento entero de la obra es un intento de traducir una sola noción de la cosmología wichí: *husék*. Se trata de una exégesis en la mejor tradición de Evans-Pritchard, que intenta respetar en la medida de lo posible un modo de pensamiento ajeno mostrando no sólo su coherencia interna y su consistencia lógica, sino también su plausibilidad. Como toda traducción es inexorablemente arbitraria, hay elecciones léxicas, connotaciones y sutilezas semánticas que podrían discutirse hasta el cansancio: la « espiritualidad » en el título del libro; la palabra « prototipos » para traducir la idea de *p'azlalís*, especies naturales que en el tiempo mítico eran humanas y cuya alma se encarna en la especie epónima; o bien la elección de « Gran Malévolo » para designar a *ahát'aj*, el padre de los dolores, la antítesis de la buena voluntad. Más allá de estas cuestiones, cuando decimos que se trata de una traducción « en la medida de lo posible » debe resaltarse que el grado de la posibilidad es considerable – Palmer no sólo vive entre los wichí desde hace décadas y los asesora en cuestiones legales, políticas y penales sino que ha constituido su familia entre ellos y domina la lengua como un hablante nativo.
- 18 En tercer lugar, la lectura de este libro suscita algunas reflexiones comparativas. En el contexto de la literatura americanista, sorprende el apego políticamente incorrecto por autores como Codrington, Hocart, Leenhardt, Marett, Durkheim o el mismo Rodney Needham. Demasiados americanistas profesan una especie de dogma inconfeso pero tenaz, que sentencia que los clásicos modelos de los oceanistas o los africanistas son completamente irrelevantes para comprender las realidades de los indígenas sudamericanos. Esta recusación más o menos soterrada del método comparativo – que es como una negación de la antropología toda – cobra sentido únicamente en términos de una visión excesivamente kuhniana de la labor científica. En las últimas décadas el estudio de los sistemas cosmológicos de los pueblos de las tierras bajas de Sudamérica ha sido dominado por diversas teorías de inspiración estructuralista, forjadas en su gran mayoría en el seno de la floreciente etnología amazonista. Tras las huellas de la *ouverture à l'autre* postulada por Lévi-Strauss, esta auténtica explosión de lo amazónico se ha visto justificada por la vitalidad heurística, conceptual y metodológica que ha logrado inyectar en la discusión disciplinar. Sin embargo, no es menos cierto que cuando se trata

de interpretar la singularidad de la vida social chaqueña no siempre es posible aplicar mecánicamente las claves amazonistas de la predación, el canibalismo o la afinidad potencial. Uno de los principales méritos del libro de Palmer, precisamente, es que muestra cómo otras propuestas clásicas de la antropología – no necesariamente incompatibles con el paradigma amazónico pero definitivamente menos frecuentes en la bibliografía – pueden complementar a las teorías amazonistas y resultar igualmente fructíferas.

- 19 Finalmente, en un contexto comparativo mucho más específico, el delicado análisis de la sabiduría social wichí muestra una vez más que las religiones no funcionan en un vacío, con lo cual Palmer ayuda a corregir un vicio endémico de la antropología chaqueña: la descontextualización analítica y descriptiva de los fenómenos cosmológicos. Lejanos ya los tiempos heroicos de Nordenskiöld, Métraux y Susnik, este libro – a nuestro juicio la mejor etnografía chaqueña publicada hasta la fecha – ofrece una muestra cabal de lo que el Gran Chaco tiene para ofrecer hoy al debate antropológico general.

AUTEURS

DIEGO VILLAR

CONICET, Argentina