

“Después de muerto hay que disfrutar, en la tierra o en el mundo celestial”

Concepciones de la muerte entre los tobas (qom) del Chaco argentino*

FLORENCIA TOLA**

Abstract

“AFTER DEATH, LET US ENJOY ON EARTH OR IN THE CELESTIAL WORLD.” CONCEPTIONS OF DEATH AMONG TOBA (QOM) PEOPLE OF THE ARGENTINEAN CHACO. *This paper approaches the conceptions of death and life after death among the Toba (Qom) people of the Argentinean Chaco. Specifically, it studies the notion of person, which is implicit in the qom representations of death and in the continuity of the existence after death. The description of the funeral practices leads to the analysis of the emotions implied in them. First of all, this work presents the characteristics of the social life of dead people and the role of the body in the existence of the person. The funeral practices allow exploring the ‘predatory’ attitude of the deceased person. Finally, it mentions the consequences that the death of a relative has within the kinship system.*

Key words: death, funeral practices, notion of person, indigenous Toba, Grand Chaco

Resumen

Este trabajo aborda las concepciones de la muerte y de la vida después de la muerte entre los tobas (qom) del Chaco argentino. Específicamente, ahonda en la noción de persona implícita en las representaciones qom de la muerte y en la continuidad de la existencia después de la muerte. La descripción de las prácticas funerarias y de duelo conducirá al análisis de las emociones implicadas en ellas. En primera instancia, se presentan las características de la vida social de los muertos y el papel del cuerpo en la existencia de la persona. Luego, las prácticas funerarias y de duelo permitirán explorar la actitud predatoria del difunto. Por último, se mencionan las consecuencias que tiene la muerte de un pariente en el sistema de parentesco.

Palabras clave: muerte, prácticas funerarias, noción de persona, indígenas tobas, Gran Chaco

En julio de 1999, Seferino –joven iniciado chamánico– vino por primera vez a Buenos Aires. Una noche soñó con su padre, el reconocido chamán Tomasito, y al despertar me contó su sueño. En él, su padre se encontraba rodeado de numerosos cadáveres e intentaba levantarse de la tumba. El dedo de Tomasito estaba quemado, “no sangraba, parecía un tizón”. Cuando despertó, Seferino sintió un dolor intenso en el brazo. Al establecer una relación entre su dolor y el dedo quemado de su padre, se preguntó: “¿Será que mi papá me quiere dar algún poder?” Dos días después llamaron de Namqom –la comunidad en la que vive Seferino y su familia– para avisar que Tomasito había muerto. Seferino comenzó a cantar el canto de Martiní, el compañero no humano que le daba poder a su padre.¹ Después de eso, me contó lo que le había sucedido el día anterior mientras

* Artículo recibido el 27/03/06 y aceptado el 21/08/06. Ilustraciones de Seferino Flores.

** Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina e investigadora asociada al Equipe de Recherche d’Ethnologie Amérindienne del Consejo Nacional de la Investigación Científica (CNRS) de Francia. tolatoba@yahoo.com.ar

¹ Respecto de Martiní, en una ocasión Tomasito expresó: “Cuando hay un enfermo, yo tengo que cantar para llamar a mi compañero, para saber qué enfermedad es. Entonces yo canto, llamo a Martiní, a mi compañero. Yo canto el canto de

caminaba por la ciudad: al cruzar una avenida, estuvo a punto de ser atropellado por un auto, porque se había detenido absorto ante la imagen (*lqui'i*) de su padre. Ese mismo día regresamos a Namqom. Allí nos contaron que, antes de morir, Tomasito había reunido a sus hijos para dejar a cada uno de ellos un consejo.

Si bien esta anécdota transcurrida entre el trabajo de campo y la estadía de un joven toba en Buenos Aires



es fruto de la contingencia, ilustra una serie de fenómenos relacionados con la muerte tal como la conciben los tobas (qom)² del Chaco argentino. Este hecho permitirá reflexionar sobre la manera en que son pensadas tanto la muerte como la vida después de la muerte.³ Específicamente, se ahonda en las siguientes preguntas: ¿Qué noción de persona está implícita en las representaciones qom de la muerte? ¿La muerte representa para los qom el fin de la existencia de una persona? Y, por último, ¿qué emociones están implicadas en las prácticas funerarias y de duelo? Para abordar estas cuestiones, primero se presentarán las características de la *socialidad* o vida social de los muertos y el papel del cuerpo en la existencia de la persona muerta. Luego, se enfocarán las prácticas funerarias y de duelo en función de la actitud *predatoria* del difunto,⁴ y, por último, se describirán las consecuencias que tiene la muerte de un pariente en el sistema de parentesco.

La vida social y el cuerpo de los muertos

Al tomar en cuenta que entre los tobas del Chaco argentino⁵ la enfermedad remite, en la mayoría de los casos, a la acción intencional de otro ser humano o de alguna persona no humana (espíritus chamánicos, dueños de las especies animales y vegetales, muertos, etcétera) que inicia en el cuerpo un acto degenerativo, la muerte no es experimentada como la conclusión de la vida –considerada un proceso fisiológico–, sino como una alteración ontológica que debe ser contrarrestada

Martini. Es de sanidad mi canto. Martini es un ángel hecho pájaro. Cuando llega a la tierra tiene alas de oro, pecho de oro, está en un árbol viejo. Cuando se posa da vida al árbol, los pájaros anidan, florece y aparece una persona al pie del árbol y canta. Ése es Martini”.

² Los tobas, pertenecientes a la familia lingüística Guaycurú y autodenominados qom, están ubicados en el Gran Chaco. Tradicionalmente eran cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómadas y exogámicas. Hoy en día se hallan establecidos en comunidades sedentarias agrícolas en el norte de Argentina. Desde los años sesenta, muchas familias qom comenzaron a migrar a las ciudades atraídas por sus supuestos beneficios (educación, salud y fuentes de trabajo). Como consecuencia, se han creado asentamientos tobas en las cercanías de algunas ciudades del país (barrios periurbanos) y en los centros urbanos (barrios urbanos).

³ Este estudio deriva del trabajo de campo realizado de 1997 a 2005 sobre un periodo total de dos años en las comunidades tobas de Namqom (Lote 68) y Mala' Lapel (San Carlos). Agradezco en especial a la Fondation Fyssen por la beca posdoctoral que me otorgaron, la cual me ayudó a continuar con mis investigaciones entre los tobas del Chaco argentino en el lapso 2004-2005.

⁴ En la etnología amazónica de los últimos 15 años, la noción de *predación* hace referencia a la difundida ideología según la cual la perpetuación del cuerpo social depende de la captación de valores “externos” al mismo. Sobre el tema, cf. Descola (1992), Vilaça (1992 y 2000) y Viveiros de Castro (1992).

⁵ 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 precolombina, la mayoría de los grupos indígenas del área practicaban una economía nómada o seminómada basada en la caza, la pesca y la recolección. 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 comenzó la campaña militar conocida como la Conquista del Desierto por parte del general Victorica,

por un chamán.⁶ Corporalmente, la muerte se produce cuando el *lqui'i*⁷ abandona de forma definitiva el cuerpo, siendo el cese de los latidos del corazón y la ausencia de la respiración los signos principales de dicho abandono. A partir de este momento y durante un tiempo variable (entre uno y tres meses), el *lqui'i* ronda por la tierra, permaneciendo cerca de su familia y de su cuerpo enterrado.

Los parientes vivos de un difunto deben evitar hablar de él, nombrarlo con frecuencia o llorar su ausencia, ya que estas actitudes y acciones son observadas por el espíritu del muerto quien –aun estando corporalmente muerto– posee intencionalidad y la capacidad de acción sobre las personas vivas. En efecto, los muertos son pensados como personas que siguen viviendo como *lqui'i* en otro espacio del universo o de la tierra, pero que carecen de soporte material, es decir, de cuerpo. El hecho de que los muertos sigan siendo un *lqui'i* descorporizado concuerda con la existencia de seres potenciales y virtuales (los “espíritus de bebé” o *lqui'i o'o*) que se encuentran en el cielo antes de su llegada al vientre de una mujer.⁸ Los muertos siguen viviendo en otros mundos y, al igual que los espíritus de bebé, están dotados de conciencia de sí, de voluntad, de pensamientos y emociones.

De igual modo que sucede con algunas personas no humanas que no poseen cuerpo –o el mismo tipo de corporalidad que los humanos vivos–, los muertos, aunque carecen de cuerpo, manifiestan una fuerza física que les permite efectuar acciones tales como atravesar lugares inaccesibles para los hombres o conducir el cuerpo de un ser humano a otro sitio mientras éste duerme. Sin embargo, la ausencia de cuerpo no limita la vida social de los muertos. Si mientras vivían los

muertos estaban insertos en relaciones de parentesco, en su vida después de la muerte las personas padecen, durante un periodo, de soledad. Este sentimiento las impulsa a volver a su hogar en busca de sus parientes vivos. Además de los atributos corporales y de la capacidad de sentir emociones, una vez que los muertos descienden por el poniente bajo tierra, éstos tienen una vida social semejante a la de los seres humanos: construyen bajo tierra sus viviendas como las que existen en la tierra, hacen fuego para cocinar sus alimentos y viven en familias como los seres humanos. Los tobas suelen mencionar que, cuando los muertos de abajo de la tierra cocinan, se escuchan con frecuencia ruidos de cacerolas, así como cuando lavan sus ropas se oyen voces y risas. El siguiente dibujo de Seferino (2003) muestra la continuidad entre el mundo de abajo de la tierra (derecha) y la vida de los seres humanos sobre la tierra (izquierda) al representarlos en un mismo plano:



destinada a “pacificar” a los indios chaqueños. Desde entonces, la estrategia de colonización fue 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 iniciaron una serie de reformas legales en los países del Gran Chaco, tomando como punto de partida el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En Argentina, 1983 marcó el principio 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 tobas han establecido relaciones laborales en las ciudades y se incorporan a ciertas modalidades de participación política, ellos se encuentran aún en situación de marginación frente al desarrollo económico y el ejercicio político de la región.

⁶ Sobre la idea de que la muerte no es un proceso natural sino la consecuencia de algún poder no humano o de la acción de potenciales enemigos, cf. Lévy-Bruhl (1996 [1927]).

⁷ Este concepto fue comúnmente traducido en la etnografía del área como “alma” o “espíritu”. Sin embargo, su significado es más amplio, pues alude a la apariencia corporal y 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, pues 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 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. Sobre el tema, cf. Tola (2004).

⁸ La unión de los fluidos corporales (sangre menstrual y semen) no es para los qom la única causa de la procreación. La mujer debe tener en su vientre un “espíritu de bebé”, que es la imagen de un bebé que desciende al vientre femenino desde el cielo. 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 será materializada en un cuerpo. Es por esto que la mayoría de las mujeres

El discurso evangélico⁹ (el Evangelio para los tobas) presente en todas las comunidades tobas del Chaco argentino se entremezcla hoy en día con las representaciones qom más antiguas de la muerte y produce nuevas maneras de concebir tanto la vida post mortem como la noción de persona implícita en las ideas de la muerte. Con la muerte, el quiebre de las relaciones de parentesco con los vivos genera en ellos el temor hacia el muerto en la medida en que éste, impulsado por su soledad, desea regresar a su hogar y llevarse consigo a algún pariente vivo. Con la introducción del Evangelio este temor por el difunto fue parcialmente superado. Es común escuchar entonces que la vida de los muertos que han sido creyentes durante su vida ya no es más una vida de soledad individual: ellos se encuentran ahora rodeados de *lqaya* (hermanos). El Evangelio enfatiza también el cambio de las prácticas funerarias en función de una idea positiva respecto del muerto y de la vida eterna. Según los creyentes, ellos ya no sufren tanto la muerte de un ser querido porque saben que éste descansará hasta la llegada del Salvador, que lo conducirá a una “morada celestial” en donde gozará de la vida eterna. En ese momento, se levantarán los muertos de sus tumbas, los que vagan por la tierra dejarán de errar indefinidamente y tendrán la eternidad en una “ciudad celestial”, en la que el vínculo parental es llevado al extremo y todos se vuelven hermanos con un mismo cuerpo. Antes de la llegada del Evangelio, los vivos temían al difunto por saber que éste erraría por la tierra antes de descender bajo tierra, pero hoy en día, los muertos son susceptibles de “traer bendición” para los vivos, es decir, de ayudarlos y darles fuerza para vivir. Una de estas bendiciones está relacionada con el agua, ya que, según los creyentes, cuando una persona muere, ella trae la lluvia para favorecer las cosechas de los vivos. El agua está asociada desde tiempos antiguos al proceso de transformación de la persona viva en persona muerta; es un índice del tránsito del *lqui'i* entre el plano de los vivos hacia el poniente. Con base en la nueva visión que el Evangelio proporciona de la muerte, de la relación con los muertos y del destino individual, el sentido de este elemento de la “naturaleza” es actualizado. A menos de que se trate de un chamán, el difunto ya no es una entidad a la que hay que temer, porque su *lqui'i* o alma no molestará a los vivos, pues su destino es partir al cielo a vivir entre

hermanos una vida eterna. La vida después de la muerte que el Evangelio promueve condensa de manera extrema ciertos ideales qom: en el cielo todos son consanguíneos y no hay lugar para los enemigos.

Si bien el *lqui'i* del muerto lleva adelante una vida activa y posee una intencionalidad similar a la de los humanos, y si el Evangelio modificó, en cierta medida, las relaciones entre vivos y muertos, en términos generales, estos últimos se convierten en entidades no humanas con un poder superior al de los seres humanos, el cual provoca temor en los vivos cuando están en presencia de un muerto conocido, al mismo tiempo que se instala en ellos el sentimiento de tristeza por la pérdida de un ser querido. Como veremos a continuación, la unión entre la tristeza y el temor es la que induce a las prácticas funerarias, a las prohibiciones alimenticias y de acción entre los parientes del difunto.

Amor y soledad en las prácticas funerarias y de duelo

Todo lo que fue del esposo le atizaba el llanto (...)

La estremeció un pensamiento vago:
“la gente que uno quiere debería morirse con todas sus cosas”.

G. García Márquez

El amor en los tiempos del cólera

The spirits of the dead are harmful only to the nearest relatives.

Karsten (1932: 199)

Para numerosos especialistas del Chaco, el miedo al alma del difunto es un denominador común a los grupos de la región. Ya en 1904, el padre Ducci resaltaba el temor que los tobas sentían por el alma del muerto, por lo cual se evitaba aproximarse a la sepultura de una persona, ya que “gran miedo tienen a las almas de los finados, porque las clasifican de malas” (1904: 12). Karsten (1932: 194) afirma que las ceremonias y prácticas funerarias de los indígenas chaqueños estaban

declaran que el inicio de su embarazo es un sueño en el que se les entrega un bebé desde el cielo. Sin la presencia en el vientre de la imagen de bebé o del bebé potencial, una mujer no podría quedar embarazada aunque mantenga relaciones sexuales. Relativo al tema, cf. Tola (2004).

⁹ Desde 1940 han surgido en el Chaco argentino numerosas Iglesias evangélicas en torno a carismáticos líderes indígenas convertidos en pastores. Acerca de la influencia protestante en el Chaco, cf. Loewen, Buckwalter y Kratz (1997 [1965]: 4) y Miller (1979).

inspiradas en el temor al espíritu del muerto; al igual, Palavecino (1928: 189) menciona el miedo al alma de los muertos entre los indios chaqueños. Más tarde, en su intento por interpretar las costumbres de duelo entre los tobas, este autor también sostiene esa idea: “la actitud del indio respecto al alma de los difuntos es de terror y el sentido oculto de muchas de las costumbres de duelo es tendiente a protegerse contra el enojo del alma del difunto y a impedir su regreso” (Palavecino, 1944: 91). Métraux (1963: 328) encuentra en este temor la causa de que raras veces los indios del Chaco esperen a que el moribundo expire para comenzar los rituales funerarios.¹⁰ De igual forma, Idoyaga Molina se refiere más recientemente a la importancia del temor al alma del difunto y afirma que entre los pilagá el “temor pánico que provoca el *paqal* [*lqui'i*] es, en última instancia, el temor a la propia muerte, que no implica dejar de existir, sino existir de un modo extraño” (1983: 35).

Si bien en la actualidad las prácticas funerarias han cambiado de manera considerable, las representaciones de la muerte y de la “vida de los muertos” se mantienen –aunque con variaciones producidas por la influencia protestante–, y los tobas manifiestan constantemente su temor al retorno del *lqui'i* del difunto. Si éste regresa entre sus parientes, lo hace por lo general para llevarse consigo a alguno de ellos al mundo de los muertos. Al tomar en cuenta que el miedo al muerto guarda relación con la posibilidad potencial de la propia muerte, ciertas prácticas funerarias se vinculan a las prácticas de duelo y ambas se asocian a la capacidad predatoria del difunto. Por ejemplo, la prescripción tan difundida que obliga a la esposa, a las hijas y hermanas del muerto a cortarse el cabello (cf. Karsten, 1932: 198; Palavecino, 1944: 90; Métraux, 1967: 143; e Idoyaga Molina, 1983: 41) o a no pronunciar su nombre (cf. Azara, 1809: 153; Karsten, 1932: 199-200; y Palavecino, 1944) confirma las observaciones de Ducci (1904) acerca de la maldad de las almas de los muertos, y las de Palavecino (1944) e Idoyaga Molina (1983) relativas a la irritabilidad del pariente fallecido. Si no se respetan los tabúes prescritos, existe la posibilidad de generar la ira del difunto, quien percibiría la negligencia de sus parientes como una falta de afecto.

Tanto en las referencias de los autores como en nuestro trabajo etnográfico se observa que, según los vivos, de lo que más sufre el muerto es de soledad. De acuerdo con Loewen, Buckwalter y Krazt (1997 [1965]: 10), cuando una persona moría lejos de sus parientes,

“sus restos eran exhumados y vueltos a inhumar cerca de su familia, en cuanto los huesos estuvieran secos”. Esta práctica se debía a que las almas de los difuntos “sólo descansan en paz cuando están entre los suyos” (Loewen, Buckwalter y Krazt, 1997 [1965]: 10-11). La soledad sentida por el muerto sería también la razón por la cual éste, al percibir que sus parientes más cercanos piensan en él y lo nombran con frecuencia, regrese a su hogar intentando aplacar su sentimiento de desarraigo. Idoyaga Molina (1983: 35) transcribe lo expresado por uno de sus interlocutores respecto de este sentimiento: “el muerto siempre te quiere matar, no le gusta estar solo ahí en el mundo de abajo porque extraña a los que quedaron arriba”.

Para los qom, los muertos conservan la capacidad de sentir emociones; no sólo extrañan a sus parientes vivos sino que se sienten tristes cuando los humanos se olvidan de ellos. La tristeza va acompañada de ira, ya que, al verse olvidados por los humanos, los muertos los atacan de diversas maneras. Según Idoyaga Molina (1983: 37), estos hechos dan cuenta de que, para los pilagá, la “comunidad va más allá de la muerte”, es decir, que existe en el muerto la intención de mantener sus lazos comunitarios. Más que la “comunidad”, lo que perdura entre los qom es el lazo parental y el afecto entre parientes. Sería difícil pensar que el individuo, envuelto en redes de parentesco en vida, quede fuera de ellas en la vida después de la muerte. Pero, al ser esto lo que sucede durante el tiempo en que el *lqui'i* del difunto vaga por la tierra, la reacción de los vivos es la de temor hacia el pariente errante.

Por su parte, la prohibición de pronunciar el nombre del difunto permite ahondar en las nociones qom de persona. De acuerdo con Karsten (1932: 200), esta interdicción puede interpretarse en función de la creencia en que “*the soul of a person is inherent in his name*”. Mencionar el nombre del muerto implicaría, según el autor, entrar en contacto íntimo con su “alma” y, por lo tanto, entrar en la órbita de la propagación de la “infección de la muerte”. Convenimos con la primera interpretación de Karsten acerca de la cercanía extrema o continuidad entre una persona y su nombre, pues tanto el nombre como los humores corporales, el *lqui'i* y la sombra remiten a la “extensión de la persona” o constituyen, algunos de ellos, “extensiones corporales”. De hecho, la persona trasciende el límite dado por su cuerpo y se expande fuera de él. No obstante, en las explicaciones tobas no predomina la idea de una propagación involuntaria de la muerte, sino la idea de que

¹⁰ Unos años antes expresaba una idea semejante: “*La hâte avec laquelle les Indiens du Chaco enterrent leurs morts reflète la peur qu'ils éprouvent devant l'âme forcée d'abandonner son enveloppe corporelle*” (Métraux, 1982 [1946]: 99).

las almas de los muertos agreden a los vivos por diversos medios, más aún si éstos no respetan los tabúes prescritos durante el duelo. Este temor lleva a los parientes cercanos a hablar de forma positiva del difunto, resaltando sus cualidades y jamás sus defectos o poderes dañinos. Las extensiones corporales o las extensiones de la persona aluden a la idea de un cuerpo agenciado colectivamente y de una persona pensada como una multiplicidad (cf. Tola, 2004). Este concepto permite describir diferentes clases de interacciones interpersonales. Por una parte, ciertas sustancias corporales (como la sangre) son consideradas por los qom extensiones corporales, porque provienen de otros cuerpos. En un constante proceso de transformación, durante las interacciones corporales entre parientes, la sangre masculina se convierte en semen y en leche materna y la sangre femenina se vuelve leche materna. En este sentido, tales humores son concebidos como extensiones en el propio cuerpo de otros cuerpos, o ellas son las propias extensiones manifestadas en el cuerpo de personas ligadas por relaciones de parentesco y lazos afectivos. Por otro lado, existen partes o prolongamientos del cuerpo (como el pelo, el calor y el olor) y otras sustancias (como la saliva, el sudor y la grasa) que dan cuenta de la condición extensa de la persona sólo cuando caen en manos de alguien que ejerce sobre ellas una acción que afectará directamente a la persona que fue privada de estas prolongaciones o sustancias. Nos referimos en concreto a los casos en los que, a partir del rapto de un objeto personal que estuvo en contacto directo con el cuerpo, la persona es embrujada a través de acciones efectuadas sobre el objeto que contiene una “extensión” de ésta, que se convierte instantáneamente en víctima de brujería.¹¹ Por último, entre los qom existe otro tipo de extensiones hechas de componentes separables de la persona (como el *lqui'i*). La acción ejercida sobre estas extensiones expresa la imposibilidad de disociar la persona del cuerpo y da cuenta, al mismo tiempo, de la “personificación” del cuerpo y de la “corporización” de la persona. Como ciertas sustancias corporales, estos componentes pueden provenir de otras personas, y de idéntica manera que las prolongaciones del cuerpo, son susceptibles de ser capturados por enemigos y tener repercusiones

sobre la propia voluntad, la intencionalidad, las emociones y los pensamientos.

Ahora serán retomadas las prácticas funerarias. Antiguamente los tobas incineraban el cuerpo al poco tiempo de que la persona había muerto, a raíz de la “prisa por liberarse del cadáver” (Palavecino, 1944: 86). Para la inhumación, en un primer momento el cuerpo era preparado plegándolo, atándolo e introduciéndolo en una bolsa de caraguatá (*Bromelia argentina*) o, bien, extendiéndolo sobre un palo. De estos modos se trasladaba al sepulcro en donde se depositaba y sobre el cual se disponían troncos, palos y, luego, tierra para evitar que los animales lo devoraran (Ducci, 1904: 12; Palavecino, 1944: 87). Según Palavecino, existía una forma no muy recurrente de práctica funeraria que era más común entre los wichi. El cadáver era envuelto en hojas de totora (*Typha dominguensis*) y depositado en las ramas de un árbol. “Cuando por el natural proceso de descomposición restan sólo los huesos”, explica el autor, “éstos se reúnen en un haz y se llevan a enterrar lejos, a un sitio recóndito, donde están los restos de los padres, abuelos y antepasados” (Palavecino, 1944: 88). Con todo, la práctica de la cremación fue remplazada por la inhumación, quizá bajo las presiones e influencias de los misioneros. Métraux ofrece elementos de la transformación de dichas prácticas debido a la influencia de la moralidad cristiana. No obstante, en la época que describe, los tobas explicaban el cambio de las prácticas funerarias a partir del afecto hacia el difunto: “*quand un mort n’a pas été aimé, on le brûle pour ne plus voir son visage. Ceux qui, par contre, ont laissé derrière eux un bon souvenir sont enterrés avec leurs vêtements*” (Métraux, 1967: 143). El cambio en las prácticas funerarias tiene más consecuencias sobre las relaciones entre vivos y muertos que las referidas por Métraux. De hecho, el fuego tiene la capacidad de evitar que el muerto se convierta en un ser no humano que se manifieste en el ámbito de los vivos. Es por eso que antaño, el día de la muerte se quemaba el cadáver y se vigilaba que el fuego no se extinguiera.¹² Enterrar a los difuntos y dejar de cremarlos trajo consigo la posibilidad de que el muerto permaneciera bajo la forma de espíritu entre los vivos. El temor al muerto aumentó conforme la peligrosidad era mayor y las prevenciones menores.

¹¹ Entre los qom, además de las prácticas chamánicas que actúan a través del envío de objetos cargados de poder o agentes patógenos que deben ser extraídos por otro chamán por medio de la oración, el canto y la succión, existen acciones brujeriles para atacar a los enemigos, que son llevadas a cabo por brujas e involucran las técnicas de contagio. Los objetos que han estado en contacto íntimo con la víctima y sus fluidos y sustancias corporales son susceptibles de ser capturados por una bruja que, al ejercer sobre ellos ciertas acciones, produce la muerte de su víctima. Sobre el tema, cf. Salamanca y Tola (2002). Con relación al chamanismo y a la brujería en el Chaco, cf. Karsten (1932), Reyburn (1954), Métraux (1967), Cordeu (1969-1970), Martínez-Crovetto (1975) y Palavecino (1935).

¹² Según Karsten (1932: 194), el fuego encendido mantendría a los espíritus dañinos lejos de los hombres.

En la actualidad, todas las comunidades rurales y urbanas de la provincia de Formosa tienen un cementerio propio o comparten el cementerio con la población criolla de los alrededores. Antiguamente, en la comunidad rural de Formosa *Mala' Lapel*, al igual que en otras, no había cementerio, y los muertos eran enterrados en los montes cercanos.¹³ Con el correr del tiempo, cuando las familias se asentaron de forma definitiva y poblaron espacios que antes eran monte, fueron atacados varias veces por los *lqui'i* de muertos. En una ocasión, una joven de *Mala'* señaló que, a pocos metros de su casa, habían enterrado a varias personas, hecho que explica que por las mañanas se vieran en el piso las huellas de un calzado desconocido. Según ella, era el calzado de un muerto que se paseaba por su terreno. A pesar de carecer de la corporalidad humana, los muertos dejan trazos visibles que sólo podrían dejarse teniendo un régimen corporal determinado. La familia de esta joven indicó que cuando se acababan de mudar, era común escuchar la voz de un anciano y el ladrido de su perro. Estos *lqui'i* deseaban hacerse oír por los vivos, ya que, según Hilda, no conocían a sus “nuevos vecinos”. A medida que el tiempo pasaba, las voces y los ladridos dejaron de escucharse, porque los muertos ya conocían a los dueños de ese terreno.

El siguiente comentario de un joven de Namqom entremezcla de manera creativa una serie de elementos relacionados con las concepciones tobas de la muerte:

La vela es importante para el muerto porque a través de la vela se viste el muerto. La mecha se va gastando y el muerto va recibiendo su ropa y su comida. Así me dijo mi papá en sueños. El hilo se va gastando y el olor de la vela es la ropa del muerto, va a sentir el calor y no el frío de la tumba, va a sentir nuestra comunicación, del que siempre lo quiere. Y el fuego arde y él siente el calorcito. Cuando se hace comida se necesita fuego, agua y ropa para el cuerpo. Los muertos también. En el mundo de los espíritus estamos desnudos, pero cuando se viste, se viste de blanco, la vela es bien blanca, el hilito también es blanco. Para que se vaya al cielo, la vela tiene que arder a través del fuego y después se hace líquida como el agua. Los muertos necesitan agua. Parte del espíritu del muerto está en el cajón y otra parte se va al cielo.

En esta reflexión, derivada de una experiencia onírica, se encuentra la referencia implícita al cuerpo de los muertos. Si bien ellos carecen del tipo de régimen

corporal que los vivos, no sólo se “visten”, sino también reciben, a través del fuego de la vela, una especie de alimento. La presencia de un cuerpo es la que hace también que el muerto tenga sensaciones como el calor o el frío. Asimismo, esta reflexión da cuenta de la cercanía afectiva entre vivos y muertos y de la necesidad del difunto de mantener la comunicación con los vivos. El muerto es, en efecto, un ser con atributos corporales, con intencionalidad y con la capacidad de sentir emociones y tener pensamientos. En este comentario se observa además la importancia del agua y del fuego para la continuidad de la existencia después de la muerte. El agua es necesaria para permitir el desplazamiento del *lqui'i* de la esfera terrestre al poniente, bajo tierra o al cielo. El fuego, por su parte, se encuentra en las prácticas funerarias más antiguas, presentes antes de la llegada de los misioneros al Chaco.

Las difundidas prácticas de quemar o enterrar junto con el cuerpo las pertenencias, armas y ropa del difunto no aluden tanto a la continuidad de la vida post mórtem, como afirma Palavecino (1944: 89); más bien responden al temor que se tiene por el poder predatorio del muerto. Según Loewen, Buckwalter y Kratz, el uso de las pertenencias del muerto y pronunciar su nombre podían “despertar la ira en el difunto” (1997 [1965]: 11). Tal como expresa un joven toba: “la ropa del muerto se quema o se entierra, pero no se usa ni se guarda. El muerto quiere volver por su ropa. Roberta no quiere usar el nombre de los muertos para su bebé porque los muertos vienen a buscar su nombre y a llevárselo”. El anciano de *Mala'* indica la ambivalencia de la relación entre los vivos y el muerto:

Cuando muere alguien, la familia sufre porque no le ven más. Pero si lloran mucho, el *lqui'i* queda rondando en su casa y anuncia que otro se va a ir. El *lqui'i* hace ruido, molesta, hace que los hijos no duerman, hasta que uno lo ve y anuncia que se lo va a llevar. Algunos cambian de casa para que no venga a molestar. Mi tía cambió de casa cuando murió el esposo, pero igual se enfermó el hijo. Lo llevaron a un *pi'oxonaq* [chamán] que dijo que el hijo extrañaba a su papá, por eso el espíritu del papá venía y lo molestaba.

Karsten (1932: 196) menciona que, para evitar el regreso del difunto entre los chorote, matabo y ashllulay, era común purificar el poblado con humo, destruir todas las pertenencias del difunto, quemar su ropa,

¹³ A finales de 1800, el fundador de la ciudad de Formosa, Fontana, expresó que los cadáveres no eran enterrados en sitios precisos sino en donde la persona moría: “dejan sus cadáveres indistintamente en cualquier parte, donde la muerte los sorprende” (Fontana, 1881: 168).

destruir la vivienda y eliminar los objetos que hubieran estado en contacto directo con él. Entre numerosos grupos del Gran Chaco, la aldea era abandonada a raíz de la muerte de uno de sus miembros (Karsten, 1932: 197; Métraux, 1963: 331). En la actualidad, si bien las comunidades sedentarias no son abandonadas, es usual que los parientes cercanos del difunto partan por un tiempo a otra comunidad; pero si no fuera posible por razones económicas, el traslado se efectúa dentro de la misma comunidad. Por otro lado, a partir de la muerte de un pariente resulta difícil hoy en día deshacerse de las viviendas de ladrillos. En algunas ocasiones, durante los últimos días de la vida de una persona, se construye una vivienda de adobe o de madera en la que el moribundo permanece hasta su muerte. De este modo, al morir, no es la vivienda de ladrillos la que se derriba sino la última que fue construida, evitando así que el muerto desee regresar a su hogar.

Si sus objetos más íntimos se queman, es destruida cualquier extensión de la persona. Los objetos de valor suelen quedar guardados por un tiempo hasta que ya no haya riesgo de atraer al muerto mediante su uso. Llegado el caso de que un objeto sea necesario para la familia, se explican al muerto las razones de su utilización. Esta actitud es igual que la que se tiene hacia los dueños de las especies¹⁴ y se basa en el deseo de generar la compasión en las personas no humanas (dueños y muertos) a fin de obtener de ellos lo que se desea. De esta forma, el muerto siente compasión por los vivos y no intenta recuperar su objeto llevando al mundo de los muertos a su nuevo propietario.

Actitud predatoria de los muertos

Con base en el temor al muerto y en los sentimientos de afecto hacia él, los qom efectúan –como otros grupos del Chaco– una serie de prácticas funerarias y de duelo para evitar el regreso del difunto, que podría conducir a la propia muerte. La actitud predatoria del fallecido se funda también en su soledad, en que no puede vivir fuera del círculo de parientes. ¿En qué consiste exactamente la actitud predatoria del muerto?

Éste puede regresar a su hogar movido por diferentes intenciones, la mayoría de ellas dañinas. Regresa, por ejemplo, para asustar a los vivos; molestarlos; generarles miedo; atacarlos de noche; robarles su *lqui'i*; atormentarlos en sueños; causarles enfermedades; vengarse de quien lo mató (Métraux, 1967: 144), de sus enemigos (Palavecino, 1944: 89) o de quien no respetó las prácticas de duelo; golpear a su esposa si se ha vuelto a casar; matarla si no desea casarse con el hermano o el padre del muerto, etcétera. Esta actitud de los difuntos se manifiesta en una información brindada por Karsten (1932: 199) acerca del alma de las mujeres fallecidas. Antiguamente, cuando una mujer moría, debían tomarse medidas especiales, pues se suponía que ella se transformaría en jaguar¹⁵ y atacaría a su hijo mayor si él no respetaba la costumbre de duelo, que consistía en cortarse una uña. Esta asociación entre la mujer muerta y el jaguar muestra el modo en que son percibidos los muertos, en especial las mujeres, quienes, al igual que el animal predador más temido, atacan a los hombres, los matan y los devoran.¹⁶ El siguiente comentario lo expresó un habitante de la comunidad rural Riacho de Oro, en el cual se ve la asociación entre chamanes, jaguares y pumas: “adonde muere el poderoso [chamán] ahí hace asustar, se muestra con cara de león [puma] o de tigre [jaguar]. Sin embargo, es el hombre que murió, se transforma para hacerlos asustar”. Esta asociación es también referida por Métraux (1967: 115), quien señala que “*les Tobas continuent à croire que leurs chamans ont la faculté de se transformer en jaguars*”.

Por pensar demasiado en la persona muerta, es común que ésta se presente en sueños ante quien la soñó y que, progresivamente, el vivo comience a debilitarse hasta morir. Roberta, la hija del chamán Tomasito, luego del deceso de su padre, lo soñaba con frecuencia y, al despertar, tenía dificultad para respirar al igual que su padre en los últimos días de su vida. Según esta joven, ella estaba a punto de morir, hasta que dejó de pensar en él y así recuperó su fuerza. Si bien la presencia del muerto en sueños puede provocar progresivamente la muerte de quien sueña, éste tiene la capacidad de evitar estos daños al no pensar más en

¹⁴ En las etnografías clásicas y recientes de numerosas sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas encontramos la idea generalizada de la existencia de los dueños de las especies. En la bibliografía chaqueña, existen referencias aisladas a los dueños de las especies vegetales y animales en Métraux (1946: 50-53 y 1967: 124); Loewen, Buckwalter y Kratz (1997 [1965]: 4); Cordeu (1969-1970: 88); Palavecino (1969-1970: 189-191); y Tomasini (1969-1970: 432-439; 1978-1979).

¹⁵ Esta idea de que el alma del difunto se transforma en algo diferente la he encontrado en la actualidad: el muerto puede tornarse tanto un animal, un fenómeno atmosférico o una persona no humana.

¹⁶ Acerca de la actitud canibal de las mujeres, remítase al mito de las mujeres con vaginas dentadas, común a todos los grupos chaqueños. Cf. Karsten (1932: 208-210), Métraux (1946: 100-107), Cordeu (1969-1970: 143-146), Palavecino (1969-1970: 185) y Tomasini (1978-1979: 66-67).

el difunto. De acuerdo con una joven de la Misión Laishi, que perdió a su hermano por los ataques brujeriles de su vecino, cuando un pariente muere es conveniente hablarle para amansarlo, con el fin de evitar que se lleve consigo a los vivos. Si uno habla con el muerto y le explica que aún quiere permanecer en la tierra, éste siente lástima y lo deja vivir.

La comunicación que continúa entre vivos y muertos toma por lo general la forma de una predación debido al sentimiento de soledad de los muertos. Sin embargo, hay momentos en que la relación puede llevarse a cabo de modo amistoso, aunque esto siempre depende de la intencionalidad del finado. Los parientes muertos pueden regresar a su hogar por las noches para ver cómo está su familia o para estar con ellos. Ésta es la razón por la cual ciertas noches la gente escucha ruidos de movimientos de platos, ollas o sillas en su casa, pues éstos indican la presencia del familiar fallecido, quien también se puede aparecer en sueños a sus seres más queridos y conversar con ellos de manera pacífica. “Se le deja agua al muerto en su tumba para que no moleste a su familia, al *lqui'i* cuando tiene sed. A veces tiene hambre, por eso la familia escucha ruidos de los platos”, explica un anciano de *Mala'*. Esta actitud no está ligada con la idea de conmemoración sino con el deseo de los vivos de seguir viviendo.

Existe una relación ambigua entre vivos y muertos en la medida en que, por un lado, al conocer el peligro que representa el alma del muerto, se respetan las prácticas funerarias y de duelo y se toman medidas profilácticas que intentan evitar la propia muerte, la predación de los difuntos sobre los vivos y la continuidad afectiva entre ellos. Pero, por otro lado, las prácticas funerarias, el tratamiento de los objetos del difunto y de su vivienda, y evitar pronunciar su nombre aluden a los sentimientos de unos hacia otros implicados en el momento de la pérdida de un ser querido. El muerto sufre de soledad, los vivos sufren la muerte del pariente muerto. El nombre del difunto y el olor que permanece en sus pertenencias producen un dolor que es mejor eliminar, ya que éste también podría conducir a la muerte. En *Mala'*, tras el fallecimiento de una anciana, el marido expresaba que estaba por morir a raíz de la debilidad física y del intenso dolor que sentía en su corazón (sede de las emociones y centro de las relaciones intersubjetivas). Este dolor y debilitamiento eran la consecuencia de su tristeza y del recuerdo de su espo-

sa. El miedo a la propia muerte se suma al dolor por la pérdida de un ser querido, y ambos pueden conducir a la muerte. El luto y la reclusión prolongada¹⁷ son la ocasión de expresar el sufrimiento y, al mismo tiempo, de preservar la propia vida. Esta ambigüedad se maneja de diferentes maneras entre los parientes vivos según la edad y la proximidad afectiva con el difunto, pero, normalmente, ellos jamás expresan el temor que sienten por el pariente muerto. En términos generales, un pariente muerto siempre es bueno. Tal como expresa Karsten (1932: 200): “*They always pronounce him to be 'good', as if believing that by such a euphemism they may change his character or paralyse the harmful effects arising from him*”.

Pitet y la apertura del círculo de parientes

El hombre aprende de los consejos de las personas que ya no están, de los muertos.

No están muertos porque viven en sus consejos.

Seferino

Pitet es un pájaro que lleva el *lqui'i* para el poniente, como las aerolíneas.

Tiene un cuerpito como murciélago.

Carmen

Cuando un anciano siente que su propia muerte está cerca, es común que efectúe la transmisión de consejos (*nqataxac*)¹⁸ a sus parientes más allegados, lo cual es, sin duda, el resultado de la influencia de las escrituras bíblicas y una apropiación qom de la escena en la que Jesús, en vísperas de su crucifixión, reunió a sus apóstoles. La conciencia de la muerte inminente es lo que induce al moribundo a reunir a su familia para dejar a todos sus miembros un consejo.¹⁹ Dichos consejos están habitualmente dirigidos a los parientes consanguíneos más próximos, pese a ello, en las comunidades

¹⁷ Según Métraux (1982 [1946]: 99): “*Les veuves sont souvent enrhumées pendant cinq à six mois dans une cabane spéciale ou dans un coin de la hutte. Elles ne sortent que la tête couverte d'un filet*”.

¹⁸ *N-qat-axac*. *N-*: prefijo posesivo que indica el indefinido, *-qat-*: raíz del verbo aconsejar, *-axac*: sufijo que indica “la acción de”.

¹⁹ Entre los qom, el consejo constituye un verdadero género discursivo. Sobre el tema, cf. Wright (1991) y Messineo (2000).

pequeñas suelen ser transmitidos a todos sus miembros, pues casi todos están relacionados por lazos parentales.²⁰ Por lo común, el contenido de los consejos expresa los valores que los ancianos desean preservar en la educación de las nuevas generaciones.

En el siguiente relato del anciano Paulino se observa cómo los viejos conocen con anterioridad el momento de su muerte y hasta pueden morir por su propia voluntad una vez que han transmitido los consejos oportunos:

Al papá de mi mamá, cuando estaba enfermo, lo llevaron al hospital, y al volver creíamos que estaba bien. Pidió mate, después comida, creíamos que estaba sano pero en realidad era la despedida. Después se fue a la cama: “estoy bien ahora, tomé mate con ustedes, comí, ya me voy”. Cuando estaba en el hospital, oía una voz al dormir que le decía: “usted tiene que volver a su lugar, estar con su familia y ahí nos vemos”. Al otro día volvió [...] Dijo “este hijo que tengo no va a quedar ahí, se va a ir para otro lado”; a los tres meses se fue el hijo, se cumplió lo que él dijo. A toda la familia le da un consejo, cuando quiere despedir dice “ahora que están juntos les digo que no se desanimen, sigan trabajando en la chacra, sigan con el Evangelio, con su familia en la iglesia, den buena comida a sus hijos, no los reten, anden siempre juntos, no se desparramen, tienen que compartir entre ustedes”. Mi mamá lloraba. “Yo me voy a la tierra con la que me han hecho. Vuelvo a ser polvo, el espíritu siempre va con Dios.”

En este fragmento de despedida se evidencian algunos consejos que remiten a los valores qom de la constitución de la persona, la socialización y la socialidad. La alimentación, la educación de los hijos, la unidad familiar y el compartir son algunos atributos de una vida social armónica y sana. No obstante, la moralidad cristiana y la ideología evangélica se plasman también en los consejos del moribundo, convertidos en discurso de autoridad, y se traducen en varias de las alusiones del anciano. Las referencias a la importancia del trabajo agrícola y de la adherencia al Evangelio se tor-

nan los ejes mayores que ponen el acento en una vida sedentaria opuesta al nomadismo (caracterizado por la caza, la pesca y la recolección) de los antiguos qom.

En 1999, cuando Tomasito falleció en Namqom, Seferino comenzó a cantar sus cantos chamánicos²¹ a la vez que expresaba que él ya sabía sobre la inminente muerte de su padre, pues el día anterior había tenido una visión de Pitet, la persona no humana que anuncia la muerte de un ser querido. Según Seferino, Pitet había venido hasta Buenos Aires para anunciarle que su padre fallecería: “yo sabía que mi papá iba a morir. Después apareció un pajarito en tu ventana y ahí supe que papá se fue. El pajarito era mandado por Pitet”. En términos generales, Pitet es el personaje no humano más asociado con la muerte y suele tener múltiples apariencias.²² “Dicen que es hombre pero todo hueso, y vuela. Cuando pasa por tu casa dice “pitet” anunciando que en otro lado hay muerte”, expresa Teresa de la Misión Taacaglé. Unos años más tarde, Seferino dibujó a Pitet tal como él lo había conocido en su visión de Buenos Aires:



²⁰ El sistema de parentesco toba se caracteriza por un divorcio completo entre la terminología para los afines y aquella para los cognados. Además, no marca la oposición entre cruzados y paralelos en provecho de una oposición entre directos y colaterales. Los primeros revelan una nomenclatura descriptiva, mientras que los segundos se benefician de un tratamiento clasificatorio. No se trata, sin embargo, de un sistema esquimal, sino de una terminología sui géneris asociada a un régimen de alianza cuyo estatuto preferencial o prohibitivo no está claramente establecido, ya que se suele orientar el matrimonio hacia los márgenes de la parentela cognática. Si por momentos la diferencia con los afines se diluye, esta diferencia regresa por alejamiento generacional para permitir un nuevo matrimonio en el seno de una nebulosa consanguínea.

²¹ En el pasado, existía una danza fúnebre que era bailada por las mujeres en el momento de la muerte y que era acompañada de cantos y del sonido de un sonajero de calabaza (Karsten, 1932: 196; Palavecino, 1944: 90). Hoy en día es común escuchar algunos cantos antiguos y cantos evangélicos luego de la muerte de un pariente.

²² Wright (1988) lo denomina “*le maître des os*”.

Seferino comenta:

Pitet es el personaje que anuncia que vas a tener una chica e hijos y que después vendrá tu muerte. La varita de pitet es *qomonaxalo* [serpiente y arco iris]. Al lado de Pitet hay una mujer que anuncia que una chica se va a enamorar de vos, que tu tribu no se va a terminar. Si no apareciera estaríamos desaparecidos y no tendríamos hijos. Es gente que vino anteriormente a conquistarnos. Te das cuenta por la vestimenta. Cuando a los ancestros se les apareció, sabían que los blancos iban a venir. Un *pi'oxonaq* [chamán] dijo: "va a haber mucho derramamiento de sangre" [...] Pitet vino a avisarnos porque él es el anunciador de la muerte y de que nuestras mujeres serán raptadas.

El dibujo y su comentario ofrecen elementos que permiten comprender las repercusiones de la muerte sobre el sistema de parentesco. Las palabras de Seferino muestran, de hecho, la asociación entre la muerte (la aparición de Pitet) y la alianza matrimonial, en especial las normas que aseguran la continuidad del grupo mediante la alianza de matrimonio. La frecuente exhortación que los ancianos que están por morir hacen a los jóvenes para que no abandonen a su grupo de residencia alude a la práctica común de alejarse del círculo parental tras la muerte de un pariente. Sin embargo, esto no suele ser respetado por los jóvenes. Antes, el alejamiento de los parientes coresidentes era un factor que suscitaba la apertura de las bandas entre sí y la consolidación de alianzas y matrimonios con otras bandas.²³ Si la muerte dentro del grupo de parientes permitía la dispersión, la formación de parejas y, por lo tanto, perdurar como grupo, la muerte por la conquista representa lo contrario, según la reflexión de este joven. Cuando las mujeres son raptadas se anula la posibilidad de existencia del grupo, igual que no "despararse" impide la fusión de miembros de bandas diferentes y, hoy en día, de integrantes de distintas comunidades.

En su reflexión Seferino condensa la relación entre Pitet (sinónimo de muerte) y la continuidad del grupo mediante la consolidación de nuevas parejas. La aparición de Pitet anticipando la muerte es la expresión de la continuidad de la existencia del grupo y de la sucesión de las generaciones. Tras el fallecimiento de Tomasito, los jóvenes de su familia se dispersaron y consolidaron nuevas familias en otras comunidades. Antes de morir, el anciano dejó los habituales consejos a sus

hijos, los cuales enfatizaban el hecho de permanecer unidos, evitando que sus hijos se fueran a vivir lejos unos de otros. A pesar de ello, tiempo después, la composición del grupo familiar había cambiado considerablemente desde la época en que el anciano vivía: uno de sus hijos había viajado a Buenos Aires y al regresar a Namqom se suicidó; una de las hijas había abandonado a su marido y a sus hijos; el menor de los hijos se había convertido en miembro de una pandilla; otro se había ido a la comunidad Laishi y allí se había casado; mientras que Roberta, una de las hijas, padecía de "ataques" durante los cuales golpeaba a sus hijas y sentía deseos de matarse. En el caso de Seferino, los poderes chamánicos de su padre y las por él llamadas "presencias espirituales" le daban la fuerza necesaria para seguir viviendo.

Consideraciones finales

A partir de un análisis de las prácticas funerarias y de duelo, en este artículo se abordan las concepciones tobas de la muerte y de la vida después de la muerte teniendo en consideración la noción de persona implicada en dichas concepciones y las emociones que se ponen en juego con la muerte de un ser querido. Como se intenta demostrar, con la muerte la destrucción del cuerpo no implica necesariamente el fin de la existencia de una persona, ya que su intencionalidad continúa manifestándose a través del *lqui'i* o alma-imagen descorporizada. De hecho, la persona pasa a existir en un régimen corporal diferente en otro espacio del universo. Ella no es más un *lqui'i* materializado en un cuerpo sino que existe como *lqui'i* sin cuerpo. Cuando el cuerpo perece, la persona perdura por un periodo de tiempo variable en sus huesos y a través de las manifestaciones de su *lqui'i*.

La muerte es concebida por los qom como la última de las transformaciones que sufren los seres humanos desde el momento en que existían como espíritus de bebé en el cielo. Con la muerte, de igual modo que la persona corporizada se divide y se concretiza tanto en su cuerpo enterrado como en el *lqui'i* que permanece en las cercanías del mismo, la familia nuclear se separa y los parientes más cercanos se dispersan. La muerte de un chamán es aún más paradigmática: su fragmentación se expresa en el alejamiento de su cuerpo de sus fuentes de poder y sus cantos.

²³ La banda, constituida por un grupo local de familias extensas, es considerada la unidad básica de la organización social de los grupos del Chaco. En cambio, la tribu representaba un grupo regional de bandas y era la extensión mayor de los límites de los lazos parentales. Cf. Miller y Braunstein (1999).

Si bien luego de un tiempo el *lqui'i* de los muertos desciende por el poniente bajo tierra en donde lleva adelante una nueva vida social, en ciertas ocasiones el *lqui'i* ronda por la tierra y se produce una nueva transformación: la persona fallecida ya no es más un ser querido, y se convierte en un espíritu solitario y susceptible de agredir a los vivos. Esta transformación es la que permite entender las prácticas funerarias y de duelo y las emociones contradictorias que la muerte de un ser querido conlleva; además, hace que los espíritus de los muertos sean temidos y que este miedo se confunda con el temor a la propia muerte y con la tristeza que sienten los vivos por la muerte de un pariente. En este sentido, con la muerte, uno de los destinos posibles de la persona es convertirse en un predador de su propio grupo familiar; un no humano que, una vez separado de su cuerpo y de su cuerpo de parientes, deviene un *otro*.

Bibliografía

- AZARA, FÉLIX DE
1809 *Voyage dans l'Amérique Meridionale*, Dentu, París, 4 vols.
- CORDEU, EDGARDO
1969-1970 “Aproximación al horizonte mítico de los tobas”, en *Runa*, vol. 12, núms. 1-2, pp. 67-176.
- DESCOLA, PHILIPPE
1992 “Societies of Nature and the Nature of Society”, en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, Londres, pp. 107-126.
- DUCCI, FRAY ZACARÍAS
1904 *Los tobas de Tacaagalé, Misión San Francisco Solano. Arte y vocabulario toba-castellano y un mapa*, Imprenta La Buenos Aires, Buenos Aires.
- FONTANA, L.
1881 *El Gran Chaco*, Imprenta de Ostwald y Martínez, Buenos Aires.
- IDOYAGA MOLINA, ANATILDE
1983 “Muerte, duelo y funebria entre los pilagá”, en *Scripta Ethnologica*, núm. 7, pp. 33-45.
- KARSTEN, RAPHAEL
1932 “Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological Studies”, en *Societas Scientiarum Fennica*, vol. 4, núm. 1, pp. 10-236 [Helsingfors].
- LÉVY-BRUHL, LUCIEN
1996 *L'âme primitive*, Quadrige/Presses Universitaires de France, París [1927].
- LOEWEN, J., A. BUCKWALTER Y J. KRATZ
1997 “Shamanism, Illness and Power in Toba Church Life”, en *Practical Anthropology*, núm. 12, pp. 250-280 [1965].
- MARTÍNEZ-CROVETTO, RAÚL
1975 “Folklore toba oriental. 2. Relatos fantásticos de origen chamánico”, en *Suplemento Antropológico*, vol. 10, núms. 1-2, pp. 177-205.
- MESSINEO, CRISTINA
2000 “Toba Teachings. Analysis of oral genres for pedagogical purposes”, en *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 16, núm. 1, pp. 18-46.
- MÉTRAUX, ALFRED
1946 *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*, American Folklore Society, Filadelfia.
1963 “Ethnography of the Chaco”, en *Handbook of South American Indians 1*, Cooper Square Publishers, Nueva York.
1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Gallimard, París.
1982 *Les indiens de l'Amérique du Sud*, Gallimard, París [1946].
- MILLER, ELMER
1979 *Los tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*, Siglo XXI Editores, México.
- MILLER, ELMER Y JOSÉ BRAUNSTEIN
1999 “Ethnohistorical introduction”, en Elmer Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco*, Bergin and Garvey, Westport, pp. 1-22.
- PALAVECINO, ENRIQUE
1928 “Observaciones etnográficas de las tribus aborígenes del Chaco Occidental”, en *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos*, vol. 3, núm. 1, pp. 187-209.
1935 “Breve noticia sobre la religión de los indios del Chaco”, en *Revista Geográfica Americana*, vol. 2, núm. 21, pp. 373-380.
1944 “Prácticas funerarias norteafricanas: las de los indios del Chaco”, en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, núm. 4, pp. 85-91.
1969-1970 “Mitos de los indios tobas”, en *Runa*, vol. 12, núms. 1-2, pp. 177-199.
- REYBURN, W.
1954 *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*, Mennonite Board of Missions & Charities, Elkhart, Indiana.
- SALAMANCA, CARLOS Y FLORENCIA TOLA
2002 “La brujería como discurso político en el Chaco argentino”, en *Desacatos*, núm. 9, pp. 96-116.
- TOLA, FLORENCIA
2004 “‘Je ne suis pas seul(ment) dans mon corps’. Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco argentino”, tesis de doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales/Universidad de Buenos Aires, París.
- TOMASINI, ALFREDO
1969-1970 “Señores de los animales, constelaciones y espíritus de los bosques en el cosmos mataco mataguayo”, en *Runa*, vol. 12, núm. 1-2, pp. 247-443.
1978-1979 “La narrativa animalística entre los tobas de Occidente”, en *Scripta Ethnologica*, vol. 5, núm. 1, pp. 52-81.
- VILAÇA, APARECIDA
1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
2000 “Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: The question of predation”, en *Ethnos*, vol. 65, núm. 1, pp. 83-106.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
1992 *From the enemy point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, University of Chicago Press, Chicago.
- WRIGHT, PABLO
1988 “Le maître des os dans la mythologie Toba”, en *Les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique Latine*, Lettres modernes, París.
1991 “Nqatagako (advice): a toba oral genre”, presentado en American Anthropological Association Meetings, Chicago.