

UNA REVISIÓN DE LOS ETNÓNIMOS DE LOS TOBA (QOM) DEL CHACO ARGENTINO EN FUNCIÓN DE LA CATEGORÍA DE “PERSONA” Y DE LA “VIDA SOCIAL”¹

Dra. Florencia Tola
CONICET (Argentina)
Miembro asociado al EREA (CNRS)
tolatoba@yahoo.com.ar

Resumen

En este trabajo, nos proponemos analizar las diferentes denominaciones que los toba del Chaco argentino utilizan para designar a las diversas parcialidades de lo que se suele llamar, genéricamente, como “los toba”. Nuestra intención es mostrar que los criterios que determinan la clasificación nativa de ciertos colectivos humanos concuerdan con una ontología en la que el estatuto de “personas” (*sĩaxaua*) y de lo “social” son extendidos a una amplia gama de entidades, más allá de los seres humanos.

Palabras clave: Gran Chaco, toba, noción de “persona”, etnónimos

Abstract

In this paper we analyze the different names that Toba people of the Argentinean Chaco use to refer to subgroups of what is known as “Toba people”. Our scope is to show that the criteria of the Toba classification of humans’ groups’ agree with an ontology in which “human condition” (*sĩaxaua*) is extend to others entities, behind humans’ beings.

Keywords: Gran Chaco, toba, “person”, classification

PRESENTACIÓN

En este trabajo, nos proponemos analizar las diferentes denominaciones que los toba del Chaco argentino utilizan para designar a las parcialidades de lo que se suele llamar genéricamente como “los toba”. Nuestra intención es

1 Este trabajo es una versión revisada de la ponencia presentada en la *Reunión de Antropología del MERCOSUR*, realizada en Porto Alegre, en julio de 2007. Agradezco, especialmente, los ricos comentarios de los coordinadores del Simposio “Frontera étnicas y societarias en Amazonía indígena”, Philippe Erikson y Denise Fajardo.

Fecha de recepción del artículo: Mayo 2009.

Fecha de aprobación del artículo: Noviembre 2009.

mostrar que los criterios que determinan la clasificación nativa de ciertos colectivos humanos concuerdan con una ontología en la que el estatuto de “personas” (*siyaxaua*) y de lo “social” son extendidos a una amplia gama de entidades, más allá de los seres humanos.

El Gran Chaco se extiende sobre los actuales territorios de Argentina, Bolivia y Paraguay. Hacia el oeste, está delimitado por las sierras subandinas; hacia el este, por los ríos Paraguay y Paraná; hacia el norte, por la meseta del Mato Grosso y hacia el sur, por la cuenca del río Salado. En Argentina, el Chaco abarca las provincias de Chaco y Formosa, situadas en el norte del país. Este texto se basa en el trabajo de campo realizado entre 1997-2005, durante un período total de dos años, entre los *qom* de, principalmente, *Namqom* y *Mala' lapel*, en la actual provincia de Formosa. *Namqom* es un barrio peri-urbano, situado a 11 km. de la ciudad, y *Mala' lapel* es una comunidad rural, ubicada a 45 km. de la ciudad de Fontana, en el centro de la provincia de Formosa. En la medida que *Namqom* concentra un gran número de familias originarias de diferentes regiones del Chaco argentino, las informaciones obtenidas en este asentamiento representan la perspectiva de los descendientes de diferentes subgrupos toba. En *Mala' lapel*, en cambio, viven los descendientes de tres antiguas parcialidades (*No'olxanaq*, *Sharoa*, *Uaguilot*), de las cuales una (*Uaguilot*) se consideraba, hasta el momento, extinguida².

ORGANIZACIÓN SOCIAL TOBA

El término “toba” es la designación oficial de quienes se denominan a sí mismos *qom*. “Toba” no corresponde a una auto-designación sino a un nombre peyorativo, de origen guaraní, que significaba ‘frentones’. Este término hacía referencia a la costumbre, hoy en desuso, de depilarse las cejas (Balmori 1957)³. Si bien en la actualidad todos los *qom* se reconocen a sí mismos como “toba”, es preciso mencionar la existencia de una gran diversidad

2 En *Mala' lapel*, hombres y mujeres alternan la caza, la recolección y la confección de artesanías con los trabajos temporarios en las cercanías de la comunidad. Todas las familias de *Mala'* se benefician de los planes sociales del gobierno nacional. Los miembros de *Namqom*, en cambio, mantienen relaciones estables con la ciudad de Formosa, en lo que se refiere al ámbito laboral, sanitario y educacional. La mayoría de los hombres realiza trabajos en la ciudad, otros trabajan como obreros, unos pocos poseen trabajo estable en la Municipalidad y otros pocos continúan cazando, pescando y buscando miel. Las mujeres trabajan en sus hogares y se encargan del cuidado de los hijos, de la preparación de la comida y de la confección de artesanías.

3 En la región oriental del Chaco, el término “toba” no aparece sino hasta principios del siglo XVIII, mientras que, en la región del Alto Pilcomayo y del Bermejo, apareció poco después de los primeros contactos con los españoles.

socio-política anterior a la utilización de dicho término y que existe, hoy en día también, al interior de quienes son llamados “toba”. Desde un punto de vista externo, “toba” se utiliza para designar a uno de los grupos indígenas pertenecientes a la familia lingüística *Guaycurú*, localizados en el Chaco argentino⁴.

El término *qom*, en cambio, deriva del pronombre personal de la primera persona plural (*qomi*) y designa, como tal, una posición relacional. Dicha posición abarca, en un sentido restringido, a quienes hablan una misma lengua (*qom laqtaq*, lit.: ‘la palabra *qom*’) y comparten ciertas prácticas y representaciones. Si bien los *qom* singularizan a los diferentes grupos indígenas vecinos y a los de otras regiones, en un sentido amplio, *qom* es utilizado también para designar a los “otros indígenas”. El uso más difundido del término *qom* data, probablemente, de las primeras décadas del siglo XX, cuando las diversas parcialidades debieron enfrentarse con un enemigo común, el ejército argentino y responder, estratégicamente, como un colectivo mayor, a los varios subgrupos que lo constituyen. Sin embargo, es probable que *qom* fuese también empleado durante los períodos de guerra interétnica, es decir, antes de la colonización del territorio chaqueño, para diferenciar a los toba *qom* de los otros grupos indígenas de la región con los cuales ellos interactuaban (los *pilagá*, los *wichi*, los *mocoví*, los *nivaclé*).

Si bien *qom*, en su sentido restringido, no da cuenta de la diversidad sociocultural que existe al interior de quienes se denominan así, dicho término –al igual que “toba”– hace traslucir una identidad colectiva y étnica englobadora, contrapuesta a la sociedad nacional. De hecho, el etnónimo *qom* funciona como una categoría que se opone a la de “no-indígena” o “blanco”, los *rocshe*. De hecho, *rocshe* se utiliza, en términos generales, para referirse a quienes no son ni *toba* ni *qom*. Los límites de quienes se consideran *qom*, por oposición a los *rocshe*, estarían dados por prácticas diferenciales, ligadas a una forma específica de apropiación del territorio, a la transmisión oral, a lo largo de sucesivas generaciones, de conocimientos, de prácticas y de representaciones, y a una lengua compartida, importante marcador identitario.

Desde la época pre-colombina, la mayoría de los grupos indígenas del Gran Chaco practicaba una economía nómada o semi-nómada basada en la caza, la pesca y la recolección. Varios autores⁵ coinciden en que la unidad

4 El uso del nombre “Chaco” se remonta a finales del siglo XVI y corresponde a un vocablo de origen quechua cuyo significado era ‘territorio de caza’ (Cordeau y Siffredi 1971). Según sintetiza Wright (1997), antes del uso de este término existieron otros nombres genéricos. A lo largo de los siglos XVII y XVIII, el Chaco fue llamado “Valle del Chaco”, “Valle Calchaquí”, “Paracuaria”, “la otra banda”, etc.

5 Cf. Karsten (1932: 45), Métraux (1963: 302), Kersten (1968: 60), Cordeu y De los Ríos (1982: 163) y Braunstein (1983: 24).

básica de la organización social en el Chaco fue la “banda”⁶, término que –al igual que el de “tribu”– no suele utilizarse más en la etnografía amerindia. Estas bandas estaban constituidas a partir de la unión de varias familias extensas, cuyos miembros estaban inscritos en un entramado de alianzas que los incluía, por consanguinidad o alianza, a casi todos (Cordeu y de los Ríos 1982, Braunstein y Miller 1999). Las bandas se desplazaban por territorios más o menos definidos, al ritmo de los ciclos ecológicos, constituyéndose a partir de una localización compartida y de la dimensión económica del territorio. Las tribus eran, en cambio, unidades políticas menos localizadas que agrupaban a varias bandas aliadas, en torno a una misma variante dialectal, y a relaciones de parentesco a través del intercambio matrimonial (Karsten 1932, Cordeu y de los Ríos 1982, Braunstein 1983)⁷. Varios autores concuerdan en que las tribus eran la “extensión máxima de los límites de los nexos parentales” (Braunstein 1983: 31).

La dimensión territorial de las llamadas “bandas” y la preponderancia política de las unidades sociales mayores se vieron alteradas durante la colonización del territorio chaqueño, a fines del siglo XIX. Durante los enfrentamientos armados con los colonizadores, la capacidad de solidificar cohesiones internas y el uso del caballo permitió a los indígenas poner en jaque a sus enemigos hasta mediados del siglo XIX. Más recientemente, el proceso de sedentarización dio lugar a una nueva geografía compuesta de asentamientos permanentes, rurales y urbanos, en los que conviven miembros de las antiguas tribus chaqueñas. Si antiguamente cada unidad socio-política poseía un nombre con el cual todos sus miembros se reconocían, en la actualidad, si bien algunos adultos y los ancianos conocen el nombre de su antiguo grupo de pertenencia –“tropilla” o “raza”–, los jóvenes guardan un vago recuerdo de la afiliación al grupo de sus antepasados. A continuación, abordaremos algunos de los gentilicios de las parcialidades del centro-este chaqueño, surgidos a partir de nuestro trabajo de campo en *Namqom y Mala*.

Antes de comenzar con el abordaje de dichos gentilicios, nos gustaría hacer una aclaración de orden metodológico con miras a no simplificar el paisaje étnico chaqueño que nos proponemos abordar. Considerando que las unidades sociales “toba” –al igual que las de los otros grupos indígenas chaqueños– fueron configuraciones de gran fluidez que, según los contextos históricos, se fusionaban o fisionaban con otros grupos, las clasificaciones de las parcialidades que presentamos no pretenden ser exhaustivas ni fijar a dichas

6 “Banda” es utilizado en la etnografía chaqueña, siguiendo la definición de Murdock (1949), quien la atribuye a un grupo social localizado, no caracterizado por normas de descendencia con linealidad definida.

7 Las “tribus” a las que se refieren Karsten (1932), Braunstein y Miller (1999) son llamadas, por Kersten (1968), como “hordas” o “subtribus”.

unidades en el tiempo-espacio. La bibliografía del área ha demostrado, fehacientemente, el dinamismo característico de la organización social “toba” y los modos en que la colonización del territorio chaqueño y el sedentarismo reconfiguraron a dicha organización y a las unidades sociales llamadas “bandas”, “tribus”, “grupos”, “subgrupos” o “parcialidades”.

NOMBRES DE “GRUPOS” Y LA LÓGICA DE LAS CLASIFICACIONES

Entre los *qom* existían y existen diversos tipos de gentilicios cuya lógica clasificatoria no necesariamente coincide. Algunos se estructuran a partir de criterios regionales y se apoyan en topónimos. Ellos aluden a la ubicación geográfica de las unidades sociales a partir de la ubicación espacial de individuos no pertenecientes a la misma unidad. Otros, en cambio, se constituyen a partir de la atribución de analogías entre la esfera de los seres humanos y la esfera animal y vegetal. Las discusiones respecto de si las denominaciones toba remiten a unidades sociales reducidas, basadas en lazos parentales (las denominadas “bandas”), o a conjuntos socio-políticos más amplios (las denominadas “tribus”) no están del todo cerradas en la bibliografía de la región. Algunos autores sostienen que los términos direccionales remiten, entre los toba del centro-este de Formosa y Chaco, a “bandas” (Miller 1979), mientras que otros argumentan que los gentilicios direccionales y aquellos que se basan en animales constituyen nombres de “tribus” (Braunstein 1983, Wright y Braunstein 1990). No es nuestra intención, en este artículo, retomar –y mucho menos cerrar– dicho debate, en la medida en que la información de la que disponemos es parcial y relativa a una zona específica del territorio chaqueño. Nuestro objetivo es, más bien, reconocer una posible lógica clasificatoria que subyace a algunas denominaciones de las parcialidades toba, lógica que se encuentra en relación con una cosmología particular.

Ya en el trabajo pionero de Miller (1979), encontramos referencias a un sistema de clasificación de “grupos” que se apoya en la localización espacial de los mismos. El autor sostiene que, a pesar de las transformaciones demográficas debidas a la colonización chaqueña, “muchas denominaciones tradicionales de bandas persisten hasta la actualidad” (*op.cit.*: 27). De hecho, tal como es expresado por los *qom* del centro-este de Formosa, los “grupos” toba pueden clasificarse del siguiente modo: *sheu’l’ec* (‘habitante del norte o *sheu*’), *dapigueml’ec* (‘habitantes del oeste o *dapiguem*’, ‘del cielo’ o ‘arriba’), *l’añagashec* (‘perteneciente a tierra firme’ o ‘al sureste o *l’añaga*’), *tacshic* (‘pertenecientes al este o *tagueñi*’) y los *qollaxal’ec* (‘ha-

bitantes del sur o *qollaxa*)⁸. Morfológicamente, estos gentilicios se caracterizan por agregar sufijos nominales a raíces siguiendo, tal como señalan Wright y Braunstein (1990), el modelo conceptual del sistema cardinal que poseen las lenguas *guaycurúes*⁹. Se ha señalado numerosas veces el carácter relativo de estos términos en la medida que, a pesar de su difusión en la región chaqueña y de su persistencia a lo largo del tiempo, ellos adquieren contenido en función de la ubicación espacial del hablante.

Las “parcialidades” tenían también nombres otorgados por otras agrupaciones, en función de la atribución de hábitos alimenticios, características de comportamiento y personalidad y atributos corporales. Estos gentilicios siguen un criterio clasificatorio diferente respecto de aquellos atribuidos en base a la proveniencia geográfica. Ellos se suelen formar sobre nombres de animales, insectos, aves, mieles, y algunos se relacionan con elementos presentes en el hábitat en el que el grupo se desplaza. En un texto que intenta revertir el “error de la univocidad referencial atribuida a los gentilicios tobas por la bibliografía tradicional chaqueña”, Wright y Braunstein (1990: 9) proponen un estudio contextualizado de los gentilicios que, según refieren, “facilita la comprensión de las actuales divisiones étnicas y la mirada retrospectiva sobre la formación y dinámica de los grupos sociales toba” (*ibid.*). Asimismo, en un texto anterior, Wright expresa que, desde la llegada de los europeos al Chaco, “se conservan nombres étnicos consignados por misioneros, civiles, militares o viajeros que, muchas veces, se referían no a pueblos diversos –como entonces se creía– sino a parcialidades de una misma nación” (1983, 1984: 226). En discusión con otros autores del área que proponían que dichos nombres se referían a las “bandas” *qom* y no a las “tribus”, Wright y Braunstein (1990) exponen dos argumentos para sostener que ellos eran nombres de “tribus”. El primero es de orden demográfico y el segundo, etnohistórico. Con respecto a la explicación dada, a partir de consideraciones demográficas, los autores sostienen que, habiéndose registrado tan sólo 15 gentilicios y considerando la cantidad de toba que existen en el Chaco, si dichos gentilicios fuesen nombres de “bandas”, ellos deberían agrupar a una gran cantidad de individuos, hecho que no concuerda con la realidad numérica de las “bandas” (recuérdese que una “banda” oscilaba entre 50 y 200 individuos). El argumento de orden histórico consiste en que algunos de dichos etnónimos aparecen ya consignados en antiguas fuentes como nombres de “tribus” (Azara 1847, Demersay 1860, Camaño y Bazan 1931, D’Orbigny 1944).

8 Estos gentilicios son, prácticamente, los mismos que los consignados por Wright (1983, 1984), Buenaventura Terán (1993), entre otros.

9 El toba construye términos de denominación gentilicia a partir de nombres de personas o topónimos a los que se agregan los sufijos *-l’ec* para el masculino y *-lashe* para el femenino.

Retomando la información obtenida en nuestro trabajo de campo, según los recuerdos de los ancianos y de los adultos de dos comunidades del centro chaqueño (*Mala' lapel* y *Riacho de Oro*), la “tribu” *uaguiot* (cuyo nombre deriva, probablemente, del nombre de un ave –*uaxaxa*) y *no'olxaxanaq* (que proviene del término *olexaxa* que significa ‘gallo’), de las cuales descienden los miembros de estas comunidades, interactuaban con otros “grupos” toba de la zona. Algunas de ellas eran los *ỹolopi*, los *piolpi*, los *dapicoshecpí*, los *qolpi*, los *teguesanpi*, los *eraxaipi* y los *oxoỹaxaipi*. Los *ỹolopi* –al igual que el pecarí, chanco moro o jabalí (*ỹolo*)– suelen ser caracterizados como bajos de estatura, fornidos y veloces al caminar. Sobre los *piolpi* se menciona que –al igual que los perros (*pioq*)– se enojan y se amigan todo el tiempo. De los *dapicochec* suele expresarse que –al igual que las abejas (*dapic*)– son más oscuros de piel y encuentran, con facilidad, la miel de abajo de la tierra. De los *qolpi* –al igual que los camalotes (*qol*), planta que flota en las lagunas– se menciona que no permanecen en un mismo lugar por mucho tiempo. A los *teguesanpi* –los cuervos (*teguesan*)– se les atribuye la característica de alimentarse de pescado crudo y de vivir en donde abunda el pescado. A propósito de los *eraxaipi*, un anciano de *Mala'* menciona que, por las noches, los miembros de esta tribu juntaban luciérnagas (*eraxai*) y las sostenían a modo de lámpara. Los *oxoỹaxaipi*, en cambio, era una tribu conocida por tener miembros pacíficos –de hecho, *oxoỹaxaic* significa ‘manso’.

Tanto los etnónimos de corte regional como los basados en analogías animales y vegetales no serían excluyentes sino que existiría un entrecruzamiento entre ambos. De hecho, entre los habitantes del oeste (*dapigueml'ec*), los toba del centro-este formoseño reconocen la existencia de descendientes de los antiguos *ỹolo* y *uaguiot*.

En relación con el uso de los nombres mencionados, Braunstein y Wright proponen que, en la medida en que derivan de nombres de animales y vegetales, ellos “podrían relacionarse con un paradigma que tomara a la naturaleza como modelo de ordenación de la sociedad, de una manera similar a como Levi-Strauss (1962) explica las sociedades totémicas” (1990: 9). Seguidamente, dichos autores sugieren que, ya que entre los wichi existen también nombres de animales y vegetales para referirse a los grupos humanos, “quizás en asociación con éstos, algunos tobas hayan desarrollado un sistema similar, o bien pueden haber surgido independientemente como producto de un desarrollo sociocultural específico.” (*ibid.*).

Dejando de lado el argumento de un posible préstamo o copia del sistema clasificatorio *wichi*, la segunda parte de la hipótesis deja abierta la posibilidad de que los gentilicios en cuestión sean el fruto de un “desarrollo sociocultural”, propio de los *qom*, y que, como tal, guarden relación con otros elementos de la cosmología y de la organización social. Nuestra inten-

ción es rebatir la primera parte de la hipótesis (la posible relación con un modo de clasificación totémica) con el fin de mostrar que los gentilicios *qom*, derivados de nombres de especies animales y vegetales, son una manifestación más de una ontología social¹⁰ en la que la condición de “persona” y de lo “social” no se restringen a los seres humanos sino que incluyen a otros existentes llamados, por comodidad, “no-humanos”¹¹.

Los primeros etnógrafos que, desde finales del siglo XIX, estudiaron la organización social y los modos de relación con la naturaleza en las sociedades australianas sostuvieron que la naturaleza (específicamente, las diferencias visibles, empíricamente, entre las especies) constituía la base de la clasificación de las discontinuidades sociales. Spencer y Gillen (1899), por ejemplo, mencionan que, en dichas sociedades, los individuos son parte de un grupo de personas que lleva el nombre de un objeto natural y que está asociado con el mismo. Según Lévi-Strauss (1962), el totemismo es una forma de clasificación en la que las diferencias entre las especies naturales sirven para organizar, lógicamente, el orden interno de una sociedad. El autor sostiene que la relación de homología es una de las características centrales de los sistemas totémicos; el tótem debe ser, primero, distanciado para, luego, volverse tótem.

En el caso de los nombres de animales y de vegetales usados para designar a las parcialidades *qom*, el nombre no marca más que una asociación entre algún atributo del grupo humano y alguna característica de la especie animal, característica que no es, sin embargo, exclusiva de la entidad zoológica. De hecho, si bien en algunos casos esta característica remite a la observación de hábitos alimenticios y características físicas de la especie en cuestión (al igual que el pecarí, los *ñolopi* son considerados bajos y fornidos; al igual que las abejas, los *dapicochec* suelen ser caracterizados como más oscuros; como los cuervos, se dice que los *teguesanpi* se alimentan de pescado crudo), en otros casos, ella es tanto una propiedad del animal como de las personas. En este sentido, sostenemos que esta concordancia entre atributos humanos y animales da cuenta de un proceso por el cual se produce, primero, la ex-

10 Utilizo el término “ontología” en su sentido filosófico, es decir, como teorías o conocimientos sobre aquello que existe. Las reflexiones *qom* sobre lo que existe, más que constituir un conjunto de especulaciones metafísicas, como es el caso de la filosofía occidental, se expresan a través de prácticas sociales (como los lazos que se tejen con los diversos existentes no-humanos, las curaciones chamánicas, los ataques bruñeriles, los cuidados durante ciertos momentos del ciclo vital, etc.) que involucran concepciones de “persona”, de “cuerpo”, de “humanidad” y de “existencia” diferentes a las concepciones “occidentales”.

11 Retomo el término “no-humano” de Descola (2005) para referirme a una serie de entidades pensadas como existentes (plantas, animales, dueños de las especies, fenómenos atmosféricos, espíritus chamánicos, muertos, etc.), a las que los *qom* consideran y tratan como “personas” (*siñaxaua*). A estos seres se les atribuye una serie de capacidades y atributos semejantes a aquellos que poseen los seres humanos.

tensión de facultades humanas a miembros de especies animales y vegetales y se encuentran, luego, analogías comportamentales entre los dos colectivos.

Asimismo, en la medida en que, tal como relatan los mitos *qom*, los seres humanos comparten con los animales un pasado común de indiferenciación, no es extraño que los *qom* presenten –a los ojos de otros *qom*– características semejantes a las de los animales, características a partir de las cuales los miembros de las otras parcialidades tejen analogías que suelen despertar la risa y que dan cuenta de un particular sentido del humor. Humanos y animales no constituyen dos bloques ontológicamente opuestos entre los cuales es posible establecer tan solo relaciones metafóricas. En este sentido, no sólo es factible que algunos grupos *qom* presenten –a los ojos de las otras parcialidades– más semejanza física con alguna especie animal que otros, sino que el hecho de marcar dicha semejanza a partir de un etnónimo es una manifestación más de que las barreras entre los dos colectivos (humanos y no-humanos) no son una característica sólo presente en los tiempos mitológicos.

Más que establecerse, primero, un distanciamiento entre el grupo y el animal (como sucedería, en un sistema totémico, entre el clan y el tótem), en el caso toba, se produce un acercamiento entre ambos grupos en función de algún atributo reconocido por miembros de una parcialidad diferente. A los *piolpi*, por ejemplo, se les atribuye una característica comportamental que remite a la de los perros: ambos colectivos se ‘enojan y se amigan con rapidez’. Según algunos, los *teguesanpi* adoptaron su nombre por el hecho de que no tienen, como los cuervos, modales para comer. Los *qolpi*, que suelen ser caracterizados como más propensos al viaje, adoptaron el nombre de las plantas que flotan en las lagunas y que son movidas por el viento. De ellas se suele decir que no permanecen en un mismo lugar por mucho tiempo, hecho que podría derivar de la observación de un fenómeno natural o que podría conllevar a la atribución de algún tipo de intencionalidad y voluntad a las plantas.

Por otra parte, si en el totemismo se da una adhesión masiva al hecho de que tal o cual especie es idéntica a cualquier miembro del grupo por el hecho de que todos ellos son “una materialización de un mismo modelo generativo” (Descola 2005: 335), es decir, que ellos derivan de un ente totémico originario que es, a la vez, el que les permitió existir y el prototipo de la realidad social y física, en el caso de las “tribus” toba y los animales de los cuales llevan el nombre, no encontramos dichas asociaciones. Cada parcialidad lleva un nombre que, aunque remita a una especie animal o vegetal, no establece con ella filiación alguna. Ningún *piolpi* sostiene que él o sus antepasados descienden de los perros. Además, si bien existen asociaciones precisas entre la parcialidad humana y la especie animal, el sentido de dichas asociaciones

varía según las relaciones entre los subgrupos y los momentos históricos en los que los etnónimos son utilizados. Si bien la versión dominante sostiene, por ejemplo, que los *teguesanpi* se alimentan de pescado crudo, algunas personas sostienen, en la actualidad, que los *teguesanpi* son fáciles de reconocer porque, al igual que los animales carroñeros, siempre andan detrás de las migajas de los proyectos de ONGs o del gobierno.

Si observamos una de las tantas formas del totemismo, el denominado “totemismo individual” estudiado por Elkin (1933), encontramos que el brujo australiano y la especie animal que tomó por tótem se encuentran absolutamente fusionados, a tal punto que él siente en su cuerpo lo que padece cualquier miembro de la especie animal. Por el contrario, en el caso de las parcialidades toba y la especie animal, no existe ningún tipo de relación fusional entre los miembros de los dos grupos. Dejando de lado el “totemismo individual”, no existe entre las parcialidades *qom* y las especies animales la indisociabilidad material que, como en numerosos sistemas totémicos, se da entre los seres humanos y los animales del tótem. Es más: en la medida que, en la actualidad, los *qom*, humanos y no-humanos, se encuentran diferenciados entre sí, no es posible afirmar que exista, entre ellos, una semejanza morfológica absoluta y constante.

Pero, si no existe entre ellos dicha semejanza, ¿en función de qué principios es lícito afirmar que humanos, animales y no-humanos en general, comparten los atributos propios de la noción de “persona” y de una misma “vida social”?

LA EXTENSIÓN DE LA NOCIÓN DE “PERSONA” Y DE LA DE “VIDA SOCIAL”

Todos los *qom* se consideran a sí mismos *sĩaxaua*, vocablo que podría corresponder a la noción de “persona”¹². Más precisamente, *sĩaxaua* hace referencia a la capacidad reflexiva y a la intencionalidad propia de un sujeto, y se aplica a una amplia gama de existentes, más allá de los *qom* y de los seres humanos en general.

Como para la mayoría de las poblaciones amerindias (Carneiro da Cunha 1975, Chaumeil 1983, Descola 1992, McCallum 1996, Taylor 1996, Viveiros de Castro 1996, Lagrau 1998, Gonçalves 2001, entre otros), la vida social de los seres humanos es concebida como un intersticio entre numerosos mundos que son considerados sistemas sociales en constante interrelación. Numero-

12 *Sĩaxaua* se puede descomponer de la siguiente manera: *shig-* o *shi-*, raíz del verbo ‘ir’ (*ashic*: IP.S.) y *-axaua*, sufijo que indica la idea de un acompañamiento o una relación.

Los animales y, en menor grado, algunas plantas no son considerados meras entidades naturales, y los espacios geográficos no son dominios neutros, proveedores de subsistencia, habitados por entidades visibles para todos los humanos. Los habitantes de estos mundos son tanto los animales y las plantas como los muertos, los ‘espíritus de bebé’ (*o’o lqui’i*), las ‘otras razas’ de “personas” o los *ḡoqta siḡaxaua* (‘verdaderas personas’) y los dueños de las especies animales y vegetales, de las mieles, de los espacios y de las condiciones atmosféricas.

La posesión de un tipo particular de cuerpo y de las facultades asociadas con el mismo, así como las manifestaciones de vida social, son dos de los elementos que permiten considerar a las personas no-humanas como un tipo particular de persona. “Cada animal”, explica una joven toba, “tiene su papá o dueño. El papá tiene un *lqui’i*, un *lpaqal* [‘sombra’], sentimientos y pensamientos”. El término *lqui’i* es habitualmente traducido, tanto por los *qom* como por los especialistas del área, como ‘alma’ o ‘espíritu’. Sin embargo, este concepto no remite a un principio volátil encerrado en un cuerpo. La capacidad de sentir sensaciones y tener emociones-pensamientos se relaciona con la posesión de un *lqui’i*, entendido como la aptitud corporal que otorga a humanos, no-humanos y animales la facultad de sentir, pensar, moverse y desplazarse. Tanto en su acepción de componente vital como de imagen corporal¹³, el *lqui’i* no es, de hecho, propiedad exclusiva de los hombres. Los animales y la mayoría de las personas no-humanas poseen un *lqui’i* que les da vida y que produce el movimiento y la apariencia de su cuerpo.

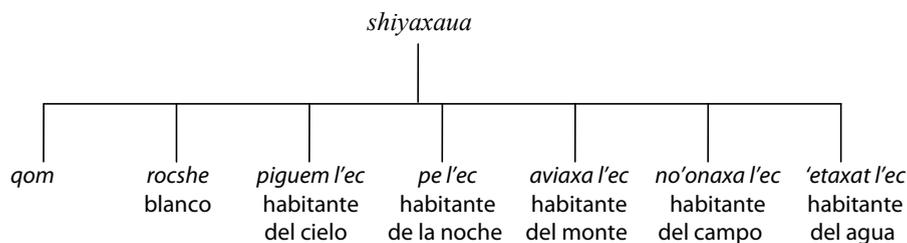
El lenguaje es otro de los elementos que permite a animales y a personas no-humanas llevar adelante, en ciertos contextos e interacciones, una vida social semejante a la de los seres humanos. Algunos no humanos pueden entablar comunicación con las personas humanas en sueños, y ciertos animales, especialmente los pájaros, tienen la capacidad de enviar mensajes que los chamanes descifran. Si bien no se menciona explícitamente que plantas, animales y árboles sean *siḡaxaua*, numerosas anécdotas y prácticas de la vida cotidiana muestran que ellos poseen capacidades cognitivas y emocionales semejantes a las de los *siḡaxaua* humanos. Las plantas pueden manifestar sus sentimientos de diferentes formas: la caída o sequedad de las hojas son, por ejemplo, la consecuencia de un sentimiento de tristeza en ellas.

Además del *lqui’i* que otorga la capacidad de sentir, pensar y comunicarse, las personas no-humanas se caracterizan por llevar adelante una vida social. Las personas que viven debajo del agua, por ejemplo, construyen sus viviendas como las que existen entre los hombres. Los habitantes de abajo de la tierra preparan fuego para cocinar sus alimentos y tienen organización social

¹³ *Lqui’i* designa, de hecho, una fotografía, la imagen reflejada en el agua o en un espejo.

manifiesta en caciques, líderes, ancianos, etc. Sin embargo, dentro de esta ontología en la que todos son susceptibles de ser considerados “personas”, existe una gradación de humanidad en el que los toba *qom* son considerados *más* personas (seres más concientes y reflexivos) que otros *qom* (indígenas), que los *rocshe* (blancos), que la mayoría de los *chiguiyaq* (animales de cuatro patas), quienes, a su vez, poseen más rasgos de personalidad que los insectos y los animales más pequeños.

El siguiente esquema da cuenta de la diversidad de los *sĩaxaua* que, desde el punto de vista *qom*, existen en el universo:



Cuadro 1

PALABRAS FINALES

En este trabajo, hemos abordado las diferentes denominaciones que los toba utilizan para referirse a los diversos colectivos (humanos y no-humanos). La clasificación de ciertas entidades consideradas como “personas” (*sĩaxaua*) e “indígenas” (*qom*) nos permitió mostrar que todos los *qom* se reconocen y son reconocidos como *sĩaxaua* pero que, a raíz de una ontología social que posee concepciones no excluyentes de “persona” y “socialidad”, no todos los *sĩaxaua* son *qom*. Según dicha ontología, existe una amplia gama de entidades que, por la posesión de la capacidad de pensar, sentir y comunicarse, son consideradas personas similares a los seres humanos, a pesar de las diferencias ostensibles en sus regímenes corporales.

La revisión de los gentilicios utilizados para designar a las parcialidades *qom* nos permitió, además, no adherir a la hipótesis según la cual dichos nombres podrían constituir un elemento más de un sistema de clasificación totémico según el cual el tótem (o, en este caso, los nombres) sería tomado del reino de la naturaleza, en la medida que las discontinuidades naturales visibles entre las especies animales y vegetales podrían servir de modelo para conceptualizar las segmentaciones de los grupos humanos. Nuestra intención fue mostrar que la utilización de nombres animales o vegetales para

designar a grupos humanos constituye un aspecto más de una ontología en la que las relaciones que los hombres tejen con el mundo animal y no-humano se cimientan en la extensión de facultades propias de los *sīyaxaua* a otros existentes, más allá de la esfera de los humanos (incluidas las especies animales).

En ese sentido, en este trabajo intentamos dar cuenta del contexto mayor de las relaciones entre humanos, animales y personas no-humanas en el que se inserta la utilización de nombres animales para designar a los subgrupos toba. Los términos analizados para designar a las parcialidades toba, a partir del establecimiento de semejanzas entre el mundo humano y el animal, no remiten, necesariamente, a características físicas objetivas, reconocidas, indistintamente, por cualquier hablante externo al grupo. Por el contrario, dichos términos dan cuenta del modo en que las parcialidades toba marcan –con un agudo sentido del humor– semejanzas y diferencias entre los ‘otros sociales’ y los animales.

Asimismo, sostenemos que la atribución de cierta intencionalidad, de cierta conciencia reflexiva, de una vida social y una capacidad de acción antecede y explica la utilización de los etnónimos que remiten a animales y a vegetales. Las propiedades imputadas a animales y a plantas son, entonces, propiedades que éstos compartirían con los seres humanos, hecho que permite, al mismo tiempo, procesos de identificación y el establecimiento de ciertas analogías entre ambos colectivos. Los nombres de parcialidades analizados no remiten, entonces, a un sistema de clasificación totémico sino que constituyen una manifestación más de las continuidades que los *qom* establecen con los no-humanos. Si humanos, no-humanos y animales no se diferencian entre sí, necesariamente, a partir de la capacidad reflexiva y de la vida social, no es posible establecer entre ellos diferencias ontológicas radicales. En la medida que los animales poseen un *lqui'i*, ellos tienen la posibilidad de sentir y de pensar, así como de comportarse sobre la base de normas sociales. Esta imputación tiene como causa y consecuencia que numerosos elementos de lo que solemos llamar “naturaleza” carezcan de su condición “natural”, al comportarse, sentir y pensar como los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

BALMORI, C. (1957). Notas de un viaje a los toba. *Revista de la Universidad*, 2, pp. 23-36.

BUENAVENTURA Terán (1993). Los gentilicios tobas. Introducción a la dinámica de las divisiones de la etnia toba. *Revista de la Escuela de Antropología*, 1, pp. 39-50.

- BRAUNSTEIN, J. (1983). Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. *Trabajos de Etnología*, 2, pp. 9-102.
- BRAUNSTEIN, J. y MILLER, E. (Eds.) (1999). *Peoples of the Gran Chaco*. Westport. CT. Bergin and Garvey.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (1975). “Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerario e da noção de pessoa entre os índios Krahó”. PhD. dissertation. Universidad de Campinas.
- CHAUMEIL, J. P. (1983). *Voir, savoir et pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*. París. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- CORDEU, E. y DE LOS RÍOS, M. (1982). Un enfoque estructural de las variaciones socio-culturales de los Cazadores-Recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico*, 17 (1), pp. 131-195.
- CORDEU, E. y SIFFREDI, A. (1971). *De la Algarroba al Algodón. Movimientos Misionaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires. Juárez Editor.
- DESCOLA, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. París. Gallimard.
- ERIKSON, P. (2004). Qu'est-ce qu'un “ethnonyme”? L'exemple matis (Amazonas, Brésil). *Identités: positionnements des groupes indiens en Amérique latine*, 10.
- GONÇALVES, M. A. (2001). *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia piraha*. Río de Janeiro. Editora UFRJ.
- KARSTEN, R. (1932). Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Ethnological Studies. Societas Scientiarum Fennica*, Helsingfors, 4 (1), pp. 10-236.
- KERSTEN, L. (1968). *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*. Resistencia. Universidad del Nordeste, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades.
- LAGRAU, E. (1998). “Cashinaua cosmovision: A perspectival approach to identity and alterity”. PhD, dissertation. University of St. Andrews.
- MCCALLUM, C. (1996). Morte e pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, 2 (2), pp. 49-84.
- MENDOZA, M. (1999). The Western Toba: Family Life and Subsistence of a Former Hunter-Gatherer Society. En E. Miller (Ed.), *Peoples of the Gran Chaco*. Westport: CT. Bergin and Garvey.
- MÉTRAUX, A. (1963). Ethnography of the Chaco. En *Handbook of South American Indians I*. New York. Cooper Square Publishers, INC.
- MILLER, E. (1966). Toba kin terms. *Ethnology*, 5 (2), pp. 1-8.
- (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. México. Siglo XXI.
- MURDOCK, G. (1949). *Social structure*. New York. Macmillan.
- SALAMANCA, C. (2006). “En se glissant dans les fissures de l'utopie. Les toba aux frontières de l'état nation argentin”. Tesis doctoral. EHESS.
- TAYLOR, A.C. (1996). The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (2), pp. 201-215.

TOLA, F. (2004). “ ‘*Je ne suis pas seul(ment) dans mon corps*’. Corps et multiplicité chez les Toba (Qom) du Gran Chaco”. Tesis doctoral. EHESS-UBA.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2), pp. 115-144.

WRIGHT, P. (1983, 1984). Nota sobre gentilicios toba. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 16, pp. 225-233.

—(1997). “Being-in-the-dream. Postcolonial Explorations in Toba ontology”. PhD. Dissertation. Temple University.

WRIGHT, P. y BRAUNSTEIN, J. (1990). Tribus Toba. Entre la historia, la demografía y la lingüística. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 1, pp. 1-11.