

CONSTITUCIÓN DE LA PERSONA SEXUADA
ENTRE LOS TOBA, QOM, DEL CHACO ARGENTINO

Florencia C. Tola
CONICET-Argentina

RESUMEN

En este trabajo se analiza la constitución de la persona sexuada entre los tobas, *qom*, del Chaco argentino. Para ello, el texto parte del análisis de algunos de los componentes vitales que la conforman como tal, de la constitución intersubjetiva de las emociones-pensamientos y de las acciones humanas y no humanas que intervienen en la producción de la persona sexuada. A partir de una revisión de las concepciones toba sobre la gestación, la constitución de los pensamientos-emociones y el ritual de la pubertad, nos acercaremos a la forma de cómo los *qom* visualizan la importancia de la sexualidad en la constitución del ser persona; finalmente, el estudio de actividades y responsabilidades de cada sexo nos permitirá mostrar que la persona sexuada no es solo resultado de la gestación, sino que se construye a lo largo de toda su vida.

Palabras Claves: Noción de persona, cuerpo, emociones, Gran Chaco.

ABSTRACT

This text approaches the concept of sexual person among Toba people, *qom*, of the Argentinean Chaco. It analyzes some of the vital components that constitute the person — humor, names, etc.— and the human and non human actions that take part in the formation of the sexual person. After revising the toba conceptions of gestation, the constitution of the ‘emotion-thoughts’ and the ritual of puberty, it approaches the way in which *qom* people visualize the importance of sexuality in the constitution of a person. Finally, the study of the activities and responsibilities of each gender will allow to show how the sexual person does not arise as thus just by consequence of gestation, but is created throughout the entire life.

Key words: Notion of person, body, emotion, Gran Chaco.

INTRODUCCIÓN

Para abordar el concepto de persona sexuada entre los toba, qom, del Chaco argentino¹ partiré del análisis de algunos de los componentes vitales que la constituyen como tal: humores, nombres, etcétera, y de las acciones humanas y no-humanas² que intervienen en la producción de los “regímenes de corporalidad”. Este concepto remite a las diferentes manifestaciones corporales que una persona adopta: enfermedades, afectos, nacimiento, muerte... a lo largo de las relaciones intersubjetivas entabladas con una multiplicidad de seres humanos y no-humanos. Dichas manifestaciones no tienen relación con la existencia de un cuerpo dado, fijo, constituido como tal desde el momento de la gestación. De hecho, más que hablar del cuerpo preferimos remitirnos a los regímenes de corporalidad entendidos como la concreción corporal de una serie de combinaciones posibles, en momentos determinados del ciclo vital, entre personas emparentadas, personas relacionadas afectivamente y personas que cruzaron sus caminos dejando una huella en la constitución corporal del otro.

A partir de una revisión de las nociones toba sobre la gestación, la constitución intersubjetiva de las emociones-pensamientos y el ritual de pubertad, abordaré el modo en que los qom visualizan la importancia de los regímenes corporales en la constitución de lo que defino “persona corporizada”. Este concepto alude a las estrechas relaciones que se instauran entre la persona y los procesos colectivos de constitución que tienen lugar en el cuerpo. La idea de persona corporizada permite dar cuenta de la formación de la persona mediante el cuerpo y de la ausencia de un cuerpo dado, pensado como natural. Este concepto enfatiza también la importancia del elemento detonador humano que está asociado con el proceso por el cual, en numerosas sociedades amerindias, las personas otorgan al cuerpo los medios para que este adopte una forma definida. A partir de esta forma inicial, las personas facilitan las metamorfosis sucesivas del cuerpo. Por último, a partir de la descripción de las actividades y

responsabilidades de género mostraré cómo entre los qom la persona sexuada no surge como tal durante la gestación, sino que se va constituyendo a lo largo de la vida.³

Las nociones de persona, identidad y cuerpo suscitaron un gran interés teórico en diversas disciplinas a la vez que engendraron importantes debates en la historia de la antropología (Mauss 1939, Leenhardt 1947). Si bien el concepto de persona y de cuerpo son temas ya clásicos de la antropología, en las últimas décadas numerosos autores destacaron la centralidad del papel del cuerpo en las nociones de persona de las sociedades amerindias actuales. Autores como McCallum (1996, 2001), Lagrou (1998), Gonçalvez (2001) y Surrallés (2003), examinaron las ideas indígenas acerca del conocimiento “incorporado” así como la imposibilidad de disociar el ámbito de las emociones y de la cognición. En un artículo reciente, Vilaça (2005) más que mostrar interés por los procesos de fabricación del cuerpo se centra en aquellos relacionados con su transformación y analiza uno de los aspectos que ella considera centrales en las concepciones amerindias del cuerpo: el carácter inestable y transformacional del mismo (ibid, p. 446). La autora propone que en las sociedades amazónicas el cuerpo no está dado desde el nacimiento sino que, por el contrario, es constantemente creado a lo largo de la vida a través de procesos de transformación social.

Si a partir de los años setenta los conceptos de persona y cuerpo se mostraron productivos en el estudio de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas, a raíz de la historia de la antropología argentina estos temas no encontraron la misma resonancia en la antropología de las sociedades chaqueñas. Derivado, entre otros, de la alternancia de tendencias políticas contrarias que por periodos dominaron el discurso académico, se fue constituyendo una antropología del Chaco cuyos extremos fueron la exotización del indio, esencializado a partir de un contacto místico y mágico con el mundo (Bórmida 1969, 1976) y

la proletarización del aborigen en tanto sujeto envuelto en la praxis histórica, dominado y sometido al capital (Trincherro, Picinino y Gordillo 1992). Desde estas perspectivas extremas, los conceptos de persona y cuerpo fueron abordados de manera tangencial.

HUMORES CORPORALES EN LA CONSTITUCIÓN DE LA PERSONA SEXUADA

La constitución de la persona sexuada entre los qom está ligada a la presencia de un cuerpo y a su transformación social. Antes de corporizarse, la persona existe como potencialidad en el cielo. Los “espíritus de bebé”, *lqui’i o’o*, que viven en el cielo no tienen sexo ya que son potencialidades de personas que carecen de cuerpo. Recién cuando descienden del cielo al vientre de una mujer adoptan un régimen corporal humano.⁴ Sin embargo, la persona corporizada no implica necesariamente la existencia de la persona sexuada, ya que esta adviene constantemente a través de dispositivos colectivos de transformación del cuerpo, dispositivos que comienzan durante la procreación.

La procreación es generalmente explicada a partir del funcionamiento de los humores corporales que dan lugar a la formación y a la transformación del cuerpo. En la medida que la sangre, la sangre menstrual y el semen están asociados durante la gestación, esta última es el resultado de la unión de dos tipos de sangre: la masculina y la femenina. Según refieren indistintamente hombres, mujeres, ancianos y jóvenes, a lo largo de los cuatro primeros meses de embarazo, el niño se transforma a partir de la mezcla del semen con la sangre menstrual. Estos humores pasan de un cuerpo al otro a través de los orificios, de manera tal que con el transcurrir de las relaciones la constitución de la sangre es diferente. Entre personas que comparten humores corporales se desarrolla y circula una misma sangre que contribuye con la creación de un cuerpo común y de una memoria compartida de los antepasados.

Existe además una difundida correlación —establecida de manera directa e indirecta tanto por hombres como por mujeres— entre la sangre masculina y el semen depositado en el vientre de la mujer durante las relaciones sexuales. El semen es una transformación de la sangre del hombre que cuando se encuentra dentro del cuerpo femenino se convierte nuevamente en sangre. Por su parte, la sangre menstrual es también considerada como una transformación de la sangre masculina. Además, si el semen aporta a la mujer parte de la sangre masculina y si las primeras relaciones sexuales después del parto causan nuevamente la menstruación existe una correlación entre el semen-sangre y la sangre menstrual. De hecho, ronda la idea no solo de que el hombre produce la menstruación en la mujer por el aporte de semen depositado durante las relaciones sexuales, sino también que la primera menstruación posparto es el resultado de haber reanudado las relaciones sexuales, ya que dicha sangre es también una transformación del semen.

Más allá de la asociación entre la sangre menstrual, la primera menstruación posparto y el semen, numerosas mujeres solían expresar la idea de que el útero contiene sangre propiamente femenina que cada mes desciende junto con el semen transformado en sangre menstrual, semen que no contribuyó a formar un bebé. El hecho de que las jóvenes que aún no tienen relaciones sexuales tengan su menstruación indica que la sangre menstrual no es siempre sangre generada por la sangre masculina. Cada mujer posee una cantidad suplementaria de sangre que fluye una vez por mes con el semen del hombre. Según la perspectiva femenina, esta sangre no pertenece ni al hombre ni a sus contribuciones de semen. Ella es sangre propiamente femenina que permite el inicio de la gestación a partir de su unión con el semen.

Un día, durante mi trabajo de campo en Mala' lapel, cuando visitaba a Gerónima —madre de un bebé de nueve meses— ella me expresó su inquietud. Su madre estaba enojada con ella porque ella había comenzado a menstruar. Sin embargo, Gerónima juraba que no había retomado las relaciones sexuales después del parto. Su madre, sin embargo, no la creía y desaprobaba la falta de cuidado de su hija hacia su nieta. Gerónima pensó que estaba enferma y decidió consultar a un doctor del centro de salud. Para su sorpresa, el doctor le dijo que no tenía ninguna enfermedad y que la menstruación es un hecho natural e independiente de las relaciones sexuales posparto. Esta respuesta no hizo más que perturbar a la joven quien no lograba conciliar la posición de su madre, la naturalidad de estos dos fenómenos aparentemente independientes —menstruación y relaciones sexuales— con la certeza de que, por amor a su hija, ella no había trasgredido la restricción sexual durante la lactancia, hecho que hubiera podido acarrear la muerte de su bebé. Esta situación muestra de manera clara cómo las representaciones de los humores corporales son vividas en lo cotidiano por las mujeres y cómo se vuelven causa de numerosos sentimientos y conflictos.

Existe otra asociación entre los fluidos masculinos y femeninos. La transformación de la sangre masculina en leche materna muestra que, más allá del rol de los humores en la constitución de la persona corporizada, ellos adquieren —durante su circulación— un carácter sexuado, y se convierten en un espacio de disputa entre los géneros. Los hombres señalan que el niño se “nutre” de semen durante el plazo en el que es engendrado y también cuando es amamantado por su madre. De hecho, parte del semen se acumula en el cuerpo de la mujer hasta el siguiente embarazo, momento en el que se convertirá en leche materna.

Sin embargo, las ideas acerca de la transformación del semen en leche materna no expresan totalmente las experiencias de las mujeres. Numerosas mujeres jóvenes no aceptaban de hecho esta idea. Si, por un lado, las mujeres —adultas y jóvenes— cuestionan las nociones de la gestación que tienen por motor absoluto el semen, por otro, tampoco aceptan plenamente la idea de que la leche materna sea un humor masculino derivada del semen. Las mujeres suelen mencionar que ellas también producen semen, *lmale*, y que su *lmale* se transforma también en leche materna. Por esta razón el bebé reconoce, según la perspectiva femenina de la gestación, el olor no solo del padre sino también de la madre en la leche.

Las ideas toba sobre las semejanzas de apariencia física entre padres e hijos muestran el papel ejercido por los dos progenitores en la transmisión del aspecto físico del hijo y el modo en que operan aquí también los humores corporales. Estas ideas permiten comprender la forma en que se proyecta un nuevo ser en una parentela cognática y los lazos consustanciales que teje con sus miembros. La imagen de alguno de los progenitores o la de ambos se trasmite al hijo mientras este se forma en el vientre de la madre. Sin embargo, puede suceder que el hijo nazca con un marcado parecido físico con un miembro de la familia paterna o materna. En estos casos, se suele atribuir el motivo a la madre, quien durante el embarazo miraba demasiado a ese pariente. Pero la mirada explícita no es la única razón de semejanza con otras personas que no sean los progenitores. Tener un sentimiento intenso hacia alguien — implicando este hecho la representación visual del objeto del sentimiento—, el estar en presencia de alguien o el mirar demasiado a otra persona, son situaciones que ponen en juego sus imágenes corporales respectivas, *lqui'i*. Tener un sentimiento por un pariente materno o paterno pone en juego su *lqui'i*, hecho que permite la continuidad de dicho pariente en un miembro de su parentela de una generación descendiente. Se explica entonces que la imagen

corporal evocada por el sentimiento-pensamiento o la observada cobra forma en la imagen que adopta el bebé en gestación.

La transmisión de la imagen corporal suele ser explicada en función de *nauoxa*.⁵ *Nauoxa* es traducido muy raramente por los qom, quienes usan generalmente el término “toba”⁶. Sin embargo, algunos toba han traducido *nauoxa* como “contagio”, término que alude al proceso de transmisión de las características formales o de comportamiento entre los *nqui’i* de entidades humanas y no humanas en momentos específicos del ciclo vital. Un joven toba, Seferino, intentando transmitir la amplitud del fenómeno *nauoxa* utilizó el término “influencia”, que da cuenta de manera más precisa del proceso implicado. Según su reflexión, esta palabra expresa el proceso que se lleva a cabo entre dos entidades que en algún momento “cruzaron sus caminos” y que dejaron una fuerte huella el uno en el otro. Esta huella es vivida como una influencia susceptible de transformar los regímenes de corporalidad, los comportamientos y la personalidad de las personas corporizadas.

Para evitar el riesgo de que un hijo no se parezca a uno, hombres y mujeres recurren a estrategias destinadas a transmitir su propia imagen a los hijos. Estas estrategias involucran, como mencioné, los humores corporales. Durante las reiteradas relaciones sexuales en los meses en que se está formando el bebé, el hombre y la mujer pueden frotar en el vientre femenino saliva o sudor pronunciando una plegaria en la que es repetido el deseo de que al nacer el bebé adopte el propio parecido físico. Mediante la saliva y el sudor, los padres pasan al hijo parte de su persona; su apariencia física sexuada.

En las ideas sobre la regulación de los humores corporales se expresan las nociones de responsabilidad materna y la manifestación de los afectos. Después del cuarto mes de embarazo, hombres y mujeres deben respetar un largo periodo de abstinencia sexual hasta que el hijo comience a dar sus primeros pasos. Las faltas de responsabilidad de los padres que no respetaron esta regla son consideradas faltas visibles de afecto hacia los hijos. Si tenemos en cuenta las conceptualizaciones toba acerca de la gestación como un proceso continuo a lo largo de varios meses, cuando la pareja retoma las relaciones sexuales la mujer comienza a quedar embarazada nuevamente. El nuevo embarazo es la causa que impulsa a las mujeres al destete con el fin de evitar un conflicto entre el bebé que mama y el que comienza a gestarse. Por esta razón, entre los atributos de una persona que los cónyuges valoran se encuentra el hecho de no ser celoso. Las manifestaciones de celos son percibidas como índices de ausencia de afecto hacia los hijos: precipitar las relaciones sexuales es una manera de poner en riesgo la salud y la vida del recién nacido, a la vez que se manifiesta una falta de afecto hacia él en la medida en que si uno es celoso querrá tener relaciones sexuales pronto después del parto para evitar que su pareja lo haga con otros.

EMOCIONES-PENSAMIENTOS INTERSUBJETIVOS

Además de los fluidos corporales transformados, durante la gestación una persona recibe pensamientos-emociones considerados “semillas” que quedan en el cuerpo hasta el momento en que emergen. Existe la idea de que el cuerpo contiene tanto parte de la sangre como de los pensamientos-emociones, *icuenataxa*, de los antepasados. Esta idea permite abordar la constitución corporal de las emociones-pensamientos. Los pensamientos llegan de lo profundo del cuerpo, más precisamente, del corazón. Tener un sentimiento es vivido como una manifestación del corazón considerado como el instrumento del *lqui'i*. *Lquiyaqte*⁷ es el término utilizado para designar el órgano del corazón. La explicación siguiente de Seferino expresa la

idea de la transmisión tanto del *lqui'i* como de los pensamientos de los antepasados entendidos como el tronco de un árbol:⁸

Yo soy parte de mi papá y parte de mi mamá. Sin la ayuda de ellos yo sería un espíritu [*lqui'i*] que andaría rondando y esperaría mi turno para encarnarse. Me dieron el cuerpo y el espíritu. La sangre del papá de mi papá y la del papá de mi mamá tendrá mi hijo. Los pensamientos de tu mente se van dividiendo y van a tus hijos, pero de una sola raíz. Es como un árbol, todas las ramas sirven, hasta la más mínima y pequeña rama sirve. Así nació el hombre y así seguirá creciendo. Los antepasados son los troncos porque son más duros, las raíces porque de ahí salieron. Primero somos como una semilla, un espíritu, luego tenemos cuerpo. Es como un archivo, tu cuerpo, de los antepasados. Después salen a flote los pensamientos que eran del papá de mi papá y del papá de mi mamá. Los consejos, los deseos y pensamientos son lo que se pasan de generación a generación.

Además de la transmisión del *lqui'i* y de los pensamientos-emociones entre las generaciones, este joven asocia la existencia en tanto potencialidad sin cuerpo con una semilla, pensada también como un cuerpo potencial. El cuerpo es concebido como un “archivo de los antepasados” o del tronco: un espacio que contiene potencialmente sus pensamientos-emociones. Como vemos, ciertos órganos son considerados los vehículos de las emociones así como el sitio en el que estas son experimentadas. Si el concepto toba de persona no establece una distinción entre cuerpo/espíritu,⁹ las ideas respecto de los pensamientos-en-el-cuerpo dan cuenta de que el cuerpo es pensado como una “multiplicidad” más que como un referente individual. Los fluidos son entonces los canales de intencionalidades, agencias y afectos. Las personas están relacionadas unas con otras a partir de emociones que fluyen entre los cuerpos y que, a través de ciertos órganos, se expresan.¹⁰

Los términos utilizados en toba para designar los componentes corporales, los órganos, los fluidos y las partes del cuerpo son precedidos —al igual que los términos de parentesco— por los prefijos que marcan la posesión inalienable. Los términos usados para expresar sensaciones, emociones y sentimientos se caracterizan también por los mismos prefijos. Las emociones, las sensaciones, las partes del cuerpo y los parientes son concebidos de manera semejante, es decir, como inherentes y constitutivos de la persona sexuada, como componentes que no pueden ser separados de ella.

Persona	Marca de posesión
1	i-
2	ad-
3	l-
4	n-
1pl	qad-
2pl	qad-....-i

Marca de posesión inalienable.

Por otro lado, los verbos utilizados para expresar emociones y sensaciones utilizan la marca del participante inactivo. Las acciones ligadas a los campos semánticos de la cognición, la emoción y las sensaciones, se expresan mediante verbos que presentan la marca del sujeto paciente. Esta marca es exactamente la misma que la marca de la posesión inalienable —con *-id* o *-y* para la primera persona del singular—. Si la marca del verbo es determinada por el grado de agentividad del participante en relación con la acción expresada en el verbo, el hecho de que los verbos de emociones, sensaciones, y de la cognición, utilicen la marca del sujeto paciente indica que el sujeto de “la acción” no es solamente aquel que siente la

emoción, que piensa o siente. Las emociones, los pensamientos y las sensaciones son, de hecho, experiencias sociales que derivan de las interacciones entre varios existentes. Tener un sentimiento o una emoción conlleva efectivamente un “movimiento” entre dos o más personas.

NOMBRES Y AFECTOS

Si los humores y las emociones-pensamientos dan cuenta de cómo los toba conciben la persona sexuada a partir de la interconexión con otras personas corporizadas, el análisis de los nombres permite constatar que ellos no son los signos de una individualidad específica anclada en un cuerpo individual. Los nombres determinan, por el contrario, tipos de relaciones que se repiten en el transcurso del tiempo. Ellos permiten la reproducción de tipos determinados de relaciones. El niño se vuelve un ser social no tanto por el nombre sino por las relaciones que este hace posible. La atribución y transmisión de nombres constituye un reconocimiento colectivo del lazo social que une a todo individuo con su grupo de parientes. Antiguamente, el conjunto de nombres insertaba a una persona dentro de las redes de parentesco, en las alianzas y los conflictos entre tribus y en las relaciones en las que la intersubjetividad jugaba un papel importante en la consolidación de la identidad étnica de cada una de ellas.

Más allá de las sustancias corporales existe entre las personas una intercorporalidad observable también en la atribución de los nombres. Según la lógica actual de transmisión de nombres, el nombre de un pariente no pasa a ningún miembro de la generación sucesiva (G-1) sino a alguien de la generación subsiguiente (G-2). Abuelos y nietos tienen a veces el mismo nombre o parte del mismo. Además del nombre en español, *nlonaxat*,¹¹ y del apodo, *n'anaxat*,¹² en toba o en español, algunos toba tienen un nombre más íntimo y secreto que

hace referencia a su historia personal, más precisamente, a su existencia en el vientre de la madre, a las relaciones consustanciales con sus padres y a la noción de responsabilidad. Me refiero al *nauoxa nlonaxat* o al nombre debido a una influencia. Este nombre da cuenta de manera clara de la permeabilidad y de las interrelaciones entre los cuerpos en formación y del modo en que la persona es constituida a partir de la colaboración de otros cuerpos, humanos y no-humanos.

Como mencioné, durante los primeros meses de la gestación, los padres deben respetar una serie de prohibiciones alimenticias y de acción con el fin de evitar una malformación en el bebé. Si se alimentan o si están en presencia de ciertos animales durante estos meses existe siempre el riesgo de una “influencia” entre el *lqui’i* del animal en cuestión y la apariencia o comportamiento del bebé. El nombre de la influencia es impuesto por un chamán en el momento final de la curación, que pretende restaurar las consecuencias negativas de la influencia que un cierto animal ejerció sobre la apariencia o sobre el comportamiento de un niño cuyos padres se alimentaron o estuvieron en presencia de dicho animal durante la gestación. El chamán otorga al niño un nombre que guarda relación con el animal generador de la influencia, *nauoxashet*. Durante la terapia, el chamán negocia con el dueño no humano del animal y le pide que el *lqui’i* del animal deje el cuerpo del niño para que le permita vivir una vida humana.

Este nombre muestra que durante los meses en los que una persona es constituida como tal a través del cuerpo de sus parientes, y más específicamente a través de las sustancias transformadas de sus cuerpos; se transmite el aspecto físico o una característica del comportamiento del animal ingerido, determinando así la singularidad de la apariencia y del comportamiento del niño. Durante momentos del ciclo vital en los que la persona es creada y

transformada siempre por un cuerpo colectivo, el cuerpo no se manifiesta solamente como un cuerpo poroso sino como el espacio del agenciamiento de fluidos y componentes que pertenecen a otras personas. Estas combinaciones dan lugar a regímenes corporales variables según las circunstancias, las personas que se encuentran en relación y los lazos afectivos que existen entre ellos. Durante la gestación y la lactancia, el no respeto de las prohibiciones alimenticias y de acción es juzgado como una falta de responsabilidad hacia las personas que están en relación por el cuerpo y que están siendo constituidas por las sustancias que circulan entre ellas. Estas faltas de responsabilidad son expresadas siempre como falta visible de afecto en la medida que ellas alteran la constitución misma de la persona que está siendo transformada por las interconexiones de numerosos cuerpos.

LA PUBERTAD

El ritual de pubertad de las mujeres es uno de los dispositivos actuales destinados a crear la condición sexuada de las mujeres. Durante la menarca se lleva a cabo el ritual que marca el inicio de la vida adulta en las jóvenes y el momento en que ellas comienzan el aprendizaje de los comportamientos y actividades propias de su género, bajo la tutela de los abuelos. Durante el ritual de pubertad, la joven es estrictamente recluida durante un mes e instruida por otras mujeres ya ancianas. Ella debe respetar las prohibiciones alimenticias y de acción, fabricar artesanías con la fibra de caraguatá y carandillo y no acercarse a curso de agua alguno.

Las prácticas rituales de la primera menstruación expresan las ideas que subyacen al proceso de individuación. Ellas traducen una noción de persona en devenir, en perpetua formación y transformación a partir de un colectivo. Durante la reclusión, las prohibiciones a las que debe someterse la joven muestran la manera en la que es pensada la mujer en momentos en los que

se produce una transformación corporal: ella se vuelve un espacio abierto a las influencias de otras personas-cuerpos humanas y no humanas.

El tema de la polución-contagio es de gran difusión en el Chaco: las mujeres menstruantes son consideradas peligrosas, y la trasgresión de las prohibiciones alimenticias, sexuales y de acción conllevan cataclismos que ponen en riesgo a la comunidad local entera. Alimentarse de carne silvestre expone a una joven al riesgo potencial de convertirse en una mujer insaciable y caníbal, *nsoxoi*, al riesgo de afectar la salud del cazador y de comprometer su suerte en la caza. El contacto con su sangre amenaza, de hecho, la agentividad de los hombres. Si el contacto se produjera, el hombre no podría encontrar más presas en sus salidas de caza. Este encadenamiento de hechos traduce la continuidad entre el cuerpo de la joven menstruante y el de los parientes consanguíneos co-residentes —y con el del marido durante las menstruaciones sucesivas.

La polución del cuerpo femenino, abierto en momentos de transformación del estatus social, es confirmada por una práctica que se lleva a cabo durante la primera menstruación. La joven es alimentada por una mujer emparentada, famosa por sus cualidades personales —buena, trabajadora y resistente—. A partir de ese momento y durante toda su vida, la joven se irá constituyendo como buena, trabajadora y resistente. Durante el ritual, su cuerpo abierto absorbe, por medio del alimento, valores y atributos que guardará durante toda su vida: el coraje, la fuerza, la compasión, la energía vital, etcétera. A través de su cuerpo, la joven se convierte en mujer al incorporarse en ella valores y sentimientos que perdurarán. El control de los impulsos, el autocontrol y la adopción de una actitud reservada constituyen valores inculcados durante la reclusión del ritual de pubertad.

Si la mujer no existe desde el nacimiento de manera definitiva ya que ella es transformada socialmente a lo largo de un proceso gradual, por otro lado, los jóvenes varones se sometían antiguamente a una serie de marcajes corporales como las escarificaciones con agujas hechas con huesos de animales. Con las escarificaciones, cultivaban en ellos valores y virtudes propias de los qom: el coraje, la fuerza, la resistencia, el autocontrol. En la actualidad, las escarificaciones masculinas son menos frecuentes que el ritual de iniciación femenino. Sin embargo, en contextos como el deporte y el juego, los jóvenes se marcan la piel con agujas y se hacen tatuajes para mostrar el coraje y asustar a sus enemigos. Cuando un hombre se casa y tiene su primer hijo, los periodos de seducción, de juego, de falta de autocontrol y de marcaje corporal terminan, y el hombre comienza la vida de adulto. Esto implica una serie de responsabilidades económicas respecto de su nueva familia —incluyendo a la familia de su esposa, si consideramos que entre los qom reina la uxorilocalidad.

RESPONSABILIDADES Y ACTIVIDADES DE GÉNERO

Además de la procreación —momento en el que la persona es transformada por los humores masculinos y femeninos— y del ritual de pubertad en el que las transformaciones corporales son vividas como cambios del estatus social para crear la condición sexual de una persona, hombres y mujeres deben aprender una serie de actividades económicas y domésticas para completar su transformación en adultos sexuados. De manera semejante a los rituales de iniciación femenina y a las prácticas masculinas de marcaje corporal, las actividades que los qom aprenden desde pequeños hacen posible la constitución de hombres y mujeres aptos para formar su propia familia nuclear. La capacidad de acción determina la constitución de hombres y mujeres aptos para vivir en pareja y saber producir y reproducir un hogar gracias al trabajo complementario de los sexos.

Las diferencias en las tareas asignadas a cada sexo reflejan la valoración genérica atribuida a las personas. El aprendizaje de las tareas de subsistencia de acuerdo con el sexo con que se nace —resignificado por la normatividad de género— se transmite por los padres y, más precisamente, por los abuelos. Este aprendizaje reposa principalmente en la imitación de la experiencia y en los consejos que los ancianos imparten a los jóvenes. Los abuelos enseñan a los jóvenes actividades y tareas que son, de por sí, sexuadas. El espacio en el que vive el joven, las palabras que escucha, las imágenes que mira y las sustancias que ingiere entran en su persona corporizada como conocimientos incorporados y la modelan. En esta transmisión de las experiencias, el consejo, *nqataxac*, ejerce un papel capital. En el proceso de socialización del niño, el consejo constituye uno de los principales medios pedagógicos. Además del aprendizaje a partir de la repetición de las experiencias, una parte importante de los conocimientos tradicionales se adquiere mediante los consejos. El mensaje de los *nqataxaq* intenta generalmente reproducir reglas sociales, valores, virtudes y maneras de ser, al mismo tiempo que intenta prevenir situaciones que sobrepasen los límites sociales culturalmente establecidos.



El nacimiento del primer hijo representa el momento socialmente reconocido que da legitimidad a la pareja y que permite que una persona se vuelva una persona sexualmente constituida. Ser un hombre o una mujer entre los qom significa poder y tener la responsabilidad suficiente para crear una pareja estable, engendrar hijos, criarlos y alimentarlos con éxito. El matrimonio es para los qom una relación principalmente productiva. Cuando una mujer se une en matrimonio debe saber mantener su casa, recibir cortésmente a los invitados, cocinar, lavar, hacer canastos, buscar y cortar el corazón de las palmas, recolectar hojas de carandillo y frutos, sembrar, ayudar a su esposo a construir su casa, tener hijos y ser fuerte en el parto. Una parte de estas actividades y valores se aprenden

durante la primera menstruación y durante la reclusión si la joven respetó las prohibiciones y si aceptó los cuidados que le eran administrados. El final del aislamiento marca el fin de una transformación del cuerpo y de la personalidad de la muchacha, periodo durante el cual los padres y demás parientes la modelaron con valores y comportamientos.

El hombre para casarse y ser considerado un adulto pleno debe saber cazar, pescar, buscar miel y trabajar la tierra. Sus futuros suegros son los que determinan si el muchacho es apto para el matrimonio con su hija. Para saberlo, los hombres adultos van al monte con el joven y evalúan sus capacidades como cazador. Antiguamente, los hombres debían también mostrar su coraje realizando pruebas como la de quedar solo en el monte durante días enteros o sumergirse en el agua helada (Métraux 1937).



PALABRA FINALES

En este artículo intenté mostrar la manera en que los toba del Chaco argentino producen social y colectivamente la condición sexuada de una persona. A pesar de que la imagen corporal y ciertos componentes vitales sean transmitidos al niño por sus padres, su condición sexual está dada en el nacimiento solo de manera parcial. Ella se produce progresivamente y se lleva a cabo en etapas sucesivas a lo largo de toda la vida de la persona corporizada. La gestación, por su parte, es considerada como un largo proceso que exige tanto de los aportes masculinos como femeninos. El hombre y la mujer forman al niño en gestación a partir de la unión de sus humores que, durante la circulación, adquieren un carácter sexual.

La imposición de nombres y el ritual de pubertad representan dos momentos que dan cuenta de que, más que ser pensada como el resultado de una creación única, la persona sexuada es entre los qom el resultado de un devenir constante. Asimismo, la producción de la condición sexuada está ligada a la transmisión de las responsabilidades masculinas y femeninas y al aprendizaje de las actividades económicas y domésticas sexuadas que se ejercen dentro de la familia extensa.

BIBLIOGRAFÍA

- BÓRMIDA, M., 1969, "Mito y cultura". En *Runa*, núm. 7, pp. 9-52, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- _____, 1976, *Etnología y Fenomenología*. Cervantes, Buenos Aires.
- BRAUNSTEIN, J., 1983, "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco". En *Trabajos de Etnología*, núm. 2, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, pp. 9-102.
- GONÇALVEZ, M. A., 2001, *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia piraha*. Editora UFRJ, Río de Janeiro.
- KARSTEN, R., 1932, "Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological Studies". En *Societas Scientiarum Fennica*, Helsingfors, núm. 4 (1), pp. 10-236.
- LAGRAU, E. 1998, "Cashinaua cosmovision: A perspectival approach to identity and alterity". PhD. dissertation, University of St. Andrews.
- LEENHARDT, M., 1971[1947], *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde melanesien*. Gallimard, Paris.
- MAUSS, M., 1939, "Une catégorie de l'esprit humaine: la notion de personne, celle de "moi", un plan de travail". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 68, pp. 263-281, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londres
- MCCALLUM, C., 1996, "Morte e pessoa entre os Kaxinawá". En *Mana*, núm. 2 (2), pp. 49-84, Museu Nacional de Río de Janeiro, Río de Janeiro.
- _____, 2001, *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People Are Made*. Berg, Oxford.
- MÉTRAUX, A., 1937, "Études d'Ethnographie Toba-Pilagá (Grand Chaco)". En *Anthropos, Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique*, núm. 32, pp. 171-194 y 378-401.
- _____, 1944, "Nota Etnográfica sobre los Indios Mataco del Gran Chaco Argentino". En *Relaciones*, núm. 4, pp. 7-18, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.

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

SURRALLÉS, A., 2003, *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*.

Centre National de la Recherche Scientifique/Édition Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

TOLA, F., 2000, "La restricción sexual en la lactancia y la "lucha entre hermanos" en un grupo toba de Formosa". En *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, núm. 228 (2), pp. 27-38, Buenos Aires.

_____, 2004, "*Je ne suis pas seul(ment) dans mon corps*. Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco argentino". Tesis doctoral. EHHES/UBA, París.

TRINCHERO, H., D. PICCININI Y G. GORDILLO, 1992, *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)/1*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

VILAÇA, A., 2005, "Chronically instable bodies: reflections on Amazonian corporalities". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 11, pp. 445-464, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londres

Notas

¹ Los toba, pertenecientes a la familia lingüística Guaycurú y autodenominados qom, están ubicados en el Gran Chaco. 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. Desde la época pre-colombina, la mayoría de los grupos indígenas del área practicaban una economía nómada o semi-nómada basada en la caza, la pesca y la recolección. La banda, constituida por un grupo local de familias extensas, es considerada como la unidad básica de la organización social de los grupos del Chaco. La tribu representaba, en cambio, un grupo regional de bandas y era la extensión mayor de los límites de los lazos parentales (Braunstein 1983). Los territorios del Chaco fueron el escenario de diferentes tipos de conquista cuyas manifestaciones pasaron de masacres a la fundación de ciudades y de los trabajos esclavistas en los ingenios a las misiones, de la alternancia de periodos de paz y de guerra entre los grupos indígenas y el ejército, los europeos, los criollos y los paraguayos. La conquista y pacificación del Chaco se extendió durante tres siglos. En 1872 se inició la campaña militar conocida como la Conquista del Desierto destinada a “pacificar” a los indios chaqueños. A partir de entonces, la estrategia de colonización fue la de reforzar la línea de fortines, las expediciones punitivas, las misiones religiosas y la distribución de la tierra conquistada a los colonos. A partir de 1980 en los países del Gran Chaco se inició una serie de reformas legales. El año 1983 marcó el inicio de un nuevo camino en la organización política y el establecimiento definitivo de los indígenas en comunidades. Sin embargo, dichas transformaciones cayeron en los esquemas partidistas que condujeron aún más a la marginación de los indígenas. Este texto se basa en las investigaciones etnográficas realizadas entre 1997-2005 entre los qom de Namqom (Lote 68) y Mala’ lapel (San Carlos), en la Provincia de Formosa. Namqom es un barrio peri-urbano situado a once kilómetros del centro de la ciudad de Formosa, y Mala’ lapel es una comunidad rural ubicada a 45 kilómetros 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 —femeninos y masculinos— y de diferentes tribus toba. En Mala’ lapel, en cambio, viven actualmente los descendientes de tres antiguas tribus: No’olxaxanaq, Sharoa, Uaguiot, de las cuales esta última se consideraba, hasta el momento, extinguida. En Mala’ lapel hombres y mujeres alternan la caza, la recolección y la confección de artesanías con los trabajos temporales en las cercanías de la comunidad. Asimismo, en la actualidad todas las familias de Mala’ se benefician de los planes sociales del Gobierno nacional. Los miembros de Namqom, en cambio, mantienen estables y variadas relaciones con la ciudad de Formosa en lo que se refiere al ámbito laboral, sanitario y educacional. La mayoría de ellos realiza trabajos temporales en la ciudad, otros lo hacen como obreros, unos pocos poseen empleo estable en la Municipalidad, varios laboran en las cosechas y pocos continúan cazando, pescando y recolectando miel. La mayoría de las mujeres trabaja en sus casas encargándose del cuidado de los hijos, la preparación de la comida y la confección de artesanías para la venta en la ciudad.

² Uso el término “no-humano” para referirme a una serie de entidades pensadas como existentes: plantas, animales, dueños de las especies, fenómenos atmosféricos, espíritus chamánicos, muertos, etc.; a los que los qom consideran y tratan como personas, *siḡaxaua*. A estos seres se les atribuye una serie de capacidades y atributos semejantes a aquellos que habitualmente los seres humanos poseen.

³ Toda la información presentada en este escrito es fruto del trabajo de campo en Namqom y Mala’. La investigación se basó, de hecho, en el trabajo de campo llevado a cabo durante un periodo total de dos años. La observación participante fue acompañada de entrevistas no estructuradas hechas tanto a hombres como a mujeres, ancianos, adultos y jóvenes, de un revelamiento sistemático de las genealogías y los topónimos, de la recopilación, grabación y traducción de mitos, historias migratorias e historias de vida. Agradezco especialmente al Dr. Jaime Page Pliego por sus ricos comentarios a este texto y por su invitación y la del PROIMSE a participar de las Jornadas realizadas en San Cristóbal de las Casas en noviembre 2006.

⁴ Dios o la persona no-humana encargada de la llegada de los niños al mundo decide cuál bebé enviar y a qué madre hacerlo. Si una mujer anhela tener un hijo, esta “imagen”, *lqui’i*, se materializará en un cuerpo. Es por ello que la mayoría de las mujeres declaran que el inicio del embarazo es un sueño en el que se les entrega un bebé. Según los qom, sin la presencia en el vientre de la imagen de bebé, una mujer no podría quedar embarazada aunque mantenga relaciones sexuales constantes.

⁵ *Na-uoxa*. -uoxa-: raíz del verbo dañar.

⁶ Sobre la noción de *nauoxa*, cf. Karsten (1932: 74), Métraux (1937: 193, 1944: 8-10, 1967: 140-141) y Tola (2000).

⁷ *Lqui-y-aqte*. *Lqui’i*–: alma, espíritu, principio vital; –*aqte*: sufijo que indica el instrumento.

⁸ Es pertinente aclarar que en toba, el término “*lamo*” designa a los ascendientes, los orígenes y el tronco de un árbol.

⁹ No es posible, de hecho, aceptar la supuesta oposición entre *lqui'i/l'oc*. *Lqui'i* fue comúnmente traducido en la etnografía del área como “alma o espíritu”. Sin embargo su significado es más amplio, ya que alude tanto a la apariencia corporal como al principio vital de toda persona. Tanto en su acepción de principio vital como en la de apariencia corporal o imagen, el *lqui'i* no es propiedad exclusiva de los seres humanos. Los animales y la mayoría de las personas no-humanas poseen un *lqui'i* que les confiere vida, que hace que su cuerpo esté animado y posea, a la vez, una imagen variable o fija. Esta imagen corporal que produce es el *lqui'i*, no está ligada a la idea de un cuerpo en tanto objeto material, sino a la idea de regímenes de corporalidad, es decir, a manifestaciones de un cuerpo metamórfico cuya existencia depende de otros cuerpos-personas. *L'oc*, en cambio, suele ser traducido como cuerpo. Este término define, sin embargo, el límite corporal marcado por la piel y el cuero en el caso de las personas y de los animales, por la corteza en el caso de los árboles y por la cáscara en el caso de las frutas. A pesar de que *l'oc* se utilice para traducir el término “cuerpo”, no contiene la totalidad de los componentes de un cuerpo: no incluye ni la carne ni los órganos ni los humores. Para más detalles sobre el tema, cf. Tola (2004).

¹⁰ Sin embargo, existen momentos en la vida de una persona en los que las emociones y sensaciones existen en ausencia de un cuerpo. Es el caso de los espíritus de bebés y de los muertos que sienten emociones como tristeza, celos o amor a pesar de no poseer un cuerpo o de que sus cuerpos sean diferentes de los cuerpos de las personas vivas.

¹¹ *N-lon-axat*. Sustantivo derivado del verbo *ilon*, nombrar; *N-*: prefijo posesivo que indica el indefinido, *-lon-*: raíz del verbo nombrar; *-axat*: sufijo de sustantivación del verbo.

¹² *N'an-axat*. *N'an-*: raíz de un sustantivo que deriva del verbo *i'an*, hacer una marca; *-axat*: sufijo que permite la sustantivación del verbo —marca, señal.