

**V Congreso Europeo CEISAL de Latinoamericanistas
Bruselas (2007) / Abril 11 – 14
Simposio ET / DH – 8: Pueblos Indígenas, Plantas y Mercados
Nuevos Enfoques Antropológicos y Etnobotánicos**

Incidencia de la cosmovisión qom (toba) en las técnicas etnobotánicas de recolección

Magíster María del Rosario Fernández
Magíster Rodolfo Raúl Hachén
Universidad Nacional de Rosario
CONICET
(Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas)
Cátedra UNESCO
Argentina
rhachen@icaroartes.com.ar

Palabras claves: cosmovisión qom (toba), relación lengua-cultura-pensamiento, etnobotánica

Resumen:

A partir del análisis de un "rezo" de recolección en lengua qom (toba) intentaremos dar cuenta de la cosmovisión de este pueblo en vinculación con los conocimientos etnobotánicos, su transmisión, vigencia y utilización en la manipulación de la naturaleza. El "rezo" (como aparece enunciado por los miembros de la comunidad) se erige en un nexo entre el universo de lo sagrado y la praxis cotidiana que promueve un replanteo de la función de los textos vernáculos en la dinámica actual de la organización social propia, en un contexto urbano fuertemente marcado por las relaciones interculturales. Este texto que, a través de sus diferentes y sucesivas concretizaciones, dicta pautas de conducta a los miembros de la comunidad qom es una marca de la relación "individuo-cultura-mundo" y permite la aproximación a un universo cultural muy diferente del occidental en lo que al equilibrio ecológico y a las formas de explotación forestal se refiere.

1. La comunidad qom (toba)

La etnia qom (toba) ocupaba, originariamente, un amplio hábitat que se extendía del norte de la provincia de Santa Fe, en Argentina, hasta el Paraguay y desde la línea formada por los ríos Paraguay y Paraná hasta los primeros contrafuertes de la Pre-cordillera Salteña. Este grupo, emparentado lingüística y culturalmente con los tobas bolivianos y paraguayos, constituye una de las variantes de las culturas recolectoras-pescadoras-cazadoras del Gran Chaco¹.

¹ *“Las sociedades de los recolectores, pescadores y cazadores del Gran Chaco pueden ser agrupadas en varios prototipos diferentes –y de hecho lo han sido- desde distintas perspectivas analíticas. S bien es*

Como señalan Vázquez, Bigot y Rodríguez (1992), hacia 1911, el proyecto de alienación e incorporación de los aborígenes como mano de obra barata se consolida en Argentina trayendo como consecuencia la incorporación de los miembros de esta comunidad a un sistema de producción de subsistencia: cultivo de la tierra, explotación forestal, changas, etc. Sus patrones culturales tienden, en consecuencia, a modificarse en función de una cultura campesina, aunque, hasta la década del 50, los tobas continúan conservando una fuerte vinculación con sus patrones culturales tradicionales.

A fines de la década del 50 se concreta un proceso migratorio que alcanza su grado máximo en los 60. Los aborígenes dejan su lugar de origen y se dirigen a las periferias de las principales ciudades en donde el patrón de supervivencia será el trabajo a destajo. En un principio se concentran en Roque Sáenz Peña y Resistencia (Chaco) en cuyos suburbios se instalan definitivamente hacia 1967. Ya para entonces, algunas familias habían migrado hacia el sur a Rosario y Buenos Aires, configurando verdaderas comunidades para comienzos de los 70. Estos asentamientos urbanos no terminan de romper definitivamente con los patrones tradicionales. Por un lado la tendencia es readaptar los aspectos migratorios del ciclo anual de la cultura original y, por otro, elaborar una estrategia de supervivencia que pasa por la asimilación, mediante un nuevo sincretismo cultural, de las pautas urbanas.

El proceso migratorio se acrecentó en las décadas siguientes debido a la crisis de la industria algodonera, las inundaciones constantes y la consecuente devastación del campo. Las ciudades elegidas por los migrantes, sin embargo, no presentan reales posibilidades laborales, lo cual ocasiona un "ir y venir" que se traduce en un desplazamiento constante que se conoce como "migración golondrina".

"Los hablantes del toba -al igual que los de las lenguas pilagá y mocoví- se autodenominan qom (gente), nam qom (esta gente) o qom l'ec (gente + gentilicio masculino) y llaman a su lengua qom l'aqtaqa ("el idioma de los qom").

El término toba es de origen guaraní y fue acuñado por los chiriguano para denominar a un grupo particular de tobas. Significa "frentón" y destaca la práctica singular de arrancarse los pelos de la frente que caracterizaba a la mayoría de los grupos guaycurúes. El término fue luego utilizado para denominar a todos los indígenas del Chaco, especialmente a todos los guaycurúes que habitaban en el Chaco Central y Austral.

Otro nombre con que aparentemente fueron denominados los tobas orientales fue el de

*cierto que algunos autores prefirieron reunificarlas en un gran complejo cazador-pescador-recolector, al que denominaron los **Chaquenses Típicos** y también "substrato básico" (...) esos mismos autores, en otras etapas de su pensamiento, y también otros, señalaron una serie de matices diferenciales entre las etnias concretas..." (Cordeu - de los Ríos, 1982, pág. 131)*

naticas, natisas o natijas que, según la interpretación de Lafone Quevedo (1899:39), proviene del término notqoit (de toq “rojo”) que designaba a los “hombres colorados” en relación con el hábitat geográfico próximo al río Bermejo. Según la interpretación de Karsten (1932) y Niklison (1916) el término se refiere a la costumbre de los tobas de pintarse el rostro y el cuerpo con tintura roja extraída de la Bixa orellana y denominada urucú.” (Messineo, Cristina, 2001 Lengua toba (guaycurú). Aspectos gramaticales y discursivos. (Tesis de Doctorado FFyL., UBA).

2. Cosmovisión

Como señala Cordeu (1971) los tobas conciben el universo como una gran armadura de tres planos superpuestos ligados entre sí por un largo eje central. Cada uno de estos planos o regiones (mundo subterráneo, superficie terrestre y plano celeste) está sometido al dominio de un Señor o una Pareja que lo gobiernan actuando como verdaderos dueños de los animales y plantas que allí habitan. Esto permite una clasificación de los seres vivos ateniendo a las relaciones de parentesco entre sus respectivos Dueños o Padres. De la misma manera, la concesión de poderes a los “piogonak”² depende, directamente, de alguna de estas entidades superiores. Así se distinguen los shamanes del Cielo y los de Salamanca de los muchos más numerosos vinculados con Nowet³, deidad que, sirviendo de paradigma, subordina y articula la totalidad del universo religioso toba en su carácter de Dueño de los seres terrestres.

² Debido a la no existencia de una escritura estandarizada aceptada por las diferentes comunidades, hemos optado por una transcripción fonológica para presentar los términos en lengua qom:

CONSONANTES

PUNTO DE ARTICULACIÓN Na. del velo del paladar modo de art.a. de la laringe labial dento-alveolar alveolar alveolo-palatal palatal velar uvular glotal oclusiva sorda /p/ /t/ /k/ /q/ /ʔ/ Oclusiva sonora /b/ /d/ /g/ /G/ Africada sorda /č/ Africativa sorda /s/ /š/ /x/ Africativa sonora /β/ /y/ Elateral sonora /l/ /ĩ/ Vibrante sonora /r/ NASALES Sonora /m/ /n/ /ñ/

VOCALES

ANTERIORES		POSTERIORES		Breve	Larga	Breve	Larga	
/e/	/e:/	/a/	/a:/	CERRADAS	/i/	/i:/	/o/	/o:/

C) SEMIVOCALES:

/j/: alveolopalatal sonora

/w/: labial sonora

Para Klein (1991) /b/ y /d/ son préstamos del español.

³ “Etimológicamente la expresión toba Nowet parece traducir el concepto de ‘negro’, aunque los indígenas nunca asocian expresamente al dueño de los animales con ese color.” (Cordeu, 1971, pág. 85)

El plano terrestre es concebido como una geografía más o menos lisa acotada al oeste por las montañas precordilleranas. Esta región cae bajo el poder de Nowet quien existe desde los orígenes del mundo aunque no haya participado en su creación. Nowet es una deidad de rasgos bien marcados: Dueño de los animales terrestres es, a su vez, un verdadero demonio. Los tobas lo perciben en cualquier ente material o inmaterial que provoque temor o emoción religiosa. Es el paradigma de la potencia. Su morada cambia constantemente, pero, generalmente, se lo sitúa en la profundidad del monte desde donde supervisa a sus peones que son los Dueños o Padres de las especies individuales. Está relacionado con los animales, con los fenómenos atmosféricos y con los hombres a quienes suele enviarles enfermedades, muchas veces, sin motivo aparente. Está vinculado con el origen mismo de la profesión de piogonak (shamán).

“Tampoco le asignan a Nowet una pareja femenina determinada, aunque no dejan de afirmar que es asistido por una profusa cohorte de pequeñas mujeres míticas, las Washí o Lagshí que le sirven como peonas o domésticas.” (Cordeu, 1971, pág. 76)

El mundo subterráneo (Cordeu, 1971) es por antonomasia el lugar de los muertos, pero también es la región de los Dueños o Señores de las especies de la profundidad y del medio acuático. Los tobas creen en la existencia de un paraíso subterráneo en el que habitan los “cadáveres vivientes” quienes esperan una conmoción apocalíptica futura para retornar a la superficie, destruir a la humanidad e instaurar una nueva era. Pigem Al’wa (“el cielo de la tierra” - Peg’im Aloah en Cordeu, 1971) y Salamanca son concebidos como las deidades principales de un sistema de parentesco compuesto por los Padres y Madres de todas las especies subterráneas y acuáticas. El Arco Iris (Qomogomalo) es una enorme serpiente relacionada con los poderes de Salamanca y no con el espacio celeste. Esta temible serpiente permanece bajo las aguas en las épocas de clima apacible y su salida es una consecuencia posible de la violación de las reglas de cacería y de los tabúes que recaen sobre las mujeres en su período menstrual.

La pareja del plano celeste no está tan claramente definida. Sería posible identificar, tal vez, su miembro femenino en la Vieja del Rayo descrita por Métraux (1946). El Dios del Cielo es Qartaa’ (“nuestro padre” - K’atá en Cordeu, 1971). A él pertenecen todas las cosas de este espacio. Manifiesta casi una completa indiferencia hacia los hombres y vive en la ociosidad de sus poderes fuera de las épocas de trastorno o regeneración cósmica. Se remite a él el origen del lenguaje, de las nociones morales y, al parecer, de

la capacidad de conocer. El sol es entendido como una mujer anciana colocada en su lugar por Qartaa'. Se la llama Nala' (Nalah en Cordeu, 1971; Dahewa en Palavecino, 1971) y recorre el cielo durante el día para alumbrar y calentar la tierra. Durante la noche recorre el país subterráneo de los muertos. La luna es deglutida periódicamente por los piogonák. Se la llama Qagogojk (Kalk'roik en Cordeu, 1971; Hawoik en Palavecino, 1971) y es un hombre corpulento y cansino que durante la noche alumbra el mundo montado en un burrito.

El eje del mundo está representado por un árbol cuyas raíces se hunden en la profundidad hasta alcanzar la región de los muertos y cuya copa se confunde con el cielo. Palavecino (1961) alude a un relato que sostiene que existía antiguamente en la fronda de este árbol una región paradisíaca a la que los hombres acudían libremente a cazar y pescar trepando por el tronco. La avaricia de algunos hombres con un anciano provocó su cólera y lo llevó a derribar el árbol. Los cazadores sorprendidos en las ramas no pudieron descender y se transformaron en constelaciones. Desde entonces, las comunicaciones con el plano celeste son dificultosas y quedan reservadas a la mediación del piogonak. Pese a la desaparición de este árbol, la noción de vínculo o pasaje entre los tres pisos del universo subsiste en la creencia de la existencia e un largo poste de hierro que los atraviesa y sustenta.

El devenir constante del cosmos y del hombre, el ordenamiento de los planos del universo y los apocalipsis escatológicos son categorías recurrentes en la concepción del mundo de los tobas.

“En la economía de la desazón que es propia de esta cultura, cuentan tanto los conceptos referentes a la transgresión y la culpa como las ideas que atribuyen el Mal a la arbitrariedad divina o a la contaminación involuntaria.” (Cordeu - de los Ríos, 1982, pág. 168)

El universo es percibido en un discurrir cíclico y el mundo era, en sus orígenes, sólo una extensión oscura, árida y vacía generada a partir de una pequeña masa de tierra aplastada y hecha crecer, hasta su tamaño actual, por Qartaa'. Posteriormente descienden del cielo los animales y comienza a crecer la vegetación. Con la aparición del sol concluye el período de oscuridad. Sucesivos cataclismos (agua, fuego, hambre), que surgen, según Cordeu (1971), por influencia de las altas culturas andinas, provocan la aniquilación casi total de las creaciones y sus consecuentes restauraciones.

“El mundo –según esos relatos-, desde un estadio inicial caracterizado por la armonía y la equidad, avanza paulatinamente hacia la impiedad y la injusticia; y al final, solamente un pequeño grupo de escogidos logra salvarse de la destrucción universal con que la divinidad castiga las iniquidades del resto. Luego, el proceso vuelve a recomenzar según los mismos lineamientos. Las catástrofes cómicas han acaecido antes en un número variable y habrán de seguir ocurriendo inexorablemente en el futuro, creen con firmeza los Toba.” (Cordeu - de los Ríos, 1982, pág. 168)

La manipulación indebida de la naturaleza, su devastación, puede ser una de las causas de la hecatombe. Este es el motivo por el cual los tobas se cuidan, durante la caza y la recolección, de no alterar el equilibrio matando en forma desmedida o destrozando la flora. Los Dueños o Padres de las plantas y los animales los vigilan y pueden ser muy vengativos.

3. Qom l'aqtaqa (lengua toba)

La lengua toba pertenece a la familia guaykurú y se caracteriza por su gran dialectalización, asociada, en una primera hipótesis, a las zonas geográficas de procedencia. Terán sostiene que *“...las fracciones tobas se pueden clasificar por su origen en facciones de constitución antigua (lagañašik, tak-šik, siu-lek, dapigen-lek o lapikošik, y tagñi-lek) y facciones de constitución reciente (palmeros y pamperos)”* (Terán, 1993, pág. 39)

Es una lengua aglutinante y polisintética (con lexemas constituidos por varios morfemas claramente identificables) en la cual la afijación resulta el proceso gramatical (Sapir, 1921) más productivo.

Si tomamos por ejemplo el lexema nominal qóm podemos decir que es una pieza léxica sumamente rica ya que aglutina un gran número de morfemas que brindan datos acerca de su **ubicación**, su **poseedor**, su **sexo** y su **número**.

Para Klein (1981) se podría presentar la siguiente fórmula:

Partícula locativa / prefijo posesivo + base nominal (simple o compuesta) + sufijos nominales (atributivos y/o numerales)

Se manifiestan claramente, aquí, tres de las particularidades más significativa de la lengua qom:

a) Constitución discusiva del ámbito dialogal:

El ámbito dialogal resulta crucial para el proceso de enunciación que permite la definición de las categorías de persona, espacio y tiempo (Fernández – Hachén, 1994). Estas categorías surgen en la lengua qom de la dinámica misma del diálogo y de la sobrevaloración de lo espacial por sobre lo temporal.

“...hay en toba un énfasis continuo sobre la especificidad locativa como un importante rasgo morfológico y semántico.” (Klein, 1981, págs. 150)

Los pronombres personales de la lengua qom dan cuenta de esta dinámica y de la constitución de un espacio de referencia delimitado por el ámbito dialogal en el cual todo tiempo parece referirse a la enunciación y no al enunciado.

Como en castellano, los pronombres personales de la lengua qom refieren la oposición entre un hablante y un oyente, y de éstos dos con la no persona dialogal (no hablante-no oyente).

a) Hablante singular: ajim

b) Oyente singular: am

c) No hablante – no oyente singular:

Es particularmente interesante la descripción del no hablante-no oyente en lengua qom. En el mundo culturado de los qom, éste aparece referido conforme a su sexo, visibilidad, posición en el espacio y desplazamiento respecto del Yo. Está constituido por un morfema nuclear: -maye (lo que es en sí mismo) que coocurre, obligatoriamente, con una serie de prefijos deícticos.

b) La importancia de la dimensión espacial:

Es una característica de la lengua toba que los objetos y las personas aparezcan “ubicados” en el espacio a través de la determinación de rasgos como la visibilidad, la posición, la quietud y el alejamiento del Yo. Esta “señalización” aparece lingüísticamente pautaada por la ocurrencia de los nombres (y de los pronombres

personales correspondientes al no hablante no oyente) con una serie de morfemas deícticos⁴. Esta fuerte presencia de lo espacial (definido en el ámbito del diálogo) subsume la dimensión temporal (no marcada morfológicamente) que aparece sugerida por el uso de deícticos espaciales y de algunos adverbios. Así los rasgos semánticos de ausencia y alejamiento respecto del Yo pueden ser entendidos como indicadores de “pasado”.

b) La obligatoriedad de la posesión:

A diferencia del español, la mayoría de los núcleos nominales de la lengua qóm coocurren con “proposores”, aunque existen algunas que aparecen sin estos prefijos posesivos. Estas raíces, poco numerosas, suelen representar elementos, nombres abstractos, fenómenos de la naturaleza o animales sobre los cuales no tiene control el ser humano ya que caen bajo el dominio de algún ser superior. A partir de esto, sostenemos que el rasgo “posesión” es obligatorio en la conformación del lexema nominal qóm, adoptando una reescritura por Ø en los casos en el que el poseedor supera el plano natural. Ejemplos: norek (fuego), a:lo (ceniza), pe (noche), nala’ (sol), qago’k (luna), waga’ñi (estrella), qopajk (gato montés), tapimek (tatú), araganak (víbora). Con los animales domésticos sobre los cuales el hombre, aparentemente, ejerce su posesión, se da un caso muy particular: la marca morfológica de la posesión no forma parte del lexema nominal que nombra al animal en cuestión, sino que se antepone a él un lexema nominal (“doméstico”) en el cual aparecen los morfemas proposores:

ajim wo’o ayi **ilo** oleGrapí (tenemos gallinas domésticas)

Esto se relaciona, como ya hemos abordado, con la creencia toba de la existencia de “Padres” que, a manera de “Dueños” de los animales, tienen total control sobre ellos.

⁴ Fernández Guizzetti y Bigot (1982) proponen el siguiente cuadro de oposiciones semánticas para explicar la deíxis toba.

RASGO	[qa][da/ra]	[yi]	[ñi]	[so]	[na]	Visible	-	+	+	+	+	+Quieto	Ø	+	+	+
- Erecto	Ø	+	- +/-	Ø	Ø	En movimiento hacia el Yo	Ø	Ø	Ø	Ø	Ø	-	+			

Se derivan, de este modo, cuatro rasgos semánticos (visibilidad, quietud, posición y desplazamiento hacia el Yo) y tres valencias (positiva +, negativa - e irrelevante Ø) que permiten conformar la situación espacio - temporal.

El género femenino se especifica mediante la prefijación de la forma **a-** (aqa, ada, ara, ayi, ñi, aso, ana)

4. Un rezo de recolección

Como señala Barnard, *“La educación tradicional entre los cazadores recolectores generalmente incluye la transmisión de conocimientos rituales y otros conocimientos secretos (especialmente durante los ritos iniciáticos) de la recolección y de la caza y la provisión de un marco para el aprendizaje sobre el entorno natural...”* (Barnard, 2001, pág. 30)

En tal sentido, la transmisión de estos conocimientos involucra instancias de endoculturación que ponen en evidencia que *“Los procesos educativos de una comunidad corporizan los valores sociales de dicha comunidad y por lo tanto reflejan aspectos relacionados con la diferenciación de géneros, la igualdad o las jerarquías sociales, y la tolerancia o intolerancia...”* (Barnard, 2001, pág. 31)

Entre los recolectores cazadores, generalmente, los hombres se dedican a la caza y las mujeres a la recolección y *“...ambas actividades requieren de muchísimo entrenamiento...”* (Barnard, 2001, pág. 30)

En la cultura toba existen un gran número de plantas utilizadas con fines medicinales. Algunas de ellas sólo pueden ser preparadas por el piogonak, pero, en líneas generales, son las mujeres, preferentemente, quienes se encargan de preparar las medicinas.

Aún hoy, en contexto urbano, se adjudica a la mujer toba un rol ligado con la cultura originariamente recolectora-cazadora que implica su dedicación a la recolección de frutos y la ulterior elaboración de los mismos con fines alimenticios, rituales y/o medicinales.

El “rezo” que analizaremos se pronuncia para extraer las hojas de la higuierilla (*Dorotenia Brasiliensis*) denominada por los tobas como **dabio’gonole** (**dabio’gon**: olor a chinche verde; **-ole**: diminutivo) y clasificada como **uwé** (plantas de no mucha altura con tallos no leñosos). Con sus hojas se fabrica un amuleto (collar) que con su mal olor protege a los bebés espantando las enfermedades.

Debemos destacar que el hecho de que este “rezo” sea pronunciado por las mujeres (no existe prohibición para que lo hagan los varones) se relaciona no sólo con su vinculación con las prácticas de recolección, sino también, y más profundamente, con la percepción que en la cultura toba se tiene de la relación mujer / niño. Durante los cuatro primeros años de vida, los niños tobas es hallan bajo el exclusivo cuidado de las

mujeres. Esto, que permanece vigente en el contexto urbano de la ciudad de Rosario, ocasiona grandes dificultades a las mujeres para su interacción con los segmentos de la sociedad regional, sobre todo, en lo que se refiere a su inserción laboral. Las diversas entrevistas con nuestras informantes en Rosario, nos han permitido detectar una suerte de "compasión" frente a la necesidad de trabajar de las mujeres con hijos pequeños pues se considera que la desprotección acarreará graves problemas a los niños. Abundan, al respecto, narraciones trágicas de chicos quemados en incendios de casillas por ausencia de la madre, o de pérdida de niños y, aún más, se le adjudica a este "abandono", la causa de posteriores actitudes delictivas en adolescentes y jóvenes. Los niños se hallan, por lo tanto, siempre, en la primera infancia, al cuidado de la madre o la abuela.

El rol fundamental de las mujeres es la transmisión de los saberes culturalmente relevantes que implican un accionar concreto sobre el mundo. Así la mujer toba devendría no sólo en "enunciadora" de la cultura, sino en un agente capaz de operar sobre el mundo apropiándose de los objetos de "la naturaleza" e interviniendo sobre su transformación.

Respecto del "rezo" seleccionado destacamos que presentaremos la versión correspondiente en lengua qom y la traducción libre al castellano que nos brindó nuestra informante.

Versión en lengua qom:

am sakona
te agarro algo

am sowen
de vos necesito ahora algo

am sakona
te agarro algo

kaayi	sagotajke	lqolaq
y (entonces)	necesito	el amuleto

ñi iwal
este mi nieto

jale / jalek nagi
mi hija mi hijo ahora

Traducción libre al castellano:

“Se pide a la planta sacarle las raíces, las hojas para proteger al nieto.”

5. Hacia un análisis contrastivo

Todo texto es el producto de un proceso (el proceso discursivo) que presupone la configuración de redes significativas. En este el “rezo” de recolección, que implica una práctica concreta sobre el mundo, la mujer toba aparece como un agente enunciator de su cultura.

Presentamos ambas versiones porque sabemos que la traducción de un discurso implica el pasaje de un sistema referencial, culturalmente pautado, a otro. Cuando nuestra informante “traduce” intenta hacernos entender, a nosotros (los "otros"), su cosmovisión de manera que pueda resultarnos accesible. Se produce, en tal sentido, una interpretación del discurso original conforme a los patrones que el enunciator presupone en el receptor.

Intentaremos dar cuenta, por lo tanto, de las implicancias de la traducción de los referentes psicoculturales (Fernández Güizzetti, 1983) de una lengua a otra cotejando las relaciones entablas entre el texto original en lengua qon, la traducción al castellano y nuestras interpretaciones.

La versión qom de este “rezo” constituye un diálogo en el que aparecen, claramente, un locutor y un alocutario (Ducrot, 1980).

El locutor, responsable del enunciado, se gramaticaliza a través de la flexión verbal en las proformas corriespondientes⁵ al hablante singular.

Los verbos a los que aludimos son:

ajim	→	sakona (te agarro algo)
		sowen (necesito ahora algo)
		sagotajke (necesito una cosa)

⁵ La presencia de estos prefijos personales que permiten reponer el sujeto gramatical en la estructura misma del lexema verbal, torna al toba, como ocurre también con el castellano, en una lengua (Pro-drop) que permite la elisión del sujeto claramente identificable en la flexión verbal. Así, se puede decir que “...la utilización de los pronombres personales como sujetos es optativa. La presencia de los mismos cumple una función meramente enfática o focalizadora.” (Messineo, 2003)

hablante singular
(sujeto gramatical elidido)

El sujeto gramatical elidido aparece repuesto por los prefijos **sa-** y **so-** en los lexemas verbales y en las marcas de posesión (**i-**) en los lexemas: **iwal** (nieto) y **jale** (mi hija) / **jalek** (mi hijo).

Como ya lo hemos señalado, en el mundo culturado de los qom, la mayor parte de las raíces nominales coocurren con propositores, de lo que inferimos que en el pensamiento qom, a diferencia del pensamiento occidental, un objeto no es simplemente un objeto, sino un objeto “de alguien”. Esto nos llevará a postular un esquema en el que: un locutor se dirige a un alocutario a fin de obtener algo para alguien (en este caso, el nieto) relacionado en un carácter de “posesión” con el locutor. Cabe destacar, que, si bien el alocutario es la planta, el verdadero destinatario de este rezo o súplica, es su Dueño: Nowet, quien, teniendo en su mano la posibilidad del castigo, “autoriza” la práctica de sacar las hojas de la planta atendiendo a su uso específico. Podemos vislumbrar esto en el nunciado:

(ajim)	sagotajke	lqolaq	ñi iwal
Sujeto	Verbo	Objeto1	Objeto2
elidido	(-aike: desiderativo)	con marca de posesión : no hablante no oyente	Beneficiario fuera del diálogo referenciado en el espacio y poseído por el hablante

Entendiendo como Chomsky (1986) que las propiedades de las piezas léxicas se proyectan en la sintaxis (Principio de Proyección) podemos sostener que la comprensión del significado del verbo **sagotajke** implica la reposición de un a grilla temática (exigencias semánticas) que involucra a un experimentante, un objeto, y un beneficiario. El yo (experimentante) necesita un amuleto (objeto, marcado por la posesión de una tercera persona: nieto) para su nieto (beneficiario, marcado por la posesión de la primera persona)

En la versión en castellano, el "nieto" no aparece poseído, ni siquiera a través de una construcción de frase nominal (adjetivo posesivo + sustantivo). Simplemente es aludido sin una especificación de sexo como sí ocurre en la versión qom. De aquí podemos

deducir que cuando la informante traduce al castellano no pertiniza como relevantes, en este universo psicocultural, la posesión, ni el sexo, cuestiones fundamentales para su cosmovisión. De alguna manera, la informante capta esa capacidad neutralizadora de la oposición de género en español a través del uso de las formas masculinas.

Resulta interesante notar las diferencias entre la traducción interlineal (hecha en forma conjunta con nosotros) y la traducción libre. En la primera, nuestra informante traduce iwal como mi nieto. Debemos considerar que se trata de una informante altamente calificada y con años de trabajo en la labor de relevamiento. Enfrentada ante la necesidad de traducir “iwal” en forma aislada, evidencia el rasgo de posesión, sin embargo, cuando se trata de traducirlo en un contexto de mayor complejidad, como es el texto, neutraliza la marca de "posesión". Esto nos conduce a reafirmar la opinión de Benveniste para quien lo que se traduce de una lengua a otra no son los semiotismos sino los semantismos puesto que, más allá del nivel de la frase (último nivel lingüístico para este autor) la lengua se define no sólo como sistema de signos, sino como instrumento de comunicación. De este modo, la informante, al traducir el texto, y en un contexto discursivo marcado por la comunicación interétnica, nos presenta aquello que, inconcientemente, concibe como pertinente para nuestra cosmovisión, aunque, de hecho, en la suya, podamos hallar rasgos de mayor complejidad y riqueza.

Estas cuestiones deben orientarnos en la rigurosidad que exige el relevamiento y análisis de textos pertenecientes a otras culturas. De aquí que la semiolingüística se erija en una ciencia instrumental capaz de indicarnos cómo observar, a partir del estudio de los elementos concientes, aquéllos contenidos inconcientes subyacentes en las estructuras lingüísticas.

En cuanto a la presencia explícita del locutor, hallamos en la versión en castellano la ausencia de un yo enunciativo en pro de la aparición de una forma pasiva (se pasivo):

"Se pide a la planta...."

La presencia de un rasgo "pasivo" en la frase verbal "se pide" nos puede conducir a inferir que el carácter netamente activo del texto original qom en el que el decir está acompañado por el actuar sobre un objeto del mundo (en este caso, la planta a la que se alude a través del pronombre personal correspondiente al oyente singular -am-), se troca, en la traducción al castellano, de tal manera que la informante parece querer comunicarnos, implícitamente, una imposibilidad de diálogo con los objetos del mundo natural. La planta, en el texto qom, es un interlocutor, lo que en nuestra lengua se especificaría por un vocativo. Sin embargo, en la traducción, hallamos la presencia de este interlocutor convertido en un **objeto** ("se pide **a la planta**"). La traducción de una lengua a la otra (y de una cosmovisión a otra) presupone la licuefacción de un ámbito dialogal en el que **un interlocutor** (la planta -versión castellana-; am -versión qom) **se desubjetiviza** para **convertirse en un él** (la no-persona gramatical para Benveniste). Esto implica un conocimiento, por parte de la informante, de los valores adjudicados a tales objetos por el pensar occidental. Nuevamente, encontramos que la informante traduce conforme al contexto comunicativo de relación interétnica en que se ve actuando.

Como ya lo hemos señalado, en el mundo culturado de los qóm, la deixis adquiere una vital importancia e implica la referencialización de los objetos y de los procesos en el espacio.

En el caso particular de este rezo, el deíctico **ñi** (visible, quieto, semi-erecto) aparece especificando al nieto en la frase nominal

ñi iwál jale / jalek

El texto presenta, como dijimos, una situación dialógica que compromete a tres individuos: el locutor, el alocutario (la planta) y el nieto (fuera del diálogo pero presente en la referencialización). El yo (**ajim**) y el tú (**am** – planta) delimitan el espacio y el tiempo de la enunciación. El no hablante-no oyente aparece doblemente especificado por la posesión y la posición. La posesión lo vincula, a través del morfema posesivo **i-**, con el locutor que, para su beneficio, da lugar a una instancia enunciativa que implica un accionar sobre el ámbito de lo sagrado. La posición aparece evidenciada a través del deíctico **ñi** que lo sitúa con claridad (viable, acostado, quieto) en referencia al ámbito del diálogo.

Es interesante demostrar cómo funciona esta transferencia de rasgos del deíctico al nieto. Cuando le sugerimos a nuestra informante una permuta lexical que implicaba cambiar el deíctico **ñi** por **qa** (invisible) nos comunicó que **si utilizáramos tal deíctico, el rezo carecía de eficacia**. Esto se debía a que utilizando **qa** no se hacía “presente” el nieto como referencia y fundamento de la solicitud. El nieto (varón o mujer) se volvía, así, invisible para el enunciador, el alocutario (planta) y, especialmente, para el destinatario (Nowet). De aquí la importancia de la deixis que permite que el nieto "sea traído", a través de un elemento gramatical, al ámbito dialogal.

En la versión castellana, el nieto se gramaticaliza como objeto de una estructura recursiva:

"Se pide a la planta sacarle....para <proteger al nieto>"

Resulta interesante cómo el carácter de "presencia" (transferido a **iwal** por el deíctico **ñi**) que permitía sostener (como hemos visto en la oposición **ñi/qa**) la eficacia protectora del rezo es, de alguna manera, repuesta en la traducción a través de un elemento lexical ("proteger").

6. A modo de conclusión

Este “rezo” constituye un texto sumamente reconocido por las mujeres qom y de gran importancia para su cultura pues reevidencia la relación entre lo sagrado y las prácticas cotidianas de recolección.

La utilización de plantas con fines medicinales, curativos o mágicos presenta una alta vigencia. Las mujeres reconocen, actualmente, confeccionar este tipo de amuletos protectores y cumplir con el rezo en lengua qom.

El motivo por el cual llaman, en castellano, "rezo" a este tipo de texto se vincula con un fuerte fenómeno de sincretismo cultural con el cristianismo. Es notable el hecho de no haber podido recabar una designación específica en lengua toba. Las mujeres con las que hemos trabajado se reconocen, en un alto porcentaje, como *"de cultura toba y de religión cristiana"*.

“El fenómeno más notorio de la crisis y de la declinación de la vieja cultura toba luego del contacto, pero también de su relativa reintegración en la actualidad, es sin duda la constitución de una nueva fórmula religiosa profundamente salvífica y pietista. En ella se han tenido en cuenta no sólo los supuestos cosmovisionales y los tipos de experiencias y prácticas de la religiosidad etnográfica, sino también el cauce teológico y cúltilo brindado a las mismas por el fundamentalismo pentecostalista occidental. A este respecto, debe señalarse someramente la concordancia de los patrones conceptuales tradicionales de los Toba con la insistencia pentecostal en la literalidad de las afirmaciones bíblicas acerca de los demonios y de las curaciones prodigiosas, en las profecías apocalípticas, en la intimidad de la experiencia sagrada, en el valor positivo asignado a la liberación de las emociones y constricciones corporales y el trance extático...” (Cordeu - de los Ríos, 1982, pág. 170)

En tal sentido es importante recordar que el concepto de salud se extiende para los qom *“...tanto a lo físico como a lo espiritual y lo moral, y (...) comporta además entre sus significados esenciales una exigencia de salvación cultural y otra en pro de la disminución de las tensiones individuales y colectivas que los aquejan...”* (Cordeu - de los Ríos, 1982, pág. 171)

“El sistema de creencias del proceso de salud/enfermedad, propio de los grupos tobas asentados en centros urbanos se nutre, en buena parte, de los modos en que estos grupos constituyen su identidad étnica. El concepto de eficacia simbólica dominante en ellos se vincula, estrechamente, a ambos términos: sistemas de creencias sobre la salud y la enfermedad e identidad étnica.” (Azcona, 1988, pág. 42)

Es por esto que el origen de las enfermedades y su curación no se rigen por una lógica causal equivalente a la dictada por el “cientificismo” occidental. La concepción apocalíptica del mundo, la culpabilidad, la trasgresión de los tabúes y la dinámica de circulación del Bien y del Mal dan lugar a la instauración de otras razones para comprender las enfermedades desactivando los mecanismos de transmisión, prevención y curación de la medicina hegemónica.

“El sistema tradicional de ‘medicina’ toba parecería operar dentro del contexto del Bien (¿asociado al grupo étnico propio?) y del Mal (¿otros grupos étnicos?), la idea, la concepción de la dualidad Bien/Mal se reconceptualiza en función de la reinterpretación Bíblica. Los objetos y las conductas relacionados con el daño y con el Mal se representan como causas de enfermedades. El alejamiento del culto religioso puede significar la contracción de algunas enfermedades...” (Azcona, 1988, pág. 44)

Como señala Cordeu “...las enfermedades son percibidas como entes substanciales y discretos, detalle recalcado por todos los investigadores de la etnografía chaqueña. Su número, como el de los animales, los espíritus auxiliares y en general cualquier hierofanía, admite e incluye límites, y, su relación con el piogonak, es similar a la que, en otra escala, mantienen aquéllas respecto de Nowet de quien dependen (...) la circulación aparentemente arbitraria de las enfermedades obedece en realidad al despliegue de la dialéctica entre sagrado y profano...” (Cordeu, 1971, pág. 104)

Esta concepción diferencial del universo y de las fuerzas negativas y positivas que en él actúan trae consecuencias claras sobre el desenvolvimiento social en lo que a la percepción de la relación salud / enfermedad y a la manipulación de la naturaleza se refiere. Así, tanto la clasificación de las enfermedades como su eventual curación responden a criterios culturalmente pautados. El carácter “substancialista” y hasta

animado de las enfermedades impone un “tratamiento” dialógico que difiere, notablemente, a las intervenciones características de la medicina occidental.

Creemos que esta ponencia puede contribuir a comprender la dinámica que regula la relación de la cultura toba con su hábitat. El hombre toba puede pescar o cazar, pero no depredar ni hacer sufrir intencionalmente a los animales. La mujer puede recolectar, pero no debe dañar las plantas ni juntar más de lo que necesita. En ambos casos se debe invocar al Dueño de la especie correspondiente para justificar la necesidad de la acción y no despertar su ira. Esta es la base del equilibrio ecológico que pone en juego la comunidad toba y que implica una explotación muy racional de los recursos naturales en el marco de una sociedad no acumulativa y respetuosa de lo sagrado.

BIBLIOGRAFÍA

AZCONA,S

(1988)"Identidad, eficacia simbólica y creencias sobre el proceso salud enfermedad en un grupo de familias tobas asentadas en Villa Banana (Rosario)" en *Cuadernos de Antropología*, UN de Luján, EUDEBA, Bs. As.

BARNARD

(2001) Los pueblos cazadores recolectores Fundación Navarro Viola, Argentina

BARTOLOME,

(1973)"Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933" en *Suplemento Antropológico*, vol. 7, n 1, 2, UCP, Asunción.

BIDNEY

(1953) "The concept of culture and some cultural fallacies" en *Theoretical Anthropology*, Columbia University Press, Columbia, 1967

CORDEU

(1971)"Aproximación al horizonte mítico de los tobas"en *Runa* 12, UBA, Bs.As.

(1984)"Notas sobre la dinámica socio-religiosa toba pilagá"en *Suplemento Antropológico* vol 19, 1, UCP, Asunción

(1983)"Los nexos cosmovisionales de la demencia" en *Suplemento Antropológico*,vol 18,2, UCP, Asunción.

CORDEU - de los RIOS

(1982)"Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco" en *Suplemento Antropológico*, vol 17,1, UPC, Asunción.

DEL RÍO – POGNANTE – FERNÁNDEZ – HACHÉN

(2005) *Informe final Censo de Población y Encuesta de Calidad de Vida. Comunidad Toba de la Travesía*, Rosario 2002, UNR

FERNANDEZ GUIZZETTI, G.

(1957) "La etnolingüística: del mundo del idioma al mundo de la cultura" en *Revista de Antropología*, N°1, junio de 1957, San Pablo.

(1962) "Los fenómenos psicoculturales de índole inconciente" en *Investigaciones en sociología*, Año 1, N° 2, julio-diciembre de 1962, Mendoza.

(1981) "Prolegómenos a una etnosemántica estructural" en *Suplemento antropológico* Universidad Católica del Paraguay, Asunción.

(1983) "Entre el ámbito del significado y el mundo de los objetos: los referentes psicoculturales del signo lingüístico" en *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica de Asunción del Paraguay, Asunción.

FERNANDEZ GÜZZETTI - BIGOT

(1982) *Crisis, bilingüismo y educación: el caso toba* (inédito)

(1983) "Those who come from the sky. A toba myth about the origen of women and the humanization of men" en *Latin American Indian Literaturas*. University of Pittsburg

FERNANDEZ, M.R

(1995) "Las voces femeninas y la construcción de la identidad: la mujer toba y sus producciones discursivas", artículo para el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

FERNANDEZ-HACHEN

(1991) "Apreciaciones teóricas y metodológicas para la educación bilingüe: apuntes para una gramatosemántica contrastiva entre el toba y el español rioplatense" en *Papeles de trabajo* N 1, Centro de Estudios Interdisciplinario en Etnolingüística y Antropología sociocultural, Universidad Nacional de Rosario.

(1992) "Entre el universo mítico y el mundo cotidiano: el rezo como mediatizador en la cultura toba", en *Papeles de trabajo* N2, Centro de Estudios Interdisciplinario en Etnolingüística y Antropología sociocultural, Universidad Nacional de Rosario.

(1993) "Dato lingüístico y pauta sociocultural: las formas de designación para la mujer toba" en *Revista de la Escuela de Antropología* N° I, Facultad de Humanidades y Artes, UNR.

(1994) "Sistema lingüístico y construcción de la identidad" en *Revista de la Escuela de Antropología* N° II, Facultad de Humanidades y Artes, UNR.

HACHEN

(1991) *Pigem Laše: las que proceden del cielo*, Fondo Nacional de las Artes, Buenos Aires.

(1991) *Nsogoj: mito, mujer y sociedad*, Fondo Nacional de las Artes, Buenos Aires.

(1998) "Acerca de la elaboración de léxicos bilingües" en *Revista de la Escuela de Antropología* N° IV, Facultad de Humanidades y Artes, UNR.

KLEIN

(1980) *Gramática toba: Morfología nominal y verbal*, Universidad de la República, Montevideo.

LÉVI-STRAUSS

(1955) *Triste tropique*, Plon, Paris.

(1964) *Le cru et le cuit*. Plon, Paris

(1973) *Antropología estructural II*, Plon, Paris

MESSINEO, C.

(2001) Tesis Doctoral U.B.A., Bs. As. (inédita)

(2003) *Lo'onatacpi na qom Derqui l'ecpi. Materiales del taller de Lengua y cultura Toba* N°1. Comunidad Daviaxaiqui, Provincia de Buenos Aires.

METRAUX,

(1946) *Myths of the toba and pilagá indians*, Boston.

(1948) "Ensayos de mitología comparada sudamericana" en *America indígena*, vol. 13, México.

(1967) *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Gallimard, Paris.

MILLER,

(1977)"Simbolismos, conceptos del poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino" en Hermitte y Bartolome (compiladores)

(1979) *Los tobas argentinos. Armonía y disonancias en una sociedad*, Siglo XXI, México.

(1981) *Lenguaje y habla*, Alianza, Madrid, 1985

PALAVECINO

(1969) "Algo sobre el pensamiento cosmológico de los indígenas chaquenses" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Inv. Folklóricas*, N° 2, Buenos Aires.

(1971) "Mitos de los indios tobas" en *Runa* N° 12, Fac. de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA, Buenos Aires.

TERÁN, B

(1993) "Los gentilicios tobas. Introducción a la dinámica de las divisiones de la etnia toba" en *Revista de la escuela de Antropología* vol.1, UNR, Rosario

VAZQUEZ-BIGOT

(1987)"Lengua, sociedad, cultura y percepción desde una perspectiva histórico-crítica: el caso toba de Villa Banana" en *Cuadernos de Historia Regional* n 10, UN de Luján, EUDEBA, Bs. As.

VAZQUEZ-BIGOT-RODRÍGUEZ

(1992),"Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario" en *La problemática indígena*, Centro Editor de América Latina, México