
ARTÍCULOS

LENGUA, EMOCIÓN Y RELACIONES INTERPERSONALES. EL ARTE DE ACONSEJAR Y PEDIR ENTRE LOS *TOBA/QOM* DEL GRAN CHACO*

LANGUAGE, EMOTION AND INTERPERSONAL RELATIONSHIPS. THE ART OF GIVING ADVICE AND ASKING AMONG THE *TOBA/QOM* FROM THE GRAN CHACO

Cristina Messineo¹

Universidad de Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET)

Recibido: 24 de julio de 2020; Aprobado: 25 de mayo de 2021.

Cómo citar este artículo / Citation: Messineo, Cristina. 2022. "Lengua, emoción y relaciones interpersonales. El arte de aconsejar y pedir entre los *toba/qom* del Gran Chaco". *Disparidades. Revista de Antropología* 77(1): e011. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2022.011>>.

RESUMEN: En trabajo examina dos géneros del arte verbal del pueblo *toba/qom* (Guaycurú, región del Gran Chaco, Argentina): el consejo (*nqataGak*) y la rogativa (*natamnaGak*) que se caracterizan por un uso especial de recursos léxicos y gramaticales para expresar emoción y codificar relaciones interpersonales entre el emisor y el destinatario. Desde la perspectiva de la etnopoética y la etnografía de la performance, la investigación se nutre también de los aportes de la antropología de las emociones, con foco en el rol del lenguaje y la comunicación en la expresión de la emoción. De este modo, busca contribuir al estudio del arte verbal de los pueblos indígenas del Gran Chaco mediante una aproximación que integra el estudio de los rasgos lingüísticos con la dimensión etnográfica.

PALABRAS CLAVE: Arte verbal Toba/Qom; Consejo; Rogativa; Léxico; Gramática; Emoción; Relaciones interpersonales.

ABSTRACT: This article examines two genres of the verbal art of the Toba / Qom people (Guaycuruan, Gran Chaco region, Argentina): advice (*nqataGak*) and prayer (*natamnaGak*), which are characterized by a special use of lexical and morphosyntactic features to express emotion and encode interpersonal relationships. From the perspective of ethnopoetics and the ethnography of performance, the research also draws on the contributions of the anthropology of emotions, with a focus on the role of language and communication in the expression of emotion. In this way, it seeks to contribute to the study of verbal art of the indigenous peoples of the Gran Chaco in an approach that integrates the study of linguistic features with the ethnographic dimension.

KEYWORDS: Toba/Qom Verbal Art; Advice; Prayer; Lexicon; Grammar; Emotion; Interpersonal Relationships.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1 La investigación se realizó gracias al apoyo económico del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina) y de la Universidad de Buenos Aires (Proyecto UBACyT 2016-2019 20020160100106BA)

1 Correo electrónico: cristina.messineo@gmail.com. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0002-7580-2564>>.

*'La palabra acciona, actúa, transforma, lastima,
sana y mata'*

(Florencia Tola y Valentín Suárez, 2013:55. *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*)

INTRODUCCIÓN

En el arte verbal *qom* el consejo (*nqataGak*) y la rogativa (*natamnaGak*) se caracterizan por un uso especial de recursos lingüísticos y poéticos para expresar emoción así como por su relevancia en la codificación de significados culturales. El objetivo de este trabajo es identificar la función indexical de dichos recursos y analizar su rol en la expresión de significados afectivos y en la construcción de relaciones interpersonales sobre la base de ciertos valores como la obediencia, el respeto, la necesidad, el poder y la compasión.

El trabajo se inscribe de manera amplia en el campo de la etnopoética y la etnografía de la *performance* y se nutre de los aportes de la antropología de las emociones, con foco en el rol del lenguaje y la comunicación en la expresión del afecto². La perspectiva adoptada parte fundamentalmente de la noción de arte verbal, entendida como un conjunto de prácticas verbales que tienen lugar en el marco de situaciones comunicativas reconocidas culturalmente y que se caracterizan por el uso de recursos lingüísticos y expresivos particulares. El concepto pone, a su vez, el foco en el arte y la producción estética en tanto expresiones de la creatividad humana (Woodbury 2003). La noción se ha extendido entre antropólogos y lingüistas adscriptos a la etnopoética que destacan la capacidad del arte verbal de transformar - y no simplemente de reflejar - el mundo y las relaciones sociales e interpersonales (Bauman y Briggs 1990:60).

Los datos fueron obtenidos en sucesivos trabajos de campo en comunidades rurales y urbanas en Chaco y en Buenos Aires (entre 2001 y 2010) mediante métodos etnográficos como la observación participante, la realización de entrevistas a ancianos y adultos y el registro de historias de vida ligadas a la ejecución de los consejos y rogativas. La transcripción y traducción de los textos se realizó de manera

colaborativa con hablantes nativos *qom*, en especial, con la participación activa de Mauricio Maidana, hablante de toba y de español y portador y trasmisor idóneo de la lengua y la cultura *qom*.

Dado que las investigaciones sobre el arte verbal de los pueblos indígenas del Gran Chaco son aún incipientes, este trabajo busca contribuir a su estudio mediante una aproximación que integre el análisis de los rasgos lingüísticos con la dimensión etnográfica. Para ello, los datos obtenidos en el trabajo de campo y los resultados ya publicados en Messineo (2009 y 2014) y Cúneo y Messineo (2017) se ponen en diálogo con investigaciones sobre etnografía chaqueña (i.e. liderazgo: Mendoza 1999; Wright 2008; ontologías: Wright 2008; Tola 2012; Robledo 2020; educación infantil: Metraux 1946; Mendoza y Wright 1986). Asimismo, la mirada sobre el lenguaje, en particular, sobre el discurso *qom*, intenta ser un aporte a los estudios sobre etnografía chaqueña, en especial, a la intersección entre la expresión de la emoción y las relaciones sociales.

La organización de la exposición es la siguiente. En la sección 1 presento un breve panorama sobre el pueblo *qom*, atendiendo especialmente a aspectos de su distribución geográfica, liderazgo y ontologías. En la sección 2 se exponen las aproximaciones y herramientas teóricas de la investigación. La sección 3 consiste en una breve descripción del arte verbal *qom* y una síntesis de las características formales y funcionales del consejo (*nqataGak*) y la rogativa (*natamnaGak*). La sección 3 se enfoca en el análisis y la comparación de tres rasgos léxicos y gramaticales que se encuentran en estos géneros del habla y codifican emoción (diminutivos, términos de parentesco y formas verbales especiales) e indexicalizan relaciones interpersonales entre el emisor y el destinatario. Por último, en 5, expongo las conclusiones del trabajo.

1. EL PUEBLO QOM. HÁBITATS, LIDERAZGO, ONTOLOGÍAS

El pueblo *qom* pertenece al grupo étnico y lingüístico denominado guaycurú, junto con los pueblos pilagá, mocoví y caduveo así como también los ya desaparecidos abipón, mbayá y payaguá. En la actualidad, habitan en las provincias argentinas de Formosa, Chaco, Salta y Santa Fé, en El Cerrito (Dpto. de Presidente Hayes, Paraguay), en Villa Montes (Dpto. de Tarija Bolivia), así como en asentamientos

2 Se utilizan aquí los términos afecto y emoción como sinónimos y con el sentido amplio de sentimientos, actitudes, comportamientos y valores entre otros. Para una descripción y distinción detallada de la terminología, véase Wierzbicka (1986) y Besnier (1990:421).

permanentes denominados «barrios» en las ciudades de Resistencia, Presidencia Roque Sáenz Peña, Rosario, Santa Fe, Buenos Aires y La Plata (Argentina). Según datos del último censo (INDEC 2010) la población *qom* residente en la Argentina asciende a 127.000 personas. Tradicionalmente cazadores-recolectores nómades con alta movilidad, la mayoría de los grupos *qom* habitan en asentamientos rurales y semi-urbanos que ocupan un territorio ínfimo en comparación con el que poseían en tiempos pre-coloniales. El deterioro del medio ambiente, el empobrecimiento y la marginación los ubican entre los grupos humanos más vulnerables. La migración a los centros urbanos, el contacto con la sociedad no indígena y la escolarización en español de los niños y niñas *qom* son también factores que amenazan el mantenimiento y continuidad de su lengua nativa (*qom l'aqtaqa*).

A pesar del largo proceso de contacto con la sociedad envolvente, ellos poseen un variado repertorio de modos y géneros del habla que permite la trasmisión y continuidad de su conocimiento y reproduce su sistema de creencias y valores. Así también, la competencia verbal es un rasgo muy valorado entre los *qom* dado que parte de la autoridad y del poder del *nataGala'* («jefe»)³ y del *pi'ioGonaq* («shamán») se funda en su habilidad para la oratoria, en el caso del primero, y en su capacidad de conversar con las entidades no humanas y rogar por la integridad física y espiritual de las personas, en el caso del segundo (Messineo 2014:30-31). Esto se observa también en la organización comunitaria actual de los barrios *qom* en la que el presidente es elegido generalmente por su competencia verbal bilingüe. En el contexto del culto sincrético, la habilidad lingüística y de oratoria del *n'aqtaGanaq* («predicador») es igualmente relevante (Wright 1990: 9).

El sistema de creencias *qom* está vinculado a un conjunto de entidades no-humanas (*n'natakpi*) vinculadas a la regulación de la caza, la pesca, la recolección y las prácticas shamánicas (Wright 2008; Tola 2012) con las que los humanos mantienen

un estrecho intercambio. De acuerdo con Tola (2012), estas entidades poseen, como aquellos, la capacidad de reflexión e intención así como también la habilidad de comunicarse, especialmente con los shamanes (*pi'ioGonaqpi*) con los que «conversan» y, por su intermedio, ayudan a los humanos en épocas de peligro, en la búsqueda de alimentos y en la curación de las enfermedades. Por esta razón son considerados *shiyaGawa* («personas»), categoría a la que también pertenecen los seres humanos. No obstante, la capacidad de actuar sobre estos, de influir en sus voluntades y de determinar acciones son las características que diferencian a los no-humanos (*n'natakpi*) de los humanos (cf. Tola 2012). Según Robledo (2020: 517-18), las entidades no-humanas habitan en un mundo escalonado que, según el poder que ostenten, se organizan en una jerarquía que va de más poderosos a subordinados de manera que mantienen entre sí un vínculo semejante al de un padre con sus hijos o al de un jefe (*nataGala'*) y sus seguidores, rasgo que indica que en el hábitat de los no-humanos y en el de los humanos prevalecen pautas sociales similares⁴.

A principios del siglo XX, la acción evangelizadora de las iglesias protestantes tuvo una gran influencia sobre los indígenas chaqueños y continuó creciendo hasta la actualidad. Bajo el liderazgo de los propios indígenas, la evangelización dio lugar al surgimiento de prácticas religiosas sincréticas y a la refuncionalización y recontextualización de nuevos géneros del arte verbal, como por ejemplo la súplica y el sermón (Dante 2011; Dante y Cúneo 2017). En este contexto, las prácticas shamánicas y el intercambio con las entidades no humanas forman también parte de sus competencias verbales y comunicativas.

2. EL LOCUS DE LA EMOCIÓN EN EL LENGUAJE Y LA COMUNICACIÓN. PERSPECTIVAS INTEGRADORAS.

La manera en que las lenguas codifican la emoción ha sido y es un interés sostenido en lingüística al señalar, por ejemplo, las diferencias entre el significado expresivo o connotativo y el descriptivo o denotativo (Lyons 1997) o las distintas funciones de

3 De acuerdo con Mendoza (1999:86), en épocas de guerra y defensa de su territorio, el líder o jefe (*nataGala'*) asumía el rol de protector y defensor frente a otros grupos, a la vez que oficiaba de orador y consejero. Los jefes obtenían su posición por vía hereditaria o eran reconocidos por su coraje en la caza, su poder para curar enfermedades y sus habilidades oratorias. .

4 Robledo (2020) se refiere específicamente a las pautas sociales relacionadas con la generosidad y la mezquindad, lo que podría aplicarse también a otras conductas afectivas basadas en las relaciones interpersonales

la comunicación (Jakobson 1957) que se asocian con la expresión lingüística de los sentimientos, actitudes y disposiciones emotivas de los hablantes. El estudio del significado emotivo abarca onomatopeyas y otros tipos de simbolismo sonoro, interjecciones, vocativos, léxico específico, afijos de diminutivo y aumentativo, paradigmas especiales de pronombres e incluso procesos metafóricos y metonímicos, entre otros recursos léxicos y morfosintácticos. Así también, el uso especial de la prosodia sirve para una diversidad de significados y funciones afectivas. Dada su naturaleza múltiple, la emoción interviene en los distintos niveles de la estructura lingüística y de maneras diversas⁵.

En lo que respecta a la relación entre categorías culturales y lingüísticas, el estudio del léxico sobre las emociones es un tópico focal en la investigación lingüística que destaca la relevancia del lenguaje en la comprensión de las emociones humanas. De acuerdo con Wierzbicka y Harkins (2001: 3-4), los vínculos entre identidad cultural y emociones codificadas en palabras particulares son a menudo intraducibles y constituyen una clave fundamental para comprender las motivaciones y patrones culturales que subyacen a la noción de persona y a las relaciones sociales en una cultura. Más específicamente, los términos de partes del cuerpo constituyen un campo fértil para el estudio de los procesos metafóricos y metonímicos que relacionan la experiencia física de una comunidad de habla con su contexto social and cultural. Al respecto, existe una vasta bibliografía sobre la manera en que las lenguas conforman expresiones que denotan emoción a partir de términos de partes del cuerpo (Enfield y Wierzbicka 2002; Bourdin 2008; Kraska-Szlenk 2014; Ponsonnet 2014, entre muchos otros) y cómo, dichas expresiones nos permiten abordar la noción de persona en una cultura dada⁶.

El estudio del léxico y la expresión de la emoción se incluye en el campo de la antropología de las emociones, disciplina que, por la naturaleza de su objeto de estudio –psíquica, social, semiótica,

comunicativa- es multidisciplinar (Bourdin 2016: 56). Si bien históricamente se observa una oposición entre un enfoque naturalista-universalista y otra culturalista-construccionista (Leavitt 1996; Bourdin 2016), en la actualidad existe consenso en definir el afecto como una categoría sociocultural y no meramente como un fenómeno individual⁷. Según esta perspectiva, las emociones están casi siempre implícitas en las categorías socialmente construidas, tal como lo demuestran los estudios etnográficos en diferentes pueblos del mundo, como los esquimales utku (Briggs 1970), los ilongot de Filipinas (Rosaldo 1980 y 1984) y los tahitianos (Levy 1984), entre otros (Bourdin 2016:63). En esta línea, Lutz y White (1986) diferencian el campo de la antropología de las emociones del de los estudios psicológicos y proponen enfocarse en las estrategias persuasivas que emplean los actores sociales para expresar las emociones a través de múltiples canales comunicativos y para manipular el conocimiento explícito o implícito de los eventos (*ibid.*: 424). Esta aproximación rescata los aportes de la antropología interpretativa de Clifford Geertz (1973) al sostener que la emoción solo puede ser abordada a través de símbolos o discursos, es decir, de mensajes públicos que hacen referencia a situaciones sociales y no exclusivamente a emociones individuales⁸.

En cuanto al rol del lenguaje en la codificación de la emoción, los autores destacan su función pragmática al sugerir que ningún aspecto del lenguaje «es inmune de ser apropiado por la semiótica de la emoción» (Lutz y White 1986: 423). De esta manera, recursos fonológicos, morfológicos, sintácticos, semánticos y prosódicos pueden ser igualmente propicios para la expresión del afecto⁹.

Es en este punto en el cual la antropología lingüística, en especial, las investigaciones etnográficas sobre etnopoética y *performance* imprimen una nueva perspectiva a la desafiante intersección entre el lenguaje, la cultura y la

5 Para una síntesis exhaustiva de las investigaciones sobre lenguaje y afecto, véase Besnier (1990)

6 En relación con la codificación de la emoción y la noción de persona en lenguas no europeas, se pueden mencionar algunos trabajos como el de Bugenhagen (2001) sobre *mbula* (Austronesia), el de Aikhenvald (en prensa) sobre la lengua *tariana* (Arawak) y, para el toba /*qom* del Gran Chaco, el trabajo de Cúneo y Messineo (en prensa).

7 Para una discusión crítica y extensa sobre los alcances y perspectivas de la antropología de las emociones, véase Leavitt (1996) y Bourdin (2016).

8 Existe un campo actual sobre la antropología del afecto en el Chaco que, por razones de espacio, no se desarrollarán en este artículo. Al respecto, *cf.* los trabajos de A. Otaegui, J.H. Palmer, G. Barúa y A. Vivaldi en el volumen editado por Tola, Medrano y Cardin (2013), entre otros.

9 Al respecto, ver Irvine (1982) quien ofrece una amplia lista de recursos lingüísticos que expresan emoción en la lengua wolof.

sociedad y buscan una aproximación a dicha relación centrada en el discurso (Sherzer 1987). Así, la expresión de la emoción aparece íntimamente vinculada con la dimensión discursiva y con la diversidad de estilos y géneros del arte verbal en las distintas sociedades. El arte verbal no es visto solo como texto, sino como un evento (Hymes 1972; Clements 1996) en el que se incluyen y articulan tanto los aspectos lingüísticos como los rasgos del contexto: situación, participantes, propósitos comunicativos, tono o clave, entre otros. Y la emoción permea la gramática, el léxico, la prosodia, los turnos de habla, los tonos de voz, el silencio, etc. que forman parte del discurso concebido como un vehículo de comunicación social y cultural. En un análisis de la estructura del discurso en el esquimal yupik de Alaska Central, Woodbury (1985) examina la función de la estructura retórica en esa lengua y sostiene que existe una estrecha relación entre esta y el significado emotivo ya que las unidades discursivas, además de organizar los contenidos pueden expresar también la emotividad del hablante mediante contornos afectivos como los cambios de la voz, su cadencia y amplitud, la constricción faríngea y la nasalización, entre otros, que se superponen a los contornos entonacionales básicos de una lengua. Así también, algunas investigaciones, centradas en el estudio del uso estilístico y persuasivo del lenguaje oral, incorporan la noción de ejecución [*performance*] (Bauman 1975; Briggs 1988; Bauman y Briggs 1990), entendida no solo como «puesta en escena» y despliegue de la competencia estética sino también como práctica social y creativa que moviliza a la audiencia y genera y transforma identidades y relaciones sociales. En otras palabras, la ejecución no se concibe solo como la capacidad del hablante para embellecer su «pieza verbal» y desplegar habilidades socialmente apropiadas sino que resulta también un marco interpretativo dentro del cual el evento de habla debe ser entendido y evaluado. La competencia en la ejecución consiste también en la habilidad de los hablantes/ejecutantes de utilizar signos indexicales (Silverstein 1976), es decir, formas verbales y no verbales¹⁰ que señalan qué aspectos del contexto son usados por los interactuantes para producir marcos interpretativos. Dichos

10 También denominados pistas de contextualización (Gumperz 1982) o claves de ejecución (Bauman 1990)

signos son categorías construidas y compartidas culturalmente cuya particularidad es señalar más de un referente y poseer distintas funciones en el discurso. Dado que la emoción puede expresarse en varios niveles del discurso (por ejemplo, simultáneamente en el contenido proposicional de la oración y en la entonación), los hablantes pueden señalar más de una emoción o dar señales afectivas contradictorias en diferentes niveles, es decir, producir un conflicto entre claves (por ej. la ironía, el sarcasmo, el humor) o simplemente una superposición de claves, como veremos en el consejo *qom*, en donde un discurso de autoridad se ejecuta en clave afectiva. El afecto también suele expresarse de forma encubierta en el discurso de manera que los signos indexicales son los más propicios para codificar el significado implícito y no consciente (Besnier 1990:429-9). Por último, dado su carácter multifuncional y su naturaleza indexical, la codificación de la emoción en la lengua sirve también como vehículo para la expresión de significados sociales. Como señala Besnier (*ibid.*: 438), el cambio de código en una sociedad multilingüe puede indicar enojo, preocupación, empatía pero simultáneamente indexar los límites y la membresía a un grupo social. Así también, como veremos en los ejemplos siguientes, en el consejo (*nqataGak*) los ancianos y los adultos *qom* hacen uso de signos afectivos para establecer jerarquías de edad a la vez que proporcionan un marco afectivo a su discurso¹¹. Algo similar sucede en la rogativa, en donde la morfología y el léxico específico despliegan significados afectivos vinculados con la sociabilidad entre entidades humanas y no humanas.

3. ARTE VERBAL QOM: *NQATAGAKPI* (CONSEJOS) Y *NATAMNAGAKPI* (ROGATIVAS)

El pueblo *qom* posee un rico repertorio de estilos y géneros del habla que son parte importante de su vida social. La transmisión y reproducción de valores y conductas así como el establecimiento y el afianzamiento de las relaciones interpersonales se

11 Al respecto, el antropólogo Charles Briggs (1988) analiza el uso de proverbios en las conversaciones de los ancianos mexicanos hablantes de español, como un recurso no solo afectivo sino también como marco para el estatus social basado en jerarquía de edad.

canaliza, en muchas ocasiones, a través de su arte verbal. Entre los géneros reconocidos por los propios indígenas y documentados en la bibliografía chaqueña se identifican: el consejo (*nqataGak*) (Wright 1990; Messineo 2009 y 2014), la rogativa (*natamnaGak*) (Messineo 2014; Cúneo y Messineo 2017), la conversación informal (*n'aqtaGayaGak*) y el saludo (*nki'inaGanaGak*) (Messineo 2003), las súplicas (*nachoGonnaGakpi*) y el relato shamánico (Wright, 2008), la narración mítica (*togeshek na'aqtagek*) la crónica histórica (*dalaGaik l'aqtaGanaGak*) y los cuentos de humor (*nayakiaGakpi*) (Wright 2008; Messineo 2014), las canciones (*qom lo'onecpi*), las bromas sexuales (Cúneo y Tola 2020) y el rumor (*n'aGaYaGak huayoGonaGaik*) (Ceriani Cernadas 2008). Dado su carácter permeable, y su capacidad de recrearse en nuevos contextos, los patrones discursivos de algunos de estos géneros mantienen su continuidad en escenarios de contacto (cf. Wright 1990; Messineo y Klein 2007; Dante 2011 y Dante y Cúneo 2017).

Como fue señalado en la bibliografía etnográfica chaqueña, la competencia verbal y la habilidad para la oratoria son rasgos muy valorados entre los *qom* para quienes las palabras, especialmente la de los shamanes y la de las entidades no humanas, están dotadas de poder (*wo?oi da la?añaGak*), conllevan intención y voluntad, influyen sobre las personas, los objetos y los eventos y poseen capacidad para modificarlos. La palabra para los *qom* no está separada de la acción (Tola y Suárez 2013: 55) de manera que la eficacia de determinados géneros del habla, como el consejo y la rogativa, reside en la fuerza de la palabra dicha, enunciada.

En los párrafos que siguen presento una síntesis de los principales rasgos y funciones del consejo y la rogativa *qom*, cuyo estudio en detalle fue publicado en Messineo (2009 y 2014) y Cúneo y Messineo (2017).

El consejo (*nqataGak*) es un género utilizado en la educación de niños, niñas y jóvenes, una guía para la conformación de conductas y precauciones para la vida cotidiana. En consonancia con una concepción pragmática del lenguaje, se pronuncia por única vez y su efecto «*dura hasta que termina la vida*» dado que los guía y protege hasta la adultez. (M. Maidana, cp.).

NqataGak es un consejo pero también es un don, un poder o capacidad especial, *nshitaGak*, que un padre o un abuelo transmite a su hijo o a su nieto con las palabras. (F. Cerón, Buenos Aires, 2004)

Dado que la educación infantil no es autoritaria y se evita el castigo físico hacia los niños y niñas¹², los consejos son herramientas pedagógicas eficaces que permiten transmitir contenidos culturales, reglas sociales y pautas morales de manera no coercitiva a la vez que juegan un rol fundamental en la regulación de las conductas y el control social. (Messineo 2014).

El contexto de interacción de un consejo puede ser generacional (de un anciano a un joven, de la madre a su hija, etc.) o social (del jefe o el líder religioso al grupo o comunidad de fieles). En términos de turnos de habla, el *nqataGak* es un monólogo pronunciado en un tono afectivo y persuasivo que no espera una respuesta inmediata del oyente, sino una acción en el futuro. Se trata de un «discurso de autoridad» (Bakhtin 1981:342-43) que transmite un fuerte mandato cultural mediante una clave afectiva y no coercitiva. El no cumplimiento de la advertencia puede traer consecuencias no deseables en la vida; su obediencia, en cambio, garantiza una larga vida dado que la palabra dicha «continúa resonando a lo largo de las generaciones venideras» (V. Moreno, cp). Varios consejos concluyen con estas palabras de cierre: *zaqto da saqaloq da 'anachaGalataGat* ('para que tu vida seas larga»), *zaqto dam 'adenaGat qoyoktege* («para que tu nombre siga, continúe»).

El *nqataGak* es un género altamente productivo utilizado no solo en la educación infantil, sino también como medio de persuasión en la política y prédica religiosa¹³. Respecto de su uso y refuncionalización en el marco del culto protestante, Dante (2011) y Dante y Cúneo (2017) señalan los rasgos lingüísticos y retóricos que indexicalizan prácticas tradicionales, imprimen un marco de identidad *qom* y le otorgan legitimidad a la prédica religiosa. Así también, en contextos de contacto interétnico, el *nqataGak* constituye un recurso comunicativo eficaz para la construcción y

12 De acuerdo con Mendoza y Wright (1986: 83) la educación infantil *qom* tiende a ser tolerante y permisiva. Los adultos se esfuerzan por satisfacer las necesidades de las niñas y los niños, intentando no modificar sus conductas "desviadas" ni marcarles los límites. Así también, se evita el castigo corporal o verbal, y el aprendizaje se obtiene a través de la imitación y del juego (Metraux 1946).

13 Wright (1990: 9) menciona su uso en el contexto de las iglesias sincréticas tobas en donde el predicador aconseja a sus fieles. En este mismo contexto, el término *nqataGak* es utilizado con referencia a los mandamientos bíblicos (*namaGaso'onagek*) y al sermón.

transformación de relaciones sociales e interpersonales. Es muy común que el género consejo se inserte en la oratoria política a la hora de discutir asuntos comunitarios o de elegir una autoridad. Así también, al analizar un *nqataGak* inserto en el marco de una entrevista etnográfica, Messineo (2009) señala que el hecho de que un anciano *qom* aconseje a una persona que no pertenece a su propia familia o su grupo étnico constituye un índice de confianza y, por lo tanto, el sello de una relación más duradera y profunda. Algunos recursos como el uso de diminutivos y de términos de parentesco constituyen no solo marcas de empatía y cercanía social sino también marcos interpretativos (Bauman 1975) que reordenan y transforman los roles sociales establecidos en la entrevista (i.e: de entrevistado a consejero; de entrevistadora a aconsejada). Por último, cabe mencionar la relación entre géneros tradicionales como el consejo y la rogativa y el rap originario *qom*. Veiras del Carril (2021) observa este vínculo como un proceso de recontextualización llevado a cabo por los jóvenes *qom* para construir formas particulares de autoadscripción étnica y etaria y legitimar los usos bilingües y no «puristas» del idioma toba. Los jóvenes raperos – mediante la mera repetición de ciertos recursos retóricos - conectan las canciones de rap con otros géneros tradicionales disponibles en su comunidad para infundir en la audiencia un sentimiento de pertenencia.

Por su parte, la rogativa (*natamnaGak*) es una súplica pronunciada en situaciones de necesidad cuyo fin es la obtención de ciertos logros o beneficios en la subsistencia, el trabajo, la salud, el nacimiento, la muerte, etc. Es una herramienta fundamental y efectiva para asegurar el éxito en la subsistencia o en la curación de desgracias y enfermedades (Messineo 2014). Ejecutada no solo en los rituales de subsistencia y curación shamánica (cf. Wright 2008) sino también en diversas situaciones de la vida cotidiana constituye un recurso para pedir protección y compasión a las entidades no humanas (Messineo 2014; Cúneo y Messineo 2017). Como sucede con el *nqataGak*, la rogativa suele intercalarse, en su versión recontextualizada, en las prédicas cristianas (Dante y Cúneo 2017).

En términos ontológicos, el ejecutante de una rogativa es una persona humana en situación de necesidad: un cazador, un anciano que dirige el rezo en un duelo o un (*pio'ogonaq*) o el/la partero/a (*nogot l'o*). El receptor, en cambio, es siempre una entidad no-humana: los «dueños» de animales, plantas, fenómenos

atmosféricos y cuidadores de determinados espacios geográficos (*no'owet*, *washole*, etc.), el alma de los muertos (*nki'i lewaGayk*), el bebé por nacer y el recién nacido, o bien algunas de las herramientas de marisca¹⁴ (el anzuelo, la lanza, la red) o de los elementos naturales (*chi'izi*, *alwa*) que, en cierto sentido, se ubican en una esfera ontológica diferente a la humana (Cúneo y Messineo 2017). De acuerdo con Robledo (2020:515), cuando un cazador entra en el monte no solo debe conocer cómo eludir las trampas y seducciones de algunos no-humanos, sino que también tiene que saber cómo pedir, es decir, «cómo despertar la compasión de los «dueños», mediante oraciones y rogativas, para instarlos a dar lo que se necesita (presas, raíces, frutas, conocimientos, poderes, etc.).

Como el consejo, la rogativa posee también una estructura monológica que no requiere una respuesta verbal del interlocutor, aunque sí se espera la obtención del resultado. La relación que se establece entre los participantes del evento es también asimétrica, basada en una jerarquía ontológica en la cual el emisor se posiciona comunicativamente «por debajo» del destinatario con el propósito de obtener un deseo, un favor o un regalo. A diferencia del consejo, la rogativa puede caracterizarse como un «discurso de humildad» en el cual el emisor -en actitud de humildad y necesidad- se somete a la voluntad del receptor, una entidad poderosa y protectora (Cúneo y Messineo 2016).

No obstante, como sucede con el *nqataGak*, la rogativa suele intercalarse, en su versión recontextualizada, en las prédicas del culto evangélico que invocan modelos genéricos culturalmente relevantes. Sus rasgos característicos se actualizan durante el evento religioso, explicitan contenidos y saberes culturales relevantes y ofrecen pautas de interpretación a los destinatarios. A la vez se amplía el abanico de interlocutores y el discurso adquiere fuerza colectiva al permitir también la intervención de la audiencia (Dante y Cúneo 2017).

4. EL LOCUS DE LA EMOCIÓN EN EL LENGUAJE Y EL ARTE VERBAL

En esta sección exploro tres recursos lingüísticos que en el consejo y la rogativa, además de expresar emoción, funcionan como índices que construyen y

14 Término general utilizado para referirse a las actividades de caza, pesca y recolección de miel y frutos, realizadas en el monte, la laguna o el río.

actualizan relaciones sociales entre los participantes: 4.1 diminutivos, 4.2 términos de parentesco y 4.3 formas verbales especiales¹⁵.

4.1 DIMINUTIVOS

Los marcadores de diminutivo han sido ampliamente documentados en las lenguas del mundo para codificar no solo tamaño físico sino también afecto (Grandi y Körtvélyessy 2015). La lengua toba posee dos tipos de sufijos: el que se añade comúnmente a los sustantivos: *-ole* (k) (sing.)/ *-olqa* (pl.) y el que se agrega a los demostrativos: *-tai'* / *-i'*. El primero, además, es muy productivo en la formación de nombres derivados para las aves, categorizadas como especies pequeñas (cf. Cúneo 2013: 217-18). El segundo, en cambio, tiene función predominantemente emotiva y ha sido documentado en contextos discursivos especiales, como en los consejos (Messineo 2009), las rogativas (Cúneo y Messineo 2016) y los relatos de vida (Tola y Cúneo 2013).

Tanto en el consejo como en la rogativa, los sufijos de diminutivo sirven para codificar emoción a la vez que funcionan como vehículo para la expresión de significados sociales. En el caso del consejo, el diminutivo acompaña al vocativo en la fórmula de apertura que generalmente está constituida por el pronombre enfático de 2ª persona: *'am* (sing.)/ *qami'* (pl.) y un término de parentesco que señala al receptor del mensaje:

- (1) *'am y-al-ole*
PRO1 1POS-hij-DIM.F
«Para vos, mi hijita...»
- (2) *'am ya-wal-ole-k*
PRO1 1POS-nietx-DIM.MC
«Para vos, mi nietito...»
- (3) *qami' nsoq-ol-qa*
PRO2.PL joven-DIM-PL
«A ustedes, jovencitos...»

Como resulta evidente, una primera función del diminutivo aquí es la de expresar empatía con el destinatario. Pero además, inmerso en la fórmula

de apertura que incluye al pronombre enfático y al sustantivo vocativo, constituye un recurso metacomunicativo, un marco culturalmente compartido que orienta la interpretación del evento en una determinada dirección. Dicho marco anuncia que lo que sigue es un *nqataGak* a la vez que encuadra el resto del mensaje en clave afectiva (Hymes 1972). En la función apreciativa o evaluativa del diminutivo también está implícita una jerarquía de roles interpersonales basada en la autoridad y el respeto, en la que el emisor, en cierta manera, posiciona comunicativamente al receptor en el lugar del que necesita escuchar y aprender para llegar a ser así, en palabras de Mauricio Maidana (comunicación personal), «un verdadero adulto *qom*». Esta concepción está en consonancia con el estudio etnográfico de Florencia Tola (2012: 223) que observa que el cumplimiento de las reglas y el acatamiento de las prohibiciones, junto con los rituales de pubertad y pruebas de resistencia convierten a los jóvenes *qom* en mujeres y hombres, es decir, en adultos¹⁶. Así también, la idea de que los niños y las niñas *qom* no poseen aún un *nki'i* («alma», «imagen») totalmente fijado al cuerpo y que este que puede vagar por el monte y ser atrapado o confundido por una entidad no-humana (Tola 2012: 158) nutre la idea de que el consejo va dirigido a un receptor carente, necesitado en términos de experiencia y conocimiento y, por ende, comunicativamente (y afectivamente) tratado como tal mediante el uso del diminutivo.

En la rogativa, el diminutivo ha sido documentado tanto en sustantivos como en demostrativos, como se observa en los ejemplos de 4 a 6:

CONTEXTO: Ruego que realiza el cazador antes de internarse en el monte a obtener su presa

- (4) *sa-choto-i na-wa qan-atet-ol-qa*
1A-dar-PL 1PL DD-PL POS 1PL-pres-a- DIM-PL
«Danos estas nuestras presitas»

CONTEXTO: Palabras de un pi'oGonak que pide ayuda a Nowet para que sane a su hijo enfermo.

- (5) *da i-tawan ñi-tai' l-yal-k-ole-k*
Nx 3A-ayudar DD-DIM POS3-hijx-M-DIM-MC
«para que ayude a estito su hijito»

15 Otros recursos lingüísticos que interactúan con los analizados aquí son la repetición y el paralelismo, la prosodia, el uso de la negación “suave”, de adverbios mitigadores, los pronombres enfáticos de primera y segunda persona, entre otros (cf. Messineo 2009, Cúneo y Messineo 2017).

16 En la misma dirección, Silvia Citro (2009: 29) sostiene que la primera menstruación marca el alejamiento del estado de niñez, porque la joven iniciada debe comenzar a obedecer una serie de prescripciones dictadas por el mundo adulto.

CONTEXTO: Palabras de petición pronunciadas por un hombre antes de salir a buscar trabajo, en donde se refiere a sí mismo utilizando el demostrativo diminutivo.

- (6) *ena-i' na shiyaxawa*
DEM-DIM DD persona
«Estita persona...»

Como en el consejo, el diminutivo cumple en la rogativa diversas funciones. Es un recurso de mitigación en tanto suaviza o modera el pedido. Vinculado con esto, indexicaliza junto con otros recursos¹⁷, el rol del suplicante y su actitud de humildad y sometimiento a la voluntad del receptor. Por último, el diminutivo es un recurso disponible de la gramática que permite crear un marco interpretativo en el cual un conjunto de significados afectivos (i.e.: el respeto, el poder, la sumisión, la carencia, la generosidad y la humildad) entre entidades de distinta naturaleza (humanos y no-humanos) se despliegan en el discurso por medio de la co-ocurrencia organizada de elementos gramaticales y léxicos unificados en el nivel semántico.

a. Términos de parentesco

Junto con el uso apreciativo del diminutivo, el consejo y la rogativa comparten el léxico de parentesco para apelar al interlocutor y expresar significados afectivos y vínculos interpersonales.

Estudios actuales sobre el parentesco (cf. Viveiros de Castro, citado por Florencia Tola 2013:31) sostienen que los vínculos genealógicos, más que dados a partir del nacimiento, se construyen mediante prácticas sociales concretas como la alimentación, el afecto y el cuidado. Esta perspectiva, que rompe con la dicotomía entre lo biológico y lo social, busca enfocarse en el significado de los términos nativos y en lo que significa «estar relacionado» en la concepción indígena (Cartsen 2000, citado por Tola *ibid.*: 32). En este sentido, es también en el lenguaje en uso y en las prácticas comunicativas situadas en donde es posible observar que las relaciones de parentesco para los qom no son necesariamente concebidas en términos genealógicos, sino que forman parte de una dimensión más amplia de relaciones interpersonales

17 Ver también el uso de mitigadores discursivos (*chocha, chaqrata*), la prosodia y el paralelismo (cf. Cúneo y Messineo 2017).

que incluye además, relaciones ontológicas entre humanos y no humanos, afectividad y parentesco informal y performativo (*ibid.*: 32).

Como se observa en los ejemplos precedentes (cf 1 y 2), en el *nqataGak* los términos de parentesco invocan siempre a un receptor posicionado en línea descendente respecto del emisor: *yale(k)* «hija/o», *iwalole (k)* «nieta/o», *yasoshi(k)*, «sobrina/o»¹⁸.

Además de su función apelativa y en co-ocurrencia con el diminutivo, los términos de parentesco crean el marco que permite interpretar lo que sigue como un consejo o advertencia a la vez que indexicalizan la relación asimétrica entre un emisor que advierte y un receptor que debe escuchar y del cual no se espera una respuesta verbal inmediata, sino el cumplimiento de una acción futura. Desde el inicio, el receptor es posicionado en una línea de parentesco descendente, cualquiera sea el vínculo que lo una a su consejero. Este recurso imprime en el discurso una señal de autoridad y respeto que se superpone con una clave afectiva de cercanía y confianza. Dicha clave permite el afianzamiento de las relaciones afectivas y la construcción de un parentesco performativo¹⁹, en donde la relación se elabora por medio de la comunicación y el discurso. Esta observación está en consonancia con la perspectiva de la etnografía chaqueña que considera que «las relaciones de parentesco se hacen con la cohabitación, con el compartir alimentos y fluidos y con el **dar nombres**²⁰, entre otros» (Tola 2012; Robledo 2020:521).

En la rogativa, la entidad a la que se le suplica suele invocarse por su nombre propio acompañado de los términos *ita'a* («mi padre») o *yate'e* («mi madre»), que en sustantivos compuestos funcionan como aumentativos (masculino y femenino, respectivamente)²¹. En este contexto, los términos

18 Aunque en el contexto religioso es muy común también el uso del término *yaqaypi* («hermanos») para dirigirse a los fieles.

19 Sobre la función performativa de los términos de parentesco y su uso en la construcción de relaciones intersubjetivas y la creación de nuevos vínculos, cf. Messineo 2009, en donde se analiza el consejo de un anciano toba ejecutado en el contexto de una entrevista etnográfica.

20 El resaltado es mío.

21 Como el diminutivo, el aumentativo en toba posee valores apreciativos y otros referidos a la categorización de plantas, animales y «guardianes» del monte (cf. Cúneo 2013).

mencionados hacen referencia al poder y a la peligrosidad de la entidad a la que se le ruega, a la vez que nombran a un pariente de grado ascendente respecto del o la suplicante:

- (7) *'am ȳ-ate'e washole*
 PRO2 1POS-madre Washole
 «Vos, mi madre Washole (mujer del monte)»
- (8) *'am i-ta`a no'owet*
 PRO2 1POS-padre no'owet
 «A ti, padre No'owet»

Por otra parte, el/la suplicante -o la persona por la cual se hace la súplica- va a ser nombrada mediante un término de parentesco de grado inferior al del receptor: *yasoshi/k* «sobrina/o', *ivalole* «nietita/o':

- (9) *'Am no'owet 'onaxaic da aȳem a-choxoden*
 pro2 no'owet bueno nx pro
 1 2a-compadecer
 «Vos, No'owet, sería bueno que te compadezcas de mí,
*'an-ataden a-na ȳ-asoshi*²²
 2m-curar f-dd pos1-sobrina
 cura a mi sobrina...»

Como sucede con el consejo, los términos de parentesco en la rogativa poseen más de una función: son vocativos, señalan claramente el estatus ontológico de los participantes en el evento de habla a la vez que configuran vínculos de cercanía afectiva y familiaridad con las entidades no-humanas, concebidas como extrañas y peligrosas. Este rasgo, codificado en el discurso, está en consonancia con los estudios etnográficos chaqueños que señalan que los vínculos padre-hijo, dueño-protégido, poderoso-carente, se elaboran por medio de la comunicación entre mundos o esferas ontológicas escalonadas y diversas (Robledo 2020: 521).

b. Formas verbales especiales

Algunas formas verbales utilizadas en el consejo y la rogativa son relevantes en la expresión del afecto y el establecimiento de las relaciones sociales. En el

22 Cuando se trata de un bebé o un niño pequeño, el *pi'oGonaq* se referirá a él como *ivalolek* «mi nietito». Si es un niño más grande (6 a 10 años) será *ival* («mi nieto»), si se trata de un joven se referirá a él como *yasoshik* («mi sobrino'). En caso de ser un adulto o de la misma edad que el *pi'oGonaq* el término es *yāqaya* («mi hermano») y si es un anciano se utiliza *yape'* («mi abuelo») (Mauricio Maidana, cp.).

caso del consejo, se señala la recurrencia de verbos que añaden sufijos locativos y direccionales. En la rogativa, se observa el uso del verbo *-choGoden* «tener compasión» y términos derivados.

En su morfología verbal, la lengua toba presenta un conjunto de sufijos que se añaden a la base verbal para indicar distintos significados, como por ejemplo, direccionalidad y locación de la acción expresada en el verbo. Al inicio de la secuencia discursiva e inmediatamente después de la fórmula apelativa es común encontrar en los consejos expresiones verbales como «*anloshigem* «presta mucha atención», «*awlaGaget* «obedece», *sa* «*awatato'ot* «no te enfrentes», «no te sometás» seguidas de la advertencia propiamente dicha. Analizaré estos recursos como índices de posicionamientos interpersonales en el discurso.

En los ejemplos siguientes se observa el uso del verbo *-lo* «ver, mirar' combinado con el sufijo *-shigem* «dirección hacia arriba»:

CONTEXTO: consejo de una madre a su hija, mediante el cual le advierte que no debe burlarse de las personas con defectos.

- (10) *'am yal-ole*
 pro 2 pos1-hijx-dim.f
 «Vos, hijita
- 'an-lo-shigem*
 2M-mirar-DIR 'hacia arriba'
 presta mucha atención
- hegatae da 'aw-akona da 'am enanaGai*
 NEG NX 2A-agarrar NX PRO 2 burlona.F
 no te tomes la costumbre de ser burlona...»

CONTEXTO: Un *pio'oGonaq*, ante la muerte de un familiar, aconseja a la familia y a los presentes no beber alcohol porque si bebe durante el duelo, nunca podrá parar de hacerlo, hasta morir (M.Maidana).

- (11) *'am yale-k,*
 PRO 2 POS1-HIJX-MC
 «Vos, mi hijo,
- qataq enawak qami'* ñaqqiole-k-pi
 CON todo PRO 2.PL niñx-M-PL
 y todos ustedes, niños,
- qan-choGonn-a't*
 2.M.PL -amar-REC
 ámense entre ustedes

qataq qan-lo-shiguem

CON 2M.PL –mirar- DIR ‘hacia arriba’
y estén atentos» (lit: miren para arriba):

El significado literal de la construcción verbal *-loshiguem* es «mirar para arriba», «levantar la vista» y si bien existe en la lengua la forma simple *-qochi* «atender, prestar atención», la selección de la primera permite extender un significado concreto (postura corporal) a otro más abstracto (posicionamiento interpersonal) en el cual quien recibe el consejo se coloca metafóricamente por debajo de quien lo ejecuta. En este sentido, *-loshigem*, a diferencia de *-qochi* tiene un plus de significado al indicar tanto la posición corporal del receptor como la actitud emocional que debe adoptar quien escucha un consejo.

Otras formas verbales con características similares se utilizan en el *nqataGak* para indicar jerarquías y posicionamientos de las relaciones interpersonales, como se observa en el siguiente fragmento de un consejo en el que una madre le advierte a su hija que no siga los consejos de mujeres extrañas, ajenas al entorno familiar o desconocidas. Y utiliza la forma *‘-atato’-ot* (lit.: «colocarse enfrente abajo») precedida de la negación suave (*hegatayo’*)²³ con el sentido de «someterse», «subordinarse», «hacer caso a», aún cuando la lengua dispone de un verbo específico para ese significado: *datalek* «someterse», «subordinarse», «ser sumiso»

(12) *‘am y-al-ole*
PRO 2 POS1-hijx-DIM.F
«Tú, hijita

hegatay-o’ qome’ da
NEG-EV mañana NX
No sea que mañana...

‘aw-atato’-ot a-ka ‘alo yaqa’a
2A-colocar-LOC F.DD mujer extraña
te sometas (lit. te coloques enfrente debajo)
de una mujer extraña»

Otro ejemplo interesante es el uso del verbo *-alaq* «obedecer» que en algunos consejos puede ocurrir con el sufijo *-get* ‘dirección a cierta distancia enfrentada, encontrada, opuesta’. Si bien con algunos verbos este sufijo funciona como un recurso de

23 Otro de los recursos que imprimen una clave afectiva al *nqataGak* es el de la negación del imperativo o negación suave (Messineo 2009)

derivación léxica al modificar el significado básico de la raíz²⁴, no es exactamente lo que sucede con el verbo *-alaq*, ya que el sufijo *-get* no agrega significado referencial (*-alaq* «obedecer»; *-alaGa-get* «obedecer», (cf. Buckwalter 2001: 185) sino que ambas formas denotan lo mismo. Así también, el sufijo *-get* puede funcionar como un aplicativo, al habilitar un nuevo argumento con el rol de objeto en la oración: *y-alaq* «él/ella obedece»; *y-alaGa-get añi late’e* «él/ella obedece a su madre». No obstante, en el siguiente fragmento la forma verbal *aw-alaGa-get* no aparece acompañado por ninguna frase nominal objeto:

(13) *qalqo /am da sa aw-alaGa-get*²⁵
CON PRO 2 NX NEG 2 A-obedecer-DIR
pero si tú no obedeces (a alguien, a algo?)

*wa/ da nache kow*²⁶ *da nachaGataGak*
CON NX CON INTERJ DD 3POS-vida
entonces, Ay!!... la vida!!! (se desequilibra)

Una posible interpretación de la ocurrencia de *-get* en este contexto es su función performativa y metacomunicativa²⁷ en tanto indexicaliza el mensaje mismo y el efecto que posee el *nqataGak* en el comportamiento de niños, niñas y jóvenes *qom*. Como ya señalé arriba, el consejo no requiere de una respuesta verbal inmediata, pero sí una acción acorde con esas palabras. El circuito entonces se cierra cuando las advertencias del emisor tienen eco («se encuentran con») en el comportamiento del receptor que actúa en la dirección señalada, es decir, en consecuencia con esas palabras. En caso contrario, «peligra la vida» (Moreno, comunicación personal).

Una característica esencial y constitutiva de la rogativa *qom* es el pedido de compasión que hace el suplicante a una entidad dotada de poder (Cúneo y Messineo 2014). En este pedido, el verbo *-choGoden* «tener compasión» es usado en forma recurrente como fórmula fija junto con el prefijo de 2° persona

24 En la mayoría de los casos, *-get* funciona como un recurso de derivación al modificar el significado de la raíz verbal: *seketaget ñi ita’a* «Voy a encontrarme con mi padre» (*ik* «ir»-*get*’DIR’= «encontrarse con», «ir en la dirección contraria a»).

25 No modifica el significado de la raíz ni añade otro argumento verbal, al menos de manera explícita.

26 Expresión de dolor.

27 La función metacomunicativa se codifica en signos que señalan aspectos del contexto comunicativo, en este caso, el mensaje mismo.

que señala al receptor y con el pronombre enfático de 1ª persona que refiere al suplicante:

- (14) *ayem ?a-choGoden*
1SG.PRO 2A-sentir.compasión
«compadéte de mí»

Entre los *qom* el sentimiento de «ser compasivo» es experimentado por un sujeto poderoso y protector sobre otro que está en situación de necesidad, desamparo y pobreza (Tola y Cúneo 2013: 324), de manera que el verbo-*choGoden* incluye en su significado una relación ontológica y social entre alguien que es *lachoGoyik* («pobre, necesitado, desamparado») y alguien que es *'añaGai/k* («poderoso»). La condición de *nachoGonnaGai/k* («compasivo») es una virtud importante tanto de los *n'natakpi* («entidades no-humanas») como de los *nataGala'pi* («líderes, jefes») y «no es solo compadecerse por el sufrimiento de la gente sino anticiparse, ver (*sic*) ese sufrimiento y buscar una solución» (Felipe Cerón, comunicación personal; Derqui 2004).

De esta manera, el interjuego entre los dos estados emocionales experimentados por los *qom* (estar necesitado y ser compasivo) son precondiciones necesarias para el establecimiento de la sociabilidad entre las personas (humanos y no humanos)²⁸. Ese intercambio es también performativo ya que torna compasivos y hace generosos a los dueños de las especies, y demás entidades no-humanas a la vez que aumenta las capacidades y recursos de los necesitados al otorgarles subsistencia, salud, trabajo, etc. (Robledo 2020:521)

Así, las rogativas –junto con las conversaciones shamánicas y los sueños (Wright 2008)- constituyen canales de comunicación disponibles para la expresión de los significados afectivos y la construcción de las relaciones interpersonales entre entidades de distinta naturaleza (Cúneo y Messineo 2014).

CONCLUSIONES

Los géneros del arte verbal son recursos de ejecución disponibles a los hablantes para llevar a cabo ciertos fines sociales de maneras creativas, emergentes e

incluso, únicas (Bauman 1975). Como intentamos señalar en este trabajo, el consejo y la rogativa *qom* son medios culturalmente compartidos que permiten codificar significados afectivos sobre la base de las relaciones entre las personas (*shiyaGawapi*). El consejo es un discurso de autoridad pronunciado por un emisor de mayor rango generacional o social que transmite valores sociales y culturales en un tono afectivo e íntimo. La rogativa, en cambio, puede caracterizarse como un discurso de humildad, en el que el emisor, en situación de carencia y necesidad, se somete a la voluntad del receptor, una entidad poderosa y a la vez compasiva, para implorar por su bienestar.

La relevancia del consejo y de la rogativa *qom* reside en que ambos utilizan recursos léxicos y morfosintácticos idénticos para la codificación de la emoción y para la construcción de relaciones sociales entre las personas (humanos y no humanos). Y lo hacen mediante signos disponibles en la gramática y en el léxico que adquieren función indexical y performativa en el discurso. En el *nqataGak*, dichos signos indexicalizan las relaciones interpersonales sobre la base de la autoridad, la cercanía y el respeto; en la rogativa, sobre la base del poder, la necesidad y la compasión y la generosidad.

Ambos géneros constituyen canales de comunicación que permiten interconectar y transmitir significados afectivos ligados a las relaciones interpersonales que organizan la vida social de los *qom*. La obediencia, el respeto, la confianza, la carencia, la generosidad y la compasión se codifican mediante un conjunto de signos lingüísticos (i.e.: diminutivo + léxico de parentesco + formas verbales especiales) que, combinados sintagmáticamente, proyectan en el discurso significados equivalentes e interrelacionados.

De esta manera, el consejo y la rogativa son canales convencionales apropiados que despliegan y organizan el significado afectivo y la sociabilidad *qom* por medio de la lengua y la comunicación. En términos de Urban (1991), el discurso -y más específicamente el arte verbal puede ser visto como un meta-signo cultural que permite expresar mediante la co-ocurrencia de signos indexicales lo que no es posible formular por medio de signos proposicionales.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Aikhenvald, Alexandra (en prensa). «What Makes a Human Live? Tariana Body Parts in North Arawak Perspective», en Roberto Zariquiey y Pilar Valenzuela (eds.), *The Grammar*

28 Este intercambio afectivo fue señalado también por Gow (2000:47) para referirse a los estados de desamparo y compasión en la vida social de los indígenas piro del Amazonía peruana.

- of *Body-Part Expressions in Amerindian Languages*. Oxford: Oxford University Press.
- Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin y Londres: University of Texas Press.
- Bauman, Richard, 1975. «Verbal Art as Performance». *American Anthropologist* 77(2): 290-311.
- Bauman, Richard y Charles Briggs. 1990. «Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life». *Annual Review of Anthropology* 19: 59–88.
- Beiras del Carril, Victoria. 2021. *Arte verbal de jóvenes qom. Nuevos usos del lenguaje y resignificaciones étnicas en el Gran Buenos Aires*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Besnier, Niko. 1990. «Language and Affec». *Annual Review of Anthropology* 19: 419-451.
- Bourdin, Gabriel L. 2016. «Antropología de las emociones: conceptos y tendencias». *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 23(67): 55-74.
- Bourdin, Gabriel L. 2008. *El léxico de las emociones en el maya yucateco*. Tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bughenagen, Robert. 2001. «Emotions and the Nature of Persons in *Mbula*», en Harkins, Jean y Anna Wierzbicka (eds.), *Emotions in Crosslinguistic Perspective*: 69-114. Berlin-Nueva York: Mouton de Gruyter.
- Briggs, Charles. 1988. *Competence in Performance. The Creativity of Tradition in Mexican Verbal Art*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ceriani Cernadas, César. 2008. «Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales». *Indiana*: 27–49.
- Clements, William M. 1996. *Native American Verbal Art: Texts and Contexts*. Tucson: University of Arizona Press.
- Citro, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes: travesía de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- Cúneo, Paola, 2013. *Formación de palabras y clasificación nominal en el léxico etnobiológico en toba (Guaycurú)*. LINCOM Studies in Native American Linguistics. Munich: Lincom Europa.
- Cúneo, Paola. 2014. «Entre la dimensión física y la afectiva: forma y función del diminutivo en toba (guaycurú)». *UniverSOS* 11: 121-138.
- Cúneo, Paola y Cristina Messineo. 2017. «NatamnaGakpi 'Rogativas.' El arte de pedir y suplicar entre los qom», en: Andrés Dapuez y Florencia Tola (comps.), *El Arte de Pedir: Antropología de dueños suplicantes*. Córdoba: EDUVIM (Editorial Universitaria de Villa María).
- Cúneo, Paola y Florencia Tola, 2020. «Juego verbal, metáfora y sexualidad. El discurso del humor (*nayakyaGak*) entre los tobas (qom) del Gran Chaco sudamericano». *Disparidades. Revista de Antropología* 75(1) e005. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2020.005>>.
- Dante, Patricia. 2011. «Reinterpretación del género 'consejo [nqataGak]' en la prédica religiosa protestante de los toba del Chaco Argentino: un análisis centrado en los rasgos retóricos». *Lingüística* 25:132-149.
- Dante Patricia y Paola Cúneo. 2017. «El contacto de lenguas centrado en el contacto de géneros discursivos». *II Jornadas de Jóvenes Lingüistas*, 26 al 28 de julio, Universidad de Buenos Aires.
- INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos). 2001, 2010. *ECPI 2004-2005 (Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas)*, INDEC.
- Enfield, Nick J. y Anna Wierzbicka. 2002. «The Body in Description of Emotion», *Special issue of Pragmatics and Cognition* 10: 2-3.
- Geertz, Clifford. 1988 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gow, Peter. 2000. «Helpless –the Affective Preconditions of Piro Social Life», en Joanna Overing y Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*: 46. Londres y Nueva York: Routledge.
- Grandi, Nicola y Livia Körtvélyessy, L. (eds.). 2015. *Edinburgh Handbook of Evaluative Morphology*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Gumperz, John. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harkins, Jean y Anna Wierzbicka (eds.). 2001. «Emotions in Crosslinguistic Perspective», en *Cognitive Linguistic Research [CLR]* 17. Berlin y Nueva York: Mouton de Gruyter.
- Hymes, Dell. H. 1972. «Models of the Interaction of Language and Social Life», en John J. Gumperz y Dell Hymes (eds), *Directions in Sociolinguistics*: 35-71. Nueva York: Basil Blackwell.
- Irvine, Judith. T. 1982. «Language and Affect: some Cross-Issues», en Heidi Byrnes (ed.), *Contemporary Perceptions of Language: Interdisciplinary Dimensions*: 31-47. Washington DC. Georgetown University Press.
- Klein, Harriet M. y Cristina Messineo. 2007. «Coherencia temporal en toba y su continuidad en el contacto con el español». *Signo y Seña* 17: 143-161.
- Kraska-Szlenk, Iwona. 2014. «Semantic Extensions of Body Part Terms: Common Patterns and Their Interpretation». En *Language Sciences* 44: 15-39.
- Jakobson, Roman. 1957. *Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb*. Boston: Harvard University Press.
- Leavitt, John. 1996. «Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions». *American Ethnologist* 23(3): 514-539.
- Levy, Robert. 1984. «Emotion, Knowing, and Culture», en Richard Schweder y Robert Le Vine (comps.), *Essays on Mind, Self, and Emotion*: 214-237. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge*

- to *Western Theory*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Lutz, Catherine y Geoffrey White. 1986. «The Anthropology of Emotions». *Annual Review of Anthropology* 15 (1): 405-436.
- Lyons, John. 1977. *Semantics*. Vol. I. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Mendoza, Marcela. 1999. «The Western Toba: Family Life and Subsistence or a former Hunter-Gathered Society», en Elmer Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco*. Londres: Bergin and Garvey.
- Mendoza, Marcela y Pablo Wright. 1986. «El fracaso escolar en comunidades tobas». *Aprendizaje Hoy* 7: 79-84.
- Messineo, Cristina, 2009. «Estructura retórica, recursos lingüísticos y función social del nqataGak (consejo toba)». *Revista Signos. Estudios de Lingüística* 42 (70):197-218.
- Messineo, Cristina, 2014. *Arte Verbal Qom: consejos, rogativas y relatos (Textos y comentarios de Mauricio Maidana)*. Colección ETHNOGRAPHICA. Editorial Rumbo Sur.
- Messineo, Cristina y Paola Cúneo (en prensa). «Patterns of Lexicalization of Body-Part Terms and the Expression of Emotion-Cognition in Toba/Qom (Guaycuruan, Gran Chaco Region)», en Roberto Zariquiey y Pilar Valenzuela (eds.), *The Grammar of Body-Part Expressions in Amerindian Languages*. Oxford: Oxford University Press.
- Metreaux, Alfred. 1946. «Ethnography of the Chaco», en Julian Haynes Steward (ed.), *Handbook of South American Indians Vol. 1: The marginal tribes*: 197-370. Washington: Government Publishing Office.
- Ponsonnet, Mäia. 2014. «Figurative and Non-Figurative Use of Body-Part Words in Descriptions of Emotions in Dalabon (Northern Australia)». *International Journal of Language and Culture* 1(1): 98-130.
- Robledo, Pedro E. 2020. «La equivocación de un territorio en conflicto: experiencias y narrativas qom en el sur del Gran Chaco». *Etnográfica* vol. 24(2): 503-525.
- Rosaldo, Michelle. 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notion of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Michelle. 1984. *Toward an Anthropology of Self and Feeling*, en Richard Schweder y Robert Le Vine (comps.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*: 137-157. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sherzer, Joel. 1987. «A Discourse-Centered Approach to Language and Culture». *American Anthropologist* 89(2): 295-309.
- Silverstein, Michael. 1976. «Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description», en Keith H. Basso y Henry A. Selby. (eds.), *Meaning in Anthropology*. Albuquerque, Nuevo México: University of New Mexico Press.
- Tola, Florencia. 2012. «El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado». *Indiana* 29: 303-328.
- Tola Florencia y Valentín Suárez. 2013. «Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la marisca y la reivindicación política del territorio», en *Gran chaco. Ontologías, poder, afectividad*: 45-76. Colección ETHNOGRAPHICA, Editorial Rumbo Sur.
- Tola, Florencia, Celeste Medrano y Lorena Cardin (eds.). 2013. *Gran Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*: 321-360. Colección ETHNOGRAPHICA, Editorial Rumbo Sur.
- Tola, Florencia y Paola Cúneo, 2013. «Entre la historia y la experiencia. Análisis de un relato de vida qom», en Florencia Tola, Celeste Medrano y Lorena Cardin (eds.), *Gran Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*: 321-360. Colección ETHNOGRAPHICA, Editorial Rumbo Sur.
- Urban, Greg. 1991. *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*. Austin: University of Texas Press.
- Wierzbicka, Anna 1986. «Human Emotions: Universal or Culture-Specific?». *American Anthropologist* 88 (3): 584-594.
- Woodbury, Anthony. 1985. «The Functions of Rhetorical Structure: a Study of Central Alaskan Yupik Discourse». *Language in Society* 14:153-190.
- Woodbury, Anthony. 2003. «Defining Documentary Linguistics», en Peter K. Austin (ed), *Language Documentation and Description* 1: 34-50.
- Wright, Pablo. 1990. *NqataGako (advice). A Toba Oral Genre*. Paper presented in The 90° Meeting of the American Anthropological Association, Chicago.
- Wright, Pablo. 2008. *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

LISTA DE ABREVIATURAS:

- A (sujeto participante agentivo); CON (conector); DD (determinante demostrativo); DIM (diminutivo); DIR (direccional); EV (evidencial); F (femenino); INTERJ (interjección); LOC (locativo); M (sujeto participante medio); MC (masculino); NEG (negación); NX (nexo); POS (poseedor); PRON (pronombre personal); REC (recíproco); 1 (primera persona); 2 (segunda persona); 3 (tercera persona).