

# **«Todos los hombres nacieron en Jerusalém». Mito y Evangelio en las narraciones sobre los orígenes de los humanos entre los toba (*qom*) del Chaco argentino**

**Florencia Carmen Tola**

## *RESUMEN*

*En las narraciones actuales de los toba (qom) del Chaco argentino es frecuente encontrar paralelismos entre relatos de inspiración bíblica y los mitos que narran los orígenes de los seres humanos, sus transformaciones corporales y las diferencias entre diversos tipos de seres. Ciertos acontecimientos descritos en la Biblia suelen ser hilados con elementos del pasado mítico qom generando una lectura bíblica del pasado indígena y nuevas lecturas sobre los orígenes humanos, las diferencias entre los seres y el rol del cuerpo en la constitución de la especificidad humana. En este trabajo, nos proponemos analizar algunas de dichas narraciones en las que los mitos y las historias bíblicas son entrelazados dando lugar a actualizaciones de la noción de cuerpo-persona y devenir.*

*Palabras clave:* mitología, evangelismo, toba, Gran Chaco, noción de persona, cuerpo.

## **«All men were born in Jerusalem». Mith and Gospel in the stories about the origen of humans among the Toba (*Qom*) of the Argentinian Chaco**

### *SUMMARY*

*Parallelisms between stories of biblical inspiration and myths that describe the origins of the human beings, their corporal transformations and the differences between diverse types of beings can be*

*found in contemporary narrations of the Toba people (Qom) of the Argentinean Gran Chaco. Events described in the Bible are usually spun with elements of the mythical past of Toba people, therefore generating a biblical reading of the indigenous past and new readings on the human origins, of the differences between beings and of the importance of the body in the constitution of human specificity. This paper examines some of these narrations where myths and Biblical stories are interlaced giving rise to new notions of body and person.*

*Key words:* Mythology, evangelism, Toba people, Gran Chaco, notion of person, body.

«Todos los hombres (*qom*) nacieron en Jerusalén. Ésa era nuestra tribu de antes...», relata Seferino —un joven iniciado chamánico toba y antiguo seguidor de los mormones. El término *qom*, que se traduce habitualmente como hombre (pl. *qompi*), deriva del pronombre personal de la primera persona plural (*qomi*). Como sucede en otras lenguas amerindias, del pronombre personal deriva el etnónimo y, en este caso, *qom* designa a quienes hablan una misma lengua (*qom laqtac*, lit. «la palabra *qom*») y comparten un abanico de prácticas, valoraciones, concepciones, representaciones, etcétera. En un sentido amplio, *qom* es utilizado también para referirse a los otros grupos indígenas. Por más que los *qom* diferencien a los indígenas vecinos y los denominen con diversos gentilicios, todos los grupos indígenas del mundo son designados por los ‘toba’ (término de origen guaraní) con el término *qom*.<sup>1</sup>

Desde los comienzos de mi trabajo de campo entre los *qom* del Chaco argentino a finales de 1990, pude apreciar que la lectura de la Biblia, los cultos evangélicos y las curaciones con la Palabra de Dios constituían una parte importante de la cotidianidad de mis anfitriones. Si bien dichos temas no eran los de mi mayor interés, no pude evitar —viviendo con ellos— asistir a los ‘cultos’, presenciar curaciones en las que se invoca la Palabra de Dios, escuchar relatos de conversión e interpretaciones de sueños que involucran a Dios, participar de bautismos y encuentros evangélicos intercomunitarios. Desde los años noventa hasta la actualidad, durante todos mis trabajos de campo el evangelismo permeó nuestras conversaciones y vivencias, hecho que me permitió acercarme, de manera no necesariamente programada, al modo en que los *qom* viven el cristianismo.

<sup>1</sup> Sobre los gentilicios toba véase Braunstein (1993), Wright (1983-1984), Tola (2010b).

Una de las cosas que llamó más mi atención fue el modo en que las historias bíblicas eran interpretadas y la habilidad de mis interlocutores para tejer puentes entre universos cosmológicos diversos. En efecto, tal como sostiene el antropólogo argentino Pablo Wright, entre los toba el pentecostalismo «tuvo una influencia decisiva en la aparición de una religiosidad que combina elementos de este con formas de la tradición chamánica indígena» (2002: 44, traducción nuestra). Esta religiosidad nueva es llamada por los mismos indígenas ‘El Evangelio’ y remite tanto a una religiosidad indígena que sintetiza pentecostalismo y chamanismo, como a la condición ontológica del creyente (p. 45).

Luego de una breve presentación de los toba y del evangelismo en el Chaco argentino, en este artículo nos detendremos en el análisis de una serie de relatos narrados por chamanes (*pi’oxonaq*)<sup>2</sup>, pastores evangélicos, jóvenes escolarizados y miembros de la iglesia mormona que refieren a los orígenes de la humanidad.<sup>3</sup> Nuestro interés por dichas narraciones radica en que ellas constituyen un particular acercamiento a las relaciones entre los toba y otros colectivos, humanos y no-humanos. A partir del análisis de tales relatos bíblicos reinterpretados, intentaremos dar cuenta del sentido del término ‘*qom*’ y de las formas en las que se conciben las relaciones con otros colectivos. Pondremos en evidencia también las continuidades que existen con ciertos mitos chaqueños clásicos que aluden a dichos temas.

## EL EVANGELIO ENTRE LOS TOBA DEL GRAN CHACO

El Gran Chaco se extiende sobre los actuales territorios de Argentina, Bolivia Paraguay y Brasil. Hacia el este está delimitado por los ríos Paraná y Paraguay, al oeste por la precordillera de los Andes, al norte por los Llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso y al sur por el río Salado, y comprende en total un área de más de 1 000 000 km<sup>2</sup>. En Argentina, el Chaco abarca las provincias de Chaco, Formosa y Salta, situadas en el norte del país.

---

<sup>2</sup> El término *pi’oxonaq* designa a quien puede, a través de la succión, el soplo y la plegaria, curar a los enfermos. El lexema *pi’oxonaq* se compone precisamente de la raíz del verbo —*pi’oxon*— (lamer o chupar) y del sufijo —*aq* que indica ‘el que es experto en’. En términos generales, el chamán toba puede curar y matar gracias a la invocación y colaboración de las personas no-humanas que le ayudan y gracias al conocimiento de las técnicas mencionadas.

<sup>3</sup> Sobre la presencia mormona en el Chaco, véase Ceriani (2008).

Los toba o *qom* —pertenecientes a la familia lingüística Guaycurú— son uno de los grupos indígenas que habitan en el Gran Chaco. Desde la época precolombina, la mayoría de los grupos indígenas del área practicaba una economía nómada o seminómada basada en la caza, la pesca y la recolección. Varios autores coinciden en que la unidad básica de la organización social en el Chaco fue la banda (Karsten 1932, Cordeu y de los Ríos 1982, Braunstein 1983, Braunstein y Miller 1999). 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 afinidad, a casi todos. 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.

En la actualidad en Argentina, como consecuencia del proceso de sedentización comenzado luego de la conquista del territorio chaqueño hacia finales del siglo XIX,<sup>4</sup> los grupos indígenas de la región están asentados en comunidades rurales, semiurbanas y urbanas que ocupan un territorio ínfimo en relación con el que poseían a principios del siglo XIX.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> En 1872 se inició la campaña militar conocida como la Conquista del Desierto, por parte del general Victorica destinada a ‘pacificar’ a los indígenas 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 se inició una serie de reformas legales en los países del Gran Chaco. El punto de partida fue el Convenio 169 de la OIT. En Argentina, 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, las transformaciones políticas cayeron en los esquemas políticos partidistas que constituyeron una vida política inclinada hacia la marginación de los indígenas. Si bien en la actualidad los toba han establecido relaciones laborales en las ciudades y se presentan ciertas modalidades de participación política, ellos se encuentran aún en situación de marginación frente al desarrollo económico y el ejercicio político de la región.

<sup>5</sup> La investigación que dio lugar a este texto se basó en el trabajo etnográfico realizado entre 1997 y 2005 tanto en una comunidad rural del centro-este de la provincia de Formosa (*Mala’ lapel*) como en una comunidad semiurbana de la misma ciudad (*Namqom*). *Mala’ lapel* está alejada de los centros urbanos, sin acceso a medios de comunicación y sus habitantes descienden de por lo menos dos antiguas tribus chaqueñas (*huaguilot* y *no’olgaxanaq*). En cambio, *Namqom* representa uno de los asentamientos toba más cosmopolita del Chaco argentino. En él habitan familias provenientes de comunidades rurales de las provincias de Formosa y Chaco, que se encuentran aglutinadas en manzanas cuadrículas y en parcelas reducidas. En *Namqom*, la presencia de dos escuelas, de un centro de salud y una comisaría

A mediados del siglo XIX en el Gran Chaco se llevan adelante—aunque sin éxito— los primeros intentos misioneros protestantes por parte de la South American Missionary Society. Fue recién en 1890 que dicha Sociedad pudo establecer la primera misión entre los indígenas del Chaco paraguayo (Miller 1979: 82). En Argentina, en 1930 llegaron los misioneros británicos John Church y John Dring y se establecieron en la ciudad de Formosa. Entre los toba de la zona central de la provincia del Chaco (El Espinillo), fundaron la misión Emmanuel. Sin embargo, tal como sostiene el antropólogo y misionero estadounidense Elmer S. Miller, «para 1946 la mayoría de los tobas de El Espinillo habían dejado de participar en los servicios religiosos de la misión, pero participaban en los *cultos* bajo el liderazgo indígena de Pedro Martínez, de Pampa del Indio» (Miller 1979: 83). Hacia 1940, en la provincia de Chaco, el predicador norteamericano John Lagar fundó otra misión pentecostal llamada Go Ye (Miller 1979: 85).

Si bien no es mi intención en este trabajo analizar el proceso de consolidación del protestantismo entre los toba, es importante resaltar que entre los años cincuenta y sesenta, cuando los lazos entre los *qom* y las diversas misiones se debilitaron, «las congregaciones en las comunidades continuaron creciendo y prosperando bajo liderazgo aborigen» (Miller 1979: 89). Es decir que si bien las relaciones institucionales con las misiones se fueron quebrando por diversos motivos (que no desarrollaré aquí ya que exceden los intereses específicos de este texto), comenzó a prosperar un movimiento religioso *qom* con líderes indígenas propios.

Tanto antropólogos como misioneros se han interesado por analizar las relaciones entre las cosmologías chaqueñas (especialmente el chamanismo toba) y el evangelismo, así como el proceso de creación de las diferentes iglesias indígenas (Reyburn 1954, Loewen, Buckwalter y Kratz 1997 [1965], Miller 1979, Ceriani 2004, entre otros). Fue el trabajo pionero de Miller en el año 1967 el que abrió, como sostiene Wright, «un espacio conceptual para el análisis de los fenómenos socioreligiosos de la región del Gran Chaco, hasta el momento poco o casi nada explorados» (2002: 44).<sup>6</sup>

---

es una de las evidencias de cómo este barrio se constituyó desde su creación en los años sesenta como un espacio intercultural. La interculturalidad de *Namqom* se observa también en la convivencia con habitantes no indígenas ('criollos'). Desde hace unos años, en las cercanías de *Namqom* se conformó un barrio de criollos que, a diario, concurren a *Namqom* e interactúan con sus habitantes.

<sup>6</sup> Wright (2002) brinda una revisión exhaustiva y crítica del evangelismo en el Gran Chaco.

Desde mis primeros trabajos de campo pude apreciar la capacidad toba de absorción de discursos y prácticas ajenas y su combinación con elementos cosmológicos tradicionales. La presencia de elementos chamánicos en los *cultos* evangélicos no es nueva, sino que data de los inicios de la expansión del pentecostalismo en el Chaco. El énfasis pentecostal en la curación (Loewen, Buckwalter y Kratz 1997 [1965]) y en la posesión por el Espíritu Santo cobraron sentido a la luz de la ideología tradicional pudiendo, como refiere Miller, «reemplazar convenientemente al shamanismo [...] Los estados disociacionales del éxtasis—que comprendían el hablar en lenguas, el danzar, el caer y el entrar en trance— [...] eran todos reinterpretaciones de pautas shamánicas tradicionales» (1979: 115-116).



*Culto en Riacho de Oro (2009, Foto: F.T.)*

Si bien con la presencia anglicana en el Chaco occidental fueron prohibidos danzas, cantos y prácticas chamánicas (Miller 1979), en el Chaco oriental los protestantes permitieron que danzas y cantos fueran ejecutados en los cultos. Hoy en día es posible establecer continuidades entre danzas antiguas como el «baile del sapo» o *nmi'* (común entre los toba y los pilagá) y la «rueda», danza presente particularmente en las comunidades del Chaco oriental. En este tipo de danza, los toba suelen mencionar que los *piguishic* de los chamanes (o compañeros no-humanos) danzan junto con ellos a medida que los humanos hacen la rueda.

Aún si el Evangelio rechaza en términos conceptuales el poder de chamanes, de manera general, de las personas no-humanas y aún si el amor y el respeto

por el prójimo son los ejes mayores del discurso evangélico, los cultos son los escenarios privilegiados en los que la moral cristiana es transgredida a partir de prácticas chamánicas y de las relaciones amorosas clandestinas. En efecto, el culto es el espacio en el que los poderes de humanos y no-humanos se miden, se disputan y se roban en las luchas chamánicas vividas como guerras invisibles. En efecto, según numerosas referencias antiguas y actuales, en el culto tienen lugar los ataques bruñeriles y los chamanes encuentran a las jóvenes que desean tener con ellos una relación amorosa. Ya en 1965 Loewen, Buckwalter y Kratz expresaban que «todo contacto físico entre ambos sexos, tanto durante la danza en círculo, o cuando se tomaban de la manos [...] era el preludio a un encuentro sexual» (1997 [1965]: 31). Sin embargo, los creyentes no atribuyen esto a comportamientos propios de los jóvenes sino a las acciones de los chamanes que se sirven de los *iyaxaic* para «alterar a las jóvenes» y lograr enamorarlas.<sup>7</sup>

#### LA TORRE DE BABEL Y LAS VAGINAS DENTADAS

«La Torre [de Babel] hizo que la gente no se entendiera, que hablara diferentes idiomas. Se deformó la piel, los ojos, el color del cabello, porque antes éramos todos iguales. Ahora hay racismo por esa causa. Dios nos dio ese castigo. A lo mejor por ser oscuros deberíamos ser esclavos, discriminados. Dios era bueno, pero como nuestros antepasados no obedecieron... Dios dijo que nadie puede llegar al cielo con escalera y ellos inventaron la escalera..., era una torre enorme. Cuando cae la torre, la gente pierde el vocablo, el sentido. Y los que se comunicaban igual, eran pareja. Algunos vinieron a América, otros a la India. Nosotros cambiamos el color de piel y de ojos, los japoneses y chinos eran aborígenes también. Todos nacieron de una sola madre, Adán y Eva. Cuando llegaron a América creyeron que era la tierra prometida, sobrevivieron como pudieron. Perdieron la ropa y se volvieron salvajes. Ya no creían en Dios porque sufrían mucho por desnudez y hambre. No tenían casa, ya no era la tierra prometida. Perdieron los armamentos, las herramientas se echaron a perder. Con el correr del tiempo las personas entendieron que acá habitaba Dios porque pudieron sobrevivir sin ropa, sin alimentos, sin techo, porque Dios les enseñó a hacer arco y flecha para cazar animales. Ellos

---

<sup>7</sup> *Iyaxaic* es el nombre de una planta utilizada para preparar los «paquetes de amor» que se fabrican con las raíces de plantas, flores, plumas y partes de pájaros. Estos paquetes son utilizados para causar acciones positivas para el portador. Según el objetivo, existen diversos tipos de *iyaxaic*. Los *iyaxaic* de la pasión amorosa son los más requeridos. Acerca de la utilización de los *iyaxaic* entre los toba, véase Arnott (1935), Métraux (1944), Arenas y Braunstein (1981), Tola (2010a).



tenían antes eso, pero se olvidaron de enseñarles a sus hijos. Pero los hijos iban aprendiendo a hacerlas porque una persona les enseñó: Ta'anqui' [héroe mítico con forma corporal de pájaro]. Les enseñaba todo: el fuego, la leña, la casita. Ellos tenían oro y plata pero cuando vino Cristóbal Colón se lo llevó... Tenían cultivos, papa de monte. Son primitivos. Frutos silvestres y animales. Se vestían con cuero de animales. Los españoles tenían una iglesia fundada: la católica Apostólica Romana. Por medio de ésta aprendieron y obedecieron el mandamiento. En la torre, las personas que no desobedecieron quedaron con el mismo color de piel, de ojos. No se deformaron. De ahí salieron los blancos. Algún día vamos a blanquearnos y liberarnos de la maldición que hicieron nuestros antepasados que no supieron aprovechar. Algún día, seremos personas blancas como todos».

Según esta narración, un estado original de indiferenciación se encuentra en el origen de la humanidad actual (blancos, diversos grupos étnicos y nacionalidades no se distinguían entre sí). Este estado coincide con lo referido en el difundido mito chaqueño cuyo motivo son las mujeres con vaginas dentadas. En el caso de los toba, este mito describe el origen de los seres humanos que surgieron como tales a partir de entidades indiferenciadas también, pero humanas y animales.<sup>8</sup>

Antes de analizar algunos aspectos del relato de influencia mormona, voy a referirme al mito en cuestión. En él se describe la existencia en la tierra de personajes animales-humanos que se dedicaban a la pesca y a la caza. Un día, mientras salieron de cacería, descendieron del cielo mujeres con vaginas dentadas con las que devoraban el alimento almacenado por ellos. Deseosos de conocer a los ladrones, los animales-humanos dejaron en el campamento, durante varios días, a guardianes diversos. Fue el águila quien logró cortar la cadena de la que se servían las mujeres para descender del cielo. Estas cayeron a tierra y los animales-humanos lograron derribar los dientes de sus vaginas con la ayuda del héroe *Ta'anqui'* (el carancho, el mismo que es mencionado en el relato de origen mormón). A partir de entonces, los animales-humanos copularon con las mujeres sin dientes en sus vaginas dando origen a los actuales *qom*.

Tanto en el mito como en el relato mormón reinterpretado encontramos dos temáticas relacionadas, muy frecuentes en las etnografías amerindias: la capacidad de metamorfosis corporal y la idea de que los seres humanos presentan —desde el momento narrado en ambos relatos— un cuerpo que los singulariza. En las

<sup>8</sup> Para otras versiones e interpretaciones de este mito entre los toba y los pilagá, véase Lehmann Nitsche (1923: 284-285), Karsten (1932: 208-210), Métraux (1946: 100-107, 1967: 154-157), Cordeu (1969-1970: 143-146), Palavecino 1969-1970: 185), Miller (1977: 323-325), Tomasini (1978-1979: 66-67), Tola (2005).

mitologías de numerosos grupos indígenas sudamericanos es posible encontrar, tal como expresa Viveiros de Castro, «seres cuya forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual» (2002: 354). En 2005, Aparecida Vilaça puso en relieve también uno de los aspectos centrales en las concepciones amerindias del cuerpo: su carácter inestable y transformacional. Para referirme brevemente al tema de la metamorfosis *qom*, presento a continuación las reflexiones de una mujer toba, habitante de la antigua misión franciscana *Taca'agle*:

En esa época [mítica] son persona pero cuando vuelan tienen alas. Ta'anqui' se transforma, pero cuando baja ya es persona. En aquellos tiempos, él se transforma en cualquier forma de persona. En el principio era así, pero cuando se transforma el mundo [momento narrado en el mito] se transforma la gente en pájaro, cigüeña, en toda clase de animales. Son gente pero se transforman.

Como vemos, en los inicios además de que las entidades eran simultáneamente humanas y animales desde el punto de vista corporal, ellas tenían la capacidad de pasar de un régimen corporal a otro, según su propia voluntad o el ámbito en el que se encontraban. En aquellos tiempos, la apariencia corporal era inestable, sujeta a transformaciones permanentes y la 'interioridad' o la condición de persona, así como la vida social no eran propiedad exclusiva de un solo tipo de seres. Tal como desarrolló Philippe Descola, el animismo amerindio supone la existencia de una continuidad entre humanos y no-humanos respecto de sus interioridades y una discontinuidad en lo que respecta su fisicalidad.<sup>9</sup> Es decir que en las sociedades de las tierras bajas sudamericanas —aunque no solo en estas—, el fenómeno que determinaría los principios de constitución de las ontologías conduciría a un esquema de identificación entre yo y el otro, esquema que

---

<sup>9</sup> La interioridad se define, en términos del autor, como «la gamme des propriétés ordinairement associées à l'esprit, à l'âme ou à la conscience —intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver— mais aussi les principes immatériels supposer causer l'animation, tels le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites comme l'idée que je partage avec autrui une même essence, un même principe d'action ou une même origine» (Descola 2001: 627). En cambio, la fisicalidad alude a «la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les habits par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers» (p. 627.). Para un análisis más global de la interioridad y la fisicalidad, véase Descola (2005: 168 y ss.).

admitiría la distribución de la subjetividad más allá de la esfera de los humanos y en el que los principios diferenciadores pasarían por el cuerpo. En dichas ontologías, los humanos imputan a los no-humanos «una interioridad idéntica a la propia» (2005: 183, trad. nuestra) y es esta disposición la que permite humanizar a plantas y animales creando una continuidad metonímica con ellos.

Ahora bien, estos fenómenos —bien claramente observables en las narraciones míticas— no son exclusivos de los tiempos descritos por los mitos. La continuidad entre humanos y no-humanos trasciende, de hecho, la época de indiferenciación de las especies humanas y animales y se torna una característica que atraviesa diversos ámbitos de la vida cotidiana.

Por otro lado, tanto en el relato mormón como en el mito, lo que desencadenó el fin de los seres indiferenciados con capacidades metamórficas creó, al mismo tiempo, la especificidad corporal de hombres, mujeres y animales. La destrucción del elemento canibal permitió la posterior fabricación sexual de hombres y mujeres. El cuerpo se convirtió desde entonces en sede de la diferencia tanto entre hombres y mujeres como entre humanos y no-humanos, y en el soporte material de las singularidades. En el relato de origen bíblico, las entidades de los orígenes no se hallaban indiferenciadas en el mismo sentido que en el mito. Todos los seres de los orígenes eran «hombres», es decir que no se establecía una diferencia entre humanos y no-humanos. Todos eran semejantes en lo que respecta a la posesión de un cuerpo y a la capacidad de comunicación. Sin embargo, estos humanos estaban indiferenciados étnica y culturalmente: no existían las lenguas, ni las nacionalidades, ni los grupos étnicos. Luego de la caída de la torre, fueron estos humanos los que comenzaron a distinguirse unos de otros por los atributos sensibles de sus cuerpos humanos (color de piel, forma de ojos, etcétera), por sus lenguas y nacionalidades.

#### LA SALIDA DE LA CUEVA Y CÓMO LOS QOM SON A LOS BLANCOS LO QUE LOS ANIMALES SON A LOS QOM

«Mi abuela me contó cuando se quema la tierra, cuando el fuego llega a un río. Va a quemarse todo, todo se va a quemar y limpia queda la tierra». Así comienza la narración de una anciana de *Namqom*, Santa, quien en 1998 me relataba otro difundido mito chaqueño que describe un nuevo surgimiento de animales, plantas y humanos.<sup>10</sup> Centrándose en la constitución de los cuerpos humanos y

<sup>10</sup> Para otras versiones e interpretaciones del mito de la destrucción de la tierra, véase Karsten (1932: 212-224), Métraux (1946: 33-35), Palavecino (1964: 286-289, 1969-1970: 183),

animales, este mito fija las diferencias fundamentales entre los seres corporizados. Sin embargo, este mito difiere del anterior en un punto importante: él parte de la existencia de seres humanos que poseían ya una interioridad y una fisicalidad humana. Más precisamente: en este mito, los *qom* ya existían tal como existen en la actualidad pero, a raíz de una catástrofe se transformaron en animales y dieron lugar a los animales actuales. En *La potière jalouse* Lévi-Strauss analiza una versión de este mito recogida probablemente por Métraux entre los wichi y los toba (1946) y, a diferencia de otras versiones, expresa que quienes ingresaron bajo tierra para protegerse del fuego lo hicieron en los tiempos en que «humanos y animales no constituían familias zoológicas distintivas» (1985: 74).

Según las versiones registradas por R. Karsten, A. Métraux, E. Palavecino, E. Cordeu y M.I. Balducci quienes ingresaron a la cueva eran seres humanos y no seres indiferenciados. El finlandés Karsten detalla que «*The Toba saved themselves in a great pit*» (1932: 213, énfasis nuestro). Métraux, por su parte, habla de hombres y mujeres (1946: 33), y el antropólogo argentino Palavecino señala que «*la gente se había salvado metiéndose en una cueva*» (1969-1970: 183, énfasis nuestro). La versión recogida por otro antropólogo argentino, Cordeu, comienza así: «cuando la tierra estaba llena de *hombres* [...] mañana todos estos *hombres* se van a quemar» (1969-1970: 131, énfasis nuestro), y otra antropóloga argentina, Balducci, coincide con el hecho de que «antiguamente la tierra estaba poblada únicamente por *personas*» (1982: 93, énfasis nuestro) y que, luego de múltiples destrucciones, llegó un incendio.

Según las versiones que recogí, el mito en cuestión describe la proximidad de un gran fuego que arrasaría con todo lo existente en la superficie de la tierra. Viendo llegar diversos animales que escapaban del fuego, un hombre comenzó a orar pidiendo que el fuego no mate a su grupo. Luego de las plegarias, el hombre escuchó una voz que le explicaba la manera para salvar a su gente: debían matar cuatro vacas, sacarles el cuero y cavar un pozo en la tierra que sería la casa en la que vivirían hasta que pasara el fuego. Todos ingresaron a las profundidades de la tierra y permanecieron allí protegidos del fuego. Luego de un tiempo, la misma voz le indicó al hombre que debía remontar a la superficie, siempre y cuando respetara una regla: al salir de la cueva, los hombres no debían mirar a los costados sino tan solo hacia adelante y, luego de tres pasos, podían recién mirar hacia otras direcciones. En el momento de salir a la superficie y tras no respetar la indicación dada, una anciana se convirtió en oso hormiguero (*Tamandua tri-*

---

Cordeu (1969-1970: 131-132) y Tomasini (1978-1979: 67-68).

*dáctila chapaderensis*),<sup>11</sup> una joven en guazuncho (*Mazama rufa*) y un joven en ñandú (*Rhea americana*).

Si, sobre la base de las versiones que registré, los seres humanos que no se transformaron en animales se reprodujeron tras la unión incestuosa entre consanguíneos,<sup>12</sup> aquellos que se convirtieron en animales rápidamente se dispersaron en los montes y nunca más volvieron a acercarse a los seres humanos porque «ya no eran como ellos. No se juntaron con la gente y la gente quedó gente (*qom*)». Fue así que de los seres humanos de esos tiempos surgieron tanto los animales como los *qom*.

Otra versión oral del mismo mito contiene algunas variaciones significativas respecto de la versión resumida anteriormente, que constituye interesantes reactualizaciones de la historia. Esta otra versión incorpora las contingencias históricas y las convierte en discurso mitológico, y permite de este modo la continuidad del mito así como su transformación. Este tipo de discurso reinterpreta lo transmitido oralmente generación tras generación e incorpora simultáneamente los momentos cruciales de la historia nacional conocida por los *qom*. Con el correr del tiempo, estos hechos se plasmaron en los relatos mitológicos creando situaciones y cualidades de los personajes históricos.

Según la versión que me fue referida en 2001 por un líder político y creyente evangélico recientemente fallecido, Timoteo Francia, el fuego es interpretado como una enfermedad (la viruela) que apareció unos años antes de la llegada de Cristóbal Colón.<sup>13</sup> Esta enfermedad, expresa Timoteo, quemaba la piel de hombres, animales y plantas. Existía en aquellos tiempos un poderoso chamán y líder llamado *Dañoxochi* que se dirigió a las estrellas, al sol y a la luna del siguiente modo:

«Alguno que me escuche, que me ayude porque quiero salvar a mi pueblo. Qué es lo que debo hacer porque vendrá una tentación que se llama raloxo [viruela]». Una estrella contestó su pedido: «bajó una doncella del cielo, identificándose con una de las siete cabrillas, que tuvo compasión y deseo de ayudar a ese hombre [...]. Esa mujer fue manifestada por Dios, Rapichi [...]. Le dio instrucciones “cavá en un pozo y en ese pozo hay que meter todo lo que se pueda”».

<sup>11</sup> Según las referencias actuales, esta historia permite comprender la causa de que los osos hormigueros sean tan solo hembras, y no existen los machos.

<sup>12</sup> Sobre este tipo de matrimonios y de su relación con el régimen más general de alianza matrimonial, véase Tola (2010b).

<sup>13</sup> Para una versión completa de esta versión, véase Alegre y Francia (2001).

Toda la gente ingresó entonces al pozo y, momentos después, una ola de fuego cubrió la tierra y arrasó con lo existente. En la parte final de este relato, cuando Timoteo expresa que «esa mujer fue manifestada por Dios», se establece una relación con el discurso evangélico ya que la estrella *Rapichi* se vuelve el instrumento de Dios usado para comunicarse con ellos, reactualizando de este modo la importancia de la mujer-estrella del antiguo mito chaqueño.<sup>14</sup> Una vez pasado el fuego-enfermedad, *Rapichi* les indicó que ya podían salir caminando seis pasos hacia el naciente.

Existen también claras semejanzas estructurales entre la narración de origen mormón y este mito. Ambos presentan un mismo esquema de transformación ontológica. A partir de un momento (la llegada del fuego y la caída de la torre) se produjo una modificación en la apariencia corporal en los seres que habitaban en la tierra luego de un acto de desobedecimiento original (mirar a los costados —en el mito— y querer llegar al cielo —en el relato bíblico—). Sin embargo, si a partir de ese cambio surgen, según el mito, las especies animales a partir de los seres humanos que no respetaron la norma (los seres humanos permanecieron en la condición de humanos), en el relato de influencia mormona es en las diferentes razas humanas en donde se opera la metamorfosis vivida como una deformación que cambiará para siempre el estatuto de los *qom* y la manera en que serán percibidos por quienes no sufrieron el cambio: los blancos.

También según esta versión, las relaciones entre *qom* y blancos se caracterizan por una indiferenciación original, y la mirada de los *qom* sobre ellos mismos queda marcada por la conciencia de una transformación, o más precisamente, de una deformación del estado original compartido por *toba* y blancos. Ahora bien, si en el mito la condición de ser humano en cuerpo humano queda reservada a quienes no desobedecieron la norma y, por ende, a quienes no se transformaron en animales, en el relato *toba* mormón el estatuto de persona está asociado a quienes no desobedecieron a Dios; hecho que les permitió conservar su condición de humanos y no sufrir la metamorfosis corporal. En cambio, los que sufrieron la metamorfosis en ambos relatos, se volvieron animales (en el mito) y salvajes y primitivos (en el mito mormón). Animales —antiguos hombres transformados— y *qom* —antiguos blancos deformados— pertenecerían a una misma categoría de seres cuya posición respecto de los *qom* (quienes conservaron la interioridad y fisicalidad humana) y respecto de los blancos (quienes conservaron el color de piel no deformado) sería semejante: los animales son a los *qom* lo que estos son a los blancos. Quienes

---

<sup>14</sup> Para una revisión del mito chaqueño de la mujer estrella, véase Gómez (2007).

sufrieron la transformación vivida como deformación son quienes cambiaron de color de piel y se volvieron oscuros, hecho que explica —desde la perspectiva toba mormona— la discriminación actual hacia los indígenas.

Ambos relatos presentan otro paralelismo. Si un grupo de seres tiende hacia los límites de la condición de persona humana, el otro grupo conserva la condición de persona. Estamos, sin embargo, ante procesos de transformación que no están concluidos y cuyo devenir es constante: de indiferenciado a negro, de negro a esclavo, de esclavo a salvaje, de salvaje a blanco. En este proceso de constitución de sí en constante devenir, el blanco es el destino de un proceso de metamorfosis en el que todos los humanos serán blancos. Si en el mito referido, el momento en que se produce el cambio ontológico está marcado por la llegada del fuego, en el relato actual este cambio es progresivo, tiene idas y vueltas de un lado a otro de la frontera que separa ya no lo humano de lo no-humano en el sentido expresado por los mitos, sino lo humano de lo salvaje, y lo humano blanco de lo humano ‘negro’.

Si el hecho de que el mito relatado posiciona a los seres humanos en un lugar privilegiado —al ser ellos quienes dieron origen a los hombres que se alimentan de los que desobedecieron la regla— el hecho que narra la historia bíblica reinterpretada los posiciona en el lugar de quienes sufrieron las consecuencias del castigo. Ellos perdieron el estatuto de humanidad que poseen actualmente los descendientes de quienes no padecieron la transformación ontológica.

#### EL ARCA DE NOÉ Y EL SURGIMIENTO DE LA DIFERENCIA ENTRE QOM Y NO QOM

Otro episodio bíblico reinterpretado que permite hablar de la creación de los primeros *qom* a partir de un proceso de transformación corporal y que da cuenta de las relaciones entre quienes son considerados *qom* y quienes no lo son, es el arca de Noé. Esta narración es entrelazada también con diferentes momentos mitológicos *qom*.

Según la versión de un anciano chamán ya fallecido, Tomasito, en los tiempos de Noé, Dios advirtió de la llegada de un diluvio que acabaría con la vida sobre la tierra. Noé intentaba transmitir el mensaje a su pueblo pero, por su pobreza, solo su familia creyó en él. Con la lluvia, el arca en la que habían ingresado todos los animales, es transportada por la corriente: «esos animales ganaron, los hombres se murieron. Por eso se hacen buenos porque en esos tiempos todos eran bravos».

Según esta versión, los seres humanos, al contrario de los animales, fueron castigados por no creer y, en la inminencia del diluvio, perecieron bajo el agua. En cambio, los animales —que en aquellos tiempos estaban dotados de la capacidad de comprensión— ingresaron al arca y, a partir de entonces, se operó en ellos una transformación en su interioridad y en su relación con los seres humanos. Si antiguamente los animales atacaban a los hombres ya que eran animales salvajes, una vez que ingresaron al arca, Dios los convirtió en animales inofensivos destinados a vivir en los montes alejados para protegerse de los hombres. Esta es la razón por la cual, según el narrador de esta historia, los chamanes al entrar en comunicación con los animales logran entablar con ellos una relación de amistad en la que los animales se convierten en el animal doméstico del chamán, al mostrar su verdadera naturaleza de animal manso. A partir del arca de Noé y de la salvación de los animales, se inició una serie de transformaciones que dio origen al paisaje actual de humanos, no-humanos, *qom* y no *qom*.

En numerosas historias míticas es posible observar también ciclos de transformaciones y destrucciones que tuvieron lugar después de la transformación de los hombres en animales que ocurrió una vez que estos salieron de la cueva.<sup>15</sup> Según este chamán, al diluvio le sucedió la maldición de Noé y un cambio en el paisaje de los habitantes del mundo:

En aquellos tiempos, hubo cambio de mundo. Antes había seres grandes, dinosaurios que no morían. Dios los hizo descansar, pasaron abajo... Ésa es la maldición de Noé. Esa gente [los hombres] murió por el agua, la de ahora es gente nueva. Los animales que subieron al arca recorrieron por todas partes, se reprodujeron, se alimentaron, se criaron, luego se transformaron y se transformaron y transformaron hasta [devenir] el hombre. Todos los *qom* de todo el mundo eran animales.

Este relato, que describe el antiguo mundo y las entidades que lo poblaban, se centra en las relaciones entre los actuales indígenas y los animales que se salvaron del diluvio al ingresar al arca y al dejar en la tierra el castigo de Noé: la destrucción de los seres humanos. Este relato reafirma la idea de la constitución en devenir, presente en los mitos sobre el surgimiento de los *qom* una vez destruido el atributo caníbal femenino y luego de la salida de la cueva. En este relato los hombres surgen como tales ya no al diferenciarse de quienes no son *qom* en sentido inclusivo (los toba por oposición a los blancos), sino al diferenciarse de otros *qom* en sentido más abarcador (otros grupos étnicos) que, en algún momento, no

---

<sup>15</sup> Sobre las transformaciones y cambios de mundos, véase Cordeu (1969-70).



solo no fueron humanos sino que fueron animales. De hecho, los animales que ingresaron al arca y que recorrieron la tierra dieron origen, luego de ciclos de sucesivas transformaciones, a los indígenas de todo el mundo.

#### CONSIDERACIONES FINALES

Una lectura en detalle de las historias bíblicas reinterpretadas por los toba (*gom*) del Chaco argentino nos permitió tejer continuidades estructurales con dos antiguos mitos chaqueños. Si bien estas narraciones contemporáneas están inmersas en el devenir histórico y son fruto de las relaciones interétnicas con los blancos (misioneros, criollos, etcétera), ellas pueden también ser analizadas a la luz de los temas tratados por los dos mitos que narran el origen de humanos y no-humanos. Las reconstrucciones discursivas que conjugan la historia bíblica y el pasado mítico *gom* permiten a los toba actualizar su pasado y dar lugar a diversas representaciones, más o menos compartidas, de los orígenes de la humanidad y de las relaciones entre los *gom* y quienes no lo son.

A partir de los dos mitos y de los relatos bíblicos reinterpretados, el origen de las entidades concebidas como humanas (tanto toba como otros grupos étnicos) y no-humanas (animales) es conceptualizado a partir de múltiples surgimientos. Los hombres y mujeres que en el mito de las vaginas dentadas surgieron de los animales-humanos reaparecen como seres humanos en el mito de la salida de la cueva para dar lugar, al salir de la cueva, a los animales actuales. Este tipo de representación de los orígenes que no es concebido como una creación *ex-nihilo* manifiesta la forma en que las diferentes singularidades emergen como tales a partir de procesos de transformación operados principalmente en sus regímenes corporales y en las formas de conjugar la interioridad y la fisicalidad.

En el mito de las vaginas dentadas, de los animales humanizados surgieron los hombres actuales conservando un tipo de interioridad inicial —aquella que es conocida como humana— mientras que los animales adoptaron un cuerpo que presenta los signos distintivos de los antiguos cuerpos, que se opone al cuerpo posteriormente conocido como cuerpo humano. En el mito de la salida de la cueva, en cambio, los hombres que respetan la regla serán los que conservarán su fisicalidad e interioridad humana, mientras que aquellos que no lo harán se transformarán en los actuales animales, conservando una interioridad humana.

De manera semejante, en los relatos bíblicos reinterpretados es posible observar las transformaciones que dieron lugar a los toba, a los blancos, a otros grupos

étnicos y a los animales. Estas transformaciones evidencian que *gom*, blancos y animales comparten o compartían una serie de atributos comunes y que, más que ser pensadas las identidades de manera esencial, ellas son el fruto de constantes relaciones, devenires, transformaciones operadas en los regímenes corporales que diferencian a los seres entre sí.

## REFERENCIAS

- ALEGRE, I. y T. FRANCIA  
2001 *Historias nunca contadas*. En F. Tola y C. Salamanca (comps.). Buenos Aires: Ediciones del Tatú.
- ARENAS, P. y BRAUNSTEIN, J.  
1981 «Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de la magia amorosa entre los Tobas Taksik». *Parodiana*, 1 (1): 149-169.
- ARNOTT, J.  
1935 «Vida amorosa y conyugal de los indios del Chaco». *Revista Geográfica Americana*, 4 (26): 293-303.
- BALDUCCI, M. I.  
1982 *Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik*. Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- BRAUNSTEIN, J.  
1983a «Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco». *Trabajos de Etnología*, 2: 9-102.  
1983b «La passion amoureuse chez les Matabo». *Journal de la Société des Américanistes*, LXIX: 169-176.  
1993 «Los gentilicios tobas. Introducción a la dinámica de las divisiones de la etnia toba». *Revista de la Escuela de Antropología*, 1: 39-50.
- BRAUNSTEIN, J. y Elmer S. MILLER, (eds.)  
1999 *Peoples of the Gran Chaco*. Westport: Bergin and Garvey.
- CERIANI, C.  
2004 «Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba». *Alteridades*, 12 (25): 121-137.  
2008 *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia
- CORDEU, E.  
1969-1970 «Aproximación al horizonte mítico de los toba». *Runa*, 12 (1-2): 67-176.

- CORDEU, E. Y M. DE LOS RÍOS  
1982 «Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco». *Suplemento Antropológico*, 17 (1): 131-195.
- DESCOLA, Ph.  
2001 *Leçon inaugurale de la chaire d'Anthropologie de la Nature*. París: Collège de France.  
2005 *Par-de là nature et culture*. París: Gallimard
- GÓMEZ, C.  
2007 «Kates lhukwetah. La representación social, material y estelar de la mujer entre los Wichí». *The Official Journal of The Swedish Americanist Society*, 2 (15): 97-115.
- KARSTEN, R.  
1932 «Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological Studies». *Societas Scientiarum Fennica*, Helsingfors, 4 (1): 10-236.
- LEHMANN NITSCHKE, R.  
1923 «Mitología sudamericana: VI, La astronomía de los toba». *Revista del Museo de La Plata*, 27: 253-266, 267-285.
- LÉVI-STRAUSS, C.  
1985 *La potière jalouse*. París: Plon
- LOEWEN, J., A. BUCKWALTER. Y J. KRATZ  
1997 [1965] «Shamanism, illness and power in Toba church life». *Practical Anthropology*, 12: 250-280.
- MÉTRAUX, A.  
1944 «Nota etnográfica sobre los indios mataco del Gran Chaco argentino». *Relaciones*, 4: 7-18.  
1946 *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.  
1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*. París: Gallimard.
- MILLER, Elmer S.  
1967 *Pentecostalism among the Argentine Toba*. Tesis doctoral. University of Pittsburgh.  
1977 «Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los toba del Chaco argentino». En L. Bartolomé y E. Hermitte (eds.). *Procesos de articulación social*. Buenos Aires: Amorrortu.  
1979 *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.

- PALAVECINO, E.  
1964 «Notas sobre la mitología chaqueña». En *Homenaje a Fernando Márquez Miranda*. Madrid: Castilla, pp. 284-292.  
1969-1970 «Mitos de los indios toba». *Runa*, 12 (1-2): 177-199.
- REYBURN, W.  
1954 *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*, Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.
- TOLA, F.  
2005 «Socialidad en el mito: hombres, mujeres y animales desde la perspectiva toba». *Latin American Indian Literatures Journal*, 21(1): 59-79.  
2010a «Maîtres, chamanes et amants». *Ateliers du LESC (Société d'Ethnologie de Nanterre)*, Valentina Vapnarsky y Aurore Monod Becquelin (comps.) [on line] 34. URL: <http://ateliers.revues.org/8538>.  
2010b «Una revisión de los etnónimos de los toba (*qom*) del Chaco argentino en función de la categoría de persona y de la vida social». *Publicar*, 8 (9): 171-185.
- TOMASINI, A.  
1978-79 «La narrativa animalística entre los toba de occidente». *Scripta Ethnologica*, 5 (1): 52-81.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.  
2002 *A inconstancia da alma selvagem*. São Paulo: Cosac y Naify.
- WRIGHT, P.  
1983-1984 «Nota sobre gentilicios toba». *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 6: 225-233.  
2002 «L'«Evangelio»: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin». *Social Compass*, 49(1): 43-66.  
2008 *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblios.