

# Cuerpos significantes

## una etnografía dialéctica con los toba *takshik*

Autor:

Citro, Silvia

Tutor:

Wright, Pablo

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

FACULTAD de FILOSOFIA Y LETRAS	
Nº 48974	MESA
30 SEP 2003	
Agr.	ENTRADAS

TESIS  
10-1-14

**Universidad de Buenos Aires**  
**Facultad de Filosofía y Letras**

*Tesis de Doctorado, especialidad Antropología:*

**CUERPOS SIGNIFICANTES**

**Una etnografía dialéctica con los toba  
*takshik***

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Candidata doctoral: Lic. Silvia Citro

Director: Dr. Pablo Wright

Septiembre del 2003



**INDICE**

<b><u>Introducción: Travesías teóricas, históricas y etnográficas</u></b> .....	2
1. Los cuerpos teórico-metodológicos .....	4
2. Historia de los grupos toba .....	13
3. Una etnografía desde los cuerpos de la <i>performance</i> .....	20
4. Acerca de los autores, la autoridad y el texto .....	31
Anexo: Mapas y desplazamientos .....	36
<b><u>1er. Parte: Los cuerpos teórico-metodológicos</u></b> .....	39
<b>I. EL CUERPO: DIÁLOGOS ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA ETNOGRAFÍA</b> .....	40
I.1. Un nuevo pensamiento desde el cuerpo: Merleau-Ponty y Nietzsche .....	41
I.2. La <i>carne</i> con el mundo .....	49
I.2.1. De Merleau-Ponty a los <i>canacos</i> de Leenhardt .....	49
I.2.2. En busca de los cuerpos perdidos: transformaciones en las concepciones occidentales del cuerpo .....	55
I.2.3. La hipótesis de la <i>carne</i> : el <i>vínculo</i> del cuerpo <i>con</i> el mundo .....	63
I.3. Del baile a la <i>voluntad de poder</i> y la <i>pulsión</i> .....	65
I.3.1. La hipótesis del <i>poder desde</i> el cuerpo <i>sobre</i> el mundo .....	79
I.4. Hacia una síntesis comparativa .....	80
I.5. La dialéctica de la <i>revelación</i> y la <i>sospecha</i> .....	87
<b>II. LA PRÁCTICA DEL MÉTODO: ETNOGRAFÍA Y DIALÉCTICA</b> .....	96
II.1. Las paradojas de la observación participante .....	98
II.2. La dialéctica y las políticas del conocimiento .....	100
II.3. El acercamiento - distanciamiento en el campo .....	105
II.4. El acercamiento - distanciamiento en el análisis .....	116
<b><u>Epílogo (I): Hacia una etnografía dialéctica</u></b> .....	123
<b><u>2da. Parte: Historia de los grupos toba y emergencia del Evangelio</u></b> .....	126
<b>III. LOS CUERPOS COLONIZADORES: MILITARES, MISIONEROS Y OTROS "CIVILIZADORES" (S. XVI-1934)</b> .....	127
III.1. La colonización española (siglos XVI-XVIII) y las estrategias indígenas .....	128
III.2. Del interregno revolucionario a los comienzos de la colonización estatal y capitalista (1810-1900) .....	135
III.3. Las políticas de sedentarización y la persistencia de la <i>marisca</i> (1900-1930) .....	145
III.4. Las discusiones sobre las rebeliones "milenaristas" <i>guaycurú</i> (1905-1934) .....	153
III.5. Sobre militares y misioneros .....	158
<b>IV. "EVANGELIOS Y PERONISTAS": ¿LOS IMAGINARIOS COLONIZADOS? (1934 - 2002)</b> .....	165
IV.1. Los primeros encuentros con los <i>dioses doqshi</i> (1934-1951) .....	169
IV.1.1. De Juan Church, el <i>dios que bajó en Formosa</i> , a los <i>encuentros con Perón</i> en Buenos Aires .....	169
IV.1.2. Lagar, el <i>dios que bajó en Resistencia</i> .....	179
IV.2. El caso de Pedro Martínez y los <i>encuentros con Perón</i> (1946 - 1955) .....	182
IV.3. Los profetas heterodoxos y nativistas .....	185

IV.3.1. El <i>dios</i> Luciano y el <i>espíritu de tigre</i> en Formosa .....	185
IV.3.2. Mateo Quintana en el Chaco .....	202
<b>IV.4. El rol de los menonitas en la Iglesia Evangélica Unida (1943 - actualidad) ..</b>	<b>204</b>
IV.4.1. De la misión al <i>consejo</i> a los jóvenes predicadores indígenas .....	204
IV.4.2. Los misioneros como <i>espejo</i> .....	210
<b>IV.5. La ampliación de la oferta religiosa (1966-actualidad) .....</b>	<b>215</b>
<b>IV.6. El <i>Evangelio</i> y los principales actores políticos (1961 - actualidad) .....</b>	<b>217</b>
IV.6.1. Los inicios de la IEU y la dialéctica de la integración y la autonomía .....	217
IV.6.2. Imágenes de la dictadura: disciplinamientos y quitas de tierra .....	222
IV.6.3. El clientelismo político, el <i>Evangelio</i> y las lógicas económicas vigentes .....	225
<b>IV.7. El discurso de conversión hegemónico y las otras voces .....</b>	<b>234</b>
<b>IV.8. ¿Por qué se difundió el <i>Evangelio</i>? .....</b>	<b>244</b>
<b>IV.9. <i>Entre la armonía y la disonancia o del equilibrio adaptativo a la dialéctica</i> ..</b>	<b>251</b>
<b><u>Epílogo (II): La colonización de cuerpos e imaginarios</u>.....</b>	<b>258</b>
<b><u>3era. Parte: Etnografía de los cuerpos significantes</u> .....</b>	<b>262</b>
<b>V. DESDE LOS ANCIANOS Y ADULTOS .....</b>	<b>263</b>
<b>V.1. De las curaciones del <i>pi'ioGonaq</i> a las curaciones del <i>Evangelio</i>: El devenir del ser-en-el mundo .....</b>	<b>264</b>
V.1.1. Los sonidos y gestos del poder de curación .....	269
V.1.2. El poder de los <i>antiguos</i> y <i>nuevos</i> dueños .....	279
V.1.3. Los encuentros con los <i>yäqa'a</i> .....	284
V.1.4. Relatos de iniciación: el <i>pi'ioGonaq</i> , los <i>ItaGäyaGawa</i> y los <i>lowanek</i> .....	290
V.1.5. Las señas de las tensiones sociales y la eficacia de las curaciones .....	300
V.1.6. Metáforas, señas y poder de la naturaleza .....	312
V.1.7. El pensamiento, el sueño y el mundo .....	326
V.1.8. La dialéctica del ser-en-el mundo, la salud-enfermedad y el devenir .....	332
<b>V.2. La corporalidad de las palabras y el poder .....</b>	<b>335</b>
V.2.1. El diálogo en lenguas y la construcción de los liderazgos .....	343
<b>V.3. Las <i>danzas del gozo</i>.....</b>	<b>347</b>
V.3.1. Descripción del género y su genealogía .....	350
V.3.2. La eficacia ritual: el poder del <i>gozo</i> en el cuerpo .....	360
<b>V.4. "Salvajes" pero "fuertes": la resistencia simbólica de los cuerpos .....</b>	<b>388</b>
V.4.1. Cuando todo tiempo pasado fue mejor .....	389
V.4.2. La construcción de la fortaleza masculina y la metáfora militar .....	394
V.4.3. La matriz simbólica del discurso de la <i>fortaleza</i> y del de <i>conversión</i> .....	402
<b>VI. DESDE LOS JÓVENES .....</b>	<b>406</b>
<b>VI.1. Los cantos-danzas: del <i>nmi</i> a las creaciones de Agustín Chamorro (<i>Avichin</i>)</b>	<b>408</b>
VI.1.1. Las ejecuciones con tambor de agua y el <i>nmi</i> .....	415
VI.1.2. Los juegos-cantos-danzas: la recreación de los seres de la naturaleza .....	421
VI.1.3. El <i>baile sapo</i> y los criollos: las transformaciones del género .....	427
VI.1.4. Creatividad, competencia y placer .....	432
<b>VI.2. Las prácticas musicales del <i>Evangelio</i> .....</b>	<b>432</b>
VI.2.1. Los <i>himnos</i> y los <i>coritos</i> .....	433
VI.2.2. La <i>presentación de canciones</i> .....	441
VI.2.3. La <i>cumbia evangélica</i> y el <i>folklore qom</i> .....	448
VI.2.4. Las múltiples dimensiones de la práctica musical .....	453
<b>VI.3. Los jóvenes <i>dancistas</i> del <i>Evangelio</i> .....</b>	<b>455</b>

VI.3.1. Descripción de la <i>Rueda</i> , la <i>marcha</i> y la <i>danza</i> de los jóvenes .....	455
VI.3.2. Genealogías e interpretaciones sobre la <i>Rueda</i> (I): entre el <i>Évangelio</i> y los <i>pi'ioGonaq</i> .....	458
VI.3.3. Sobre la <i>Rueda</i> (II): los bailes nocturnos .....	466
VI.3.4. Sobre la <i>Rueda</i> (III): del disciplinamiento al control administrativo .....	472
<b>VI.4. Los gozos y la ambivalencia del poder de la música y la danza</b> .....	481
<b>VI.5. Subjetividades intersticiales</b> .....	485
VI.5.1. Entre el " <i>chamán, el gaucho, el astrólogo y el psicólogo</i> " .....	488
VI.5.2. Del encuentro con los <i>yáqa'a</i> al encuentro con un Zapatista evangélico .....	494
VI.5.3. La economía política de la estética corporal .....	499
<b>VII. DESDE LAS MUJERES</b> .....	505
<b>VII.1. Del <i>niematak</i> al <i>Cumpleaños de 15</i>: rituales de iniciación femenina</b> .....	507
VII.1.2. Fase de separación: inscripción de los tabúes y mitos sobre la mujer .....	508
VII.1.2. Fase liminal, del margen o transición .....	519
VII.1.3. Fase de agregación .....	523
<b>VII.2. La Corporalidad femenina: un cuerpo (más) abierto y peligroso</b> .....	524
VII.2.1. La experiencia y el imaginario de creencias sobre los géneros .....	524
VII.2.2. La matriz simbólica de los géneros .....	531
<b>VII.3. El control masculino sobre la corporalidad femenina</b> .....	536
VII.3.1 Entre el control y la disputa .....	539
<b><u>Epílogo (III): Síntesis de las travesías</u></b> .....	543
<b>El desafío de la síntesis...</b> .....	544
<b>...Y los intentos de alcanzarla</b> .....	546
<b><u>Bibliografía</u></b> .....	551
<b>Bibliografía referida a grupos chaqueños</b> .....	552
<b>Bibliografía general</b> .....	560

## Notación fonológica de la lengua toba<sup>(\*)</sup>

CONSONANTES	Labiales		Alveolares		Palatales		Velares		Uvulares		Laríngeas	
	Sordas	Sonoras	Sor.	Son.	Sor.	Son.	Sor.	Son.	Sor.	Son.	Sor.	Son.
Oclusivas	p		t	d	ch		k	g	q	G	'	
Fricativas			s		sh	y					h	
Nasales		m		n		ñ						
Laterales				l		ll						
Semiconsonantes		w				ÿ						

VOCALES	Anterior	Central	Posterior
Alta	i		
Media	e		o
Baja		a	

**Aclaración:** Cuando citemos a autores que utilizan otro sistema de notación fonológica, lo adaptaremos al aquí propuesto, para hacer menos dificultosa la lectura.

### Convenciones utilizadas en las transcripciones de registros de campo

**MAYÚSCULA:** énfasis o aumento del volumen en el discurso.

*Cursiva:* cuando el hablante cita el discurso de otro en forma directa (generalmente imitándolo o cambiando el tono de la voz).

[ ]: gestos, movimientos, risas, componentes paralingüísticos.

(...): pasaje inaudible u omisión del transcriptor.

(( )): aclaraciones introducidas por el transcriptor.

(\*) Adaptada de Wright (1997: VIII).

Introducción:

*Travesías teóricas, históricas y etnográficas*

“Vamos a caminar en la tierra con nuestros propios pasos, en nuestro propio sendero. Si podemos copiar algo importante de la cultura del hombre blanco (*doqshi*), lo que parece edificación para la comunidad no lo vamos a negar. Siempre buscamos escuchar cosas nuevas que parecen edificar nuestra comunidad.”

Pablo Vargas, 1999.  
*Colonia Aborígen  
Misión Tacaaglé,*  
Formosa.

“Habitualmente, ante todo se intenta alejar la contradicción, apartándola de las cosas, de lo existente, y de lo verdadero en general; se afirma que no hay nada que sea contradictorio. Al contrario, luego, se imputa la contradicción a la reflexión subjetiva, que por medio de sus referencias y comparaciones, le había establecido en primer lugar (...) Sin embargo, la experiencia común manifiesta ella misma que por lo menos *hay una multitud* de cosas contradictorias, de ordenamientos que se contradicen, etc. cuya contradicción no se presenta sólo en una reflexión extrínseca, sino en ellos mismos (...) es lo negativo en su determinación esencial el principio de todo automovimiento, que no consiste en otra cosa, sino en una manifestación de la misma contradicción (...) El mismo movimiento extrínseco sensible representa su existencia inmediata. Algo se mueve no sólo porque se halla en este momento aquí y en otro momento allá, sino porque en uno y el mismo momento se halla aquí y no aquí, porque en este aquí existe y no existe conjuntamente (...) el movimiento es la contradicción misma en su existencia”.

Hegel, *Ciencia de la Lógica* (1968b: 73).

“El misticismo en que se envuelve la dialéctica en manos de Hegel no impide absolutamente que sea él quien haya expuesto el primero sus formas generales de movimiento de un modo comprensivo y consciente. Hegel pone la dialéctica al revés. No hay más que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística (...) En su forma racional, ((la dialéctica)) es un escándalo y un horror para la burguesía y sus corifeos doctrinarios; porque en la comprensión positiva de lo existente incluye la inteligencia de su negación, de su necesaria caída; porque lo concibe todo en movimiento, y también, por lo tanto, como formas perecederas y transitorias; porque nada la puede dominar, y es esencialmente crítica y revolucionaria”.

Marx, *El Capital* (1975 [1873]: 20).

Dos son los propósitos fundamentales que guían el presente trabajo: construir un enfoque teórico-metodológico de análisis de la corporalidad en la vida social en torno al concepto de *cuerpos significantes* y su abordaje dialéctico y aplicar este enfoque al estudio de los usos y representaciones del cuerpo en las prácticas socioculturales de los toba o *qom* del este de la provincia de Formosa (Argentina), también denominados *takshik*. La metáfora de la *travesía* evoca algunas de las principales características sobre el rumbo que esta investigación involucró, por eso la he elegido para organizar su representación textual, a la manera de recorridos por tres caminos diferenciales pero para nosotros necesariamente complementarios: el de las *teorías* sobre el cuerpo y la vida social construidas desde la antropología y la filosofía (1era parte), el de la *historia* (2da parte) y el de la *etnografía* (3era parte) realizada con los grupos toba. La dialéctica es el enfoque con el que se intentará arribar a las siempre parciales y provisorias síntesis entre estos diversos caminos del conocer.

Comenzaré entonces este recorrido introductorio señalando algunos de los *lugares* en que ese potencial metafórico de la *travesía* se originó. En primer lugar, es esta una imagen que nos permite simbolizar ese *mundo en movimiento* impulsado por sus propias contradicciones, que la visión dialéctica de Hegel empezó a conjeturar. Además, la idea de

*travesía* nos permite subrayar cómo los desplazamientos y el devenir afectan a los sujetos, cómo el *estar* en uno u otro lugar, en uno u otro *momento* histórico, definirán diferentes modalidades del *ser*<sup>1</sup>. Resulta así una metáfora propicia para subrayar la dimensión corporal —tal vez, el *estar* del ser— en la materialidad histórica de la vida social, tal como la visión marxista, al invertir el idealismo hegeliano, contribuyó a remarcar. Por último, a pesar de sus diferencias, ambos autores reconocían que el mismo acto de conocer se inscribía en esa dinámica histórica de *contradicciones, superaciones y síntesis* que la dialéctica encarna.

En segundo lugar, la imagen de la *travesía* está particularmente ligada a la propia historia de nuestra disciplina. Desde sus inicios, la etnografía se vinculó a los viajes, a tal punto que éstos pasaron a formar parte y casi a identificarse con su mismo “método” de investigación, propiciando la emergencia de la “observación participante” como su herramienta característica. Hacer una etnografía con los toba *takshik* asentados en poblaciones rurales de Formosa, implicó en cierta forma la continuidad de esa tradición —los viajes de trabajo de campo— pero también su transformación, pues varios interlocutores viajaron desde el *campo* a la *ciudad* de Buenos Aires, el lugar en que residí, ya sea en búsqueda de trabajo, para contactarse con iglesias evangélicas y/o para visitarnos. Así, en los cinco años de idas y venidas mutuas, en el entrecruzamiento de nuestras distintas *travesías*, es donde esta etnografía se fue construyendo.

Finalmente, no hubiera elegido la metáfora de la *travesía* si solo fuese significativa para representar mi apropiación de las teorías dialécticas y de la metodología etnográfica. Pienso que es también una imagen significativa para muchos de mis interlocutores toba, quienes le otorgan sus particulares significaciones. Tal es el caso del epígrafe de Pablo Vargas, con el que elegimos iniciar nuestro trabajo. La imagen de la *travesía* se encarna en ese *caminar por nuestros propios pasos* que Pablo enuncia y, especialmente, en que se trata de *caminar* por un *sendero propio* que a la vez incorpora aquellos elementos asociados a los *Otros* —al mundo de los *doqshi* (blancos, criollos)— o a las *cosas nuevas* que puedan surgir. Pablo tiene 32 años, es 3er pastor de una iglesia evangélica indígena y nieto político de *Chetole*, una *pi'ioGonaGa* (mujer chamán) de 96 años muy reconocida por su poder y que, además, es una de las pocas que nunca participó en aquellas iglesias que desde principios de los '60 se difundieron masivamente en la zona. El texto pertenece a una carta que Pablo nos dirigió a algunos antropólogos con los que había colaborado, entre otras cuestiones, traduciendo las

---

<sup>1</sup> En Wright (1997), capítulo 1, puede apreciarse una reelaboración de la idea de “ser-en-el-mundo” en este sentido, a partir de los trabajos de Heidegger, Kusch y de autores vinculados a la crítica postcolonial como Mignolo, Todorov y Jameson.

conversaciones con *Chetole*. Como iremos analizando, el *caminar* de Pablo como el de muchos otros interlocutores toba, se caracterizaría por no rechazar o alejar aquellas prácticas y sentidos que podrían resultar contradictorios, sino más bien por intentar superarlos en su contradicción, construyendo sus propias y provisionarias síntesis, probablemente, a la manera de un *camino dialéctico*. Por otra parte, nos atreveríamos a agregar que esa metáfora del *caminar por la tierra* que Pablo elige para hablar de su gente, se halla íntimamente vinculada con su historia y los modos en que ésta fue producida. La frase “antes andábamos de un lado al otro”, que a menudo se escucha entre los más ancianos, condensa la referencia a un pasado en que prevalecía la vida seminómada y las prácticas de caza, pesca y recolección (la denominada *marisca*) y al que luego se sumarían los viajes por las migraciones laborales y también, por motivos religiosos. Podría decirse entonces, que es ésta una historia constituida por múltiples *travesías* geográfico-culturales. En este sentido, nuestro estudio histórico-etnográfico intentará analizar esa diversidad de *travesías* y el peculiar modo de *caminar* que contribuyeron a consolidar, pero lo hará desde una mirada particular: la construida a partir del análisis de los cuerpos y, especialmente, de sus prácticas y representaciones en las *performances* rituales de aquellas iglesias a las que Pablo pertenece y también, en las *performances* rituales que *Chetolé* y otros chamanes hoy realizan.

En suma, es desde estos diferentes *lugares* aquí apenas vislumbrados, que la idea de *travesía* se fue perfilando como una metáfora promisorias para representar nuestra *etnografía dialéctica* sobre los *cuerpos significantes*. A medida que avancemos en el texto, confiamos en que estas imágenes iniciales podrán ser comprendidos más a fondo por el lector.

En los apartados siguientes presentaré los capítulos que conforman las *travesías teórico-metodológicas, históricas y etnográficas*, a la manera de un *mapa* orientador sobre los recorridos que cada sección involucra. Señalaré entonces las principales temáticas, hipótesis y objetivos a desarrollar y, además, la manera en que éstos se vinculan con los trabajos anteriores efectuados tanto en el área de la antropología del cuerpo, como en el estudio histórico y etnográfico de los grupos toba. Finalmente, en el anexo se ofrece un último mapa orientador: el de los territorios geográfico-sociales en que esta investigación fue realizada junto con una reseña de nuestros desplazamientos por ellos.

### **1. Los cuerpos teórico-metodológicos**

En los capítulos I y II se elaborarán las argumentaciones en torno al concepto de *cuerpos significantes* y al abordaje teórico-metodológico propuesto. Uno de nuestros **objetivos** es construir un enfoque dialéctico capaz de analizar los modos en que la



corporalidad —en tanto dimensión insoslayable de las prácticas sociales— ha sido histórica y socialmente construida y reproducida y, también, las formas en que opera su capacidad constituyente, activa y transformadora en la vida social. Otro de nuestros **objetivos** es mostrar que a partir de un análisis de este tipo, es posible plantear una perspectiva comparativa intercultural que permita reconocer en el contexto de un grupo sociocultural específico (tal como son los toba *takshik*) ciertos rasgos compartidos y, por ende, constitutivos de las corporalidades de hombres y mujeres pertenecientes a diferentes sociedades. Para comprender los alcances de estos objetivos y los conceptos que involucran, es necesario hacer previamente una breve reseña de los estudios sobre el cuerpo en antropología social.

A pesar de la temprana apelación de Mauss (1979 [1936]) a que las técnicas corporales de cada cultura fuesen objeto de estudio antropológico, no fue sino hasta la década del '70 que la denominada “antropología del cuerpo” comenzó a delinearse como un campo de estudio específico y, sobre todo en las décadas siguientes, se profundizaron los debates en torno a las perspectivas analíticas utilizadas. Lock, en una completa revisión bibliográfica sobre los estudios de lo corporal en la antropología social, señalaba que “la aparición explícita del cuerpo fue esporádica a través de la historia de la disciplina, permaneciendo largamente desproblematizado” y que más allá de algunos aportes puntuales y aislados, existía una tendencia a aceptar que el cuerpo físico pertenecía “naturalmente al dominio de las ciencias básicas” y, en consecuencia, fuera de la especificidad disciplinar (1993: 134)<sup>2</sup>. Lock y otros autores, coinciden en afirmar que en los años '70 el cuerpo se transforma en un tópico de reflexión en numerosos estudios. El trabajo de Douglas (1988 [1970]) fue pionero de este tipo de abordajes, pues retoma el planteo seminal de Mauss sobre la forma en cada sociedad modela las técnicas corporales, pero extendiéndolo a la concordancia entre esquemas simbólicos de percepción del cuerpo y de la sociedad. Posteriormente, se destaca la compilación sobre “antropología del cuerpo” realizada por Blacking (1977), que incluye, entre otros, los trabajos de Rouget, Strathern, Ekman, Hanna y Ellen. Es importante recordar que existía ya una tradición previa de estudios antropológicos sobre danzas de grupos indígenas; la misma fue iniciada por Kurath (1960) —considerada por muchos la fundadora de la “etnología de la danza”— entre grupos nativos de Norteamérica y continuada luego por los trabajos de Kealiinohomoku (1965, 1967) y Kaepler (1972, 1978). Los estudios de estas autoras crearon métodos de registros de las danzas y establecieron variables para analizar su estructura y estilos de movimiento, planteando algunas correlaciones con la organización

---

<sup>2</sup> Todas las traducciones de textos originalmente en inglés (cfr. Bibliografía) citadas en este trabajo son propias.

social de los grupos en cuestión. Sin embargo, en estos trabajos no se analizaba la noción de cuerpo y la representación del mismo involucrada en aquellas manifestaciones, temática que, en cambio, pasaría a ocupar un lugar central en muchos trabajos de la antropología del cuerpo. Los estudios de Foucault (1983 [1963], 1987 [1975], 1995 [1976]) tuvieron un particular impacto en este sentido, pues llevaron la atención a las formas en que los discursos sociales han ido construyendo y legitimando determinadas representaciones del cuerpo así como sus formas de disciplinamiento y control. Dentro de esta línea, merece mencionarse el trabajo pionero de Martin (1987) sobre las representaciones del cuerpo femenino en la biomedicina, el de Lock (1989) y, en el campo más amplio de los estudios de género, los de Irigaray, Butler (1993) y Battersby (1993). Según Csordas (1993, 1994), hasta finales de los '80 los estudios antropológicos enfatizarán en el abordaje del cuerpo como representación, con un predominio de enfoques semióticos. El autor remite esta tendencia al paradigma de "la cultura como texto" que desde Geertz y la antropología interpretativa ha sido hegemónico en buena parte de la producción norteamericana. De nuestra parte, agregaríamos que en el campo de la etnología francesa también se evidenciaba un énfasis en el estudio de las representaciones del cuerpo, pero en este caso influenciado por los enfoques estructuralistas de Lévi-Strauss, tal como se aprecia en los trabajos de Héritier (1991a; 1991b). En el ámbito de la producción latinoamericana destacan los trabajos brasileños, el estudio pionero de Rodrigues (1979), Viveiros de Castro (1987) y, más recientemente, los diversos trabajos que integran la compilación de Fachel Leal (1995) sobre "cuerpo y significado". Muchos de estos estudios, también responden al enfoque que prioriza el estudio de las representaciones. Los planteos de Bourdieu (1991 [1980]) llevaron a cambiar el foco de análisis en algunos trabajos sobre el cuerpo, ya que se pasó de considerarlo como fuente de simbolismos o medio de expresión, a intentar un conocimiento del cuerpo como "locus" de la práctica social. Dentro de esta última tendencia se encuentran los trabajos de Jackson (1983, 1989, 1996) y Csordas (op.cit.), en los que se realiza una crítica al paradigma textual o representacional y se construyen enfoques teóricos alternativos basados en la noción de "ser-en-el-mundo", según la fenomenología de Merleau-Ponty (1993 [1945]) y, en algunos trabajos, en los conceptos de "práctica" y "hábitus" de Bourdieu (op.cit.). Jackson (1983), en su temprana crítica fenomenológica, señala que la percepción del cuerpo solo como "signo o símbolo", ha hecho que éste sea considerado como pasivo e inerte, como un "objeto" sobre el cual los patrones sociales son proyectados, descuidándose así su carácter activo y transformador en la práctica social<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Según Jackson: "El significado de la praxis corporal no siempre es reducible a una operación semántica y cognitiva: los movimientos corporales crean sentidos sin ser intencionales en el sentido lingüístico, como

Csordas enfatiza en la necesidad de recuperar la perspectiva del *embodiment*, término con el que caracteriza a “una aproximación fenomenológica en la que el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico, antes que un objeto de estudio...” (1993: 136), “...un campo metodológico indeterminado definido por la experiencia perceptual y por los modos de presencia y compromiso en el mundo” (1999: 145). Así, el autor propone combinar la perspectiva del *embodiment* con los enfoques anteriormente citados de la *textualidad*, es decir, el abordaje del “ser-en-el mundo” con el de la “representación”, “la constitución inmediata de la experiencia” con “la posibilidad de revelar o dar a conocer” esa experiencia a través del lenguaje (Csordas 1999: 147). Este es el objeto de su “fenomenología cultural”, que busca “sintetizar la inmediatez de la experiencia corporal con la multiplicidad de significaciones culturales en las cuales las personas están siempre e inevitablemente inmersas” (op.cit. 143).

En el caso de la antropología argentina, son escasos y además recientes los trabajos antropológicos que focalizan en la corporalidad como objeto de análisis de manera sistemática. Seró (1993), desde un enfoque que retoma los aportes de Bourdieu, Foucault y Merleau-Ponty, entre otros autores, analiza el cuerpo de las trabajadoras de la industria tabacalera de Misiones. Mis primeros trabajos en el área (Citro, 1997a, 1997b, 1999) se basaron también en estos autores y en los aportes de Jackson y Csordas, sumándole la propuesta de un enfoque teórico-metodológico propio centrado en la noción de “géneros corporales”; este enfoque fue aplicado inicialmente al estudio del baile denominado *pogo* en el contexto de determinados recitales de rock. Más recientemente, Soich (2003) —desde una perspectiva teórica similar pero que agrega los aportes de Certeau (1988)— ha abordado en su Tesis de Licenciatura el estudio del cuerpo en el proceso de trabajo en una empresa automotriz. Finalmente, se destacan los trabajos de Tola (1998-99, 1999a, 1999b, 2001), que focalizan en las representaciones del cuerpo femenino y en los procesos de gestación entre los toba del Lote 68 o Nam Qom, un barrio periurbano cercano a la ciudad de Formosa. Entre otros autores, Tola retoma la perspectiva de Hérítier antes señalada, otorgando un mayor énfasis a las estructuras simbólicas. Cabe agregar que el estudio de las problemáticas de sexualidad y reproducción entre grupos wichi y pilagá en la región chaqueña, fue iniciado por Idoyaga Molina (1976, 1978)<sup>4</sup>.

---

comunicación, codificación, simbolización o significación de pensamientos o cosas que residen fuera o anteriormente al habla. En consecuencia un entendimiento de los movimientos corporales, no depende invariablemente de la elucidación de que es lo que los movimientos significan. Como sostiene Best 'los movimientos humanos no simbolizan la realidad, ellos son realidad'. Definir al cuerpo como un medio de expresión o comunicación, no sólo lo reduce al status de signo, sino que lo convierte en un objeto de operaciones puramente mentales, una 'cosa' sobre la cual los patrones sociales son proyectados" (1983: 328).

<sup>4</sup> Más allá de estas investigaciones específicas, deben mencionarse algunos trabajos que incorporaron la cuestión

Nuestra elaboración sobre los *cuerpos significantes*, si bien retoma las críticas de Jackson así como el planteo de Csordas acerca de la necesidad de combinar la perspectiva fenomenológica con la de la *textualidad*, le agrega, no obstante, los aportes de otros autores. En este sentido, considero que la *fenomenología cultural* definida por Csordas constituye un paso clave en el análisis antropológico de la corporalidad, pero que no alcanza por sí sola a explicarla en su complejidad. Así, inspirados en la perspectiva de Ricoeur (1976 [1969], 1982, 1999 [1965]) que propone la combinación dialéctica de la “hermenéutica de la escucha” — como veremos, más cercana a la fenomenología— con las “hermenéuticas de la sospecha” — ejemplificadas en los trabajos de Nietzsche, Freud y Marx— construiremos un abordaje dialéctico del cuerpo a partir de nuestra indagación en estos autores y también, en otros que los sucedieron reelaborando sus enfoques. En efecto, a la línea de la “sospecha” que Ricoeur postula, sumaremos los aportes de Foucault ya mencionados, algunos elementos de Lacan (1954, 1955, 1956, 1958, 1964) en torno a la preponderancia e independencia de los significantes del lenguaje en la estructuración del orden simbólico y, finalmente, los de Voloshinov (1993) y Laclau (1996) sobre las disputas en torno al lenguaje y sus significantes en la vida social. Reseñaré el enfoque propuesto. Inicialmente, se plantea la necesidad de describir la experiencia práctica del cuerpo en la vida social, la materialidad del cuerpo y su capacidad pre-reflexiva de vincularse con el mundo a través de percepciones, sensaciones, gestos y movimientos socialmente constituyentes, pues a través de estos modos “pre-objetivos” de “habitar” y “comprender” un mundo (Merleau-Ponty, 1993: 158), pueden generarse nuevos modos de sociabilidad y afectividad e incluso, promover interpretaciones y valorizaciones sobre las prácticas sociales en las que estos modos se despliegan. No obstante, en nuestra perspectiva, la materialidad del cuerpo y su experiencia práctica está atravesada por los *significantes culturales*, por aquellas “palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres” en las que, al *decir* de Foucault, “ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros” y que se inscribe en nuestros propios cuerpos (1999 [1963]: 10). Es justamente a partir del reconocimiento de esta constitución material-simbólica de la corporalidad, que optamos por la denominación de *cuerpos significantes* para sintetizarla. Por esto, decíamos, la *fenomenología cultural* es necesaria pero no suficiente, pues serán aquellas *hermenéuticas de la sospecha* las que nos permiten develar cómo estos *significantes* se han estructurado

---

del cuerpo en el marco de otras problemáticas más amplias, tal es el caso de Wright (1997) en su análisis de la ontología toba; Braunstein (1996) al describir las técnicas corporales utilizadas en los juegos de hilos de los aborígenes chaqueños o Barreda (1997) dentro de la antropología del género. Asimismo, encontramos también los trabajos de Savigliano (1993-94) y Calligaro (1996; en prensa) sobre el tango y el de Benza (2000) sobre las danzas afro-peruanas. Los trabajos referidos el estudio de las danzas entre los grupos chaqueños serán comentados en los apartados siguientes.

históricamente en la vida social y han contribuido a construir un determinado cuerpo. Apuntaremos entonces a combinar: el enfoque fenomenológico sobre el cuerpo, por un lado y el que emerge de teorías estructuralista y post-estructuralista, por el otro. Como podrá advertirse, un análisis de este tipo solo es posible en el marco de un método dialéctico. Dicho método posibilita combinar y complementar estos diferentes niveles de análisis ---mientras que cada uno por sí solo resultaría, en cambio, parcial e insuficiente---; asimismo, permite el reconocimiento de la especificidad de cada uno de estos niveles y de las contradicciones que éstos encarnan pues, precisamente, implican concepciones teóricas y aproximaciones disímiles a los sujetos sociales. No se trata entonces de menospreciar o suprimir las contradicciones entre estas perspectivas teóricas sino, por el contrario, de explorarlas en su profundidad y, a partir de las contrastaciones entre unas y otras que el enfoque dialéctico demanda, intentar arribar a nuevas síntesis superadoras. En el capítulo I discutiremos este enfoque y en el II, algunas formas de concretarlo en el abordaje etnográfico.

Realizadas ya las argumentaciones en torno a este primer objetivo teórico-metodológico; es necesario agregar aquí las referidas al segundo, el de analizar ciertos rasgos compartidos y, por ende, constitutivos de la corporalidad. Considero que el estudio del cuerpo suele colocarnos ante lo que llamaría una estimulante paradoja. En tanto encarnación del sujeto, materialidad, *bios*, es tal vez lo más común que poseemos con las mujeres o con los hombres de diversas sociedades. Ya sea porque unas y otros poseen anatomías similares que pasan por etapas de desarrollo e involucran procesos fisiológicos y a veces disfunciones de los mismos más o menos semejantes o, también, porque para todos nosotros el cuerpo es nuestro anclaje en el mundo, es el medio por el cual habitamos el espacio y el tiempo y podemos llegar a captarlos ---aquellas “intuiciones sensibles”, en términos de Kant, que están en la base de toda posibilidad del conocer. Sin embargo, como ya sostuvimos, sobre esta materialidad común de los cuerpos, la vida sociocultural construye prácticas (gestos, expresiones de la emoción, técnicas cotidianas, formas de habitar el espacio, danzas, imágenes corporales, experiencias de enfermedad) disímiles y representaciones (de las anatomías, de los procesos fisiológicos, de las etapas de desarrollo y de la sexualidad, de la salud - enfermedad, de la percepción del tiempo y el espacio, de las energías vitales) también diferentes. Como vimos, el cuerpo es atravesado por los significantes culturales y él mismo se constituye en un particular productor de significantes en la vida social. Un estudio antropológico podría optar por reconstruir esos *cuerpos significantes* sólo en la particularidad de un grupo social o, en cambio, buscar también vincularlos con los de otros grupos, llevando así la atención tanto a los elementos singulares como a los compartidos. Mi intención es situarme en esta última opción,

construyendo una perspectiva de análisis comparativo y recurriendo para eso, a algunos de los abordajes filosóficos aquí reseñados. Si bien la reflexión sobre la materialidad común del cuerpo es objeto de la biología, también lo ha sido de la filosofía, en tanto constituye una tradición de esfuerzos reflexivos que intentan captar la generalidad de la realidad humana, incluida la del cuerpo. Reconozco que para el contexto de un abordaje etnográfico, podría argumentarse que la filosofía representa una reflexión con connotaciones universalizantes, *demasiado* ligada al pensamiento occidental<sup>5</sup> y a cierto *ethos* imperialista que desde la modernidad, especialmente, impregna su “voluntad del saber”. No obstante, considero que esta argumentación no invalida totalmente su utilización, aunque sí nos pone en alerta sobre cualquier tipo de proyección etnocéntrica. Por eso, la ilusión (*moderna*) de hallar *leyes, principios o códigos universales*, es suplantada aquí por una ilusión diferente (y que sería limitado calificar sólo como *posmoderna*), la del *diálogo* entre las perspectivas culturales, el cual conduce a hallar coincidencias y diferencias entre las mismas. El capítulo I constituye un paso inicial en este sentido, pues pone a “dialogar” concepciones de la corporalidad de orígenes diversos, aunque predominarán allí las de ciertos filósofos occidentales y las de ciertas concepciones toba. Entre las voces filosóficas occidentales que hablaron del cuerpo, otorgué mayor autoridad a las de Merleau-Ponty, por un lado, y a Nietzsche y algunas de sus vinculaciones con el psicoanálisis, por el otro. Además de la importancia que, como vimos, estos autores poseen en la construcción de nuestra noción de *cuerpos significantes*, esta preferencia también se basa en la siguiente **hipótesis**: ambos paradigmas, desde marcos teóricos disímiles, construyeron representaciones que captarían esa materialidad común de la corporalidad, en lo que hace al *vínculo* del sujeto *con el mundo* y a su *poder sobre* el mundo, respectivamente. En el primer caso, al postular la experiencia común de la percepción corporal como un medio de conocimiento pre-reflexivo basado en la inescindibilidad del sujeto con el mundo; en el segundo, al reconocer en la experiencia del movimiento corporal una fuerza, poder o energía que empuja al sujeto hacia su acción sobre el mundo y, en consecuencia, en los movimientos expresivos de las danzas, una de las formas en que esa experiencia se intensifica y se vincula al placer. Por último, la introducción de la perspectiva del género, nos permitirá reconocer ciertas constantes en las formas en que cada género percibe sus particulares relaciones cuerpo-mundo y en la manera en que dichas experiencias se vinculan con la construcción simbólica de las posiciones y relaciones entre lo femenino y

---

<sup>5</sup> Aunque, también podría contra-argumentarse que no se trata sólo de una tradición occidental, pues muchas cosmovisiones míticas no-occidentales son intentos de dar sentido al mundo en su totalidad. De hecho, cuando ese mundo incluyó a los blancos, estos últimos también comenzaron a ser representados en los mitos y a encontrar así una explicación sobre su origen y existencia (cfr. T. Turner 1988).

lo masculino en distintas culturas. En suma, estos serán los tres rasgos que nos permitirán reflexionar sobre los aspectos compartidos de la corporalidad. Es preciso aclarar que nuestra búsqueda de un enfoque que permite un ejercicio comparativo intercultural, se apoya en al menos tres **presupuestos**. En primer lugar, el ya mencionado que existen ciertos rasgos comunes en torno a las experiencias corporales. La materialidad del cuerpo humano y de la naturaleza son habitualmente los *límites* de la cultura, es decir, las materialidades sobre las cuales ésta se construye en una interacción dialéctica, interacción que termina transformando no sólo la naturaleza sino también la misma constitución biológica del cuerpo<sup>6</sup>. Si bien el despliegue de la tecnología occidental hizo que esos límites resulten cada vez menores, hasta el punto de que parecen haber desaparecido como tales, esto no significa que tal cosa haya efectivamente sucedido, al menos hasta el presente<sup>7</sup>. En suma, reconocer estas interacciones y transformaciones posibles del cuerpo humano, no implican negar que es en el nivel de su materialidad y de las experiencias vitales que atraviesa, donde pueden hallarse algunos de los elementos *comunes* entre los seres humanos. Por otra parte, es necesario recordar que en esa materialidad de los cuerpos también se inscribe una de las *marcas* de su *diversidad* que más ha contribuido históricamente a *marcar la diferencia* y la *desigualdad*, nos referimos a la construcción de lo *racial*. Pensamos entonces que nuestra tradicional *mirada antropológica*, habituada a ver la problemática de la diversidad cultural por doquier, no necesariamente debería obnubilarnos y hacer que dejemos de mirar nuestras corporalidades compartidas; a lo largo del texto se irá precisando el sentido político que este ejercicio dialéctico de la mirada para nosotros posee. En segundo lugar, existe otro presupuesto teórico-metodológico más general que subyace en esta perspectiva comparativa: considero que para intentar cualquier conocimiento etnográfico de un otro cultural, es necesario también un análisis reflexivo de la genealogía de las propias concepciones culturales y disciplinares del etnógrafo —en este caso las nociones del cuerpo que se han dado en llamar “occidentales”, “modernas”, “posmodernas”, “no occidentales”. En este sentido, y como argumentaré en el capítulo II, considero que la etnografía es una experiencia comunicativa de conocimiento, de carácter dialógico y dialéctico y es en la indagación de esta inevitable estructura de contrastes

---

<sup>6</sup> En los términos más amplios de la evolución del género *homo*, la dialéctica entre evolución biológica y cultural es fundamental. Como sostenía Geertz (1987: 55): “la cultura mas que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo (...) la evolución sugiere que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura”. Nuestra idea de *limite*, entonces, no debe pensarse a la manera de una base invariable, sino como uno de los términos constitutivos de un vínculo dialéctico.

<sup>7</sup> Por ejemplo, en Virilo (1996), puede verse un análisis crítico, inspirado en Foucault, sobre la *futura* incidencia de las nuevas tecnologías que apuntan a introducirse en el interior del cuerpo humano, rediseñándolo —situación que algunas películas de ciencia-ficción ya han retratado.

culturales que el encuentro etnográfico implica, donde ésta puede adquirir su máximo potencial epistemológico. En relación con este punto, existe una última razón que alentó la perspectiva comparativa. Como veremos, la búsqueda de horizontes compartidos en el diálogo, de elementos comunes en *muestras* prácticas culturales, fue parte de los intereses de muchos de mis interlocutores toba a lo largo esta investigación. Tal vez, como si de esa forma algunos intentaran desmarcarse del exotismo con el que la mirada de los *doqshi* (los blancos o criollos) históricamente los constituyó y los discriminó en tanto “aborígenes”. El énfasis sólo en las particularidades ha llevado muchas veces las buenas intenciones del relativismo cultural a peligrosos callejones lógicos y sobre todo políticos, de difícil salida. Es en una dialéctica atenta tanto a la diversidad como a lo similar o compartido, donde, considero, estos peligrosos callejones pueden sino superarse, al menos intentar evitarse.

Finalmente, para situar los orígenes de esta perspectiva teórico-metodológica y de ciertas coyunturas que me llevaron a elegirla, describiré brevemente cómo surgió esta investigación. En 1992, como estudiante de la carrera de antropología, tuve mi primer acercamiento a un ritual del movimiento de iglesias indígenas denominado *Evangelio* entre grupos aborígenes de Formosa. Cuando años después decidí ligar la antropología con mi interés en la danza y la música —interés que a su vez se vinculaba a la práctica de ambas disciplinas—, la opción fue intentar regresar a investigar aquellos rituales. No obstante, entre la intención y su consumación pasaron algunos años y trabajos, entre estos, mi tesis de licenciatura sobre un “ritual” urbano adolescente —los recitales de una banda de rock— y el papel de la corporalidad en el mismo. Posteriormente, en 1998 y gracias a la financiación del CONICET, pude comenzar los trabajos de campo en dos asentamientos rurales toba del este de la provincia de Formosa, en Colonia Aborígen La Primavera y en Misión Tacaaglé, conformados ambos por pueblos *takshik*, trabajos que se extendieron hasta el 2002. Por otra parte, en el 2001, realicé trabajos de campo en otros asentamientos emparentados con los anteriores: en el Barrio Toba de Clorinda (un asentamiento periurbano con población *takshik*), en Ibarreta (Barrio Alberdi y Colonia Ensanche) y en Bartolomé de las Casas, estos dos últimos, en la zona central de Formosa y habitados por grupos *takshik* y *l'añaGashik*. Paralelamente a la investigación etnográfica, seguí indagando en las nociones de corporalidad en la filosofía y en algunas representaciones artísticas occidentales, a partir especialmente de mi labor docente en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). En resumen, la perspectiva teórico-metodológica que formularemos en este trabajo, fue emergiendo a partir de la confluencia de estas diferentes *travesías* personales. Para comprender cómo esta perspectiva



será aplicada al caso toba, es preciso situar ahora algunas características más generales del grupo e introducir así la segunda *travesía* propuesta: la histórica.

## **2. Historia de los grupos toba**

La denominación *toba* abarca hoy a una serie de diferentes grupos o tribus de la familia lingüística *guaycurú*<sup>8</sup> de la región chaqueña<sup>9</sup>, tales como los mencionados *takshik* y *l'añaGashik*<sup>10</sup>. Como Braunstein (1983) ha destacado, cada uno de estos grupos se fue conformando a partir de las alianzas entre diferentes unidades sociales o bandas, formadas a su vez por conjuntos de familias extensas que se consideraban parientes entre sí. Estas bandas eran exógamas y poseían una norma de residencia uxorilocal, se desplazaban por territorios que reconocían como propios, realizando actividades de caza, pesca y recolección y se establecían temporariamente cerca de aguadas y madrejones; periódicamente, celebraban encuentros en los que llevaban a cabo intercambios económicos, concertaban matrimonios y realizaban actividades rituales que renovaban las alianzas entre las bandas (Braunstein, 1983). Entre los *takshik*, *l'añaGashik* y pilagá, estos encuentros realizados sobre todo en la época de abundancia de la fruta de la algarroba (de noviembre a enero, aproximadamente), fueron denominados *niematak*; allí, además de las ceremonias de bebida que permitían establecer los liderazgos, se celebraban la iniciación femenina, la iniciación de los hombres a la bebida y los festejos relativos a los enfrentamientos bélicos. Como sucede en otros grupos de substrato cazador-recolector, al hombre le correspondía la caza y la pesca, los roles de jefatura y la actividad bélica; a la mujer, las tareas de recolección de frutos, de la leña cercana y del agua, la realización de tejidos y otros objetos domésticos. En el siglo XVII, los grupos *guaycurú* incorporaron el caballo, esta situación, sumada a la presión militar española a partir de principios del s. XVIII, provocó una serie de movimientos territoriales, alianzas y enfrentamientos entre las diferentes tribus. Se consolidó así una tendencia a la fusión tribal y a la conformación de unidades políticas más amplias para enfrentar a los españoles. Desde

---

<sup>8</sup> La familia lingüística *guaycurú* incluye, además de los toba, a los pilagá, mocoví y a los mbayá y abipón.

<sup>9</sup> El Gran Chaco se extiende, de norte a sur, desde las sierras de San José y San Carlos, al sudeste de Bolivia, hasta el río Salado en Argentina; de oeste a este, desde las últimas estribaciones subandinas argentino bolivianas hasta los ríos Paraguay y Paraná. Se distinguen tres zonas: boreal, central y austral. El chaco central comprende la región limitada por los ríos Pilcomayo y Bermejo, y desde el punto de vista fitogeográfico abarca tres zonas: la porción oriental, que posee un clima más húmedo; la zona occidental, más seca, y la zona serrana, que corresponde a las primeras estribaciones andinas. Nuestro trabajo de campo abarca los grupos asentados en la parte oriental del Chaco central. El término *chaco* provendría del quechua *chacu* que designa un "cazadero o caza acorralada" —cfr. Lozano (1941[1733]: 25) o Jolis (1972 [1789]: 50). Según la interpretación alternativa que Balmori (1957: 23) sugiere, sería una forma abreviada del término más antiguo "chacogualamba", que podría corresponder a un gentilicio de grupos *lules*.

<sup>10</sup> Este grupo, como Braunstein (1991) ha señalado, también podría ser identificado como una parcialidad de los *pilagá*, no obstante, hoy suelen identificarse como toba.

mediados del s. XIX, a partir de las sucesivas campañas militares del Estado argentino y del paulatino avance de los colonos blancos y sus enclaves productivos, de algunas misiones católicas y reducciones estatales, los toba se vieron compelidos a iniciar un proceso de sedentarización, desarrollo de la agricultura y del trabajo asalariado rural, sobre todo en los ingenios azucareros, en algodones y obrajes. A partir de la década de 1940, comienza a difundirse el pentecostalismo, a través de una serie de misioneros que llegaron a predicar a la región chaqueña. Este proceso provocó el abandono, en unos casos, y la transformación, en otros, de las prácticas rituales anteriores del grupo, así como la incorporación de nuevas formas, dando origen al movimiento de iglesias indígenas conocido como *Evangelio*. En 1961 el movimiento obtiene el estatuto legal correspondiente para realizar los cultos, constituyéndose la primera iglesia indígena autónoma de la Argentina: la Iglesia Evangélica Unida (IEU), siendo Aurelio López (de Pampa del Indio, Chaco) su primer presidente. Los misioneros menonitas norteamericanos, instalados desde 1943 en la provincia del Chaco, tuvieron un papel fundamental en este proceso de institucionalización. Si bien llegaron luego otras congregaciones evangélicas de origen extranjero —como la norteamericana Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular— o persistieron otras anteriores —como la Iglesia del Nazareno o la Gracia y Gloria— la IEU es la de mayor difusión entre los toba e incluso se fue extendiendo progresivamente a otras poblaciones aborígenes chaqueñas como los pilagá, mocoví y wichí y también, a los *doqshi* o blancos<sup>11</sup>. El término *Evangelio* es hoy utilizado por los toba para dar cuenta de su actual adscripción religiosa, más allá de la pertenencia específica a las diferentes iglesias existentes en los asentamientos<sup>12</sup>.

Finalmente, en lo que refiere a la situación socio-económica actual, en los asentamientos rurales de Formosa persiste el trabajo agrícola (en la propia tierra o como cosecheros de algodón u otros productos en las de los criollos) y, en menor medida, la caza, pesca y recolección, aunque estas actividades poseen diversos grados de desarrollo según las zonas y las coyunturas económicas. La zona este en la que se ubican los *takshik*, es la más fértil de la provincia, por lo cual estas actividades se complementan con la venta de frutales (banana, pomelo, naranja, mango) y con la reciente práctica de arrendar la tierra a criollos que se dedican a explotarla (cultivando batata, mandioca, porotos, zapallo, soja, entre otros

<sup>11</sup> Según los datos citados por Silva (1997: 198-199) y extraídos de informaciones contenidas en el Boletín Nuestro Mensajero que editan los misioneros menonitas, en 1967 empezaron a afiliarse a la IEU “congregaciones pilagá, mocoví y de doqshi (blancos)” y en diciembre de 1980, lo habrían hecho los wichí.

<sup>12</sup> Como sostuvimos en otro trabajo (Ceriani Cernadas y Citro, en prensa), priorizamos aquí la utilización de la categoría nativa para remarcar el sentido que los sujetos construyen en torno a su experiencia religiosa. Esto nos diferencia de otros abordajes que presuponen que este tipo de manifestación religiosa deba cuadrar dentro de una clasificación teórica preexistente, como es el caso de “pentecostalismo” o “neochamanismo” toba, lo cual, como veremos, en este caso tiende a limitar su comprensión.

productos). En ciertos casos, la venta o intercambio de artesanías de cestería, tejidos y collares —especialmente en los pueblos criollos cercanos— aportan también algunos recursos. A estas actividades debe sumársele, especialmente en los últimos 20 años, la creciente incidencia de políticas asistencialistas y relaciones clientelares ejercidas por los políticos y gobiernos locales, las cuales, como veremos, han llegado a convertirse en otro importante y controvertido medio de subsistencia. Por otra parte, grupos toba de la provincia del Chaco comenzaron a migrar a las provincias de Buenos Aires y Santa Fe, en busca de nuevas posibilidades laborales, formando barrios toba, generalmente periurbanos, en Rosario, Derqui, Dock Sud, Quilmes y La Plata. En el caso de los *takshik* algunos pocos jóvenes migraban temporariamente a trabajar en una fábrica de empaque de verdura en Villa Madero, asentándose en un barrio carenciado de la zona.

El **objetivo general** de los capítulos III y IV es analizar la compleja historia de las relaciones entre los grupos toba y los diferentes actores e instituciones de la sociedad mayor. Un rasgo crucial de esta historia es la asimetría de las relaciones, en tanto aquellos actores e instituciones *doqshi*, en la mayoría de los casos, intentaron “pacificar” primero y “civilizar” y “evangelizar” luego, a los grupos toba; es decir, reducir toda resistencia para incorporarlos al modo de vida occidental que consideraban superior y legítimo y a los modos de explotación capitalista con los que buscaban beneficiarse. Por esto, la **hipótesis general** a partir de la cual analizaremos estas relaciones históricas, es que las mismas involucraron un proceso complejo de *colonización de los cuerpos y los imaginarios*, el cual es concebido como un proceso dialéctico en que se articulan, de diversos modos, los intentos de construcción de hegemonías y los de resistencia. En cuanto al movimiento del *Evangelio*, la **hipótesis específica** que sostendremos en el capítulo IV es que dicho movimiento emerge de un proceso histórico en el que confluyeron *corrientes histórico-culturales* heterogéneas y a veces conflictivas entre sí, razón por la cual este movimiento implica actualmente una condensación de diversos sentidos, estrategias y finalidades que conllevan tensiones y fricciones entre sus miembros. El **objetivo específico** es analizar esa trama histórica en la que diversos actores sociales indígenas y no-indígenas se fueron vinculando a través de las múltiples estrategias que cada uno de ellos encaró. En este sentido, si bien la acción de los misioneros pentecostales es fundamental, serán analizados con igual importancia el accionar de los menonitas, de otros misioneros católicos y evangélicos que actuaron en determinadas regiones y el papel de los agentes de las políticas estatales, de las políticas clientelares y de aquellas encaradas por los enclaves productivos, todos los cuales, considero, incidieron en la emergencia de este movimiento religioso. En suma, el movimiento del *Evangelio* se transformó en uno de los

objetos privilegiados de la investigación histórico-etnográfica. Como veremos, su condición de concentrar los únicos rituales colectivos hoy vigentes y su importancia en la organización socio-política y, en algunos aspectos económica de los grupos toba, lo convirtieron en *un buen lugar* para iniciar la investigación sobre los usos y representaciones del cuerpo.

Para efectuar el estudio histórico de los capítulos III y IV, nos basaremos en el análisis crítico de los trabajos histórico-etnográficos existentes, así como en los materiales que surgieron de nuestra propia investigación. Si bien el estudio de los toba *takshik* es bastante reciente —iniciándose a principios de los '80—, existen numerosos trabajos referidos a otros grupos toba o que los incluyen en tratamientos genéricos. En cuanto a los trabajos históricos, merecen destacarse el de Kersten (1905), los de Susnik (1971, 1972) y especialmente el de Roitman (1981), que identificó a los diferentes grupos tobas (incluidos los *takshik*) en sus relaciones con los agentes colonizadores hasta finales del s. XIX. Asimismo, los trabajos de Miller (1979), Braunstein (1991), Braunstein y Fernández (en prensa) y Wright (1997, 1998a), elaboran análisis sobre algunas de las relaciones establecidas en ese período. Por otra parte, se hallan los estudios de Santamaría (1995), Teruel (2001) y Trincherro (2000) referidos al Chaco occidental principalmente y los de Vitar (2001, 2002) que ofrecen una perspectiva de carácter general sobre algunas dimensiones del proceso de colonización y evangelización de los grupos chaqueños. Es importante señalar que las principales fuentes del período colonial —especialmente los trabajos de los padres jesuitas Lozano (1941 [1733]), Jolis (1972 [1789]), Dobrizhoffer (1967 [1783]), Paucke (1942-44), Sánchez Labrador— aunque refieren a diferentes grupos *guaycurú*, los toba aparecen mencionados tangencialmente, pues en su mayoría resistieron los intentos misionales. Para fines del siglo XIX, en cambio, sí se hallan referencias explícitas a grupos tobas orientales, sobre todo en el trabajo del naturalista escocés Kerr (1950) y para principios del siglo XX en el trabajo del misionero franciscano Ducci (1904). Karsten (1915, 1923) es probablemente uno de los primeros antropólogos profesionales que trabajó con grupos toba (en la zona del Chaco boliviano) y por la misma época se encuentran los aportes de Lehmann-Nitsche (1923-24) sobre astronomía. A estos estudios seguirán, entre otros, los trabajos Palavecino (1933), principalmente entre grupos pilagá, y los de Metráux (1937, 1944, 1945, 1946a y 1946b) con los denominados toba-pilagá del Pilcomayo. La mayoría de estos primeros trabajos etnográficos, analizan los rasgos socioculturales de los grupos en cuestión, sin prestar demasiada atención a los cambios histórico-sociales que estos grupos vivían o al incremento de sus relaciones con diversos sectores de la sociedad mayor. Posteriormente, surgen una serie de trabajos antropológicos que focalizan en los aspectos socio-religiosos de los grupos tobas y en sus transformaciones

históricas, especialmente desde principios del s. XX en adelante. El primer estudio de este tipo fue el efectuado por Reyburn (1954), le siguieron luego el de Loewen, Buckwalter y Kratz (1965) y los numerosos trabajos de Miller (1973, 1977, 1979, 1995, 1999), incluida su tesis doctoral de 1967<sup>13</sup>. Estos autores, desde diferentes posiciones, se ligaban al accionar de los misioneros menonitas. Reyburn y Loewen fueron antropólogos asesores de la misión, Buckwalter y Kratz, misioneros y Miller, primero misionero y luego antropólogo, todos norteamericanos. Estas coincidencias en los primeros estudios, no dejarán de ser importantes para comprender las interpretaciones forjadas por los autores así como ciertas influencias que ejercieron. Por otra parte, los trabajos de Cordeu (1969, 1969-70, 1984), Cordeu y Siffredi (1971) y Bartolomé (1972) iniciarán los estudios de antropólogos argentinos sobre los cambios socio-religiosos. Vinculados al surgimiento del movimiento del *Evangelio*, seguirán luego los trabajos de Wright (1988, 1990, 1994a, 2002), incluida su tesis doctoral de 1997, Vuoto (1986), Vuoto y Wright (1991), Ruiz Moras (1999), algunos de nuestros trabajos (Citro 2000b, 2001a, 2001b, en prensa a y b) y los de Ceriani Cernadas (2001; Ceriani Cernadas y Citro, en prensa). En el capítulo IV discutiremos en detalle cómo nuestro análisis de este movimiento religioso se vinculan con estos diversos estudios, retomando algunas perspectivas y confrontando otras. Es preciso agregar en este punto, los trabajos que han abordado los rasgos de la cosmovisión y religiosidad previa a la llegada del cristianismo evangélico. Según han señalado Cordeu y Siffredi, dicha cosmovisión presentaba similitudes con las de otros pueblos cazadores recolectores basados en “complejos animalísticos”, es decir, en una serie de “dueños de los animales (...) estrechamente vinculados con los principios culturales de clasificación del espacio, con las regulaciones de caza y con la iniciación y práctica chamánica” (1971: 14). Estos dueños constituyen entidades omnipresentes y omniactuantes (Cordeu, 1969) que se vinculan a los diferentes estratos del cosmos toba, el cual fuera analizado también por Miller (1979)<sup>14</sup>. Cordeu y Siffredi (1971: 14) sostienen que sobre la cosmovisión de origen cazadora, se habría producido la inserción de creencias andinas y amazónicas: “principalmente, la noción cultural del tiempo, el cual fue intuido desde entonces en términos de decursos periódicos que se cerraban en un acontecer apocalíptico”. Cordeu (1969) ha analizado una serie de narrativas míticas sobre cataclismos de tipo ígneo, diluvial, por tinieblas, hambre y por trastrocamiento del plano terrestre, en las cuales el universo es percibido como un discurrir cíclico en el que los cataclismos lo afectan sucesivamente, hasta

<sup>13</sup> La tesis doctoral de Miller, titulada “Pentecostalism among the Argentine toba” no fue publicada. Sin embargo, el trabajo de 1979 que aquí se cita, es una ampliación de dicha investigación publicada en castellano.

<sup>14</sup> Miller (1979: 39) identificó los estratos del cielo (*pigem*), las nubes y vientos (*l'ok / l'ai*), la superficie de la tierra (*lawat na'alwa*), el interior de la tierra (*pa'agihñi na 'alwa*) y el agua (*ne'etaGat*).

concluir en las circunstancias actuales<sup>15</sup>. Los numerosos estudios de Wright (1984, 1989, 1992, 1995a, 1995b, 1997, 1998c) permitieron caracterizar más detalladamente la cosmovisión y chamanismo de los toba *takshik*. El autor ha identificado el término *yāqa'a* que hace referencia al conjunto de los seres no humanos con poder (*haloik*) que habitan el cosmos, analizando su incidencia en la ontología toba (Wright 1997). Como los diferentes autores han señalado, el *pi'ioGonaq* o la *pi'ioGonaGa* (hombre o mujer chamán, respectivamente) es el encargado de mediar entre el mundo de los seres no humanos con poder y los humanos, dado que algunos *yāqa'a* se convierten en sus espíritus auxiliares o compañeros —denominados *ItaGayāGawa* o *lowanek*— otorgándoles un peculiar poder para curar enfermedades, predecir lugares de caza, probables enfrentamientos con otros grupos, controlar fenómenos atmosféricos. En este sentido, el chamanismo ha estado ligado al poder de los caciques y a muchos de ellos hoy se los suele recordar como *pi'ioGonaq* poderosos. Si bien el chamán ocupa el lugar de, en cierta forma, un especialista religioso con una peculiar concentración de poder, Wright (1997) destacó que cualquier persona podía y puede aún tener un “encuentro personal” (*nachaGan*) con los *yāqa'a* y/o recibir alguna “seña” de ellos.

Como puede apreciarse, existen numerosos trabajos sobre las prácticas socio-religiosas toba, no obstante, la dimensión de la *performance* ritual y, especialmente de las danzas y prácticas musicales, fue tratada por muy pocos autores, de allí también que éstas constituyan las principales temáticas a abordar en nuestra investigación. El importante papel de las prácticas musicales en el chamanismo de los grupos chaqueños, incluido el de los toba orientales, ha sido analizado inicialmente por Ruiz (1978-79, 1985), luego por Roig (1998) para los toba del Chaco y, en nuestro caso, reseñamos algunos de sus cambios en procesos iniciáticos de un marcado carácter intercultural (Citró 2001b). En relación con los *niematak*, Ruiz (1985) y posteriormente Ruiz y Citró (2002), abordaron algunos de los diferentes cantos-danzas, cantos con tambor de agua (*Ikataki*) y cantos con sonajeros de calabaza (*Itegete*) que eran practicados en estas fiestas; asimismo, en esos trabajos se tratan los cantos-danzas nocturnos de los jóvenes solteros, denominados *nmi* o *nomi* y conocidos también como *haile sapo*, los cuales propiciaban los encuentros sexuales entre los jóvenes. Vinculadas a éstos últimos, Ruiz (1985) analizó una serie de ejecuciones instrumentales masculinas a las cuales se les adjudicaba el poder de atraer a las mujeres: las realizadas con una flautilla de caña de

---

<sup>15</sup> En éstas y otras narrativas que relatan el origen de bienes culturales o en el único mito antropogónico registrado (el del origen de las mujeres), intervienen una serie de tsmóforos o héroes culturales. Entre éstos, *Ta'anki*, identificado con el carancho entre los *takshik*, es uno de los más recordados; otro ciclo de extensas narrativas en vigencia, es el de *WaGayāqa'lachigi*, que se corresponde con el tipo de personaje conocido como “burlador” o *trickster*, encarnado en la figura del zorro. Sobre estos relatos puede verse también Wright (1989, 1997).

Castilla denominada *nashere*, con el *nwiqe* o violín de lata y con la *trompa* o *tropa*. En lo que respecta al movimiento del *Evangelio*, Roig (1990, 1992) inició los estudios sobre las prácticas musicales en iglesias del Chaco y del Gran Buenos Aires y luego, nuestros trabajos abordaron las danzas (Citro 2000a, 2002a) y prácticas musicales (Citro en prensa c, Ruiz y Citro 2002) en iglesias de Formosa; finalmente, cabe mencionar los trabajos de García (1994, 1996, 1997a, 1997b, 1998) incluida su tesis doctoral del 2002, que analizan las *performances* rituales evangélicas y pre-evangélicas entre los grupos wichí y un trabajo referido a dichas *performances* entre los pilagá (García 1999)<sup>16</sup>.

Como último punto de nuestra reseña de los estudios sobre grupos toba, señalaremos una serie de trabajos que indagaron en otras problemáticas, como el de Iñigo Carrera (1979) sobre el proceso de expansión capitalista entre los grupos chaqueños; los de Gordillo (1992, 1994, 1996, 1997) y Mendoza (1999) sobre los “toba del oeste” o *nachilamol'ek* de Formosa, desde la perspectiva de la antropología económica; los de Mendoza (1989) y Tamagno (1992) sobre las estrategias de grupos de migrantes toba en la provincia de Buenos Aires; los de Bigot, Rodríguez y Vázquez (1992) y Garbulsky (1995) sobre los asentamientos toba de Rosario. Existen también una serie de trabajos de recopilación de datos etnográficos<sup>17</sup>, como los de Martínez Crovetto (1976) sobre tabúes menstruales, Tomasini (1974, 1976) sobre creencias y mitos entre los toba occidentales, Terán (1993) sobre gentilicios toba y otras clasificaciones culturales, Patricia Vuoto (1981) y Luis Vuoto (1981) sobre etnobotánica y fauna, respectivamente, entre los toba *takshik*. En cuanto al estudio de la lengua toba, el mismo fue iniciado por Klein y por Buckwalter (1980) —quien produjo el primer vocabulario— y continuado luego por Messineo (1997) y Messineo y Wright (1989, 1996).

Para finalizar, es necesario señalar que la necesidad de emprender una travesía histórica más o menos detallada en los capítulos III y IV, se vincula con el enfoque teórico-metodológico de la corporalidad reseñado en el punto anterior. En efecto, para comprender los actuales *cuerpos significantes*, es necesario conocer también los cuerpos del pasado, intentando develar así, cómo la historia se fue inscribiendo en ellos, modelando sus prácticas y representaciones; sin embargo, aquellos cuerpos actuales también pueden desprenderse de esas inscripciones y apropiarse o crear otras nuevas. Por eso, analizar la manera en que esta

---

<sup>16</sup> Existen además otros trabajos que abordan ciertos rasgos del movimiento religioso evangélico entre los wichí, como los de Califano (1986), Messineo (1988), Braunstein y García (1996) y entre los pilagá, el de Idoyaga Molina (1994).

<sup>17</sup> Señalamos que se trata de “recopilaciones” porque en su mayoría, estos trabajos no realizan un análisis más detallado de la interpretación y uso que los actores hacen de esas categorías o de los discursos míticos, ni del contexto socio-histórico en el que éstas son producidas.

dialéctica de los *cuerpos significantes* opera entre los toba, es el propósito de la última *travesía* que a continuación presentaremos: la etnográfica.

### 3. Una etnografía desde los cuerpos de la *performance*

Cada capítulo de nuestra tercera sección, comenzará con el análisis de las *performances* —y especialmente de los usos y representaciones del cuerpo que involucran— realizadas por ancianos y adultos mayores (Capítulo V), jóvenes (Capítulo VI) y mujeres (Capítulo VII) en los rituales del *Evangelio*. A partir de allí, estudiaremos sus vínculos con rituales del pasado, con las transformaciones en la cosmovisión y en los *habitus* de la vida cotidiana y, de manera más general, con las prácticas y representaciones que emergieron en la historia de las relaciones sociales entre los grupos toba y los diferentes agentes e instituciones de la sociedad hegemónica. Esta perspectiva se fundamenta en que el estudio histórico de las *performances* es considerado una de las vías de acceso privilegiadas para dilucidar y/o conocer más en detalle tanto los posicionamientos, interpretaciones y valoraciones de los actores ante los procesos sociales en los que estuvieron insertos, como las estrategias que desplegaron para legitimar, modificar y/o disputar dichos posicionamientos e interpretaciones. Como veremos, las *performances* son consideradas desde una perspectiva dialéctica que abarca tanto su dimensión representativa como constitutiva de la vida social. Antes de especificar los fundamentos teórico-metodológicos de esta visión sobre la *performance*, así como las principales hipótesis y objetivos de estos capítulos, es preciso describir algunos rasgos de las actuales prácticas rituales toba. En otras palabras, debemos aproximarnos un poco más al campo, para entender así la forma en que hemos elegido estudiarlo.

En los que refiere a la organización de las iglesias indígenas, tanto la estructura de cargos como los tipos de controles administrativos con que actualmente se rigen, son similares a las de las iglesias evangélicas no indígenas. En el caso de la IEU, cada iglesia posee un *primer, segundo y tercer pastor, tesorero, protesorero, secretario, prosecretario, portero*, asimismo, existen *predicadores, dancistas y cancionistas*; estos últimos forman *conjuntos musicales* que realizan ediciones comerciales de su música. El conjunto de iglesias se organiza a través de comisiones *Locales, Zonales* y una *Comisión General*, en cada uno de esos niveles existe una rama de *Adultos*, otra de *Jóvenes* y una de *Mujeres* creada en el 2001. Cada año se celebra una *Convención General* con los pastores y representantes de las comisiones que puedan concurrir y con la presencia de los misioneros menonitas como “colaboradores”. Además de los cultos regulares, los días domingos por la mañana y a veces los miércoles, se realizan cultos especiales para los *Aniversarios* de las iglesias, para los



Cumpleaños de los fieles, para *Navidad, Año Nuevo* y ceremonias de *Santa Cena, Bautismos* y *Casamientos*. En los días previos a estas celebraciones especiales, se llevan a cabo *Movimientos de Alabanza*, los cuales consisten en reuniones nocturnas, realizadas casi todos los días por el término de entre una semana y un mes, en las que los *dancistas* y *cancionistas* poseen un rol preponderante. En algunas iglesias existe un *Jefe de Alabanza* que dirige a los *dancistas* y otro dirigente para los *cancionistas*. Los cultos del *Evangelio* se celebran en iglesias hechas de adobe o de material (depende de las posibilidades de cada congregación) pero cuando se reúnen muchos miembros, las celebraciones se realizan al aire libre. Como podrá apreciarse en las fotos de la página siguiente, las iglesias poseen una pequeña elevación a la manera de altar y un púlpito en el que se ubica el pastor flanqueado por los *cancionistas*; frente al altar, suelen ubicarse los *dancistas*. Los fieles hombres y mujeres se ubican separados, generalmente a la izquierda y a la derecha (desde la perspectiva del altar), respectivamente. En muchas iglesias se colocan banderines, guirnaldas, imágenes cristianas, árboles de navidad y casi todas poseen uno o más relojes. Un segundo elemento a caracterizar, es la estructura procesual de los rituales. Los cultos poseen una duración variable, según las ocasiones, entre dos o cuatro horas. Suelen comenzar con cantos y una vez congregados los fieles, se inician las *prédicas* y *testimonios* de los pastores, predicadores y de ocasionales visitas. Entre cada uno de estos actos se alternan distintos tipos de *performances* que incluyen manifestaciones musicales y danzadas y momentos de *oración* colectiva en los que cada uno de los fieles expresa en voz alta sus propios discursos; en ocasiones, ocurren también manifestaciones de glosolalia. Hacia el final del culto, se hacen oraciones especiales para personas que están padeciendo enfermedades y se invita a reconciliaciones públicas de fieles que estaban enemistados o al arrepentimiento de aquellos que se alejaron temporariamente del *Evangelio*. Especialmente la danza, aunque también el canto y la oración, constituyen medios privilegiados para vivenciar estados de emoción denominados gozo (*ntomaCiak*) en los que los fieles dicen sentirse “cerca” del Espíritu Santo y “llenarse de su poder”.



1.



2.

21

Fotos 1. Iglesia Evangélica Unida (zona La Primavera), La Primavera, 1999.

Foto 2. *Dancistas* ejecutando la *Rueda* en un *Movimiento de Alabanza* celebrado en la mencionada iglesia.



3

Foto 3 Iglesia Evangélica Unida (zona Nainneck), La Primavera, Culto de *Cumpleaños*, 1999. La niña sentada en el medio es la *cumpleañera*, flanqueada por sus padres y padrinos (en la pared del fondo un pizarrón y colgados del techo dos árboles de navidad, junto con guirnaldas).

Foto 4. Comida realizada después de un culto de *Cumpleaños*, Bartolomé de las Casas, 2001. El joven sentado en la punta, vestido de rojo, es el *cumpleañero*.



Uno de los rasgos característicos del pentecostalismo que resultó similar a la cosmovisión toba pre-evangélica y que los diferentes investigadores han señalado, es que alienta una comunicación o contacto directo con el poder sobrenatural. El pentecostalismo tuvo un rápido crecimiento en muchos grupos indígenas de Latinoamérica y también de África, dando lugar a numerosos estudios, entre los cuales, la tesis doctoral de Miller ha sido pionero<sup>18</sup>. Su peculiar teología —que enfatiza los “dones carismáticos” del Espíritu Santo, la curación y la experiencia extática y emocional manifiesta a través del canto, la danza y la oración— ha favorecido la articulación con los complejos cosmovisionales y prácticas rituales de las sociedades nativas, dando origen a numerosas iglesias indígenas. A esto debería sumársele su dinámica expansiva, en la que predominan “procesos de fisión o atomización de las iglesias; a causa del carácter eminentemente congregacional de las mismas, la autonomía de cada una da pie a una consiguiente fragmentación y constitución de nuevas iglesias” (Ceriani Cernadas y Citro, en prensa).

Dentro de las celebraciones del *Evangelio* pueden distinguirse una serie de prácticas específicas que denominaré *géneros performativos*. Un elemento peculiar es que los practicantes de cada género, así como los roles religiosos más generales, suelen definirse según los grupos de edad y las pertenencias de género masculino o femenino. Los roles de

<sup>18</sup> De los muchos trabajos existentes para el ámbito latinoamericano, pueden nombrarse, como ejemplo, los de Garma (1987), Fortuny (1994) o Guerrero Jiménez (2000). Dentro del continente africano, se encuentran los estudios de John y Jean Comaroff (1985, 1991) sobre las iglesias Sionistas entre los *ishidi* sudafricanos.

*pastores* y *predicadores* tienden a ser ocupados por hombres mayores y adultos<sup>19</sup>, también ellos, junto con mujeres mayores, participan en determinadas *danzas* y efectúan las curaciones u *oraciones* para los enfermos. Los hombres jóvenes y algunos adultos ocupan los roles de *cancionistas* y los de tipo administrativo, como el de *secretario*, mientras que las mujeres y varones más jóvenes (solteros sobre todo) participan en la danza denominada *Rueda*. Otras mujeres jóvenes integran los *coros*, ejecutan el bombo y son *solistas* de los *conjuntos musicales*. Las mujeres adultas casadas, participan principalmente como fieles y en menor medida en la *danza*. Considero que en el análisis de una *performance* ritual, es operativa la identificación de géneros siguiendo las diferenciaciones nativas explícitas y, de ser necesario, agregando otras que surgen de la observación analítica. Para mencionar algunos ejemplos, los fieles del *Evangelio* distinguen claramente la *Rueda* asociada a los jóvenes de la *danza* y el *gozo* de los ancianos, los *coritos* de la *presentación de canciones*, la *oración* colectiva de la *prédica* individual, etc. En estos casos, si optáramos por un análisis que distinguiera las expresiones musicales de las danzadas y de las verbales (siguiendo las clasificaciones occidentales de las expresiones artísticas), esto no siempre resultaría operativo, puesto que los géneros mencionados suelen combinar, cada uno de manera específica, expresiones corporales, musicales y verbales (así como recursos visuales) y es justamente en esta vinculación donde adquieren su eficacia. Es éste un importante rasgo que ya había sido señalado por Ruiz (1978-79, 1985) para ciertas expresiones rituales de los aborígenes chaqueños a través de la denominación de “canto-danza”, por eso, intentamos aquí continuar dicha perspectiva, a través de la propuesta del concepto más abarcador de *género performativo*. Cabe agregar incluso, que muchas de las deficiencias de los primeros enfoques etnológicos sobre las danzas —Kurath (1960), Kealiinohomoku (1967)— se basaban precisamente en la tendencia a postular a “la danza” como un objeto de estudio en sí mismo. Ya Kaeppler (1978) advertía lo problemático de este enfoque, sugiriendo, en cambio, las ventajas que las teorías de la *performance*, en ese momento en desarrollo, podrían presentar. Es necesario introducir aquí unas breves referencias a estas teorías, para caracterizar luego la noción de *genero performativo* y el método analítico que conlleva. Las teorías de la *performance* han contribuido a destacar los vínculos entre las actuaciones o ejecuciones de

---

<sup>19</sup> Es difícil situar en términos exactos de edad, cómo los tobas identifican a ancianos o personas mayores, adultos y jóvenes, lo que sí pude establecerse, es que estas categorías suelen depender de las posiciones familiares. Por ejemplo, se considera anciano o persona mayor, a quienes ya tienen varios nietos y/o bisnietos; en la lengua toba, habitualmente todo anciano, más allá del vínculo de parentesco, es llamado *yape* y *koome*, términos que significan mi abuelo y abuela, respectivamente. A los fines operativos, consideraremos adultos a quienes tienen sólo algunos nietos y/o hijos ya jóvenes (entre los 30 y 50 años, aproximadamente) y jóvenes, a aquellos con hijos aún pequeños o a los que permanecen solteros (entre 15 años y 30 años, aproximadamente).

los actores y el contexto situacional y social más amplio en el que éstas toman lugar. Esto puede apreciarse tanto en las teorías provenientes del campo de la lingüística —desde la teoría de “los actos de habla” de Austin (1962) a “la etnografía del habla” de Dell Hymes (2000 [1972]) y los trabajos de Briggs y Bauman (1990, 1996), para citar sólo algunos hitos de tan extenso campo— como en aquellas que identificaron a la *performance* con actividades que incluyen otros medios expresivos más allá de lo verbal, tales como la teatralidad, la música y la danza. Singer elaboró una temprana definición de “*performance* cultural” en este último sentido. Para el autor, se trata de actuaciones que poseen un tiempo limitado, un comienzo y un final, un programa organizado de actividades, ejecutantes y audiencia y que se desarrollan en un lugar y ocasión determinadas; constituyendo una “unidad de observación” en la que se expresan y comunican los componentes elementales o básicos de una cultura (citado por Turner 1980: 23). Lo que nos interesa destacar aquí, son las diferentes formas en que han sido pensados los vínculos entre *performance* y contexto social. La teoría de Singer, por ejemplo, planteaba una de las formas que denominaríamos representacional o simbólica, pues en la *performance* se “expresan y comunican” los componentes básicos de una cultura. En el campo de la etnomusicología, Lomax (1968) postuló una homología entre música y estructura social, buscando hallar en las características *performativas* de los cantos, la simbolización de rasgos significativos de esa cultura, más precisamente cómo “la estructura musical y la estructura social se reflejan mutuamente, se refuerzan una a la otra” (1968: 17). Para el caso de las danzas<sup>20</sup>, Lomax buscó vincularlas con las formas económicas de cada sociedad y especialmente con las técnicas de trabajo, en las cuales veía el origen de los estilos de danza característicos de una sociedad. El modelo de Lomax fue tempranamente criticado pues las correlaciones se establecían de manera mecánica, en función de unas pocas variables analíticas<sup>21</sup> y con el objeto de construir secuencias evolutivas cuya base empírica, además, fue muy cuestionada (cfr. Kaeppler, 1978; Kealiinohomoku, 1979). Los mencionados trabajos de Kurath (1960) y Kealiinohomoku (1965, 1967) sobre las danzas, influidos por las teorías difusionistas de Boas y Herskovits, se interesaron por los estudios comparativos así como en los problemas de cambio, intrusión y difusión de los estilos. Luego, Kealiinohomoku enfatizará en la danza como un “microcosmos de la cultura” del grupo, Kaeppler como una

---

<sup>20</sup> Previamente, el estudio de Sachs (1980 [1937]) sobre las danzas, proponía una serie de correlaciones entre las clases de movimientos y estructuras de las danzas y el tipo de sociedad al que éstas pertenecían, aunque lo hacía desde un enfoque predominantemente evolutivo hoy ya superado.

<sup>21</sup> Kealiinohomoku (1979: 70, 71) señala que las variables de Lomax se restringían a identificar si se usaban movimientos de una, dos o tres dimensiones y si involucraban el torso como una unidad única o de manera múltiple; así, por ejemplo, Lomax sostenía que en las sociedades con “economías simples” la mayoría de las danzas utilizan gestos unidimensionales e involucran el uso del torso como una unidad.

“manifestación de su estructura profunda” y Royce como un “indicador de clase e identidad” (citadas por Kaepler, 1978), perspectiva esta última que también ha desarrollado Savigliano (1993-94). En términos más generales, encontramos que en los primeros trabajos de Turner (1980 [1968]) y Geertz (1987 [1973]) se tendía a destacar cómo en las *performances* rituales se simbolizaban elementos claves para la vida social. Así, para Geertz los símbolos sagrados “tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden” (op.cit. 89); los símbolos son entonces “modelos de” y “modelos para”, “expresan la atmósfera del mundo y la modelan (...) al suscitar en el fiel cierta serie distintiva de disposiciones” (op.cit. 93). En suma, estas perspectivas destacan las dimensiones simbólicas de las *performances*, enfatizando aquello que se representa, significa o se intenta comunicar a través de las actuaciones; por otra parte, se analizan otras dimensiones instrumentales, especialmente, cómo contribuyen a consolidar determinadas creencias, valores y normas fundamentales para el grupo, operando como “modelos para”. Ya desde Durkheim (1995 [1912]) y luego en la tradición de los antropólogos funcionalistas, estas últimas dimensiones instrumentales del ritual fueron remarcadas, pues se los analizaba como dispositivos de articulación y cohesión social o mecanismos de ajuste que permitían la adaptación del individuo a la estructura social y por ende, la reproducción de ésta última, ya sea regulando y reparando conflictos sociales existentes o previniendo posibles desviaciones, normalizando a los individuos<sup>22</sup>. Los últimos trabajos de Turner (1989, 1992) contribuyeron de manera fundamental a generar otra forma de entender las relaciones entre *performance* y contexto social, más allá de lo meramente representacional o funcional. Por un lado, al enfatizar que tanto las *performances sociales* (que incluyen los denominados *dramas sociales*)<sup>23</sup> como las *performances culturales* (los *dramas estéticos o de escena*, según la definición de Singer) ponían de relieve el carácter reflexivo de la agencia humana: a través de sus actuaciones o también de la participación u observación de *performances* generadas por otros, las personas pueden conocerse mejor a

---

<sup>22</sup> En los primeros trabajos de Turner (1980), los rituales de aflicción y los de iniciación en la tribu *ndembu*, son percibidos todavía de esta manera. No obstante, el método de “estudio de caso” de la escuela de Manchester, que Turner seguía, proponía una aproximación diferente a la del estructural-funcionalismo y enfatizaba en el carácter procesual de la vida social.

<sup>23</sup> Con este término Turner (1989) se refiere a unidades de procesos sociales armónicos o disarmónicos que se levantan en situaciones conflictivas y que poseen cuatro fases de acción pública: fractura o ruptura, crisis, reparación y, por último, la reintegración del grupo social en cuestión o el reconocimiento social y la legitimación del cisma entre las partes involucradas. Las manifestaciones de la vida política, a menudo suelen constituirse en *dramas sociales* de este tipo.

ellas mismas y a sus semejantes (1992: 81)<sup>24</sup>. Por otra parte, Turner destacó la capacidad de ciertas *performances* para constituirse en momentos de “antiestructura” caracterizados por las experiencias de *communitas* y *liminalidad*. La dinámica de la vida social sería para el autor una alternancia, una vivencia sucesiva de estructura y antiestructura; la primera, constituye un orden diferencial y jerárquico regido por los status económicos, políticos, legales y con predominio de lo cognitivo y pragmático, mientras que lo antiestructural, en cambio, se vincula a las experiencias de unidad, compañerismo, igualdad (la *communitas* espontánea) y al predominio de la emoción, el juego y el arte. Las dimensiones sensoriales y emotivas de la *performance* son puestas de relieve en esta perspectiva, pero ya no solamente por el papel instrumental que poseen en un ritual —al hacer “deseable lo obligatorio” (Turner 1980)— sino también por el placer en sí mismo que otorgan al *performer* y por su capacidad para permitirle colocarse temporariamente al margen de su vida social normal, en una posición *liminar*. Finalmente, al pensar en las dimensiones antiestructurales de las *performances*, es inevitable la referencia a otro autor que ejerció una influencia decisiva en esta dirección, me refiero a Bajtin (1987 [1930]) y su análisis del carnaval. Con la recuperación de la obra de este autor entroncado en la tradición marxista, se abre una perspectiva que enfatiza en la resistencia que ciertas *performances* implican, frente a los intentos hegemónicos de las estructuras de poder oficiales<sup>25</sup>. Esto conduce a poner de relieve la capacidad de las *performances* rituales para ser utilizadas estratégicamente por diferentes grupos sociales, para crear consenso, legitimidad o disputa de las posiciones de poder. Pueden convertirse entonces en un medio para producir exclusiones e inclusiones sociales, actualizar y legitimar ciertas narrativas míticas o historias fundacionales y deslegitimar o suprimir otras, para imaginar/crear otras experiencias posibles, a veces contra-hegemónicas. Por eso, como decíamos, las *performances* son constitutivas de la experiencia social de los actores, no son meramente representativas de la identidad de un grupo social sino que también contribuyen a

---

<sup>24</sup> Dentro de esta perspectiva, Turner distingue los *dramas sociales* de las *performances* que se producen en la vida cotidiana, según fueran analizadas por Goffman (1970). Este último autor recurre a la idea de teatralidad para definir la “presentación de sí mismo” en las interacciones sociales cotidianas y los diferentes roles que deben desempeñarse. Turner, en cambio, diferencia ambos tipos de actuaciones: “...si la vida diaria es un tipo de teatro, el drama social es un tipo de metateatro, es decir, un lenguaje dramático sobre el lenguaje ordinario del ‘role-playing’ y ‘status-maintenance’, los cuales constituyen la comunicación en el proceso social cotidiano...” (1992: 76).

<sup>25</sup> Kelly & Kaplan señalan como a partir de los '80 se produce este último cambio en los estudios sobre ritual: “se pasa de imágenes de procesos dialécticos a unas imágenes deconstructivas, de fases sucesivas de estructura y antiestructura a relaciones de poder y resistencia, desde el procesualismo a lo caótico. Desde V. Turner a M. Bajtin (...) Para Bajtin el carnaval medieval no es ni un momento de anti-estructura en un proceso dialéctico de estructuración, ni un lugar de no-estructura. Este es el límite y oposición a la estructura ‘oficial’... es una parodia corrosiva contra el poder oficial, prueba de la futilidad de los esfuerzos imperantes por hegemónizar” (1990: 137). En Taussig (1987) por ejemplo, puede verse el análisis de un ritual desde esta perspectiva que enfatiza en las imágenes deconstructivas y en el desorden.

construirla. Este último rasgo, en el caso de las prácticas musicales, ha sido destacado por autores como Seeger (1988), Blacking (1990, 1997), Behague (1998) y Frith (1987).

En conclusión, considero que el vínculo entre *performance* ritual y vida social no puede pensarse “a priori” como de mera representación, mecanismo adaptativo, momento de antiestructura, resistencia o estrategia de construcción de identidades y de posiciones de poder, sino que en cada *performance* concreta se conjugan de manera peculiar algunos de estos vínculos, incluso a veces coexistiendo. Además, cómo distintos actores sociales pueden participar en *géneros* diferentes dentro de una misma *performance*, ellos suelen apropiarse de maneras disímiles de estas prácticas, a partir de sus propias motivaciones, finalidades y estrategias, así como otorgarle sentidos particulares tanto a sus actuaciones como a las de los otros participantes. Precisemos entonces esta noción de *género performativo*. A partir de algunos lineamientos de Bajtín (1952) y Briggs & Bauman (1990, 1996) para los géneros discursivos y de reformulaciones propias para la corporalidad (Citró, 1997b), concibo a los *géneros performativos* como tipos más o menos estables de actuaciones que pueden deducirse de los comportamientos individuales y que combinan, en diferentes proporciones, recursos kinésicos, musicales y discursivos, pero también visuales e inclusive gustativos u olfativos<sup>26</sup>. Estos tipos se caracterizarían por poseer un conjunto de *rasgos estilísticos*<sup>27</sup> identificables, una *estructuración* más o menos definida y una serie de *percepciones y significaciones prototípicas asociadas*. Para los dos primeros ejes, daremos como ejemplo de análisis, el tratamiento de los recursos *kinésicos*<sup>28</sup>, por ser fundamentales en muchos de los géneros a estudiar y, además, por ser los menos abordados en la bibliografía sobre *performance*<sup>29</sup>:

- *Rasgos estilísticos*: serán deducidos a partir de la forma del movimiento (rectilíneos o curvos, centrífugos o centrípetos, simétricos o asimétricos), las calidades tónicas empleadas (grados de tensión muscular), los usos del peso, el flujo de energía o dinámica, el desarrollo temporal, el uso del espacio y la *imagen corporal*<sup>30</sup> que involucran.

<sup>26</sup> En algunos rituales, la degustación de determinados alimentos o la percepción de diferentes aromas cumplen un rol importante, tal es el caso de las religiones afrobrasileñas —Cfr. Pólvora, en Fache Leal (1995).

<sup>27</sup> Si bien el término estilo posee variadas concepciones, retomo aquí una definición de Feld para la música, que enfatiza en aquello que una serie de determinados rasgos formales prototípicos nos “indica”: “La presencia del estilo indica una comunidad vigorosa, una intensa sociabilidad que le ha estado dando forma a través del tiempo, una afirmación del control sobre los sentimientos colectivos tan poderosa que cualquier innovador expresivo pondrá necesariamente su contenido dentro de este molde continuo y no en otro” (Feld 1994b): 122). Para una discusión sobre el término cfr. Ruiz (1998).

<sup>28</sup> Utilizo el término *kinesis* para referirme al movimiento corporal en general, abarcando así, desde el gesto a secuencias más complejas como las que integran una danza.

<sup>29</sup> Algunos de estos ejes fueron pensados a partir de las propuestas de “análisis del movimiento” de Laban (1958) y del análisis coreográfico en Humphrey (1965). Asimismo, los trabajos de Kurath (1960) plantean ejes similares. En cuanto a los parámetros musicales para definir un estilo, el trabajo de Lomax (1968) sigue ofreciéndonos una lista bastante exhaustiva de los mismos, incluyendo la dimensión de la ejecución.

<sup>30</sup> El concepto de *imagen corporal* lo limitaré a los aspectos visibles del cuerpo, los cuales van desde sus propiedades intrínsecas (tamaño, forma, color) a los tratamientos aplicados al mismo (pinturas, tatuajes, escarificaciones, vestimentas, peinados, adornos) que implican recursos expresivos visuales. El término

- *Estructuración*: se aprecia en marcas de principio y fin y en secuencias internas con una cierta organización, en las que es posible detectar, por ejemplo, repeticiones, variaciones, oposiciones, dinámicas de crecimiento y decrecimiento<sup>31</sup>. Asimismo, es fundamental reconstruir como esta estructura temporal se despliega en el espacio y las relaciones que involucra entre sus partícipes (combinación de actos individuales o grupales, papel de los géneros masculino y femenino, etc.)
- *Percepciones y significaciones asociadas*<sup>32</sup>: Incluyen un continuo que va desde las *inscripciones sensorio-emotivas* (sensaciones y emociones que la ejecución del género produce en el *performer* y en los otros participantes) a ciertas representaciones que el género (ya sea en su totalidad o en alguno de sus componentes) informa o comunica<sup>33</sup>.

Es importante aclarar que no se plantea la categoría de género a la manera de las perspectivas tradicionales que afirmaban “la existencia de rasgos inmanentes y la presencia de invariantes integradas en sistemas genéricos de gran consistencia interna y mutuamente excluyentes” (Briggs & Bauman 1996: 103). Por el contrario, se enfatiza en que este conjunto de elementos nucleares o prototípicos difícilmente permanezcan fijos y además, que suelen ser utilizados por los actores de manera diversa. Desde la perspectiva de la intertextualidad (Bajtin 1952; Voloshinov 1993), nos interesa destacar cómo todo género se construye con relación a otros recurriendo a diversos grados de maximización o minimización de estos vínculos y, retomando los conceptos de textualidad y entextualización (Hanks 1989),

---

*representación* del cuerpo, lo reservo para las diversas construcciones simbólicas de carácter discursivo o visual en las que se tematiza sobre la corporalidad y que circulan en un determinado grupo sociocultural. En tanto estos términos poseen una gran amplitud y ambigüedad semántica, fue necesario fijar la extensión conceptual que aquí les otorgaré, para evitar errores de interpretación. Rechozco, no obstante, que existen utilizaciones disímiles a las aquí propuestas. Por ejemplo, en el ámbito de la psicología (cfr. Schilder 1977; Dolto 1986) la *imagen corporal* alude a la representación que cada sujeto hace de su corporalidad, representación simbólica individual sobre el cuerpo material o biológico, atravesada por la historia de sus relaciones socioculturales y, fundamentalmente, del deseo y lo pulsional. Para finalizar, *kinesis*, *imagen corporal*, *representaciones sociales del cuerpo* e *imagen corporal individual* (según la perspectiva psicológica enunciada) constituyen elementos solo separables a los fines analíticos, pues coincido con Bernard (1980), en que la temática del cuerpo implica constitutivamente el entrelazamiento de lo biológico, lo pulsional y lo sociocultural.

<sup>31</sup> Utilizaremos estos términos para aludir a ciertas combinaciones entre variables musicales y *kinésicas*. Por ejemplo, del crecimiento/decrecimiento de la intensidad de las manifestaciones sonoras y del tono muscular o la energía del movimiento, con el aceleramiento/desaceleramiento del tiempo de ambas manifestaciones.

<sup>32</sup> Estas percepciones y significaciones no siempre son unánimes entre los practicantes de un género, pero tampoco son totalmente individuales y aleatorias. Como intentaremos mostrar, es posible mapear el conjunto de diferentes inscripciones sensorio-emotivas y significaciones que surgen en torno a un género.

<sup>33</sup> En un trabajo anterior (Citro, 1997a) discutí la operatividad de esta distinción para las manifestaciones no verbales, proponiendo que debería analizarse, en cada caso concreto, si se trata de recursos que poseen o no una significación intencional para un otro, si presentan algún grado de codificación y la cuestión de la referencialidad o la indexicalidad metapragmática —según ha sido definida por Silverstein (1976) y por Briones y Golluscio (1994)— que implican. Dentro del análisis del discurso, enfoques como el de la *teoría de la actividad* (Alwood 1992 y 1995) ofrecen diferenciaciones similares en relación con el papel de lo no verbal en el habla. Mientras se reconoce que ciertos gestos y actitudes corporales pueden constituirse en “actos comunicativos” —cuando están orientadas hacia la consecución de un objetivo o propósito en un marco interactivo, dependiendo de un canal y un código— otra gran mayoría, si bien pueden contribuir a la realización del evento comunicativo o contextualizarlo, en tanto nos permiten obtener algún tipo de información, no poseerían en sí mismos el status de acto comunicativo.



remarcamos la capacidad de un género para des-contextualizarse y re-contextualizarse<sup>34</sup>. Así, en los géneros *performativos* es posible detectar ciertas marcas que evidencian conexiones con otros géneros y por lo tanto con otras prácticas histórico-sociales y es precisamente en las formas que los sujetos se apropian de estas marcas (des-contextualizándolas y re-contextualizándolas, combinándolas, resignificándolas, enmascarándolas), donde pueden develarse parte de sus posicionamientos sociales más amplios y también las estrategias para intentar modificarlos. Por esto, nuestro análisis estará orientado a analizar, por un lado, lo que denominaré la *genealogía del género* —los posibles antecedentes de ciertas marcas estilísticas, estructuras y de las percepciones y significaciones asociadas— y, por el otro, sus *dimensiones instrumentales*, la utilización que los actores hacen de los géneros, en función de sus motivaciones, fines y estrategias individuales, rituales y sociales, pues, como Briggs y Bauman (1996) sostienen, los géneros se vinculan especialmente con las negociaciones y estrategias de identidad y poder<sup>35</sup>. En suma, lo que nuestra propuesta intentará aportar a los estudios de la *performance* es la construcción de una perspectiva de carácter marcadamente dialéctico, la cual, además, prioriza como punto de partida metodológico el papel de la corporalidad en las prácticas, punto de partida que el notorio énfasis logocéntrico predominante en la historia de las ciencias humanas occidentales, muchas veces ha llevado a descuidar o incluso a negar. Como sostuve al principio, considero que esta perspectiva sobre la *performance* constituye una vía de acceso privilegiada para el análisis antropológico, en tanto una de las peculiaridades que aporta es que ciertos episodios o interpretaciones que a veces las “palabras” de nuestros interlocutores olvidan o estratégicamente invisibilizan y/o reconfiguran, pueden llegar a ser inferidas por los modos peculiares en que los gestos, las danzas o las músicas han sido por ellos expresados.

Hechos ya estos recorridos teóricos, podemos precisar los **objetivos** que guían nuestro análisis de las *performances* en los capítulos V, VI y VII:

- Realizar una descripción y análisis de los diferentes géneros *performativos* (según los parámetros reseñados) presentes en los cultos del *Evangelio* y de las *representaciones* de la corporalidad que involucran.

---

<sup>34</sup> En términos de Hanks, los procesos de entextualización implican, la capacidad “de hacer extractable el discurso, de convertir una extensión de producción lingüística en una unidad —el texto— que puede ser extraída de su situación de interacción” (Bauman y Briggs, 1990: 73).

<sup>35</sup> Según los autores: “Los géneros tienen arraigadas conexiones históricas... Los tipos genéricos desarrollan también conexiones sociales, ideológicas, políticas y económicas y pueden entonces ser asociados con distintos grupos diferenciados de acuerdo con variables tales como sexo, edad, clase social, ocupación, etc. Remitirse a un género crea así conexiones indexicales que se extienden mucho más allá de la escena actual de producción o recepción. Tal remisión conecta un acto particular con otros tiempos, lugares y personas (...) el género tiene que ver entonces de manera fundamental con las negociaciones de identidad y poder” (Briggs & Bauman 1996: 90).

- Reconstruir sus posibles vínculos con: a) géneros *performativos* de rituales toba que ya han dejado de practicarse (*nmi*, *niematak*) o que se han transformado (curaciones chamánicas); b) géneros *performativos* pertenecientes a otros grupos sociales con los cuales los toba se han vinculado históricamente; c) *técnicas*<sup>36</sup> cotidianas de uso del cuerpo y representaciones de la corporalidad vigentes.
- A partir del análisis comparativo de estos *géneros performativos*, *técnicas* y *representaciones*, se buscará develar los procesos de continuidad, rupturas, apropiaciones selectivas, transformaciones y resignificaciones entre los mismos, así como las condiciones histórico-sociales que incidieron en estos procesos.
- Finalmente, se analizará el papel que los *géneros performativos* poseen en: la creación de *habitus*, significaciones y valoraciones entre los ejecutantes y otros partícipes, en la construcción de la eficacia ritual y, por ende, en los roles y estrategias más generales de los actores en su vida social.

Como puede apreciarse, el estudio de los *géneros performativos* es el inicio de una serie de encadenamientos analíticos más amplios que nos conduce tanto a la vida cotidiana como a los procesos histórico-sociales más generales en los que los actores están insertos. En este sentido, cuando en el caso del *Evangelio* nos referimos a la “eficacia ritual”, estamos designando un campo bastante extenso, pues al ser estas celebraciones los únicos rituales colectivos vigentes, concentran hoy diferentes sentidos y finalidades. Así, nuestra **hipótesis general** es que distintas dimensiones de la vida social que en el pasado se ligaban a rituales específicos —los de iniciación femenina, los cantos-danzas nocturnos que propiciaban los encuentros sexuales entre los jóvenes, las juntas de bebida que legitimaban los liderazgos, las curaciones y otras capacidades vinculadas a *los pi’ioGonaq*— se condensan hoy de manera conflictiva en las *performances* del *Evangelio*; pero así como es posible establecer las ligazones con prácticas y representaciones del pasado, las *performances* del *Evangelio* también habrían permitido la apropiación estratégica y la reelaboración de nuevas prácticas y discursos que surgieron de las relaciones entre los toba y los diferentes sectores de la sociedad hegemónica. Justamente, considero que esta conflictiva diversidad puede ser develada a partir del estudio histórico de los distintos *géneros performativos* practicados en los cultos así como en las significaciones sobre la autoadcripción de *evangelios*<sup>37</sup> y *aborígenes* que hombres y mujeres de diferentes edades construyen. Finalmente, y como complemento de la hipótesis

<sup>36</sup> Circunscribo aquí el término “técnicas del cuerpo” que Mauss (1979 [1936]) introdujo, a la utilización del cuerpo en la vida cotidiana, es decir, a aquellos movimientos y posiciones utilizados habitualmente para realizar las tareas de la vida diaria, tales como formas de desplazamiento, de satisfacer la nutrición y otras necesidades fisiológicas vitales, trabajos, modos perceptivos, etc. Dichas técnicas generales se diferencian analíticamente de los *géneros performativos*, puesto que estos últimos son actuaciones con una cierta estructura que se realizan en eventos que poseen una delimitación temporal y espacial determinada. En el capítulo I se expondrán otros argumentos que justifican esta clasificación operativa.

<sup>37</sup> Los términos “evangelio” o “evangelios” son utilizados por los toba para indicar su adscripción religiosa, en estos casos, escribiremos la palabra con minúscula. Lo diferenciaremos así de la utilización de este término para designar el movimiento religioso, escribiéndolo en este último caso con mayúscula.

anterior, sostendremos que esta diversidad de prácticas y significaciones se vinculan con las diferencias en los roles y el poder que cada grupo etario y cada género posee, así como en la historia diferencial de sus relaciones sociales con los *doqshi*.

En resumen, las prácticas que los ancianos, adultos y jóvenes, hombres y mujeres realizan en los cultos del *Evangelio* y en su vida cotidiana, así como las significaciones que construyen sobre ellas, se convirtieron en uno de los ejes de nuestra travesía etnográfica, de allí que su representación en el texto se organice a partir de esa diversidad. Tal vez no esté de más recordar que esta diversidad sociológica se corresponde, no por mera casualidad, con la diversidad intrínseca de la materialidad de los cuerpos y que es común a toda cultura. Así, en el análisis de la particularidad de las prácticas y representaciones corporales de lo masculino y lo femenino entre los toba (capítulo VII), hallaremos, no obstante, algunas similitudes con las construcciones de género prevalecientes en otras culturas. También, nos reencontraremos con los elementos comunes de la corporalidad al analizar, por ejemplo, cómo las prácticas terapéuticas y las nociones de salud-enfermedad evidencian la inescindibilidad de los vínculos de la corporalidad *con el mundo* (Capítulo V) o, cuando estudiemos el papel de las *danzas* de los ancianos y de las *performances* de los jóvenes en la creación de un sujeto con *poder sobre el mundo* (Capítulo V y Capítulo VI, respectivamente). En fin, estos serán algunos de los *lugares* en que las travesías históricas y etnográficas particulares y las travesías filosóficas más generales, a partir de su complemento dialéctico, se encuentran y dialogan. Pero éstos ya no son nuestros “lugares de partida”, sino de “llegada”, es momento entonces de prepararnos para iniciar las travesías propuestas e intentar alcanzar así, aquellos lugares de encuentro de los cuerpos.

No obstante, para concluir con este recorrido introductorio, queda aún pendiente una última reflexión, la que refiere a los autores de estas *travesías*.

#### **4. Acerca de los autores, la autoridad y el texto**

El título de este último apartado pretende evocar un problema ya *clásico* en la literatura etnográfica postmoderna, como es el de la autoridad del texto etnográfico y, paralelamente, nuestra imposibilidad de superarlo<sup>38</sup>. Evidentemente, como texto para una tesis doctoral, la autoridad del mismo recae totalmente en mí, más allá de cualquier deseo o intento de descentrarnos del rol de poder, en el campo y en el texto, que esto podría involucrar. Pero

---

<sup>38</sup> Planteado en el ámbito académico por Clifford (1992 [1988]), el problema de cómo los textos etnográficos construyen la autoridad, fue precedido, sin embargo, por una serie de etnografías experimentales que ya buscaban construir nuevos modos de representación. Entre éstas podría citarse la antropología dialógica de Tedlock (1992 [1987]) o los trabajos de Crapanzano (1977).

acostumbrados ya a las imposibilidades estructurales, se trata de asumir al menos algunas responsabilidades en las prácticas. Esa es la intención de este apartado. Considero que las interacciones establecidas a lo largo de los últimos 5 años con todas las personas que a continuación mencionaré, constituyen los múltiples autores de esta investigación, autores sobre quienes un individuo termina ejerciendo una autoridad textual, mientras no vislumbre una opción mejor posible. No se trata entonces, solamente, de agradecer la colaboración y paciencia de cada una de estas personas, sin las cuales la investigación no hubiera sido posible, sino también de reconocer en cada uno de ellos a autores de *textos orales*, de reflexiones sobre su propia vida sociocultural, que fueron luego convertidos en *textos antropológicos*. La decisión de citar muchos de estos textos-diálogos a lo largo del trabajo obedece a esa intención de reconocimiento y también, a intentar hacer *algo* más visible el proceso de construcción etnográfica; de hecho, estos textos constituyen buena parte de las evidencias en que apoyamos nuestras hipótesis y que, al ser explicitadas, pensamos, podrán ser contrastadas y/o ampliadas por otros investigadores. Por otra parte, esta decisión implica una determinada posición ante la política del conocimiento: pienso que sería reforzar la posición de poder del autor intentar “hablar por los otros” y, por ejemplo, desde un principio reducir *sus* discursos a *mis* síntesis o análisis. Lo que se intentará, en cambio, es poner a dialogar sus textos con los míos y con los de otros autores, intentando respetar *algo más* aquellas voces originales. No se trata de una postura epistemológica ingenua que pretende superar la posición de poder del autor a través de una propuesta dialógica; todo lo contrario, somos conscientes que siempre recae en este último la elección de las voces que dialogan, los inevitables recortes y las conclusiones que de éstas se extraen. No obstante, seguimos prefiriendo recuperar esas múltiples voces en el texto, aunque, tal vez puedan resultar excesivas estas citas. En el capítulo II se argumentará más a fondo cómo estas elecciones se justifican en nuestra propuesta de una etnografía dialéctica. En relación con las representaciones textuales, otra de las aclaraciones pertinentes, es que en nuestra perspectiva teórico-metodológica, la descripción detallada de las *performances* rituales o también de algunas *experiencias prácticas* vividas en los trabajos de campo, constituyeron un elemento imprescindible del análisis y, por ende, al que también recurrí con frecuencia. He optado entonces porque estos pasajes, al igual que los textos de nuestros interlocutores, aparezcan escritos a espacio simple, como un criterio ordenador que haga más visibles al lector las diferentes textualidades y tipos de análisis involucrados. Finalmente, otra aclaración necesaria es que en ciertos casos en que se describen episodios que pudiesen resultar conflictivos para

mis interlocutores, no se dará a conocer su identidad<sup>39</sup>; lo mismo sucede con la identificación de algunas iglesias, dado las perspectivas disímiles que existen entre éstas.

A continuación, se citan las diferentes personas que participaron de la investigación, agrupándolas por edades, en tanto fue éste uno de los ejes organizadores del trabajo<sup>40</sup>. En cada caso, mencionaré ciertos roles dentro de la organización social de los asentamientos, por ejemplo, los de *pastor*, *dirigente*<sup>41</sup>, *secretario*, *cancionista*, *dancista*, personas con poder de curación del *Evangelio*, los *pi'ioGonaq*, los administradores y empleados dependientes del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) de la provincia, los dirigentes políticos, algunos oficios y estudios. Por último, no podré nombrar aquí a las multitudes de niños y niñas hijos de estas familias; sin embargo, ellos también fueron parte de esta investigación.

### La Primavera

**Ancianos y adultos mayores de 50 años:** Julio Shitaki *Sheetaki* (ex administrador y dirigente del *Evangelio*) y Cipriana *Kiaparei*, Carlota *Washoe* (*pi'ioGonaGa*), Miguel Velázquez *Sachi* (enfermero, dirigente del *Evangelio*), Lucas Medina (dirigente político, del *Evangelio*, ex administrador, empleado del ICA) y Rosa Dagei *Soqtana'*, Juan Machagai (dirigente del *Evangelio* y político, empleado del ICA) y Marta Shitaki, Valentín Olaire, Luciano Elidi (dirigente del *Evangelio* y político, empleado del ICA) y Emiliana Karaksoyi, *MaGasoye* (*dancista*), Rosita Eliri (*dancista*), Benancio Yabaré, *Onwai* (*pastor*) y Rita *YaGale* (*dancista*, curación), Juana Balbino, *YoGochege* (*dancista*), Mateo Chilagaloy (administrador, empleado del ICA) y Dominga Pérez; Ambrosio Navarrete, Enrique Sanagachi y Victoria Ñogochiri, Palacios *Natori* (carpintero), Amadeo Sosa (ex - canchero, *dancista*), Cristino Sanabria (*cucique*), Guillermo Díaz (*pi'ioGonaq*, *evangelio*), Celestino Artaza *Shegelo* (*pi'ioGonaq*, *evangelio*), Pedro Sankai (*pi'ioGonaq*, *evangelio*), Luis Nanoiki, Jose *Nigodik* Cancio, Cresencio Justo, Julián Chilagaloi (dirigente del *Evangelio*), Queloni, Anastasio Queloni (*dancista*); Aureliano Maldonado (dirigente del *Evangelio*), Ricardo Alonso (*dancista*), Carlos Aquino (dirigente del *Evangelio*), Pelagia Medina *Yilisha*, Salustiano Miranda, Juan Andrés.

**Adultos (entre 30 y 50 años):** Rosa Sitaqui; Roberto Yabare (dirigente del *Evangelio*) y Manuela Sankai, Fermín Yabaré (*cancionista*) y Norma Artaza; Marcial Sanagachi (dirigente del *Evangelio*) y Estela Medina; Antonia Fonda *Anaatole* (*dancista*) y Evangelina Fonda (*dancista*); Juan Medina (*cancionista* del *Evangelio*, artesano, trabajador en Buenos Aires) y Virginia Sanagachi (artesana), Germán Machagai (*cancionista*) e Hilaria Medina (administrativa del *Evangelio*, *cancionista*), Guillermo Jara y familia (*pastor*), Elías Jara (*pastor*), Amancio y Ramón Olaire, Robustiano Medina (*pastor*), Fabian Medina y Antonio Medina (*cancionistas*), Rubén Palacios (músico folklórico), Gregorio Muratalla, Eliseo

---

<sup>39</sup> Pondré un nombre sustituto en cursiva, aclarando, por ejemplo: "según una mujer, que denominaré *Juana*..." o cuando se trate de comentarios más breves, no se especificará al autor/a del mismo. Fuera de estos casos, optamos por indicar siempre nombre y apellido en castellano del autor del relato y, la primera vez que éstos sean mencionados, también el nombre toba, que generalmente solo las personas mayores poseen.

<sup>40</sup> El criterio para ordenar a cada grupo de edad fue un poco más ambiguo, pues intenta responder a la mayor o menor participación en el trabajo, ya sea por la cantidad de charlas y experiencias compartidas, las distintas predisposiciones personales a la reflexión, el mayor o menor interés e involucramiento en la relación etnográfica.

<sup>41</sup> Aclaremos la condición de *pastor*, solo en aquellos que ejercían el rol de primer pastor hasta mi último trabajo de campo. El término nativo más genérico de *dirigente*, es utilizado aquí para aquellas personas que en el pasado ejercieron el rol de pastor o, actualmente, el de 2do y 3er pastor o el de *predicadores* o *evangelistas*.

Camachi (dirigente político) y Gladis Palavecino, Adelaida Mendoza y Vicente Díaz (artesanos), Tito Chilliani, Félix Díaz (dirigente mormón), Feliciano Sanagachi (*pastor*) y Alicia Chilagaloy, Clemente Sanagachi (*pastor*), Balbino Fonda (*pastor* y auxiliar docente), Jorge Yaklek (*dancista*), Gregorio Sosa (*dancista*), Mercedes Fernández *Kachaana'* (*pastora*), Arsenio Latranki, Roberto Alonso.

**Jóvenes (menores de 30 años):** Víctor Velázquez (estudiante terciario, *secretario* y *cancionista* del *Evangelio*), Gabriel Velázquez (estudiante terciario), Milena Velázquez, Luis Medina (músico del *Evangelio* y de folklore, estudiante secundario), Angélica Eliri (*cancionista*), Loli Chilagaloy (auxiliar de enfermería), Isolina Chilagaloi, Adela Sanagachi (estudiante terciario), Silvia Sanagachi (estudiante secundario), Delfín Sanagachi (estudiante en seminario evangélico), Duver Chilagaloy (dirigente del *Evangelio*) y Rebeca Olaire, Kelo y Samuel Chilliani, Leandro Díaz, Felipe Fernández, Pérsida Velázquez (auxiliar de enfermería) y Francisco Fernández, Mabel Pinek, Nirma Navarrete, Norma Britcz, Lucas Chilagaloy (*cancionista*), Sonia y Rosalina Poli (estudiante secundario), los hermanos Cucharú, Sonia Yabaré (*dancista*), Adriana Fonda (*dancista*).

### Misión Tacaaglé

**Ancianos y adultos mayores de 50 años:** Teresa Benitez (*dancista*, curaciones) y Vicente Justo *Tami*; Catalina Almada *Chetolé* (*pi'ioGonaGa*), María *Oshigimi*, Tena (*dancista*) y Pedro Cupai *YoGoraik*, dirigente del *Evangelio*, Guillermo Muratalla *Napiari* (*cacique*, ejecutante de *nwike*) y Francisca Pinaqte (enfermera), Esperanza Oyegemi (*dancista*) y Quico Sánchez *Netagi* (*pastor*), Alejandro Katache (*pi'ioGonaq*), Ángela Coyipe (*dirigente* del *Evangelio*) y Julio Copinai (*dirigente* del *Evangelio*), Gil Castorino *AshaGaik* (*dirigente* del *Evangelio*, político y ex administrador, empleado del ICA), Serafín Jara *Nachikitl*, Margarita Bianchi *Ishilaqtal* (*dirigente* del *Evangelio*), Martín Yebataki (*dancista*), Perez Chico (*dancista*, *pi'ioGonaq*, *evangelio*), Pablo Sankai (*pastor*) y Ana *Karaqsoyi*.

**Adultos (entre 30 y 50 años):** Feliciano Castorino (*pi'ioGonaq*, ejecutante de *trompa*) y Verónica Sanagachi, Pablo Vargas (*dirigente* del *Evangelio*), Arcadio Castorino (*pastor*) y Marta Perez, Valeriano Castorino y Sixta Pérez (*dancista*), Mario Coyipe (administrador), Noemí Coyipé e Isidro Kishinakae (*dirigente* del *Evangelio*), Zulma Justo de Castorino.

**Jóvenes:** Virgilio Justo (*cancionista*), Demecia Justo y Chacho Fernández (*cancionista*), Silvina, Silvia y Alfredo Justo.

### Colonia Nueva (Loro Cue)

**Ancianos y Adultos:** Luis Fernández (Presidente de la Asociación Civil, *cancionista*); Felicita Chagaeyi y familia; José Genaro (*dirigente* del *Evangelio*) y familia.

**Jóvenes:** Evangelino Paredes (*dirigente* del *Evangelio* y *cancionista*) y familia.

### Bartolomé de las Casas

**Ancianos:** Miguel Mendoza (*dirigente* del *Evangelio*, empleado del ICA) y Teófila Barchet; Guillermo Flores *Pajenatak* (ex *dirigente* del *Evangelio*, actualmente de la iglesia mormona), Zacarías Pereyra *Laeki* (*cacique*, *dirigente* del *Evangelio*, empleado del ICA); Anastasio Tolosa *TamaGasakai* (mariscador), Antonio Romero (*dirigente* del *Evangelio*), Juan Román *Matoiki* (mariscador), Juan Fernández (empleado del ICA), Juan Ballesteros *ChaGaeri*, Juan Chascoso *Qareai* (*dirigente* del *Evangelio*, empleado del ICA), Ramón Cantón *Kañori*, Ernesto Caribula *Ka'atek*, Ernesto Verón *SheraGanagaik Nakiogot*, María Sosa *Sillagachi*, Nicasio García (*dirigente* del *Evangelio*).

**Adultos (entre 30 y 50 años):** Filemón Muratalla *Uñok* (mariscador, empleado del ICA), Cecilio Flores (*dirigente* del *Evangelio* y político), Ana García (*dancista* del *Evangelio*), Aurelio Maciel; Liberato Mendoza (locutor en la radio local).

*Jóvenes:* Ariel (*dancista*, estudiante secundario), Sergio Mendoza e Inés, Marcial García (músico de *cumbia evangélica*), Luis Corrales (*cancionista*).

### **Barrio toba de Clorinda**

*Ancianos y Adultos:* Severo Sosa (*dirigente político*) y Teresa José, Benjamín Jara *Pu'iasage* (*dirigente Evangelio*), Joel Jara (vicepresidente de la IEU), Bernardina Chilliani, Amalia *klawai*, Mauricio Caballero, Milton Caballero *Sorigiche* (cacique) y Alicia Yabaré.  
*Jóvenes:* Liduvina Chilliani y Casilda Sosa (estudiante secundario).

### **Colonia Ensanche y Barrio Alberdi de Ibarreta**

*Ancianos y Adultos:* Alberto Muratalla *Wau* (colaborador con otros antropólogos), Roberto Serrano *PiaGeik* (mariscador) y Miguel Barchet.  
*Jóvenes:* Santiago y Saturnino de las Casas (*cancionistas*), Javier Muratalla (*cancionista*).

### **De otros asentamientos**

Fernández (*pi'ioGonaq*, *evangelio*, de Estanislao del Campo); Ricardo Mendoza (dirigente del ICA, Reverendo de la IIEC, del Lote 68); Hermenegildo Ramírez y Daniel Simón (*cancionistas* del *Evangelio* de Misión Laishi).

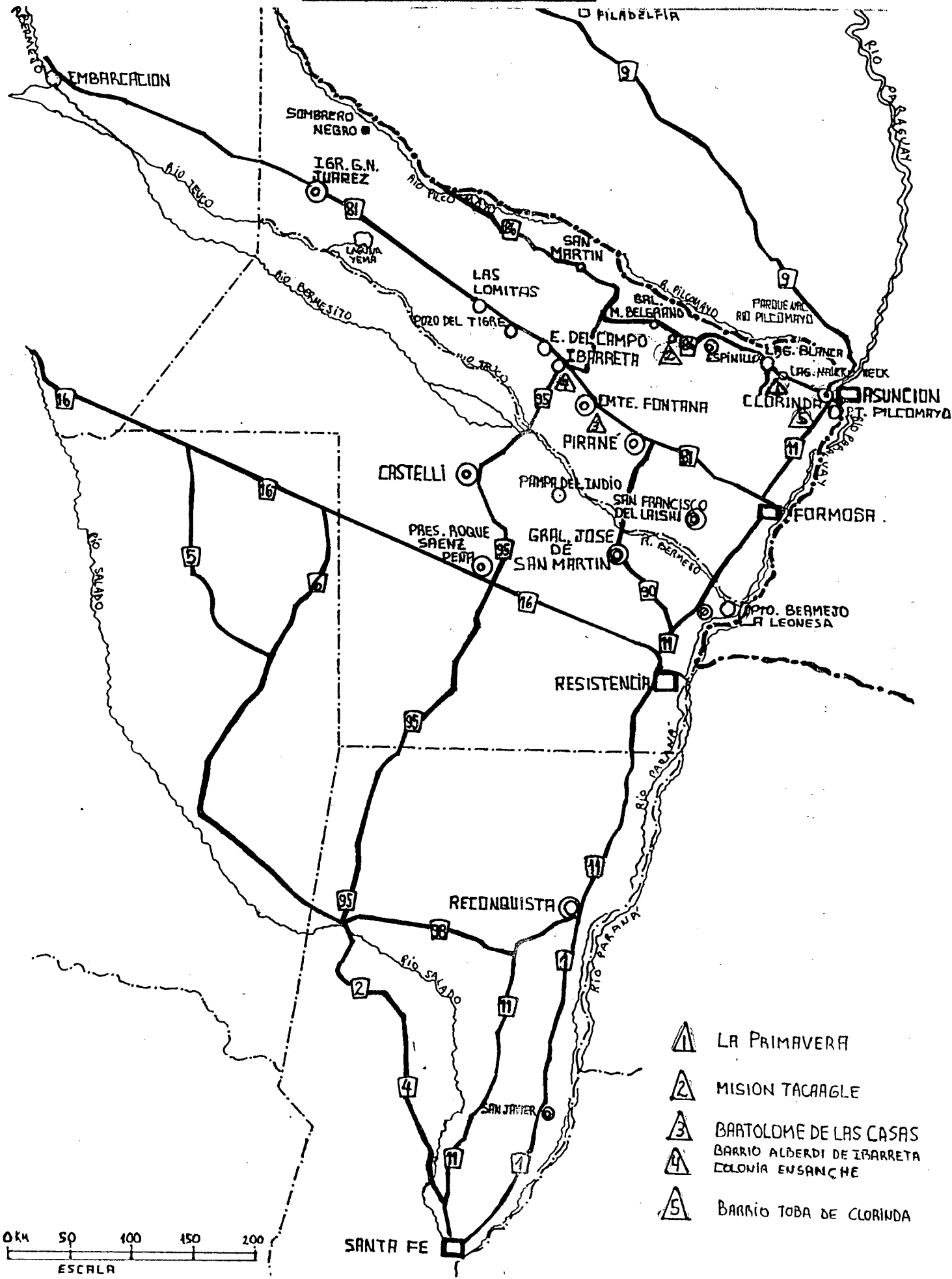
### **Criollos vinculados a los asentamientos toba**

Se mantuvieron conversaciones informales y algunas entrevistas con los dueños de los almacenes cercanos, compañeros de estudio de jóvenes toba, médicos y, con políticos y predicadores que visitaron los asentamientos. Quiero agradecer especialmente al Dr. Ivan Guillén y a los integrantes del Equipo de Salud de La Primavera. A los maestros de la escuela 318 y 296 de La Primavera, a la directora y docentes del Instituto Superior de Formación Docente de Nainck (Petroliona Morales, Sandra León y Ana Blanco) y al prof. Vicente Leiva. A los guardaparques del Parque Nacional Río Pilcomayo. Finalmente, a la Flia. Lezcano y los Maestros de la escuela de la Colonia Aborigen Misión Tacaaglé.

### **Otros interlocutores y agradecimientos**

En primer lugar, deseo agradecer a los otros interlocutores de esta investigación, los **antropólogos**: a mi director Pablo Wright, pues muchas de las reflexiones aquí escritas son inseparables de los múltiples y creativos diálogos compartidos; también a Irma Ruiz y a José Braunstein, cuyos comentarios y sugerencias fueron para mí de particular importancia; a Cesar Ceriani Cernadas, con quien comenzamos a pensar la historia del *Evangelio* y a quien debo también algunas sugerencias bibliográficas; a Analía Fernández, por acompañarme a Bartolomé de las Casas y a Lorena Cardin, por su colaboración en el trabajo de campo de Diciembre del 2001 —y a ambas por su apoyo y amistad en esos momentos. También quiero agradecer a Elina Matoso, por la fructífera creatividad y libertad de trabajo que brinda en la cátedra de Teoría General del Movimiento y a muchos otros colegas, imposibles de nombrar aquí, cuyos trabajos y sugerencias fueron para mí significativos. A los para mí “cuasi antropólogos” que tanto me ayudaron: Teresa Benítez, Miguel y Víctor Velázquez, Luis, Hilaria y Estela Medina, Pablo Vargas, Guillermo Muratalla. Finalmente, a mi padre, por iniciarme en el gusto por las historias, a mi madre, por su silencioso apoyo y a Salvador Batalla, por estar en los momentos claves de esta investigación, apoyándola y alimentándola con su creatividad, afecto y paciencia.

**Anexo: Mapas y desplazamientos**



0 Km 50 100 150 200  
ESCALA

- ▲ 1 LA PRIMAVERA
- ▲ 2 MISION TACAAGLE
- ▲ 3 BARTOLOME DE LAS CASAS
- ▲ 4 BARRIO ALBERDI DE IBARRETA
- ▲ 5 COLONIA ENSANCHE
- ▲ 5 BARRIO TOBA DE CLORINDA



### **Colonia Aborigen La Primavera**

Habitantes: 2000, aproximadamente.

Territorio: 5187 ha. (Zonas: Nainneck, La Primavera, Sastro, Costa Alegre)

Iglesias existentes: 3 Iglesia Evangélica Unida.  
1 Fe y Esperanza (ex IEU).  
2 Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (una de ellas, ex IEU).  
2 Iglesia del Nazareno.  
2 Iglesia de Jesucristo Pentecostés.  
1 Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones).  
2 Asamblea de Dios.

### **Colonia Aborigen Misión Tacaaglé**

Habitantes: 700, aproximadamente.

Territorio: 448 ha.

Iglesias existentes: 2 Iglesia Evangélica Unida.  
1 Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular y un "anexo".  
1 Iglesia del Nazareno y un "anexo".

### **Colonia Nueva (Loro Cue)<sup>42</sup>**

Habitantes: 140, aproximadamente.

Territorio: 467 ha.

Iglesias existentes: 1 Iglesia Evangélica Unida.  
1 Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular.

### **Colonia Aborigen Bartolomé de las Casas**

Habitantes: 2800, aproximadamente.

Territorio: 14397 ha. (Zonas: Centro, Laguna Acebal, La Pampa, Aviación, Chacra Jubilados)

Iglesias existentes: 3 Iglesia Evangélica Unida.  
1 La Voz del Cielo (ex IEU).  
1 Puertas del Cielo (ex IEU).  
1 Jesucristo de Nazaret (ex IEU).  
2 Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular.  
1 Iglesia del Nazareno.  
1 Iglesia de los Santos de los Últimos Días.

### **Barrio toba de Clorinda**

Habitantes: 300, aproximadamente.

Territorio: 4 manzanas.

Iglesias existentes: 1 Iglesia Evangélica Unida.  
1 Iglesia de Jesucristo Pentecostés.

### **Barrio Alberdi de Ibarreta y Colonia Ensanche**

Habitantes: 1000, aproximadamente

Territorio: 184 ha.

Iglesias existentes: 1 Iglesia Evangélica Unida.  
2 Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular.  
1 Iglesia de los Santos de los Últimos Días.  
1 Puertas del Cielo.  
1 Sol de Justicia.

**Características sociolingüísticas:** La mayoría de las personas eran hablantes bilingües, aunque con una diferencial competencia según las edades. A medida que se avanza en los grupos de edad, el

---

<sup>42</sup> Se trata de una población ubicada a 26 km. de Misión Tacaaglé. La misma se formó en 1995 y surgió a partir de un pedido de tierras realizado por la gente de este último asentamiento. Alrededor de 21 familias provenientes de Misión Tacaaglé se ubicaron allí.

manejo del castellano es menor, tendencia que se acentúa en las mujeres, dada su circunscripción al ámbito doméstico. Algunos hombres ancianos y adultos entienden también el guaraní, por el intercambio con la gran cantidad de criollos con ascendencia paraguaya que hablan ese idioma en la zona. Por otra parte, el manejo del toba entre los jóvenes, se restringe en algunos casos, pues como ellos dicen, hay palabras de los ancianos que no pueden comprender bien y además, suelen mencionar que la pronunciación de algunos términos difiere.

**Infraestructura:** En los asentamientos rurales en los que realicé los trabajos de campo, predominan los ranchos de adobe y sólo algunas familias poseen pequeñas y calurosas casas de material provistas por planes gubernamentales de vivienda. El agua se obtiene de pozos, de las lluvias y/o de otros reservorios naturales y recién en los últimos años fue incorporada la energía eléctrica a unas pocas casas que pueden realizar la conexión (por su cercanía con la ruta, generalmente) y pagarla. Los barrios toba de Clorinda e Ibarreta sí tenían casas de material y luz eléctrica, en su mayoría. Los asentamientos poseían escuelas primarias, algunas de éstas con auxiliares indígenas, y salas de primeros auxilios con presencia variable de profesionales médicos y enfermeros, así como de auxiliares indígenas. Gran parte de las personas de hasta 35 años aproximadamente, han tenido algún tipo de escolarización primaria en los establecimientos asentados en las Colonias<sup>43</sup>, pero son muy pocos aún los que han accedido a completar estudios secundarios y/o terciarios fuera de la misma.

### **Cronología de los desplazamientos:**

- 1998:** Trabajo de campo en La Primavera y Misión Tacaaglé (Enero).
- 1999:** Trabajo de campo en La Primavera y Misión Tacaaglé (Febrero).  
Viaje y estadía<sup>44</sup> en Buenos Aires de Teresa y Vicente Justo (de Misión Tacaaglé) (Mayo).  
Trabajo de campo en La Primavera y Misión Tacaaglé (Julio).  
Trabajo de campo en La Primavera (Noviembre).
- 2000:** Trabajo de campo en La Primavera y Misión Tacaaglé (Marzo).  
Viaje y visita a Buenos Aires de Mario Coyipé (de Misión Tacaaglé).  
Viaje y visita a Buenos Aires de Germán Machagaik, Hilaria Medina y su hija (de La Primavera).  
Viaje y visita a Buenos Aires de Marcial y Delfín Sanagachi (de La Primavera).  
Viaje y visita a Buenos Aires de Lucas Chilagaloi (de La Primavera).
- 2001:** Trabajo de campo en La Primavera, Misión Tacaaglé y Loro Cue (Abril).  
Viajes y visitas a Buenos Aires de Adrián Olaire, Luis Medina, Kelo Chilliani, Marcial y Delfín Sanagachi (de La Primavera).  
Trabajo de campo en Bartolomé de las Casas, Ibarreta y en el Barrio toba de Clorinda (Noviembre).  
Trabajo de campo en La Primavera y Misión Tacaaglé (Diciembre).
- 2002:** Viaje y visita a Buenos Aires de Miguel, Sergio y Ariel Mendoza (de Bartolomé de las Casas).  
Viaje y visita de Luis Medina (La Primavera).  
Trabajo de campo en el Barrio Mocoví de Recreo, Santa Fe (Agosto)<sup>45</sup>.  
Trabajo de campo en La Primavera (Diciembre).
- 2003:** Trabajo de campo en el Barrio Mocoví de Recreo, Santa Fe (Enero).

---

<sup>43</sup> Damos como ejemplo, la antigüedad de las escuelas primarias estatales existentes en La Primavera y sus alrededores. La N° 61 (en el pueblo criollo de Nainéck) fue fundada en 1926; la 196 (hoy en el Barrio El Palomar, antes perteneciente a la Colonia) en 1958; la 291 (dentro de la Colonia, en la zona conocida como Nainéck por su cercanía al pueblo homónimo) en 1966 y la 308 (dentro de la Colonia en la zona conocida como La Primavera, más alejada de la ruta) en 1969.

<sup>44</sup> Diferencio este caso como "viaje y estadía", porque este matrimonio permaneció en mi casa durante 10 días; en los otros viajes mencionados, las personas residían en otros lugares y sólo estuvieron de "visita" en mi casa; con algunos, también realizamos paseos por la ciudad.

<sup>45</sup> Si bien se trata de trabajos de campo realizados para otra investigación, me permitieron ampliar la perspectiva comparativa sobre los diferentes grupos *guaycurú*, de allí que también sean aquí citados.

1<sup>era</sup> parte

*Los cuerpos teórico-metodológicos*

*Capítulo I:*

*El cuerpo: Diálogos entre la filosofía y la etnografía*

## I.1. Un nuevo pensamiento desde el cuerpo: Merleau-Ponty y Nietzsche.

“La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas. Saca de ellas sus modelos internos, y operando con esos índices o variables las transformaciones que su definición le permite, no se confronta sino de tarde en tarde con el mundo actual (...) Es necesario que el pensamiento de ciencia —pensamiento de sobrevuelo, pensamiento del objeto en general— se vuelva a situar en un “hay” previo, y en el sitio, en el suelo del mundo sensible y del mundo trabajado, tal como está en nuestra vida, para nuestro cuerpo; no ese cuerpo posible del que fácilmente se puede sostener que es una máquina de información, sino este cuerpo actual que llamo mío, el centinela que asiste silenciosamente a mis palabras y mis actos (...) en esta historicidad primordial el pensamiento alegre e improvisador de la ciencia aprenderá a posarse en las cosas mismas y en sí mismo, llegará a ser filosofía...”

Merleau-Ponty, *El Ojo y el Espíritu* (1977 [1960]: 9, 11, 12).

“No nos corresponde a los filósofos separar el alma del cuerpo (...) No somos ranas pensantes, ni aparatos de objetivación y de registro sin entrañas; hemos de parir continuamente nuestros pensamientos desde el fondo de nuestros dolores y proporcionarles maternalmente todo lo que hay en nuestra sangre, corazón, deseo, pasión, tormento, consciencia, destino, fatalidad (...) No soy de los que tienen ideas entre los libros, en contacto con libros —estoy acostumbrado a pensar al aire libre, andando, saltando, escalando, bailando, sobre todo en montes solitarios o muy cerca del mar...”

Nietzsche, *La Gaya Ciencia* (1995 [1882]: 39, 249).

La filosofía de Merleau-Ponty se ha convertido en una cita recurrente en los estudios antropológicos que en los últimos 20 años abordaron la corporalidad. En el párrafo transcrito se aprecia la radicalidad de la propuesta fenomenológica: es necesario que la ciencia se sitúe en ese “hay” previo, en el mundo vivido del cuerpo actual. La propuesta de una descripción fenomenológica de todos los conceptos a priori de las ciencias se remonta a Husserl. El universo de la ciencia se construye sobre ese mundo vivido y “si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es la expresión segunda” (Merleau-Ponty, 1993 [1945]: 8). Solo de esta manera, su “pensamiento alegre e improvisador” aprenderá a posarse en las cosas mismas y llegará a ser filosofía. Esta idea de un pensamiento alegre e improvisador, nos conduce a Nietzsche, otro autor clave para la revalorización del cuerpo en la filosofía occidental, aunque no tan citado en los estudios antropológicos sobre el tema. Como se advierte en el epígrafe, su “Gaya Ciencia”, la “ciencia alegre”, también surgía de la experiencia del cuerpo en el mundo. Probablemente no sea una mera coincidencia las calificaciones de “alegre” e “improvisador” en ambas filosofías, tal vez ellas sean metáforas que expresan el giro que el pensamiento de Nietzsche y Merleau-Ponty implicaron: el encuentro de una nueva mirada, un nuevo abordaje del mundo desde la corporalidad y con él, la ruptura radical con las tradiciones racionalistas anteriores que desvalorizaban el cuerpo<sup>1</sup>. Es

<sup>1</sup> La expresión “ciencia alegre” o “gaya ciencia”, además de ser el título del mencionado libro de Nietzsche, es una expresión que aparece reiteradamente a lo largo de su obra, con el sentido de ruptura que aquí se le otorga.

tal vez en este único punto, donde podemos atrevernos a vincular a autores que reconocemos tan disímiles en otros aspectos. Pero también, es por el peculiar contraste con las representaciones hegemónicas del *cuerpo moderno occidental* que cada uno plantea, que sus perspectivas filosóficas sobre el cuerpo pueden ser puestas *en diálogo* con aquellas otras representaciones culturales del cuerpo que la etnografía nos brinda. A lo largo del capítulo, intentaré mostrar por qué esta combinación, probablemente heterodoxa, resulta fructífera para un estudio antropológico de la corporalidad. Además de indagar en las propuestas de cada autor, exploraré también sus vínculos con planteos filosóficos previos y posteriores, como los de Platón, san Agustín, Descartes, Freud, Lacan<sup>2</sup>, Foucault y Ricoeur. Si bien esto extenderá nuestras reflexiones, considero que es sólo a condición de ejercer un análisis detallado y atento tanto a las conexiones como a las diferencias entre los conceptos, que el riesgo de emprender un camino heterodoxo puede asumirse.

Comencemos por **Nietzsche** y las razones que lo llevaron a proponer su otra mirada. La dura crítica del autor a la racionalidad socrática, desarrollada por el platonismo y retomada luego por la tradición judeo-cristiana, se basaba en que ellas encarnaban la negación de la vida y del valor de lo sensible, instaurando el desprecio hacia el cuerpo; de esta manera se constituyeron en una metafísica, una religión y una moral que suplantaron e invirtieron los valores vitales. Mencionaremos brevemente cómo las relaciones entre cuerpo y alma se presentaban en los textos de **Platón**. Según Alliez y Feher, en ellos puede encontrarse la oscilación entre dos modelos disímiles: “el del cautiverio de un alma de origen celeste en un cuerpo-prisión, incluso en un cuerpo-tumba —la célebre fórmula *soma-séma*— y el de la dominación de un alma motivante sobre un cuerpo móvil” (1991: 48). Esta oscilación entre una y otra concepción respondería a que Platón se sitúa en la encrucijada entre dos tradiciones:

“...una, que se remonta a las sectas órficas y pitagóricas, que insiste sobre la diferencia de naturaleza entre las dos instancias y sobre el exilio que representa para el alma inmortal su estancia en un cuerpo corruptible. La otra, que preside la moral pero también el sentido estético de sus compatriotas atenienses, eleva la domesticación del cuerpo por el alma al rango de virtud cardinal, pero celebra también la gracia que se desprende de su unión” (Alliez y Feher, 1991: 48).

A partir de estas tradiciones, para Alliez y Feher, se constituyeron dos vías de pensamiento: la “mística” y la “cívica”. Cuando Platón se ubica en la primera, se dirige

---

En el caso de Merleau-Ponty, en cambio, hasta el momento he encontrado dicha expresión sólo en el texto citado.

<sup>2</sup> Cabe aclarar que los conceptos de Freud y Lacan aquí utilizados, serán retomados en su dimensión filosófica, es decir, en tanto expresan una peculiar concepción del sujeto y el mundo. Agradezco a Salvador Batalla su asesoramiento en la lectura de estos autores y en las explicaciones sobre algunos conceptos.

especialmente al filósofo; cuando lo hace en la segunda, al hombre político. Para el filósofo, la sumisión del cuerpo presagia la liberación del alma y el acceso a la verdad. Esta línea será especialmente continuada por Plotino y se vinculará también con las tradiciones místicas del cristianismo oriental. En la segunda vía, “el dominio del propio cuerpo constituye a la vez la condición y la prueba de una capacidad para gobernar a los demás hombres” (op. cit.: 49). El gobierno del cuerpo asignado al alma se basa en dos principios fundamentales: la dominación de lo activo sobre lo pasivo y la búsqueda del justo medio. Evidencias de este control serán las idealizaciones de la moderación en la moral y de la proporción en la estética. Para Alliez y Feher, esta segunda vía será profundizada por san Agustín y el pensamiento cristiano occidental y, analizaremos también su incidencia en Descartes.

Así como la crítica de Nietzsche se centró en los planteos de la tradición socrática y platónica, fue en una manifestación previa a ellos, en la tragedia griega antigua, que el autor encontró uno de los primeros referentes e ideales para su pensamiento. Justamente aquella admirable “unidad” de “lo apolíneo y lo dionisiaco” (1997 [1886]) que para él la tragedia antigua encarnaba, se rompería a partir de la filosofía socrática, que sometía la vida a la razón, lo dionisiaco a lo apolíneo, siendo éste último desnaturalizado a partir de su escisión. Lo apolíneo, característico del arte del escultor y expresado en la epopeya, remite a lo figurativo, a la apariencia, el orden, la medida, lo acabado, a la razón y funciona como principio de individuación; lo dionisiaco, en cambio, característico de la música y expresado en la poesía lírica, refiere a la fuerza, la desmesura, la renovación (lo inacabado), la vitalidad y permite la alianza entre los seres humanos y la fusión con la naturaleza para hallar la plenitud, a través de la danza y el éxtasis festivo. El “sueño” y “la embriaguez” son los “dos estados fisiológicos” que permiten imaginar la antítesis de ambos “instintos” o “tendencias” del arte<sup>3</sup>. A pesar de su antítesis, para Nietzsche ambas tendencias se necesitarían una a la otra y la tragedia griega constituía el ejemplo que testimoniaba que esa unión era posible.

En textos posteriores del autor, la revalorización de la corporalidad produce una redefinición del sujeto que invierte claramente los términos de las tradiciones clásicas. El siguiente pasaje ilustra cómo el espíritu es considerado como instrumento del cuerpo y éste último, en cambio, es la “razón en grande”, la voluntad que obra como “Yo”:

“El cuerpo es una razón en grande, una multiplicidad con un solo sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu razón pequeña, hermano, la que llamas espíritu: un instrumentillo y juguetillo de tu razón grande. Tu dices “Yo” y te enorgulleces de esa palabra. Pero la más grande —cosa que tu no quieres creer— es tu cuerpo y

<sup>3</sup> Según aclaración del traductor, “trieb” es el término alemán utilizado originalmente por Nietzsche, el cual habría que entenderlo en un sentido muy amplio de “tendencia hacia”. Esto lo diferenciaría del término “instinkt”, es decir, del instinto más ligado a lo biológico, a la fijeza del fin y del objeto.

su gran razón. El no dice Yo, pero obra como Yo (...) El cuerpo creador se creó el espíritu como una mano de su voluntad" (1984 [1884]: 25).

Pasemos ahora a nuestro segundo autor, **Merleau-Ponty**. En su caso, la confrontación con el racionalismo se centra especialmente en el **dualismo cartesiano**, por lo cual será necesario sintetizar previamente dicha perspectiva. Para Descartes, "el pensamiento proviene del alma" infundida por Dios y "los movimientos y el calor", del cuerpo (1989 [1649]: 84), que es lo que tenemos en común con los animales. El hombre se identifica con el pensamiento<sup>4</sup>, mientras que su cuerpo es mera extensión, un objeto que es movido por el alma gracias "a una pequeña glándula en el medio del cerebro" (la glándula pineal) "en la que el alma tiene su sede principal" (op.cit.: 102). En esta idea de un cuerpo móvil gracias a un alma motivante que lo controla, se aprecian las huellas del segundo modelo platónico. No obstante, lo característico del dualismo de Descartes, es su énfasis en un alma que durante el pensar se escinde del cuerpo. El cuerpo se convierte así en el término no valorado de la persona, a la manera de un "resto": es algo que se "posee" pero no lo que se "es". De allí, por ejemplo, que en sus *Meditaciones Metafísicas* exprese "no soy de ningún modo este ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano" y postule la posibilidad de existencia del ser más allá de su corporalidad:

"Y aunque, posiblemente (o, más bien, ciertamente, como diré dentro de poco) tenga un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, como por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto sólo soy una cosa que piensa y no extensa, y por otro, tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que soy, es decir mi alma, por lo que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él" (citado por Le Bretón 1995: 70).

Si bien Descartes reconocerá "el estrecho vínculo del alma y el cuerpo que experimentamos todos los días", es precisamente este mundo de la "vida y las conversaciones ordinarias" una de las causas que hace que no "descubramos, con facilidad y sin una profunda meditación, la distinción real entre uno y otro" (citado por Le Bretón 1995: 70). El testimonio de los sentidos es desvalorizado pues resulta engañoso<sup>5</sup>, por lo que se postula una clara diferenciación entre el mundo de la vida y aquel otro mundo verdadero, accesible gracias a la inteligencia y la meditación. Esta postura representa la antípoda del método fenomenológico, el cual comenzará su análisis en ese mundo de la vida, tal cual se presenta a los sentidos. En relación con esta diferencia radical de los métodos, es significativo recordar cómo se inicia la tercera de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes:

<sup>4</sup> Recordemos que para Descartes, la "duda metódica" que lo conduce al encuentro con la primera intuición o verdad evidente en la que se funda todo saber, es el principio del "cogito": la evidencia de la existencia propia como consustancialmente vinculada a la duda, al pensar.

<sup>5</sup> Como sugiere Le Bretón (1995) dos de los grandes inventos técnicos de la época de Descartes, el telescopio y



“Ahora cerraré los ojos, me taparé las orejas, eliminaré todos mis sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, porque apenas puedo hacerlo, las consideraré vanas o falsas” (op.cit.: 73).

La razón debe luchar contra el cuerpo, contra sus imágenes vanas o falsas, las prácticas del cuerpo nada tendrán que ver entonces con la comprensión del mundo, al contrario, serán su obstáculo. Dentro de esta concepción en la que el cuerpo se convierte en lo otro, lo diferente al verdadero ser, que es el de la razón, puede entenderse que una de las imágenes recurrentes de Descartes para referirlo sea la de la “máquina”, aunque el cuerpo humano conserve el privilegio de ser “la máquina más perfecta construida por el artesano divino”. El uso de esta metáfora evidencia también el predominio del paradigma mecanicista en el siglo XVII, bajo el modelo de la física y la matemática, en un mundo que comenzaba a poblarse de mecanismos de todo tipo. Analizaremos luego cómo este paradigma y, en términos generales, el desarrollo de la burguesía y del individualismo en la Europa occidental, fueron modificando las concepciones de la persona y la corporalidad y cómo la metáfora del cuerpo-máquina condensa estos cambios.

Retornemos a Merleau-Ponty. La opción a este sujeto cartesiano, en el caso de la fenomenología, será la definición del “**ser-en-el mundo**”. Para comprender más acabadamente esta noción, debemos remontarnos a una proposición clave de Husserl: la certeza del mundo, aquella creencia originaria de que la realidad está “ahí delante”, se me da a la experiencia perceptiva antes de todo pensar<sup>6</sup>, o cómo sintetizará Merleau-Ponty, “el mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo” (1993 [1945]: 10). Las consecuencias de esta proposición son cruciales, pues redefinen el *Cogito* y la noción de sujeto, el cual pasa a considerarse cómo inseparable del mundo, siempre es un “ser-en-el mundo”. Es decir, así como no hay conciencia sin sujeto, tampoco la hay sin mundo, existo

---

el microscopio, promovían esta idea de la insuficiencia de los sentidos.

<sup>6</sup> Tal vez, sólo citando las descripciones del mismo Husserl pueda comprenderse esta experiencia: “Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él quiere decir, ante todo: lo encuentro ante mí inmediatamente e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el tacto y el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, para mí simplemente ahí, «ahí delante» en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas, o no (...) La «realidad» la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la tesis general de la actitud natural. «El» mundo está siempre ahí como realidad (...) Lo percibido en cada caso, lo representado clara u obscuramente, en suma, todo aquello del mundo natural de que se tiene una conciencia empírica y anterior a todo pensar, ostenta en su unidad total y en todas sus articulaciones y relieves el carácter «ahí delante»; carácter en el que es esencialmente susceptible de fundarse un juicio de existencia expreso (predicativo) y que forma una sola cosa con él. Si enunciamos este juicio, sabemos que en él nos hemos limitado a tomar por tema y apresar predicativamente lo que en la primitiva experiencia o en lo experimentado había ya con el carácter del «delante» en alguna forma, sin tomarlo por tema, sin pensar propiamente en ello, sin predicar de ello nada” (Husserl, 1949: 66- 69).

porque hay un mundo, tengo evidencia de mí y del mundo ineludiblemente. Se trata de una rigurosa bilateralidad: no puede constituirse el mundo como mundo, ni el yo como yo sino es en su relación<sup>7</sup>. A través de estas formulaciones, la fenomenología introducía la cuestión del otro y de cómo el “sentido del mundo” se construye intersubjetivamente, diferenciándose radicalmente de los planteos racionalistas clásicos que centraban este problema exclusivamente en el individuo y su razón<sup>8</sup>. La propuesta de la descripción fenomenológica será la de intentar recuperar o captar esta experiencia primera, previa al pensar, que tenemos con el mundo, pero lo que me interesa destacar aquí, es que esta experiencia es posible o se consume a través del cuerpo propio (*Leib*). En la filosofía de Merleau-Ponty, la noción de ser-en-el mundo implica justamente el reconocimiento de una **dimensión preobjetiva** del ser de la cual el cuerpo es el vehículo y dicha dimensión no puede reducirse ni a la *res cogita* ni a la *res extensa*:

“Se da una cierta consistencia de nuestro “mundo”, relativamente independiente de los estímulos que prohíbe tratar el 'ser-en-el-mundo' como una suma de reflejos; una cierta energía de la pulsación de existencia, relativamente independiente de nuestros pensamientos voluntarios que prohíbe tratarlo como un acto de conciencia. Es por ser una visión preobjetiva que el ser-en-el-mundo puede distinguirse de todo proceso en tercera persona, de toda modalidad de la *res extensa*, como de toda *cogitatio*, de todo conocimiento en primera persona y que podrá realizar la unión de lo 'psíquico' y lo 'fisiológico’” (op.cit.: 99).

El cuerpo media todas nuestras relaciones con el mundo, por ello, para Merleau-Ponty, no podría reducirse a un mero objeto, a algo que sólo “está” en el espacio y en el tiempo, sino que será quien los “habita” (op.cit.: 156). Así, el cuerpo propio “tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones, sin subordinarse a una 'función simbólica' u objetivante” (op.cit.: 158). En la descripción de los fenómenos perceptivos, los hábitos motores y también de la afectividad, la sexualidad o incluso de la expresión verbal, que Merleau-Ponty brinda en diferentes capítulos de “Fenomenología de la Percepción”, se evidencia esta particular comprensión del mundo a través de la corporalidad. Señalamos uno de estos casos:

---

<sup>7</sup> En otras palabras, no se trata ni del idealismo del cogito cartesiano (pienso, luego existo) ni del sujeto trascendental kantiano que impone las condiciones de posibilidad para que las cosas sean conocidas; tampoco se trata del realismo u objetivismo, en el que el mundo precede y trasciende al sujeto.

<sup>8</sup> Según Merleau-Ponty: “... esta dialéctica del Ego y del Alter únicamente son posibles si Ego y Alter se definen por su situación y no liberados de toda inherencia, eso es, si la filosofía no se acaba con el retorno al yo, y si yo descubro por la reflexión no solo mi presencia ante mí, sino además, la posibilidad de un “espectador ajeno” (...) Hasta ahora el cogito desvalorizaba la percepción del otro, me enseñaba que el Yo es únicamente accesible a sí mismo, por cuanto me definía por el pensamiento que tengo de mi mismo (...) el *Cogito* tiene que descubrirse en situación y sólo con esta condición podrá la subjetividad trascendental, como dice Husserl, ser una intersubjetividad (...) El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo, ni sustituye al mundo con la significación del mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo describiéndome como 'ser-en-el mundo’” (1993 [1945]: 13).

“...es el cuerpo el que “comprende” en la adquisición de la habitud. Esta fórmula podrá parecer absurda si comprender es subsumir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto. Pero precisamente el fenómeno de la habitud nos invita a manipular de nuevo nuestra noción de “comprender” y nuestra noción de cuerpo. Comprender es experimentar la concordancia entre aquello que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la efectuación ---y el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo” (op.cit.: 162).

Nuestra relación práctica con el mundo no se da en términos de un “yo pienso”, sino de un “yo puedo” (op.cit.: 154). En aquello que “intentamos” nuestro cuerpo apunta hacia un mundo, intentando incorporarlo ---y podemos pensar aquí tanto en movimientos más sencillos como tomar un objeto o desplazarnos por diferentes espacios hasta hábitos más complejos como utilizar herramientas, manejar un automóvil, ejecutar un instrumento musical---; mover el cuerpo “es apuntar a través del mismo, hacia las cosas, es dejarle que responda a la sollicitación que éstas ejercen en él sin representación ninguna” (op.cit.: 156). Es decir, en el mundo fenomenal, de la experiencia práctica, las cosas no generan en nosotros representaciones, sino que se presentan como “conjuntos, dotados de una fisonomía típica o familiar” y estas “fisonomías de los conjuntos ‘visuales’ reclaman” o sollicitan de nosotros “cierto estilo de respuesta motriz” (op.cit.: 161).

En suma, gracias a esta comprensión preobjetiva experimentada como una concordancia entre el sujeto y el mundo, entre lo que intentamos y lo que viene dado, podemos lograr cierta estabilidad y generalidad en las prácticas de la vida cotidiana. Para Merleau-Ponty, la idea de “concordancia” o “equilibrio” refiere a nuestra tendencia, en términos prácticos, a reducir los desequilibrios que nos presentan las situaciones. Uno de los ejemplos que el autor cita, es que al mirar un objeto nuestro cuerpo tiende a buscar la mejor distancia posible, es decir, aquella que le permita visualizar tanto la totalidad como las diferentes partes del mismo<sup>9</sup>. Ya sea como “sistema de potencias motrices o de potencias perceptivas (...) nuestro cuerpo es un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio” (op.cit.: 170), permitiéndonos así poseer nuestro mundo habitual, pero también, formar nuevos núcleos de significaciones. Esto último sucede cuando “nuestros movimientos antiguos se integran en una nueva entidad motriz” (tal lo que acontece al lograr utilizar eficazmente una nueva herramienta o al incorporar una nueva secuencia de danza) o cuando “los primeros datos de la vista se integran en una nueva entidad sensorial”; en ambos casos, “nuestros poderes naturales alcanzan de pronto una significación más rica que hasta entonces sólo estaba indicada en nuestro campo perceptivo o práctico, no se anunciaba en nuestra experiencia más que como una cierta

---

<sup>9</sup> En Dreyfus y Dreyfus (1999), por ejemplo, puede verse un desarrollo sobre este tema y un intento de vincular los planteos de Merleau-Ponty con la ciencia cognitiva.

deficiencia, y cuyo advenimiento reorganiza de pronto nuestro equilibrio y colma nuestra ciega espera” (op.cit.: 170).

Para finalizar con este autor, quisiéramos agregar que la existencia de una particular forma de comprensión preobjetiva, fue desarrollada luego, aunque desde otros postulados, por la **psicología genética de Piaget** (1968), al analizar los mecanismos de conocimiento y su evolución. En los primeros años de vida del ser humano (aproximadamente hasta el año y medio) se desarrolla lo que el autor denomina “inteligencia sensorio-motriz”, como una inteligencia práctica. En este “estadio” el sujeto se relaciona con el mundo a través de diferentes “esquemas de acción” (percepciones y movimientos organizados) que constituyen el primer mecanismo o esquema de conocimiento. Este esquema se construye sobre la base de los “reflejos” y luego los “hábitos” de los primeros meses de vida. En los inicios de esta etapa, prácticamente no existe la diferenciación entre sujeto y objeto, ya que niño “refiere todo a sí mismo, o más concretamente a su propio cuerpo...” Recién al final de esta etapa<sup>10</sup>, con la aparición del lenguaje, es decir de la función simbólica, el niño “se sitúa ya prácticamente como un elemento o un cuerpo entre los demás, en un universo que ha construido poco a poco y que ahora siente como algo exterior a él” (1968: 19). Pasa así del “egocentrismo integral primitivo a la elaboración final de un universo exterior” (1968:26). Según la teoría de Piaget, estos esquemas no se pierden sino que subsisten, siendo reestructurados en cada uno de los períodos de desarrollo del sujeto. Desde este enfoque, entonces, podría postularse la persistencia de la inteligencia sensorio-motriz en ese *ser-en-el mundo preobjetivo* que la fenomenología describe<sup>11</sup>.

Como conclusión de esta primera comparación entre los autores, encontramos que tanto Nietzsche como Merleau-Ponty propondrán filosofías en las que la corporalidad del sujeto es reconocida y revalorizada. Ambos se colocan de esta forma en la antípoda del sujeto cartesiano típico de la modernidad, el cual hundía algunas de sus raíces en las tradiciones del platonismo y el cristianismo. Además, ambos autores confrontarán, aunque desde perspectivas disímiles, con el modelo científico positivista. A partir de este planteo inicial, se deduce la siguiente pregunta: ¿de qué manera específica cada autor construye la corporalidad y qué

---

<sup>10</sup> Una vez logrados “los cuatro procesos fundamentales que se realizan durante los dos primeros años de existencia... la construcción de las categorías de objeto (la permanencia substancial atribuida a los cuadros sensoriales), espacio, tiempo y causalidad, todas como categorías prácticas o de acción pura y no todavía como nociones de pensamiento” (1968: 25).

<sup>11</sup> Un planteo similar es sugerido por Jackson, pero basándose en los planteos de Vygotsky: “desde el punto de vista filogenético y ontogénico el pensamiento y la comunicación a través del cuerpo precede y se extiende siempre más allá del habla” (1983: 328). De allí que Jackson considere como errónea la tendencia intelectualista a ver la praxis corporal como secundaria de la praxis verbal.

papel juega en la definición de la subjetividad en su relación con el mundo?. Como analizaremos en los puntos 2 y 3, respectivamente, el sujeto hecho “carne” con el mundo que Merleau-Ponty describe será muy diferente de “la voluntad de poder” que caracteriza al sujeto nietzscheano, pues cada autor centrará su interés en experiencias muy disímiles del cuerpo en el mundo. En el punto 4 sintetizaré dichas diferencias a través de dos imágenes que aparecen repetidamente en sus textos, a la manera de metáforas condensadoras de los conceptos mencionados: la figura del pintor en Merleau-Ponty y la del músico-bailarín en Nietzsche. Por último, en el punto 5 analizaré los caminos metodológicos que cada autor propone y la riqueza que, a nuestro juicio, estas diferencias poseen, a partir de su combinación en una perspectiva dialéctica. A lo largo del capítulo, además de poner a dialogar a ambos autores con otros planteos filosóficos, iniciaré también un primer diálogo con las prácticas y representaciones de la corporalidad que emergieron de mis trabajos de campo con los *toba takshik*. Estos intentos de diálogos interculturales, nos permitirán plantear las hipótesis generales sobre la corporalidad que guiarán nuestro abordaje: la experiencia de la “carne” — como *vínculo* del cuerpo *con* el mundo— por un lado, y la de la “energía” / “pulsión” y las inscripciones sensorio-emotivas que conlleva —como *poder desde* el cuerpo *sobre* el mundo— por el otro. Es especialmente a partir de estas dos problemáticas que consideramos comunes, que intentaremos trazar los puentes entre la filosofía y la etnografía en nuestro análisis de la corporalidad.

Comencemos entonces el recorrido propuesto, esperando que a su finalización, el lector también pueda hallar justificado este comienzo heterodoxo.

## **1.2. La carne con el mundo**

### **1.2.1 De Merleau-Ponty a los *canacos* de Lehnardt**

Para ahondar en aquella experiencia originaria del mundo que la fenomenología intenta captar, son particularmente sugestivas las reflexiones sobre la **pintura** que Merleau-Ponty realiza en “El Ojo y el Espíritu”. El autor contrapone la actividad del pintor con la de aquella “ciencia manipuladora” que, como señalamos en nuestra cita inicial, “renuncia a habitar las cosas”. La pintura, en cambio, abreviaría especialmente en esa “napa primaria” de la experiencia que la fenomenología describe: “solo el pintor tiene el derecho de mirar todas las cosas sin algún deber de apreciación”, a diferencia del escritor o el filósofo “quiénes no pueden declinar las responsabilidades del hombre que habla” (Merleau-Ponty, 1977 [1960]: 12). Asimismo, el pintor posee una particular relación cuerpo-mundo pues “es prestando su

cuerpo al mundo que el pintor cambia el mundo en pintura” (op.cit.: 15); esa relación también se evidencia en las apreciaciones de muchos pintores, acerca de que “las cosas los miran” o que “el pintor debe ser traspasado por el universo y no querer traspasarlo...” (op.cit.: 25). Así, para Merleau-Ponty, la actividad del pintor se convierte en arquetipo de la experiencia preobjetiva del mundo que la fenomenología describe. Para comprender la elección de esta metáfora, es necesario indagar en dos conceptos claves: el de la percepción como una “comunidad con el mundo” y el de “carne”. En el primer caso, la percepción implica una *comunidad* en tanto el sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado, sino:

“una potencia que co-nace (co-noce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él... es una cierta manera del ser del mundo que se nos propone desde un punto del espacio, que nuestro cuerpo recoge y asume si es capaz de hacerlo (...) la sensación es literalmente, una comunidad...” (1993 [1945]: 228).

“Si, como decíamos, toda percepción tiene algo de anónima, es porque reanuda una experiencia adquirida (*acquis*) sin ponerla en tela de juicio. *Quien* percibe no está desplegando ante sí mismo como debe estarlo una conciencia, posee una espesura histórica, reanuda una tradición perceptiva y está confrontado a un presente. En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos el pensante, somos del objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe del mundo más que nosotros (...) En este estrato originario del sentir, que uno halla a condición de coincidir verdaderamente con el acto de percepción y de abandonar la actitud crítica, vivo la unidad del sujeto y la unidad intersensorial de la cosa, no los pienso como harán el análisis reflexivo y la ciencia” (op.cit.: 253).

La experiencia de percepción, donde sujeto y objeto no están escindidos sino que constituyen potencias en una relación de coimplicación, se convertirá para Merleau-Ponty en el locus de la existencia: un modo de ser que es fundador de todo ser.

El concepto de *carne* surge en obras posteriores y es presentado como un medio de resolver o superar la aparente paradoja que la experiencia de la corporalidad plantea. Dicha paradoja consiste en que el cuerpo es a la vez sensible y sintiente, visible y vidente, es decir, que puede convertirse en un cuerpo objetivo —cosa entre las cosas, pertenecer al orden del objeto, a la manera de Descartes— pero es también inevitablemente un cuerpo fenoménico —es aquel que ve y toca a las cosas, pertenece al orden del sujeto. El hecho de que generalmente se haya planteado esta paradoja de la doble referencia de la corporalidad, para Merleau-Ponty no es una mera casualidad, pues lo que ella esconde es que cada una “llama a la otra”, en tanto cuerpo y mundo se comunican indefectiblemente por la “facticidad de la carne”. En un intento de ejemplificar la experiencia de la *carne*, dirá que lo que tenemos es “una carne que sufre cuando está herida y unas manos que tocan” y no un “cuerpo” en tanto objeto permanente de pensamiento. En otras palabras, la *carne* hace referencia a un sintiente sensible que no puede desligarse de su relación con un mundo; si bien este entramado de relaciones puede llegar a especificarse como un *cuerpo*, es sólo a condición de ser pensado, objetivado, escindido de su

condición existencial de *carne*. Este último concepto, es tal vez uno de las más complicados dentro de la fenomenología de Merleau-Ponty, lo cual dificulta definirlo en términos muy sintéticos. A esto también se suma que su tratamiento en diferentes escritos fue principalmente a través de imágenes metafóricas. En “El Ojo y el Espíritu”, esta especie de equivalencia, de unión y confusión entre cuerpo-mundo, se ilustra diciendo que el mundo está hecho con la misma “tela del cuerpo” y que el cuerpo pertenece al “tejido del mundo”:

“Mi cuerpo es a la vez vidente y visible. El que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer entonces en lo que ve el “otro lado” de su potencia vidente. El se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo. Es un sí mismo no por transparencia como el pensamiento, que no piensa sea lo que sea sino asimilándolo, constituyéndolo, transformándolo en pensamiento; es un sí mismo por confusión, narcisismo, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido; un sí mismo, pues, que está preso entre las cosas (...) Visible y móvil, mi cuerpo está en el número de las cosas, es una de ellas, pertenece al tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa. Pero, puesto que ve y se mueve, tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo” (1977 [1960]: 16-17).

En su obra póstuma, “Lo Visible y lo Invisible”, Merleau-Ponty describe nuevamente la paradoja del cuerpo y sitúa a la *carne* como una especie de “principio encarnado”, un elemento del Ser, de todos los seres visibles y tangibles<sup>12</sup>:

“Si bien el cuerpo es cosa entre las cosas, es, en cierto sentido, más fuerte y más profundo que ellas, y eso, decíamos, porque es cosa, lo cual significa que se destaca entre ellas y, en la medida en que lo hace, se destaca de ellas. No es simplemente cosa vista de hecho (yo no veo mi espalda), es visible por derecho, entra en el campo de una visión a un tiempo ineluctable y diferida. Recíprocamente, si toca y ve, no es porque tiene delante los seres visibles como objetos: están a su alrededor, llegan hasta a invadir su recinto, están en él, tapizan sus miradas y sus manos por dentro y por fuera. Si los toca y los ve, es únicamente porque, siendo de su misma familia, visible y tangible como ellos, se vale de su ser como de un medio para participar del de ellos, porque cada uno es arquetipo para el otro y porque el cuerpo pertenece al orden de las cosas así como el mundo es carne universal. Ni siquiera hace falta decir, como acabamos de hacerlo, que el cuerpo se compone de dos hojas, una de las cuales, la de lo «sensible», es solidaria del resto del mundo; no hay en él dos hojas o dos capas (...) porque todo él, sus manos y sus ojos, no es más que aquella referencia a una visibilidad y a una tangibilidad-patrón de todos los seres visibles y tangibles, que tienen en él su semejanza y cuyo testimonio recoge por la magia que es el ver y el tocar mismos” (1970 [1964]: 172).

En resumen, gran parte de la obra de Merleau-Ponty se esfuerza por describir aquella dimensión preobjetiva del ser, en la cual cuerpo y mundo se comunican a través del espesor de la *carne*. Sobre esta experiencia primera se alzan luego la reflexión, el pensamiento, que instalan la escisión sujeto-objeto y con ella todo el edificio de las ciencias: la fenomenología, sin embargo, intentará siempre describir ese suelo de la experiencia vivida.

---

<sup>12</sup> “Para designarla (a la carne) haría falta el viejo término “elemento”, en el sentido que se emplea para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea (...) No hecho o suma de hechos, aunque sí adherente al lugar y al ahora. Mucho más, inauguración del dónde y del cuándo, posibilidad y exigencia del hecho, en una palabra, facticidad, lo que hace que un hecho sea hecho” (Merleau-Ponty, 1970 [1964]: 74).

En los capítulos V y VII especialmente, a medida que describamos las representaciones de la experiencia cuerpo-mundo entre hombres y mujeres toba, encontraremos importantes semejanzas con el tipo de interrelaciones que el concepto de *carne* plantea. Sobre todo, porque los límites entre mundo humano, mundo natural y del poder no humano, resultan permeables y flexibles; incluso la misma idea de límite debería ser revisada, ya que a pesar de que estos mundos se diferencian en el lenguaje, existencialmente están profundamente conectados. Ejemplos de estas conexiones hallaremos al explorar sus concepciones de salud, enfermedad y terapia, en los mitos, en las prescripciones relativas a las mujeres, o también en la importancia atribuida a las “señas”, elemento este último que Wright (1997) ha destacado. Ciertos episodios de la vida cotidiana —una dolencia o enfermedad, un determinado sueño, cierto canto de un pájaro— tienen la propiedad de convertirse en *señas*, es decir, de actuar a la manera de índice de otros acontecimientos<sup>13</sup>. En la interpretación de la *seña* y en las experiencias vividas que la antecedieron y la siguieron, se ponen en juego una serie de elementos que se van encadenando. Lo importante de remarcar, es que dichos elementos suelen abarcar desde vivencias corporales, pensamientos, relaciones con las personas (*yuaq̄ya*), con algunos animales (*shigiyak*), con ciertos fenómenos atmosféricos como el viento (*l’at*) o la lluvia (*hawot*) hasta los encuentros personales (*nachaGan*) con los seres poderosos no humanos (*yuaq̄’a*) y los vínculos con el Dios cristiano.

Uno de los estudios antropológicos clásicos sobre este tipo de representaciones que vinculan estrechamente cuerpo-mundo, es el análisis de Leenhardt (1961) sobre la noción de cuerpo entre los canacos de Melanesia. Este trabajo fue clave para la antropología del cuerpo, pues instaló el paradigma de lo que se ha llamado una **concepción holista** que caracterizaría a muchos grupos indígenas. Así, se ha convertido en un tópico habitual contrastar este “cuerpo de los Otros” con las concepciones dualistas predominantes en Occidente. Cito una definición de este tipo, en un trabajo reciente de antropología médica:

En “Occidente y sobre todo a partir del modelo biomédico”, el cuerpo constituye “una entidad discreta y objetiva”, “separada de los pensamientos y emociones”, que funciona a la manera de una máquina; es también “secularizado y pertenece al dominio privado del individuo”. En las sociedades “no-occidentales”, en cambio, “el cuerpo es concebido como un sistema abierto que vincula las relaciones sociales al *self*”; un “balance vital entre elementos interrelacionados en un cosmos holístico”; “lo emocional y cognitivo están integrados en procesos corporales” y el

<sup>13</sup> Wright (1997) ha identificado entre los toba *takshik* de Misión Tacaagl̄e el término *ndage*, para referirse a este tipo de “señas”. No obstante, entre muchos toba de La Primavera, *ndage* era identificado sólo con una seña en particular, la que corresponde a las vinchas, generalmente con plumas, que utilizaban sus antepasados, ya sea cuando iban a participar de un encuentro festivo o cuando iban a la guerra. Asimismo, era especialmente utilizada por algunos *pi’ioGonaq* en sus rituales. Buckwalter (1980) también traduce este término como “cresta de plumas”. La raíz *naGa*, parecería ser la que se vincula con la idea de seña. Mis interlocutores *takshik*, mencionaron los términos *naGāyaGa*, *naGalaqte*, *danaGa*, para referirse a las señas y Buckwalter (1980) indica el término *n’anaGat*, para “su seña en sí mismo” y *naGāyaGaashigem*, con “irgue la cabeza de otro (erguir)”.



propio cuerpo “es parte orgánica de un mundo sacro y sociocéntrico, un sistema comunicativo que involucra intercambios con los otros (incluido lo divino)” (Kleinman, 1988: 11).

Si bien este tipo de enfoques que oponen las concepciones del cuerpo *occidental moderno* y el cuerpo de los *otros*, poseen plena vigencia teórica, existen también algunas revisiones críticas que relativizan la existencia de oposiciones tan tajantes y postulan, en cambio, perspectivas dialécticas<sup>14</sup>. Pero caracterizamos primero el trabajo de Leenhardt. El autor señala como ejemplo de los vínculos entre cuerpo y naturaleza, el hecho de que para los canacos, los términos que describen las partes del cuerpo corresponden también a los utilizados en el reino vegetal; asimismo, diferentes mitos y prácticas rituales relacionan al árbol con la vida de las personas;<sup>15</sup> todo esto revelaría “una identidad de estructura y una identidad de sustancia entre el hombre y el árbol” (1961: 28)<sup>16</sup>. La conclusión de Leenhardt apunta a que en estas sociedades los mitos constituyen una realidad vivida y que estos vínculos no son meras figuraciones o analogías sino que implican una “identidad de sustancia” entre el cuerpo del hombre y la naturaleza:

“Cuando el hombre vive en la envoltura de la naturaleza y todavía no se ha separado de ella, no se esparce en ella, sino que es invadido por la naturaleza y solamente a través de ella se conoce a sí mismo. No tiene una visión antropomórfica, sino que queda sometido, por el contrario, a los efectos que produce una visión indiferenciada que le hace abarcar el mundo total en cada una de sus representaciones, sin que intente distinguirse él mismo de este mundo. Se podría hablar de una visión cosmomórfica. A sus ojos se corresponden, entonces, la estructura de la planta y la estructura del cuerpo humano: una identidad de sustancia los confunde en un mismo flujo de vida. El cuerpo humano está hecho de la misma sustancia que verdea el jade, que forma las frondosidades, que hincha de savia todo lo que vive, y estalla en los retoños y en las juventudes siempre renovadas. Y porque se halla totalmente repleto de estas vibraciones del mundo, el cuerpo no se diferencia de él” (1961: 35-36).

El trabajo de Leenhardt ha sido objeto de numerosas críticas pues tendía a una interpretación casi literal de los datos de sus informantes, sin prestar suficiente atención a la contextualización de los términos y, en general, a la dimensión simbólica y polisémica del lenguaje. Además, su idea de una “identidad de sustancia” estaba influida por el modelo de Lévy-Bruhl sobre la “participación” en la “mentalidad primitiva”, hoy también ampliamente

<sup>14</sup> Entre estos enfoques se destaca el de Lambek (1998). El autor propone pensar las relaciones cuerpo-mente como una tensión fundamental de la experiencia humana, un problema inherente a la condición humana y a su capacidad de autorreflexión. Si bien el dualismo sería trascendido en la experiencia práctica, como la fenomenología ha demostrado, para Lambek, la distinción entre lo corpóreo y lo mental estaría presente de diferentes maneras en el pensamiento, en las categorías de gran parte de las culturas; aunque cada una conceptualizaría la relación y los mismos términos de esa relación (por ejemplo, en modelos tripartitos de persona) de una forma particular.

<sup>15</sup> Para citar algunos ejemplos brindados por Leenhardt (1961), cada *canaco* sabía que su antepasado proviene de un árbol determinado al cual reverencia o también existe la práctica ritual en la que en el día del nacimiento se planta un árbol en el lugar donde se entierra el cordón umbilical.

<sup>16</sup> Otra cuestión que Leenhardt (1961: 34) destaca, es que la palabra *karo* que en ese momento los canaco utilizaban para referirse al cuerpo, era un término genérico que se usaba para describir aquello que sustenta

superado. A pesar de estas críticas, quise mencionar algunos fragmentos del texto de Leenhardt, por las similitudes que presenta con las ideas de Merleau-Ponty sobre la *carne*. En efecto, las imágenes de “un cuerpo repleto de las vibraciones del mundo”, que se “confunde en un mismo flujo de vida”, resultan muy cercanas, por ejemplo, a la imagen de Merleau-Ponty acerca de que “el espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne” (1970 [1964]: 168). No se trata aquí, sin embargo, de postular solamente una analogía simbólica entre ambos autores, sino de proponer una nueva mirada a partir de su confrontación. Considero que aquella identidad y participación entre cuerpo y naturaleza que Leenhardt intentaba describir para los canacos, podría comprenderse mejor desde una perspectiva fenomenológica, en tanto experiencia existencial de la *carne* y no, como se hizo, en términos lógicos de categoría de entendimiento diferentes a las occidentales. A nuestro juicio, tampoco alcanza con tratar a estas relaciones cuerpo-mundo en su dimensión meramente simbólica, pues esto ha conducido muchas veces a olvidar el enraizamiento que los simbolismos poseen en la experiencia. Nuestra **hipótesis** apunta entonces a postular que habría una experiencia fenomenológica de la *carne* común a diferentes culturas, lo cual no implica, evidentemente, desconocer la diversidad de prácticas y concepciones de la corporalidad, pero sí cambiar la perspectiva desde la cual las miramos. Así, la problemática de una experiencia común de la *carne* y, a la vez, de la diversidad de cada cultura, podría replantearse de la siguiente manera: ¿por qué la experiencia de la *carne* sería destacada o se haría más visible en determinados contextos culturales —a partir de particulares usos del lenguaje, de las prácticas y significaciones cotidianas, de los simbolismos míticos y la vida ritual— mientras habría sido invisibilizada en la tradición filosófica occidental heredera del racionalismo y, paralelamente, en las tradiciones culturales que se conformaron con las burguesías europeas, en especial a partir del siglo XVII...?

En el punto siguiente, expondremos la respuesta sobre la invisibilización de la *carne* en la modernidad occidental, a partir de la consideración de una serie de procesos histórico-culturales que la explicarían. Dicho recorrido, también nos permitirá plantear más adecuadamente el contexto interpretativo en que nuestra hipótesis se sustenta. En cuanto a la primer parte de este interrogante, la respuesta surgirá de los capítulos que conforman nuestra travesía etnográfica con los grupos toba.

---

diferentes elementos. Por ejemplo, *karo kamo* es el cuerpo de la persona, *karo rhe* el cuerpo del agua, del río, *karo gi* el cuerpo del hacha, su mango, etc.

## 1.2.2. En busca de los cuerpos perdidos: transformaciones en las concepciones occidentales del cuerpo

Si postulábamos un proceso de invisibilización de la *carne* en la modernidad occidental, es porque consideramos que en la Europa occidental, al menos hasta el Renacimiento, predominaron otras concepciones sobre los vínculos entre el cuerpo de la persona y el mundo, en las cuales, precisamente, la experiencia de la *carne* sí era destacada. Si bien no es lugar aquí para realizar una genealogía exhaustiva de las concepciones occidentales previas a la modernidad, sí nos parece pertinente citar brevemente dos ejemplos: las representaciones del cuerpo que emergen del cristianismo y de las culturas populares de la Edad Media.

En relación con las **concepciones cristianas de cuerpo y alma**, es importante señalar que no son totalmente homologable al dualismo cartesiano. Son conocidas las proposiciones de san Agustín sobre las “dos ciudades”, los dos “géneros de sociedad humana posibles”: “la de los hombres que quieren vivir según la carne” y “la de los que quieren vivir según el espíritu” (1958: 921). Vivir según la carne, es sinónimo de vivir en el pecado —ya sean los del “placer carnal” o “los vicios del ánimo”— es cuando el hombre vive según sus propios principios, y eso es lo que lo hace semejante al diablo; vivir según el Espíritu, en cambio, es vivir según los designios de Dios, de la verdad. La persistencia de esta división clásica, llega incluso a la apropiación toba del cristianismo, aunque, como veremos, los énfasis en torno a lo que se considera pecado presentan algunas variaciones. Lo peculiar del pensamiento de san Agustín, es que a pesar de esta división carne / espíritu, sostiene que sería una equivocación pensar que en la naturaleza corporal estaría el origen de todos los vicios:

“...quienes piensan que todos los males del alma proceden del cuerpo están en un error (...) la corrupción que apesga al alma, no es la causa del primer pecado, sino la pena, ni la carne corruptible hizo ser al alma pecadoriza, sino que el alma pecadoriza hizo ser corruptible a la carne (...) No se hizo semejante al diablo el hombre por tener carne, de que carece el diablo, sino por vivir según el mismo, es decir, según el hombre. También el diablo quiso vivir según el mismo, cuando no se mantuvo en la verdad” (op.cit.: 925, 926, 927).

Puesto que el cuerpo no es concebido como esencialmente pecador o diabólico, es posible postular “la resurrección de la carne” para los justos. De esta manera, para san Agustín, si bien “el cuerpo continúa siendo el síntoma irreductible del pecado original del hombre”, es también “el objeto de su búsqueda de salud”, pues “se busca la resurrección en un cuerpo impecable y glorioso” (Alliez y Feher, 1991: 80). Analicemos el primer término de esta proposición, por qué la carne es síntoma del pecado original. Aquí la teoría de san Agustín resulta particularmente interesante pues introduce la noción de “libido” —término del latín traducible como deseo o ganas— que retomaremos en el siguiente apartado. Después del pecado original, de la desobediencia del hombre a Dios, el castigo que éste le impuso en su

“justicia divina” es la desobediencia del cuerpo a la voluntad<sup>17</sup>. Para san Agustín “la carne está sujeta a una enfermedad que no le permite obedecer” (op.cit.: 961) y esa enfermedad es la libido, “término empleado con más propiedad para los órganos de la generación, aunque sea término general para toda pasión” (op.cit.: 962). El castigo al pecado original de la desobediencia es esta libido “tan fuerte que no sólo señorea al cuerpo entero, ni solo fuera y dentro, sino que pone en juego a todo el hombre, aunando y mezclando entre sí el afecto del ánimo con el apetito carnal” (op.cit.: 963). Pero la libido “sometió de tal manera a las partes genitales del cuerpo a su aparente dominio, que no pueden moverse sin ella y sin su presencia espontánea o provocada” (op.cit.: 969), de allí que el hombre esté condenado a reproducirse “bajo la excitación del fuego libidinoso” siempre extrañamente caprichoso a sus propios designios y no “bajo el libre albedrío de su voluntad” (op.cit.: 964)<sup>18</sup>. En relación con la segunda parte de la proposición de Alliez y Feher sobre san Agustín, encontramos que aquel cuerpo corruptible por los fuegos indómitos de la libido, gracias a la vida santa y a la resurrección podrá convertirse finalmente en un cuerpo impecable e inmortal. El siguiente pasaje ilustra claramente esta idea:

“Somos agobiados por el cuerpo corruptible, y sabiendo que la causa de ese apesgamiento no es la naturaleza y la sustancia del cuerpo, sino su corrupción, no queremos ser despojados del cuerpo, sino ser revestidos de su inmortalidad. Entonces existirá también el cuerpo; pero como no será corruptible, no apesgará” (op.cit.: 925).

Lo que queremos resaltar, es que en la exégesis bíblica que hace la iglesia medieval, a pesar de la valoración en muchos aspectos negativa que el cuerpo carga, la persona no podía concebirse como escindida de su corporalidad. Se trataba siempre “de una encarnación irrevocable del espíritu en la carne” (Alliez y Feher, 1991: 81), sea en la vida terrenal o en la resurrección futura, incluso hasta el mismo Jesucristo, a pesar de su condición divina, se “encarnó” entre los hombres. En suma, es debido a este tipo de concepción sobre la carne

<sup>17</sup> San Agustín explica el paralelo de la desobediencia: “...¿qué se retribuyó como pena al pecado de desobediencia sino la desobediencia? Y ¿qué miseria hay más propia del hombre que la desobediencia de sí mismo contra sí mismo...?, de forma que, por haber querido lo que pudo, quiera ahora lo que no puede? (...) ¿Quién podrá contar las cosas que quiere y no puede, en tanto que el ánimo es contrario a sí mismo, y la carne, inferior a él, no obedece a su voluntad?” (1958: 960-961).

<sup>18</sup> La extrema independencia y aún capricho de la libido es sutilmente analizada por san Agustín a partir de los casos en que ella excita al espíritu pero no al cuerpo: “¿Quién, amigo de la sabiduría y de los goces santos (...) no preferiría, si le fuera posible, engendrar hijos sin esta libido? Así, en la acción generativa, los miembros destinados a la generación servirían a la mente, como los demás, cada uno en sus funciones respectivas, se mueven bajo la acción del albedrío de la voluntad, no bajo la excitación del fuego libidinoso. Es que aún los buscadores de este placer en los goces matrimoniales o en las impurezas vergonzosas no sienten a su antojo esas conmociones. A veces ese movimiento les importuna sin quererlo y a veces los deja con el caramelo en la boca. El alma chirría por el calor de la concupiscencia y el cuerpo tiritita de frío. Y así, ¡cosa extraña!, la libido no sólo rehúsa obedecer el deseo legítimo de engendrar, sino también el apetito lascivo. Ella que de ordinario se opone al espíritu que la enfrena, a veces se vuelve contra sí misma, y excitado el ánimo, se niega a excitar el cuerpo” (op.cit.: 964).

inalienable de la persona, que las reliquias de los santos eran consideradas milagrosas y objeto de fervientes cultos, que la “hostia” era concebida como el “cuerpo de Cristo” del que los creyentes efectivamente participaban a través de la comunión (cfr. Camporesi 1991) o, para citar un último caso, que las disecciones de cadáveres fueron prohibidas por la iglesia. Estas últimas prácticas atravesaron un lento proceso hasta ser oficializadas y generalizadas en el siglo XV y su legitimación marca precisamente el comienzo de una nueva concepción en la que el cuerpo se disocia del hombre, se autonomiza, convirtiéndose en un objeto de estudio en sí mismo. El cuerpo no representaba ya aquella encarnación irrevocable del espíritu, sino un objeto separado que había revelado, gracias a los anatomistas, sus propios mecanismos de funcionamiento. Sobre este trasfondo ideológico, se inscribirá luego el dualismo cartesiano.

Este cambio en el cual el cuerpo comienza a concebirse como objeto escindido de la persona, debe comprenderse dentro de un movimiento más amplio en el que la persona también empieza a desligarse de los lazos que en el contexto del **mundo campesino cristiano-feudal la unían a su comunidad, a la naturaleza y al mundo divino**. En efecto, en dicho contexto las personas estaban fuertemente vinculadas a su comunidad de origen y con ella a la condición social heredada; además, el trabajo agrícola ligaba cotidianamente al hombre con su entorno natural y a los ritmos que éste le imponía —cfr. Thompson (1977). Por otra parte, el despliegue de la teología cristiana sobre las tradiciones religiosas anteriores (especialmente del mundo germánico), construyó una imagen del mundo en la que la realidad humana, natural y sobrenatural estaban profundamente imbricadas y esta última era concebida como la “causa” profunda de la realidad. Lo sobrenatural intervenía en el mundo cotidiano de los hombres, en un mundo poblado de prodigios y milagros. Ejemplos de los estrechos vínculos entre la corporalidad de la persona y el mundo sacralizado, se hallan en las prácticas populares de la brujería y en cierta forma en la alquimia. En ambas, las correspondencias simbólicas entre el cuerpo, los elementos naturales del cosmos y las energías que ellos despliegan, operaban como el fundamento que les otorgaba su eficacia. Otro ejemplo de este tipo de vinculaciones, puede rastrearse en los análisis sobre el “cuerpo grotesco” en el contexto de las **fiestas populares** como el carnaval. Para Bajtín (1994 [1930]), el cuerpo grotesco de la Edad Media y el Renacimiento se caracterizaba por destacar a través de la exageración, el hiperbolismo y la profusión, las partes del cuerpo en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él. Más allá de los sentidos particulares que este cuerpo grotesco poseía —como por ejemplo el de invertir símbolos cruciales de los poderes hegemónicos de la época, entre éstos los del cristianismo—, lo que me interesa remarcar es su carácter “abierto” al mundo: “este cuerpo abierto e incompleto, no está estrictamente separado del mundo, está

enredado con él, confundido con los animales y las cosas” (op.cit.: 30). Otro elemento a subrayar, es que ciertos actos del cuerpo—como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la alimentación—son enfatizados por el grotesco en tanto evidencian el traspaso de los límites del propio cuerpo y los intercambios de éste con el mundo<sup>19</sup>. Finalmente, Bajtín también describe las analogías entre el microcosmos del cuerpo y el macrocosmos, típicas del grotesco, pero también de la medicina renacentista<sup>20</sup>:

“Notemos en fin que el cuerpo grotesco es cósmico y universal, que los elementos que han sido señalados, son comunes al conjunto del cosmos: tierra, agua, fuego, aire; está directamente ligado al sol y a los astros, relacionado a los signos del Zodíaco y reflejado en la jerarquía cósmica; este cuerpo puede fusionarse con diversos fenómenos de la naturaleza: montañas, ríos, mares, islas, y continentes, y puede asimismo cubrir todo el universo (...) El hombre asimila los elementos cósmicos (tierra, agua, aire, fuego) encontrándolos y experimentándolos en el interior de sí mismo, en su propio cuerpo; él siente el cosmos en sí mismo” (op.cit.: 287, 302).

En estas citas sobre el cuerpo “enredado y confundido con el mundo”, “fusionado con la naturaleza”, “asimilado con el cosmos”, nuevamente resuena la analogía con la metáfora de la *carne* que Merleau-Ponty propone. Seguramente, la visión cosmomórfica que Leenhardt describía para los canacos, no resultaría tan exótica comparada con estas últimas representaciones, aunque sí, obviamente, si solo la comparáramos con el *cuerpo-máquina* de la modernidad, con ese “objeto” singular que se “posee”<sup>21</sup>. Nuevamente, es importante resituar aquí la intención que anima estas comparaciones interculturales. No se trata de marcar analogías casuales, sino de avanzar en la argumentación de nuestra hipótesis. Considero que en la base de estas diversas concepciones de la relación cuerpo-mundo que, en algunos aspectos son similares, se hallan ciertas experiencias que también poseen similitudes. La

<sup>19</sup> Según Bajtín, esta relación con el mundo, se expresaba destacando: “...orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias, tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los fállos, las barrigas y la nariz. En actos tales como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la agonía, la comida, la bebida y la satisfacción de las necesidades naturales, el cuerpo revela su esencia como principio en crecimiento que traspasa sus propios límites” (1994 [1930]: 30).

<sup>20</sup> Bajtín analiza las influencias de los autores antiguos en esta concepción del cuerpo, en especial de Hipócrates, para quien: “la vida cósmica y la del cuerpo humano son relacionadas en un grado extremo y mostradas en su unidad concreta y visual: desde el movimiento del sol y las estrellas, hasta el eructo del hombre (...) son engendrados por el mismo aire concreto y sensible” (op.cit.: 321). Incluso en Descartes, se encuentran algunas reminiscencias de estas teorías, pues utiliza imágenes ligadas a la naturaleza para describir la anatomía del cuerpo humano, por ejemplo: “el calor proviene de una especie de fuego que la sangre de las venas mantiene en el corazón”; o, tanto el cerebro como los nervios que van a parar a él, “contienen una especie de aire o viento muy sutil, que se llama espíritus animales” (1989[1637]: 87).

<sup>21</sup> Eso es, en efecto, lo que hace Leenhardt (1961: 36): “Al ignorar el melanesio que este cuerpo suyo es un elemento del cual es el **poseedor**, se encuentra por ello mismo en la imposibilidad de discriminarlo. No puede exteriorizarlo fuera de su medio natural, social, mítico. No puede **aislarlo**. No puede ver en él a **uno de los elementos del individuo** (...) El primitivo es el hombre que no ha captado el vínculo que lo une a su cuerpo y ha sido incapaz, por lo tanto, de **singularizarlo**. Se ha mantenido en esta ignorancia al vivir el mito de la identidad, que él experimenta sin diferenciarlo y que se presenta desde entonces como el telón de fondo sobre el cual se perfilan muchas formas míticas de su vida” (los destacados de la cita son nuestros). En contraste con el autor, podríamos decir, por ejemplo, que muchos de los filósofos racionalistas occidentales se han mantenido en la *ignorancia* al vivir el mito del *cuerpo-máquina* y ser así *incapaces* de reconocer la *carne* con el mundo.

experiencia práctica de la relación cuerpo-mundo entre los campesinos medievales europeos, probablemente tendría más semejanza por ejemplo, con la experiencia que de esta relación tendrían los canacos de Leenhardt; más semejanzas, al menos, que la que éstos tendrían con las relaciones cuerpo-mundo de un burgués habitante de las ciudades europeas. Este tipo de comparaciones entre contextos más ligados a la naturaleza en contraposición con los urbanos —a la manera, para citar un caso, de la tipología folk-urbano de Redfield (1991[1947])— tal vez resultan hoy demasiado simples y en efecto lo serían si con ellas se buscaran modelos explicativos generales. No obstante, si lo que se intenta en la comparación es identificar algunas dimensiones prácticas de la experiencia que incidirían en ciertas similitudes presentes en las representaciones de diferentes culturas, la perspectiva no resulta de por sí infructuosa. Además, pienso que de haber sido recordadas más a menudo algunas de estas semejanzas, posiblemente la antropología no hubiese incurrido en ciertos excesos de exotización de los Otros<sup>22</sup>. Retomaremos más adelante estas cuestiones.

Una vez rastreada esta experiencia de la *carne* en el contexto de las culturas populares medievales, podemos retornar a la pregunta inicial sobre **los cambios producidos con el avance de la burguesía**. Si en ésta se consolida aquella imagen que escindía al cuerpo de la persona y del mundo, es porque una nueva serie de prácticas y por lo tanto de mentalidades se estaban consolidando con su emergencia. La experiencia del cuerpo en el mundo estaba cambiando, en tanto formaba parte de un proceso de transformación social más amplio. A pesar de la complejidad de este proceso, pueden señalarse sintéticamente algunos tópicos que simbolizan las principales rupturas y que distintos autores han señalado<sup>23</sup>. Entre éstos: la figura del comerciante, que representa a aquel hombre libre que puede desprenderse de los lazos que lo unían a su comunidad de origen y lanzarse a la aventura personal y a la búsqueda del ascenso socioeconómico; el crecimiento de las ciudades y la creación de sus propias formas de gobierno, que evocan la ruptura con el medio natural y con las jerarquías y tradiciones heredadas; el avance del individualismo frente al papel que antes poseían los lazos comunitarios y la tradición; la desacralización del mundo que irá minando los dogmas cristianos. Por otra parte, en el desarrollo de las ciencias experimentales, se evidencia también el proceso de doble disolución entre realidad sensible y realidad sobrenatural, por un lado, y entre el hombre y la naturaleza, por el otro. La naturaleza se conforma entonces como un

---

Argumentaremos luego esta posición.

<sup>22</sup> Al decir de Keesing (1987: 15): "Nosotros los antropólogos tenemos un interés creado por la disciplina en retratar a los mundos culturalmente contruidos de otros pueblos como radicalmente distintos del nuestro. Somos traficantes de lo exótico". Sobre el proceso de construcción disciplinar de esta Otredad, cfr. Fabian (1983).

<sup>23</sup> Seguimos aquí algunas de las ideas de Romero (1993) y, para la cuestión específica del cuerpo, de Le Bretón

objeto separado del sujeto que puede ser conocido y dominado a través de la ciencia y la técnica e inclusive también admirado como objeto estético. Se trata de un proceso similar, en términos estructurales, al que vive el cuerpo: es desacralizado convirtiéndose en pura extensión o máquina; es objeto de conocimiento a partir de los anatomistas; objeto de control a través de técnicas de disciplinamiento en diferentes instituciones y también podrá convertirse en un objeto estético, especialmente en la pintura y escultura renacentista.

La representación del cuerpo-máquina, sobre todo a partir del s. XVII, se correspondía con su utilización práctica como una "herramienta", como un "medio" que al ser disciplinado y controlado en su funcionamiento hasta en los más mínimos detalles, permitía aumentar su utilidad y hacerlo así cada vez más eficaz para la producción capitalista. De allí, el proceso de alienación que vive el obrero a través del trabajo fragmentario y monótono de las fábricas. Para Marx, el obrero es enajenado del producto de su trabajo, pero también de la misma actividad del trabajo, la cual, de ahora en más, sólo consumirá su fuerza física, sus movimientos. El propio cuerpo es convertido en una máquina-herramienta separada del ser, escindido de muchos de sus saberes prácticos que ya no serán requeridos, por la repetición mecánica de un mismo gesto productivo; así el trabajo capitalista "hace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana" (Marx 1974: 115)<sup>24</sup>. Según los análisis de Foucault, el proceso de disciplinamiento del cuerpo no se ejercerá solo en las nacientes fábricas, sino que se extenderá también al conjunto del tejido social, a través de diferentes instituciones y discursos sociales:

"... 'el libro del cuerpo-máquina' se escribió simultáneamente en dos registros: 'el anátomo-metafísico', del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y filósofos continuaron, y 'el técnico-político', constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar las operaciones del cuerpo" (1987: 140).

Para concluir con estos cambios en torno a la corporalidad, otro proceso fundamental es la transformación de las costumbres de la vida cotidiana, primero entre las capas cultivadas

---

(1995).

<sup>24</sup> En relación con esta segunda dimensión de la alienación, Marx sostenía: "Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador (...) Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte (...) ¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es exterior al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso, no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del



del Renacimiento y luego de la burguesía en general, que comienzan a diferenciarse así de las culturas populares. Elías (1993) estudió este importante aspecto de lo que denominó “proceso civilizatorio” a través del análisis de los cambios en el comportamiento que a partir del siglo XVI pueden rastrearse en las actitudes frente a las necesidades naturales del cuerpo, las maneras de mesa y las transformaciones de la agresividad. Según el autor, la totalidad de este proceso lleva a que:

“las coacciones sociales externas se van convirtiendo en coacciones internas, la satisfacción de las necesidades humanas pasa poco a poco a realizarse en los bastidores de la vida social y se carga de sentimientos de vergüenza y la regulación del conjunto de la vida impulsiva y afectiva va haciéndose más y más universal a través de una autodominación continua” (1993: 449).

El autodominio del individuo se convierte de esta manera en un rasgo característico del burgués, promovido también por la ética ascética del protestantismo, la cual, en la perspectiva de Weber (1998 [1905]), será crucial para el surgimiento del capitalismo. En contraste con el autodominio del cuerpo y la emoción, Elías señala, por ejemplo, la dimensión pasional y de dolor / goce en el propio cuerpo que la práctica de la guerra en el mundo medieval implicaba. Justamente, analizaremos luego cómo Nietzsche reivindicaba aquella dimensión del valor y la fuerza, típica de la “mentalidad baronil” germánica y de la “cabaleresca”<sup>25</sup>.

Ahora bien, la pregunta pendiente frente a este paradigma del *cuerpo moderno*<sup>26</sup> y al conjunto de cambios prácticos en la relación con el mundo que reseñamos, es si la experiencia fenomenológica de la *carne* seguiría existiendo. Evidentemente, desde Merleau-Ponty, un autor que la describe desde su experiencia como europeo de mediados del s. XX, la respuesta es que sí; pero lo que existiría entonces, es un proceso de invisibilización de esta experiencia en las representaciones culturales hegemónicas de la modernidad —proceso que se corresponde con la ruptura de los lazos de la persona con la comunidad, la naturaleza y lo sobrenatural antes descripta. Paradójicamente, si consideramos que la experiencia de la *carne* posee una amplia extensión cultural, en lo que refiere a las representaciones del cuerpo podríamos invertir las proposiciones que asignan el exotismo a los *Otros* y señalar que es la concepción del *cuerpo-máquina* la que resultaría *exótica*, en tanto marcadamente diferente a las de otras sociedades. En efecto, esta es la concepción que emerge como creación particular

---

trabajo” (1974: 105).

<sup>25</sup> Al respecto cfr. Romero (1993: 30-31).

<sup>26</sup> Es necesario aclarar, que cada vez que aludamos a las representaciones *modernas* de la corporalidad, nos referiremos a las representaciones paradigmáticas del dualismo y el cuerpo-máquina, las cuales emergieron como hegemónicas a partir de los procesos socioculturales más amplios aquí analizados. Así, el término posee para nosotros un valor de síntesis analítica, pero no intenta, de ninguna manera, negar la existencia de otras representaciones de la corporalidad dentro del período que se ha dado en denominar como modernidad. De hecho, las teorizaciones de Nietzsche, Husserl y Merleau-Ponty, por ejemplo, serían, cronológicamente, parte de ese período.

de una tradición sociocultural, la de la burguesía europea en su momento de consolidación, la cual intentaba borrar los lazos que testimoniaban los vínculos de la corporalidad con el mundo, vínculos que, sin embargo, se destacan en las representaciones de la persona de muchísimas otras sociedades, no sólo aborígenes, sino también, por ejemplo, en diferentes sistemas de creencias orientales<sup>27</sup>. La paradoja antes mencionada, reside en que de aquella tradición sociocultural provinieron los mayores intentos de erigir sus propias concepciones de sujeto y de mundo (¡tan exóticas...!) como “norma universal”: el colonialismo y aquella “ciencia manipuladora” a la que Merleau-Ponty refería, son claros ejemplos de dichos intentos.

Finalmente, es necesaria una última aclaración acerca de por qué en la concepción moderna del cuerpo occidental se encubre la experiencia de la *carne*. Desde la perspectiva de la crítica feminista, esto podría vincularse a un rasgo clave del proceso socio-histórico reseñado: **la construcción de una concepción dominante de la persona que se corresponde con la imagen hegemónica de lo masculino**. Para comprender esta formulación, retomaré brevemente los planteos que Battersby (1993) despliega a partir de su crítica a la semántica cognitiva de Jhonson y Lakoff. Los mencionados autores sostienen que uno de los rasgos más penetrantes de la experiencia corporal es la percepción de nuestros cuerpos “como un recipiente con límites”:

“El *self* estaría dentro del cuerpo y sus límites que “nos protegen y resisten contra las fuerzas externas” y también “retienen las fuerzas internas de expansión”. Este tipo de estructuras subyacentes del *embodiment* “forman y constriñen la imaginación vía patrones de tipo gestáltico o esquemas que operan en un nivel preconceptual”; así, el nivel más básico de la significación reside “sobre los esquemas de imaginación que se levantan de la experiencia (universal) del *embodiment*” (Jhonson citado por Battersby 1993: 31).

Para Battersby, en cambio, dicha experiencia del *embodiment* no podría considerarse como universal; retomando a Irigaray, considera que la concepción de la “identidad basada en contenedores espaciales, en sustancias y átomos” y en la “repulsión o exclusión del no ser” es fundamentalmente parte del imaginario masculino. A su vez, este modelo se habría trasladado a la ciencia, a modelos que “privilegian la forma, la solidez, la óptica y lo fijo”. Más allá de algunas críticas puntuales de Battersby a Irigaray<sup>28</sup>, la autora concuerda con que

---

<sup>27</sup> Si bien no podemos explorar aquí las concepciones holistas del cuerpo presentes en las tradiciones orientales, citamos algunos trabajos que dan cuenta de los diferentes modos en que los estrechos vínculos entre cuerpo y mundo son representados. En Kleinman (1988), por ejemplo, puede verse un resumen de estudios de este tipo. Más específicamente, en los trabajos de Lévi (1991) sobre el cuerpo en el taoísmo, percibido como réplica del universo o, para el hinduismo, en la reseña de Kapani (1991) acerca de cómo es concebido el embrión en los Upanisad. Por otra parte, muchos de estos sistemas de creencias incluyen diferentes técnicas psicofísicas que también implican cierto “autodominio” del sujeto, para poder intervenir así sobre estos vínculos que lo ligan al mundo y alcanzar un determinado equilibrio en la relación. Tal es el caso de las diferentes corrientes del yoga o de la meditación budista.

<sup>28</sup> Entre estas críticas, Battersby (1993) plantea la de tomar a la historia occidental como homogénea y no considerar, por ejemplo, los modelos científicos y filosóficos que pensaron la identidad en términos de fluidez e

el modelo de *self* prevaleciente en Occidente es un modelo masculino. De esta manera “se perdió en nuestras culturas la tradición alternativa de pensar la identidad basada en la fluidez” y no sólo en los “límites”, “en la interpenetración del ser con los otros” y no en su oposición, tradición alternativa que sería más cercana a la experiencia femenina<sup>29</sup> (Battersby 1993: 34-35). De nuestra parte, pensamos que sería un tanto reduccionista si, por ejemplo, intentáramos explicar la invisibilización de la *carne* en la modernidad occidental, sólo en relación con la imposición del modelo masculino de *self*, pues como intentamos demostrar, se trataría de un proceso histórico más complejo. No obstante, reconocemos que se trata de una variable crucial en este proceso, la cual no debería ser olvidada. En relación con la importancia del género, en el capítulo VII analizaremos cómo la experiencia fenomenológica de apertura al mundo, de la *carne* con el mundo, se encontraría intensificada en las mujeres, especialmente por las características de su sexualidad y por la vivencia de los períodos de menstruación y embarazo; es decir, por aquellas *marcas* que diferencian su corporalidad de la de los hombres y a partir de las cuales unas y otros construyen experiencias y significaciones disímiles, en algunos aspectos, de su *ser-en-el mundo*.

### 1.2.2. La hipótesis de la *carne*: el vínculo del cuerpo con el mundo

Después de este largo recorrido que nos ha llevado de la *carne* al *cuerpo de los Otros* y a la génesis del *cuerpo occidental moderno* con sus dimensiones masculinas y femeninas, es momento de extraer las conclusiones que guiarán parte de nuestro trabajo. Por un lado, la hipótesis de encontrar en la experiencia de la *carne*, en la imbricación existencial del cuerpo con el mundo, un elemento común, un rasgo existencial de la vida humana, aunque probablemente vivenciado con intensidades disímiles por hombres y mujeres. Por otro, la certeza de que en la medida en que estos *mundos* son diferencialmente construidos en cada

---

interpenetración, tal sería el caso de la fenomenología, entre otros.

<sup>29</sup> Según Irigaray, este tipo de experiencia también correspondería a la menos teorizada relación madre-hija. Para la autora, en la filosofía occidental y en el psicoanálisis, la mujer ha sido concebida sólo como “lo diferente a lo masculino”, ya sea como “carencia o como exceso”. En términos de Battersby (1993: 35), lo masculino ha sido tanto “la norma como el ideal” de aquello que es socialmente valorado como entidad o como persona. En este sentido, Battersby (1993) sostiene que no se trata de oponer la experiencia femenina de la fluidez e interpenetración a la masculina, en términos esenciales. La experiencia femenina no constituiría ni la excepción al modelo masculino, ni tampoco debería proponerse como el ideal o la norma de lo que debería ser; se trata de formas alternativas de concebir la identidad que siempre han existido —aunque una de ellas haya sido la hegemónica— y que requerirían ser integradas para construir una “nueva metafísica del ser”. Un planteo similar se encuentra en la propuesta de Segato (1997). Para la autora existe la “capacidad de circular por las posiciones posibles” que la estructura de géneros presupone, no sólo en lo que hace a los aspectos funcionales sino también en el registro de los afectos. Cabe aclarar, no obstante, la diferencia entre ambas autoras, pues Segato retoma el modelo lacaniano, cosa que Battersby parecería rechazar. En suma, en estas últimas perspectivas, las dimensiones concebidas como “masculinas y femeninas” estarían presentes tanto en hombres y mujeres heterosexuales, homosexuales, bisexuales y transexuales, pero combinándose de manera específica en cada sujeto y según las pautas culturales específicas que las conforman.

cultura y hasta las mismas prácticas cotidianas de los cuerpos son diferentes, aquella experiencia primaria de la *carne* adquiere modos disímiles de experienciarse y, por lo tanto, podrá ser representada de diversas maneras en las filosofías y concepciones culturales, incluso ser enmascarada y negada. Por esto, es imprescindible un análisis que vincule las prácticas de las corporalidades de hombres y mujeres, a los sistemas de representaciones vigentes en cada contexto socio-histórico, a los *significantes* que atraviesan sus cuerpos. En resumen, por un lado, tenemos la posibilidad de encontrar ciertas experiencias comunes, *tal vez* universales; por otro, la advertencia de que la diversidad cultural siempre surge. Y si he dicho tal vez, es porque no nos corresponde a nosotros y seguramente a nadie, atreverse a hablar de universales después de la deconstrucción, la crítica postcolonial y la feminista. Sin embargo, si nos atrevemos a nombrar estos tal vez, es porque aquellas legítimas críticas de los universalismos, pueden volverse contraproducentes, teórica y políticamente, si terminan impidiéndonos pensar comparativamente, si nos impiden plantear las similitudes entre los seres humanos, si nos impiden los diálogos. Como Lambek y Strathern (1998) han destacado, que los paradigmas de cada cultura (y agregaríamos nosotros de los géneros), sean “incommensurables” no significa que sean “incomparables”, que no exista una regla, una norma común contra la cual medir o evaluar las diferencias, no significa que los diálogos sean imposibles y que dialogando encontremos ciertos puntos en común, además de las diferencias. Mi intención entonces, no es erigir a la fenomenología de Merleau-Ponty en una especie de referencia universal, sino poner en diálogo la particular sensibilidad de este europeo para describir su relación cuerpo-mundo, con las particulares sensibilidades de algunos hombres y mujeres toba *takshik* —como Teresa Benítez, *Chetole*, Estela Medina, Roberto Yabaré, Miguel Velázquez, Víctor Velázquez, entre muchos otros—, los cuales a partir de sus propias descripciones y de sus prácticas me han permitido conocer algo de sus experiencias y representaciones de las relaciones cuerpo-mundo. Posiblemente, desde la perspectiva de la economía política del conocimiento que *algunos* defienden, la “legitimidad” asignada a los capitales simbólicos de unos y otros resulte muy diferente, pero, ¿acaso eso impediría el diálogo?, todo lo contrario, para nosotros, lo impone como política de resistencia y disputa frente a esas perspectivas. En este sentido, creo que esta especie de *relativismo dialógico*<sup>30</sup>, tal vez sea uno de los aportes más importantes que la mirada antropológica sobre los Otros —a menudo periféricos— y sobre sus saberes —a menudo soterrados, para usar la expresión de Foucault (1979)— puede brindar. Finalmente y

---

<sup>30</sup> Esta expresión intenta remarcar que la comprensión de una cultura en sus propios términos, no impide que algunos de esos términos puedan luego vincularse, ponerse en relación o compararse con los de otras. Como argumentaremos en el Capítulo II, son movimientos analíticos antitéticos, pero que pueden combinarse a partir de un abordaje dialéctico.

como Taussig ha señalado, es este juego de contrastes el que nos permite desconstruir nuestras propias concepciones científico-culturales:

“Si hoy en día hay un objetivo fundamental, recomendable desde una óptica intelectual y moral en la misión que es la antropología —“el estudio del hombre”— no es solamente que el estudio de otras sociedades revele en qué forma se ven influidas por la nuestra, sino que al mismo tiempo tales investigaciones nos proporcionen alguna facultad crítica con qué evaluar y comprender las suposiciones sacrosantas e inconscientes que se construyen y surgen de nuestras formas sociales” (1992:29).

En nuestro caso, esta perspectiva dialógica es la que nos permiten develar el carácter socialmente construido de proposiciones sacrosantas de la modernidad, como la del *cuerpo-máquina* y la del *dualismo*. Hechas estas aclaraciones, precisemos la doble dimensión que nuestra hipótesis de la experiencia fenomenológica de la *carne* abarca: si bien los modos de percepción o las técnicas cotidianas por las que nuestro cuerpo se mueve en el mundo son diferentes según las culturas; todas éstas, a pesar de su diversidad, pondrían en juego indefectiblemente una dimensión preobjetiva del ser, por la cual podemos “habitar” el mundo y nos hallamos unidos a él. Así, esta hipótesis es la que nos permitirá crear uno de esos *lugares* de encuentro, que señaláramos en la introducción, entre nuestra travesía filosófica y etnográfica. Por último, recordaría que uno de los mejores argumentos para esta hipótesis, proviene, paradójicamente, de Descartes. En efecto, máximo exponente de la obsesión por controlar el cuerpo a través de la razón e incluso por hacerlo desaparecer para evitar sus interferencias engañosas, reconocía, sin embargo, que en la vida cotidiana esto era imposible de lograr (cfr. pp. 44). La existencia de la carne puede ser borrada de nuestras representaciones o ser puesta entre paréntesis en las meditaciones cartesianas, pero nunca logra ser borrada como dimensión existencial del hombre. El cuerpo siempre posee su propia vida, que funciona más allá de los mecanismos de la razón, sea por su comprensión preobjetiva del mundo o sea por esa libido que san Agustín le adjudicaba y con la que nos reencontraremos a continuación, al retomar nuestro análisis de Nietzsche. Es momento entonces de explorar esta otra dimensión, tal vez, otra de las dimensiones existenciales comunes, otro de nuestros *lugares* de encuentro. Sin embargo, otra discusión nos aguarda antes de animarnos a enunciar tal posibilidad.

### **1.3. Del baile a la voluntad de poder y la pulsión**

La confrontación de Nietzsche que comenzó con las tradiciones platónicas y el cristianismo, continuó hasta el positivismo científico. Nietzsche veía en la búsqueda de un orden, de una verdad, en el deseo de certeza de la ciencia, una “sombra de las ideas

metafísicas” de la tradición judeo-cristiana. En contraste, su filosofía, su “gaya ciencia” desechaba todo deseo de certeza y se ejercitaba en la sospecha:

“El grado de fuerza de un individuo (o de debilidad, para expresarse más claramente) se manifiesta en la necesidad que tiene de creer para prosperar, de contar con un elemento “estable” lo más sólido posible porque se apoya en él (...) En Europa el cristianismo sigue siendo hoy necesario para la mayoría, porque en él se encuentran todavía creencias (...) Algunos siguen necesitando la metafísica; pero está también ese impetuoso deseo de certeza que hoy estalla en las masas, bajo la forma científico-positivista, ese deseo de poseer algo absolutamente estable (...) Por el contrario, cabría concebir una autodeterminación alegre y fuerte, una libertad en el querer, ante la cual un espíritu desearía toda creencia, todo deseo de certeza, por haberse ejercitado en mantenerse en equilibrio sobre el ligero alambre de la posibilidad, e incluso bailar además al borde del abismo. Un espíritu así sería el *espíritu libre por excelencia* (1995 [1882]: 220, 222).

El “espíritu libre” y luego el “superhombre” representarán a ese hombre que ha tomado conciencia, que ha comprendido —no solo teóricamente sino vitalmente— que Dios ha muerto, que no hay un más allá y, en general, el carácter ficticio (creado) de la trascendencia de lo bueno, lo bello y lo santo. El hombre, entonces, se descubrirá a sí mismo con el poder de invertir los valores vigentes y de crear otros nuevos. Esta actitud de **crítica y creación** es el modelo que define la reflexión filosófica nietzscheana. En sus últimos escritos, la crítica de los valores se extiende, adquiriendo una dimensión epistemológica más general: todos los valores constituyen “interpretaciones nuestras, introducidas en las cosas”, no existe, por lo tanto “un sentido en el ‘en sí’”, se trata siempre de sentidos de “relación y de perspectiva” (Nietzsche 2000 [1901]: 407).

Una de las primeras metáforas del autor para caracterizar a este nuevo hombre es la del “trovador provenzal”: “síntesis de cantor, caballero y espíritu libre”<sup>31</sup>. Es bien conocida la recurrencia a la música y al lirismo poético para expresar su nueva filosofía, tal vez ha sido menos recordado que esa música debía ser una “canción de danza”<sup>32</sup> (López Castellón, 1995: 15). En efecto, en el párrafo de la Gaya Ciencia antes citado, se aprecia cómo la danza simboliza el movimiento que realiza “su” ciencia, que se ejercita en mantenerse en equilibrio sobre el “ligero alambre de la posibilidad” y que incluso “baila” al borde del abismo — “posibilidad” y “abismo” que remiten a la no-existencia de certezas sobre el mundo. Sugestivamente, en el epílogo del mismo libro, aparece nuevamente la metáfora del baile: los espíritus del libro le recuerdan al filósofo que deje la música fúnebre y vuelva a entonar una

<sup>31</sup> En *Ecce homo*, citado por López Castellón (1995).

<sup>32</sup> En una carta a Rhode, Nietzsche expresaba: “mi estilo es una danza, un juego de simetrías de toda especie y un atropello y mofa de esas simetrías” (citado por López Castellón, 1995: 15).

música que invite a bailar<sup>33</sup>. En diferentes textos del autor, la metáfora del baile vuelve a surgir, permitiéndole enfatizar la libertad y creación de este nuevo sujeto:

“Es tremendo el grado de resistencia que hay que vencer para mantenerse en la superficie; se trata de la medida de la libertad, lo mismo en lo que se refiere a la sociedad que a los individuos; poniendo la libertad como un poder positivo, como voluntad de poder (...) Hay que tener contra sí a los tiranos para ser tirano; esto es, libre. No es pequeña ventaja tener sobre la propia cabeza cien espadas de Damocles: así se “aprende a bailar” y se llega a la “libertad de movimientos” (2000 [1901]: 506).

El baile, en tanto símbolo de la libertad humana, se convierte en expresión de lo más sublime que puede hallarse en el hombre. En “Así hablaba Zaratustra”, sugiere:

“Y una vez quise bailar como nunca había bailado aún; quise bailar allende todos los cielos. Entonces ganasteis a mi más querido cantor. Y entonó su canto más lúgubre y sombrío. ¡Ay! ¡Me zumbó en los oídos como el cuerno más fúnebre! ¡Cantor mortífero, instrumento de maldad, tú el más inocente! Yo estaba dispuesto para el mejor baile, y tú con tus notas mataste mi éxtasis. Sólo en el baile sé yo decir los símbolos de las cosas más sublimes.” (1984 [1884]: 79).

Al inicio de este libro, Nietzsche presenta otra metáfora del *superhombre*, en la cual también se aprecia el valor otorgado a la creación. Me refiero a la idea del superhombre como “niño”. Tres transformaciones son necesarias en el proceso de generación del superhombre: debe convertirse primero en “camello”, para tomar sobre sí la pesada carga de la moral invertida; transformarse luego en “león”, para criticar la moral del deber-ser, del “tú debes” y luchar por el “yo quiero”, por “crearse una libertad”; finalmente, se transforma en “niño”, en el creador espontáneo de su propio juego, de los nuevos valores:

“El niño es inocencia y olvido, un nuevo comenzar, un juego, una rueda que gira sobre sí, un primer movimiento, una santa afirmación. Si, para el juego de la creación, hace falta una santa afirmación: el espíritu quiere ahora su voluntad, el que ha perdido el mundo quiere ganarse su mundo” (1984 [1884]: 20).

En resumen, **movimiento, baile, creación y juego**, son las principales imágenes que simbolizan la nueva actitud crítica que la filosofía nietzscheana implicaba. Por otra parte, me interesa profundizar también la concepción del baile como manifestación de lo **sublime**, la cual aparece ya en las primeras reflexiones sobre lo dionisiaco. Por ejemplo:

“Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica (...) en él resuena algo sobrenatural: se siente dios...” (1997 [1886]: 45).

El arte, en términos generales, era considerado por Nietzsche como “la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica” del hombre y sostenía que “sólo como fenómeno estético

<sup>33</sup> Este libro concluye: “...me encuentro con que a mi alrededor estallan las más maliciosas, alegres y vivarachas carcajadas; son los espíritus mismos de mi libro que me asedian, me tiran de las orejas y me llaman al orden: “¡no soportamos más!” —me gritan— ¡fuera esa música fúnebre como un cuervo! ¿no estamos en mitad de la mañana más radiante y sobre un césped verde y tierno que invita a bailar sobre él? (...) ¿y qué importa si no

está justificada la existencia del mundo” (op.cit.: 39, 31); de allí que el artista fuese en sus primeros escritos ese artista-dios creador de mundos<sup>34</sup>. Estas reflexiones sobre el arte y específicamente sobre el lenguaje de la danza poseen una particular resonancia para quien estudia estas manifestaciones y/o las practica. Considero que la frase antes citada “sólo en el baile sé yo decir los símbolos de las cosas más sublimes”, podría encontrarse expresada, aunque con sus propios modos, entre bailarines de diferentes culturas. Veamos algunas de estas fascinaciones que la danza ha ejercido en el pensamiento occidental. Mary Wigman (1886-1973), una de las principales representantes de la danza expresionista alemana, sostenía “si pudiera decir con palabras lo que expresan mis danzas, no tendría razón para bailar”. Sachs (1980 [1937]: 13, 15) también otorgó un especial lugar a la danza, la consideraba “la madre de todas las artes” por ser la única que “vive en el espacio y en el tiempo” y sostenía que “en esencia la danza es simplemente la vida en un nivel superior”. En muchos rituales, la danza en su inevitable conjunción con la música constituyen las formas privilegiadas de contacto o acceso al mundo del poder sagrado. El mismo Sachs (op.cit. 13, 14) nos recuerda algunas expresiones que evidencian ese papel, por ejemplo, la del canto derviche que enuncia “el que conoce el poder de la danza tiene su morada en Dios” o la de Jesucristo según un himno gnóstico “Quien no baila desconoce el camino de la vida”. Langer (1953), una de las pocas filósofas abocadas a la danza, señalaba que lo característico de este arte, su “ilusión primaria” distintiva, era la de “crear una región virtual de poder”, es decir, crear la apariencia de poderes o fuerzas que actúan a través de los gestos de los danzantes. Su planteo, influido por el pensamiento de Cassirer sobre la conciencia mítica, se basaba en el papel de la danza “en las primeras fases del desarrollo social” (en el mundo tribal) en el cual los hombres vivían en “un mundo de Poderes” que determinaban el curso de los eventos humanos y cósmicos. Más allá de la persistencia de los modelos de mentalidad primitiva en su propuesta, lo interesante de destacar, es que el primer reconocimiento de la idea de poder, de fuerzas o impulsos, surgiría de la experiencia del cuerpo humano y, por ende, su primera representación habría sido a través de la danza<sup>35</sup>:

---

entendéis al *cantor* o le entendéis mal? Esta es la “la maldición del cantor”. En cambio, oiréis más claramente su música y su melodía, y su caramillo os hará bailar mejor. *¿Queréis eso?* (1995 [1882]: 270).

<sup>34</sup> Refiriéndose a su propio libro, en el “Ensayo de autocrítica” sostiene: “el libro entero no conoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultra-sentido de artista, — un “dios”, si se quiere, pero, desde luego, tan sólo un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios-artista que, creando mundos, se desembaraza de la *necesidad* implicada en la plenitud y la *sobreplenitud*, del *sufrimiento* de las antítesis en él acumuladas” (1997 [1886]: 31).

<sup>35</sup> Autores como Spencer (1985) sostienen que en la teoría de Langer existe también una importante influencia del pensamiento de Durkheim, aunque ella no lo mencione. En efecto, en el capítulo V analizaremos cómo el poder intrínseco otorgado a la danza, se vincula con aquel “estado de efervescencia” que Durkheim (1995.



“The first recognition of them [Powers that surround humanity] is through the feeling of personal power and will in the human body and their first representation is through a bodily activity which abstract the sense of power from the practical experiences in which that sense is usually an obscure factor. This activity is known as “dancing”. The dance creates an image of nameless and even bodiless Powers filling a complete, autonomous realm, a “world”. It is the first presentation of the world as a realm of mystical forces (...) The symbol of the world, the balletic realm of forces, is the world, and dancing is the human spirit’s participation in it” (Langer 1953: 38-39).

Los tempranos planteos de Karsten (1915) para los grupos chaqueños poseen algunas analogías. Para el autor, existía la creencia en que los espíritus, cuando en la noche se aproximaban a los poblados, lo hacían danzando, por eso imitando sus movimientos, voces o apariencia los hombres podrían controlarlos:

“la magia de las danzas depende de la misma idea del poder mágico adscripto a la voz humana y a ciertas partes del cuerpo humano. El cuerpo humano en sí mismo es mágico, debido al espíritu por el cual éste es animado, o aún, por la energía vital y psíquica con la cual éste es llenado (...) (a través) de ciertos movimientos rítmicos del cuerpo parte de la energía latente en el organismo es soltada en la actualidad. Estos movimientos, combinados con el canto y algunas veces con el poderoso sonido de tambores o sonajas, se cree que actúan irresistiblemente sobre los seres sobrenaturales que los indios intentan influenciar” (1915:34).

Un núcleo significativo que persiste en estas diversas ideas acerca de las danzas y que nos interesa rescatar, es su vínculo con el poder; más allá de las diferencias de contextos culturales aludidos y de la manera en que cada uno de estos autores ha conceptualizado dicho vínculo. Por eso, estas relaciones entre danza, música, poder y mundo sagrado es otro de los ejes fundamentales que analizaremos en las *performances* toba, aunque dado lo extendido de dichas relaciones, el análisis no escapará a la posibilidad de una reflexión intercultural.

A continuación, pasaremos a desarrollar otro concepto de Nietzsche en el que aparece destacada la dimensión corporal del sujeto: el de “voluntad de poder”. El mismo nos permitirá indagar más a fondo en esta relación entre movimiento corporal y poder que aquí comenzamos a explorar. La noción de *voluntad de poder* presenta no pocas dificultades. Por un lado, porque ha sido elaborada por Nietzsche sobre todo en su último trabajo —“La voluntad de Poder (Ensayo de una transmutación de todos los valores)” — el cual no había llegado a concluir ni a revisar, por lo que el concepto presenta un tratamiento sumamente fragmentario. Por otro, a esta situación se suma una serie de tergiversaciones, originadas en que los apuntes manuscritos sufrieron un intencional recorte al ser editados por su hermana.<sup>36</sup>

---

[1912]) describía como característicos de los rituales y que hacían que la “fuerza moral” de la sociedad se impusiera sobre los individuos participantes.

<sup>36</sup> Estos recortes facilitarían luego la particular interpretación de pensamiento nietzscheano que haría el movimiento nazi alemán. Los archivos de Nietzsche pudieron ser revisados recién después de la segunda guerra mundial, cuando pasaron a formar parte de la República Democrática Alemana. En 1956, K. Schlechta demostró

En este sentido, Cortés Morató y Martínez Riu (1996) aclaran que “la voluntad de poder no consiste en ningún anhelo ni en ningún afán de apoderarse de nada ni de dominar a nadie, sino que es creación; es el impulso que conduce a hallar la forma superior de todo lo que existe y afirmar el eterno retorno<sup>37</sup>, que separa las formas superiores, afirmativas, de las formas inferiores o reactivas”. Veamos una definición de la *voluntad de poder* en donde se destaca la dimensión orgánica de este impulso o fuerza agente:

“Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, —a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi tesis*—; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y de la nutrición —es un *único* problema—, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: *voluntad de poder*” (1983 [1886]: 62).

Otro rasgo clave en torno a este concepto es su vinculación con las experiencias de “goce y displacer” o de “placer y dolor<sup>38</sup>”. Es pertinente recordar que una de las críticas de Nietzsche al cristianismo, consistía en que éste proponía “no sufrir a cambio de no gozar”; es decir, postulaba una “felicidad” en un más allá, el cual solo se podía alcanzar a cambio de destruir o aquietar las pasiones, la sensualidad y la voluntad. Así, por ejemplo, denominará al cristianismo como “voluntad de ocaso” o “filosofía del miedo”. En oposición, toda su filosofía reside en una disposición al sufrir y al gozar, pues “en el dolor hay tanta sabiduría como en el placer” (1995 [1882]: 193). Por eso, entre sus arquetipos, además del nombrado “trovador provenzal”, está también el “héroe y guerreo”, en realidad, estos son complementarios en su ideal filosófico, pues conforman el ideario del noble medieval: “Lo único noble”, dirá Nietzsche, “es el ocio y la guerra” (1995 [1882]: 200)<sup>39</sup>. El tema del dolor

---

las falsificaciones y manipulaciones del pensamiento nietzscheano y recién en 1967 se comenzó la edición crítica de sus obras (Cortés Morató y Martínez Riu 1996).

<sup>37</sup> La noción del “eterno retorno” es una de las más complejas, debido al tratamiento ambiguo y fundamentalmente metafórico que recibe. Tomando una de estas metáforas que aparece en “Así hablaba Zaratrustra” (1984 [1884]: 108-111) en las que un pastor atrapado por una serpiente, decide morder la cabeza de la misma para liberarse, Cortés Morató y Martínez Riu (1996) sostienen: “la decisión de morder la serpiente es la representación de afrontar valientemente lo vital. La repetición de lo mismo, si es realmente de lo mismo es equivalente a afirmar que no se repite, pues en la repetición lo mismo no sería lo mismo. Por ello significa que cada instante es único, pero eterno, ya que en él se encuentra todo el sentido de la existencia. Por esto la doctrina del eterno retorno no es descriptiva, sino prescriptiva: el eterno retorno debe instituirse por medio de una decisión humana para que realmente cada momento posea todo su sentido. El resentimiento contra la vida nace de la incapacidad de asumirla plenamente, y asumirla plenamente es aceptar que todo lo que fue, fue porque así lo hemos querido, es decir, querer el eterno retorno. Desde esta perspectiva, la concepción nietzscheana del eterno retorno ha sido considerada por Gilles Deleuze como la base para la plena inversión del platonismo”.

<sup>38</sup> En otra traducción del mismo texto —“En torno a la Voluntad de Poder”, Península, Barcelona (1973: 122-123), citada por Cortés Morató y Martínez Riu (1996)— la relación “gozo” / “displacer”, es traducida como “placer” / “dolor”.

<sup>39</sup> También en relación con su visión sobre el conocimiento se observa este ideal: “para mí es un mundo de peligros y de victorias donde los sentimientos heroicos pueden dedicarse también a danzar y a retozar. “*La vida es un medio para el conocimiento*” —con este principio en el corazón no sólo se puede vivir valientemente,

aparece constantemente en sus textos y de hecho también en su vida, atravesada por diversas experiencias de enfermedad, incluso la misma práctica filosófica será concebida como “una cura regeneradora”<sup>40</sup>. En su último trabajo, en el capítulo dedicado a “La Voluntad de Poder como Vida”, Nietzsche definía la dialéctica del placer y el dolor:

“Si es verdad que la naturaleza íntima del ser es la voluntad de poder, si el goce equivale a todo aumento de poder, y el displacer a todo sentimiento de no poder resistir (...) ¿no deberíamos considerar entonces el placer y el displacer como hechos cardinales? ¿Puede existir la voluntad sin esta doble oscilación del sí y del no? Pero ¿quién siente el goce? ¿Quién ansía el poder...? Semejantes preguntas son totalmente absurdas, porque la criatura es voluntad de poder en sí misma, y por consiguiente, sentimiento del gozo y la tristeza. Sin embargo, la criatura tiene necesidad de los contrastes, de las resistencias; por consiguiente, de las unidades que relativamente se superponen en poder...” (2000 [1901]: 464).

De los diferentes párrafos sobre la voluntad de poder aquí seleccionados, me interesa remarcar dos cuestiones. En primer lugar, su caracterización como una “fuerza agente”, una “energía”<sup>41</sup> que refiere a todas las funciones orgánicas (el “mismo problema” de la procreación y la nutrición). En otros pasajes el autor también la define como la “sabiduría total del organismo”, de la cual el “yo consciente” no es más que un instrumento<sup>42</sup>. En segundo lugar, es importante señalar que esa fuerza que al aumentar o desplegarse genera placer, necesita también de la resistencia, de unidades que se superponen a ella y generan displacer, pues una no puede comprenderse sin la otra: “y en cuanto cualquier fuerza sólo puede desplegarse contra resistencias, es necesario en toda acción un ingrediente de displacer; no obstante, este displacer actúa como estímulo vital, reforzando la voluntad de poder” (2000 [1901]: 465). Es más, placer y displacer no serían más que “juicios de valor de segundo orden que se deducen de un valor dominante”, consecuencias de aquella voluntad de poder que busca su aumento y que en pos de tal esfuerzo “no anhela el placer ni esquiva el displacer” (op.cit. 469). La caracterización de la *voluntad de poder* como aquella energía propia del cuerpo que en vez de obedecer a la razón hace que ésta la obedezca, es la que, como antes adelantáramos, nos recuerda a la *libido* de san Agustín. Si bien el concepto nietzscheano es

---

¡sino también *vivir alegremente y reír alegremente!* y ¿quién puede saber lo que es reír y vivir bien si antes no sabe lo que es guerrear y vencer? (op.cit.: 196).

<sup>40</sup> Señalo uno de los tantos ejemplos sobre el papel del dolor y la enfermedad en su filosofía: “y en lo tocante a la enfermedad estaríamos tentados a preguntarnos si es totalmente posible prescindir de ella. Sólo el gran dolor es el liberador último del espíritu, el pedagogo de la gran sospecha (...) solo ese dolor prolongado y lento que se lleva su tiempo, y en el que, por así decirlo, nos consumimos como leña verde, nos obliga a los filósofos a descender a nuestro último abismo, a despojarnos de toda confianza, de toda benevolencia, de todo ocultamiento, de toda suavidad, de toda solución a medias, donde quizás habíamos colocado antes nuestra humanidad. Dudo que semejante dolor nos “mejore” —pero sé que nos hace más profundos” (1995 [1882]: 40).

<sup>41</sup> En la traducción del mismo texto citada por Cortés Morató y Martínez Riu (1996) —“En torno a la Voluntad de Poder”, Península, Barcelona (1973: 122-123)— esa “fuerza agente” aparece como “energía”.

<sup>42</sup> “Si en mí hay alguna unidad, no consiste desde luego en un yo consciente, en la sensibilidad, en la voluntad, en el pensamiento: se encuentra en otra parte, en la sabiduría total de mi organismo ocupado en conservarse, en asimilar, en eliminar, en prevenir todo peligro: mi yo consciente no es más que un instrumento” (Nietzsche, 2000

mucho más amplio, comparte con el de san Agustín el carácter de una fuerza corporal que no depende exclusivamente de la conciencia. No es extraño que el “santo” y el que aceptara con placer identificarse con el “anticristo” se ocuparan de una problemática semejante pero la valoraran en forma inversa. Lo que ambos afirman es la importancia de esta energía propia del cuerpo: para uno es fruto del castigo del hombre que desobedeció a Dios; para el otro, es la fuerza que hace que no deba obedecer a nadie más que a sí mismo, es la que lo hace sentirse dios. Es inevitable recordar aquí, cómo pocos años más tarde después de Nietzsche, las conceptualizaciones de Freud sobre el *trieb* o *pulsión*<sup>43</sup> y sobre la *libido*, evocan algunos de estos tópicos, aunque sus desarrollos posean un sentido específico no totalmente homologable a los anteriores. Según una sintética definición del no menos complejo concepto de *pulsión*, ésta refiere al:

“Proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin (...) una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al *objeto*, la pulsión puede alcanzar su *fin*” (Laplanche y Pontalis, 1981: 324).

La pulsión es un “concepto límite entre lo psíquico y lo somático” que posee un carácter determinante para la realidad psíquica, pues refiere a aquellas “fuerzas cuya existencia postulamos en el trasfondo de las tensiones generadoras de las necesidades del Ello” (Laplanche y Pontalis, 1981: 326). La libido, para Freud, será la energía psíquica de la pulsión y corresponde a su magnitud cuantitativa. El *fin* de la pulsión, de esta “fuerza que ataca al organismo desde el interior” y lo “empuja a realizar ciertos actos” (op.cit.), es la satisfacción, aunque puede experimentar desviaciones o inhibiciones en sus caminos<sup>44</sup>. El *objeto* de la pulsión es variable y contingente y solo es elegido en su forma distintiva en función de las vicisitudes de la historia del sujeto. Esta última característica será fundamental para distinguir a la pulsión de las teorías biológicas sobre los instintos, otra diferencia es que la pulsión

[1901], citado por López Castellón, 1995: 15).

<sup>43</sup> *Trieb* es el término alemán utilizado por Freud y *pulsion* el utilizado en las traducciones francesas. En las traducciones al castellano de las obras de Freud que aquí cito (basada en una de las primeras traducciones, la de López Ballesteros y de Torres), el término aparece como “instinto”. En el diccionario de Laplanche y Pontalis (1981: 324), en cambio, se utiliza pulsión, en tanto permite diferenciarlo de las teorías del instinto ligadas a la biología. De nuestra parte, preferimos este último término para evitar dichas confusiones. Sobre el uso de este término en Nietzsche, cfr. nota 3.

<sup>44</sup> Según Freud (1995 [1915]): “El fin (*Ziel*) de un instinto [pulsión] es siempre la satisfacción, que sólo puede ser alcanzada por la supresión del estado de excitación de la fuente del instinto. Pero aun cuando el fin último de todo instinto es invariable, puede haber diversos caminos que conduzcan a él, de manera, que para cada instinto, pueden existir diferentes fines próximos susceptibles de ser combinados o sustituidos entre sí. La experiencia nos permite hablar también de instintos «coartados en su fin», esto es, de procesos a los que se permite avanzar un cierto espacio hacia la satisfacción del instinto, pero que experimentan luego una inhibición o una desviación. Hemos de admitir, que también con tales procesos se halla enlazada una satisfacción parcial (...) De estos destinos, nos ha dado a conocer, la observación, los siguientes: la transformación en lo contrario, la orientación contra la propia persona, la represión, la sublimación”.

constituye una fuerza que actúa de manera constante y también, que no se postulará detrás de cada tipo de actividad su correspondiente fuerza biológica —como hacían las teorías del instinto— sino que Freud tenderá a agruparlas en torno a oposiciones fundamentales (op.cit. 327). En una primera etapa, se dividirán en “pulsiones sexuales” y de “autoconservación”; en este sentido, recordemos que Nietzsche también mencionaba la idea de una misma energía o fuerza agente que estaría en el fondo de la procreación y todo lo que refiere a la conservación del organismo. Más tarde, Freud definirá a ambos tipos de pulsiones como “pulsiones de vida”, las cuales en su conjunto se opondrán a un nuevo género pulsional, las “pulsiones de muerte”: “aquellas que tienden a la reducción completa de las tensiones, es decir, a devolver al ser vivo al estado inorgánico” (op.cit. 336). El autor remitirá esta última definición a dos personajes míticos, a la eterna lucha entre *Eros* y *Tánatos*: “El fin de Eros consiste en crear unidades cada vez mayores y mantenerlas: es la ligazón; el fin de la pulsión destructiva es por el contrario, disolver los conjuntos y, de este modo, destruir las cosas” (op.cit. 342). Asimismo, Freud extiende los principios que regían las pulsiones de vida y de muerte al resto del mundo vital e inclusive inorgánico: “a los grandes procesos vitales de asimilación y desasimilación; en último extremo (...) en el par antitético que impera en el reino inorgánico: atracción y repulsión” (op.cit. 341):

“Según la teoría de E. Hering, se verificaban de continuo en la sustancia viva dos clases de procesos de dirección opuesta: los unos, constructivos (asimilatorios), y destructores (desimilatorios), los otros. ¿Deberemos atrevernos a reconocer en estas dos direcciones de los procesos vitales la actuación de nuestros dos impulsos instintivos, los instintos de vida y los instintos de muerte? Lo que desde luego no podemos ocultarnos es que hemos arribado inesperadamente al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el «verdadero resultado» y, por tanto, el objeto de la vida y, en cambio, el instinto sexual la encarnación de la voluntad de vivir (...) El haber reconocido la tendencia dominante de la vida psíquica, y quizá también de la vida nerviosa, la aspiración a aminorar, mantener constante o hacer cesar la tensión de las excitaciones internas (el principio de nirvana, según expresión de Bárbara Low), tal y como dicha aspiración se manifiesta en el principio del placer, es uno de los más importantes motivos para creer en la existencia de instintos de muerte” (Freud, 1995 [1920]).

Freud señala cómo su conceptualización se inspira en la biología (a la que era muy afecto a recurrir, dada su formación en ese campo) y también reconoce las similitudes que presenta con la filosofía de Schopenhauer, la cual, a su vez, retoma elementos del budismo, tal como la idea del Nirvana. Dicho principio será entendido por Freud como una de las “tendencias” del aparato psíquico “a reducir a cero, o, por lo menos, a disminuir lo más posible en sí mismo toda cantidad de excitación de origen externo o interno” (Laplanche y Pontalis 1981: 295-296). Para las filosofías del budismo y el hinduismo, el deseo es la causa el dolor humano, de allí que deba suprimírsele para obtener la liberación o estado de

perfección supremo<sup>45</sup>. Es interesante destacar que el caso de Nietzsche, también nos hallamos ante un intento de encontrar este tipo de vinculaciones que trascienden el mundo humano, pues busca extender la “realidad de nuestro mundo de deseos y pasiones” al mundo orgánico en su totalidad, como principio de causalidad; no obstante, para el autor, la “voluntad de poder” (que a su vez es continuación, en términos conceptuales, del *trieb* dionisiaco) es la que domina, constituyéndose en una fuerza interna que busca extenderse sobre el mundo, una “tendencia hacia” la asimilación, la búsqueda de la ligazón y la unidad. Así como la “pulsión de muerte” freudiana se enraiza en algunas concepciones orientales y de Schopenhauer, podría señalarse que las “pulsiones de vida” poseerían ciertas afinidades con esta voluntad de poder nietzscheana<sup>46</sup>. A continuación, cito dos fragmentos que ilustran esta perspectiva sobre la voluntad de poder como principio causal total:

“Aún admitiendo que no nos sea dado nada «real» fuera de nuestro mundo de deseos y pasiones; que no podamos alcanzar «realidad» más alta o más profunda que la de nuestros instintos —pues el pensamiento no expresa más que la relación de nuestros instintos entre sí—, ¿no sería lícito aventurar esa pregunta: «Este mundo dado, no bastaría para comprender, a partir de lo que es semejante, el mundo que se llama mecánico (o material)»? No quiero decir comprenderlo como una ilusión, una «apariencia», una «representación», en el sentido de Berkeley o de Schopenhauer, sino como una realidad del mismo orden que nuestras pasiones mismas, un mundo en el que se haya englobado en una poderosa unidad todo lo que en el proceso orgánico se ramifica y se diferencia (y, por lo tanto, se afina y se debilita), como una especie de vida instintivamente en la que todas las funciones orgánicas: autorregulación, nutrición, secreción, cambios orgánicos, se hallan sintéticamente ligadas y confundidas entre sí, en resumen, una forma previa de vida (...) La cuestión, en fin, estriba en saber si consideramos la voluntad como realmente actuante, si creemos en la causalidad de la voluntad” (Nietzsche, 1983 [1886]: 61).

“Analicemos el caso más sencillo, el de la nutrición primitiva: el protoplasma extiende sus falsos pedúnculos para buscar algo que le resiste, no por hambre, como pudiera creerse, sino por voluntad de poder. Luego hace la tentativa de vencer dicha resistencia, de apropiársela, de incorporársela; lo que se llama nutrición es simplemente un fenómeno subsiguiente, una aplicación de aquella primitiva voluntad de hacerse más fuerte (...) el obstáculo es precisamente el estímulo de tal voluntad” (Nietzsche, 2000[1901]: 469-470).

En suma, tanto en Nietzsche como en Freud surgió este impulso de buscar principios

---

<sup>45</sup> Para citar un ejemplo de estas concepciones, en el Bhagavad Gita, en los versículos 62-64 y 70-72 del “Segundo Discurso: El Yoga del Samkhya”, se postula “...quien domina sus sentidos, tiene el entendimiento bien equilibrado. El hombre, al cavilar sobre los objetos sensorios, concibe un apego a éstos; del apego surge el deseo; del deseo nace la ira; de la ira procede la ilusión; de la ilusión, la memoria confusa; de la memoria confusa, la destrucción de la Razón, por la destrucción de la Razón, el hombre perece (...) Alcanza la paz aquél en quien todos los deseos fluyen como los ríos en el océano, que está lleno de agua, pero permanece inmóvil, no así quien desea los deseos. Quien de ese modo, abandona todos los deseos, avanzando libre de anhelos, desinteresado, sin egoísmo, marcha hacia la Paz. Este es el estado Eterno” (1984 [traducción de Besant, 1895]: 28-29).

<sup>46</sup> Cabe recordar que las concepciones de Nietzsche también se entroncan con las de Schopenhauer aunque, justamente, desde una perspectiva crítica: la “voluntad de poder” posee un carácter afirmativo que se opone al nihilismo de la voluntad que dominaría en Schopenhauer. Según Cortés Morató y Martínez Riu (1996), Nietzsche considera a la voluntad de Schopenhauer, “como expresión de una forma de resentimiento contra la vida que se expresa como pesimismo que conduce al ascetismo (...) para Nietzsche la voluntad de poder es el mismo hecho vital. Con ello no reduce el ser a lo meramente biológico, no es biologicista, sino que más bien considera la vida misma como manifestación de esta voluntad de poder. Pero esta fuerza es afirmativa, es la afirmación pura que siempre aspira a más”.

que ligaran la corporalidad, los deseos y pasiones de los sujetos con el funcionamiento de la naturaleza, intentando identificar una lógica común fundamental. No es casual que ambos autores, quienes desde diferentes perspectivas rompieron con las certezas del individuo racional de la modernidad, cedan a estos impulsos (“pre-modernos”, si se quiere) de re-vincular al sujeto con el mundo natural. Podría agregarse también que es esta una tendencia identificable dentro de la tradición filosófica alemana, que se remonta al romanticismo y luego, al idealismo que culmina en Hegel, en tanto implicó el tránsito desde un “misticismo naturalista” a un sistema filosófico que intentaba conciliar dialécticamente “espíritu y naturaleza”<sup>47</sup>. Tal vez, basta descentrarse un poco de aquel “exótico sujeto moderno”, para reencontrarse, desde representaciones muy disímiles, con esta genérica tendencia a ligar el sujeto al mundo que analizáramos en el punto anterior.

Un último punto a analizar es cómo el dualismo pulsional propuesto por Freud se relaciona con los principios que rigen el aparato psíquico y, fundamentalmente, con la cuestión del **placer**:

“El principio del Nirvana expresa la tendencia del instinto de muerte; el principio del placer representa la aspiración de la libido; y la modificación de este último principio, el principio de la realidad, corresponde a la influencia del mundo exterior” (Freud, 1995 [1924]).

Para Freud, el “aparato psíquico” se rige por dos principios opuestos: el del “placer” (“que tiene por finalidad evitar el displacer y procurar el placer”) y el de “realidad” que modifica al anterior, imponiéndose “como principio regulador” pues “la búsqueda de la satisfacción ya no se efectúa por los caminos más cortos, sino mediante rodeos y aplaza su resultado en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior” (Laplanche y Pontalis, 1981: 296, 299). El “Principio de Nirvana”, sin embargo, introduce cierta ambigüedad en este primer modelo. En efecto, en las primeras definiciones de la pulsión Freud propone que la satisfacción proviene de la descarga, la supresión de una tensión, se trata de un modelo homeostático en que el se tendería mantener constante el nivel de energía, pero a partir de 1920, la conceptualización de la pulsión de muerte introduce el problema de una descarga radical. Como Laplanche y Pontalis reconocen, el problema que se presenta en este punto es “saber si lo que Freud denomina principio de placer corresponde a un mantenimiento de la constancia del nivel energético o a una reducción radical de las tensiones

---

<sup>47</sup> Si bien reconocemos que en Freud esta tendencia también se vincularía a su perspectiva ligada a la biología, posee, no obstante, un sentido último mucho más general —influenciado además por la mitología y las producciones literarias y filosóficas. Como señalan Laplanche y Pontalis (1981: 340) “produce cierto embarazo designar con la misma palabra *pulsión* lo que Freud, por ejemplo, describió y mostró en su acción al detallar el funcionamiento de la sexualidad humana (...) y estos “seres míticos” que él ve enfrentarse, no tanto al nivel del conflicto clínicamente observable como en una lucha que va más allá del individuo humano, puesto que se encuentra en forma velada en todos los seres vivos, incluso los más primitivos”.

al nivel más bajo” (1981: 298). Para estos autores la respuesta en la obra de Freud es ambigua, depende de si las pulsiones de muerte y el principio de Nirvana que expresan serán entendidas como una manifestación peculiar del principio de placer o, como un principio que “va más allá” del mismo. A pesar de esta ambigüedad, podría decirse que en ambos casos existe una cierta equivalencia entre placer y reducción de tensiones. No obstante, Freud también reconoce los límites de su propia hipótesis en este sentido, pues en las tensiones también hay placer:

“En otro lugar hemos presentado el principio que rige todos los procesos anímicos como un caso especial de la tendencia a la estabilidad (Fechner), adscribiendo así al aparato anímico la intención de anular la magnitud de excitación a él afluente o, por lo menos, la de mantenerla en un nivel poco elevado. Bárbara Low ha dado a esta supuesta tendencia el nombre de principio del nirvana, denominación que nosotros aceptamos. De momento identificaremos este principio del nirvana con el principio del placer-displacer. Todo displacer habría, pues, de coincidir con una elevación; todo placer, con una disminución de la excitación existente en lo anímico y, por tanto, el principio del nirvana (y el principio del placer que suponemos idéntico) actuaría por completo al servicio de los instintos de muerte, cuyo fin es conducir la vida inestable a la estabilidad del estado inorgánico, y su función sería la de prevenir contra las exigencias de los instintos de vida de la libido de intentar perturbar tal recurso de la vida. Pero esta hipótesis no puede ser exacta. Ha de suponerse que en la serie gradual de las sensaciones de tensión sentimos directamente el aumento y la disminución de las magnitudes de estímulo, y es indudable que existen tensiones placientes y distensiones displacientes. El estado de excitación sexual nos ofrece un acabado ejemplo de tal incremento placiente del estímulo y seguramente no es el único. El placer y el displacer no pueden ser referidos, por tanto, al aumento y la disminución de una cantidad a la que denominamos tensión del estímulo, aunque, desde luego, presenten una estrecha relación con este factor. Mas no parecen enlazarse a este factor cuantitativo, sino a cierto carácter del mismo, de indudable naturaleza cualitativa. Habríamos avanzado mucho en psicología si pudiéramos indicar cuál es este carácter cualitativo. Quizá sea el ritmo, el orden temporal de las modificaciones, de los aumentos y disminuciones de la cantidad de estímulo. Pero no lo sabemos” (1924).

Como han señalado Laplanche y Pontalis, esta relación entre los aspectos cualitativos y cuantitativos o económicos del placer, se trata de una dificultad que tampoco es resuelta en la obra de Freud, siendo la única probabilidad que insinúa, la de comprender estos aumentos y disminuciones de estímulos en función de su orden temporal, del ritmo que estas modificaciones poseen<sup>48</sup>. Tal vez la siguiente definición de Leclaire, influido por el psicoanálisis lacaniano, arroje cierta luz sobre esta cuestión del placer:

“... el tiempo del placer o del goce es ese tiempo de la diferencia entre un más y un menos de tensión, *diferencia* insensible que constituye lo vivo del placer. La excitación o excitabilidad de tipo sexual de la zona erógena se definiría, pues, como la propiedad que tiene un lugar del cuerpo de ser el asiento de una diferencia inmediatamente sensible (placer o displacer) y de poder registrar de alguna manera la marca de esa diferencia” (citado por Bernard, 1980: 137).

Como veremos en los capítulos V y VI, este tipo de redefiniciones sobre el placer, serán fundamentales para entender cómo éste se asocia a otras manifestaciones, más allá de las sexuales, tal como son las danzas, pues en estas últimas que también existe un “incremento

---

<sup>48</sup> En “Más allá del principio de Placer”, Freud (1920) realiza una sugerencia similar: “...probablemente, el factor



placiente del estímulo”, una “diferencia entre un más y un menos de tensión”, en tanto sensaciones que se inscriben con un “orden temporal”, un “ritmo” en el cuerpo.

Para finalizar, queremos referir el planteo de Nietzsche sobre esta problemática, pues el autor señala, justamente, las “confusiones en que caen los psicólogos” por no diferenciar los tipos de placer-displacer posibles:

“Suelen confundirse el displacer, en general, con una forma particular del displacer, la del agotamiento, éste representa efectivamente una profunda disminución y un rebajamiento de la voluntad de poder (...) existe, a) el displacer como medio para excitar el refuerzo del poder, y b) el displacer que proviene del despilfarro del poder; en el primer caso, estamos claramente ante un estímulo; en el segundo, la consecuencia de una irritación excesiva... La incapacidad de resistencia es propia de este segundo displacer: el reto a lo que resiste es propio del primero...; el único placer que se experimenta en el estado de agotamiento es el de adormecerse; el placer, en el otro caso, es la victoria... Los psicólogos son muy dados a confusiones por no separar estas dos formas de placer: la del adormecerse y la del vencer. Los agotados ansían paz, reposo, silencio: ésta es la felicidad de las religiones y de las filosofías nihilistas; los vivos y los ricos quieren la victoria (...) quieren extender su poder sobre territorios más extensos que los que ocupan en la actualidad. Todas las funciones sanas del organismo tienen esa necesidad, y todo el organismo resulta de un complejo de sistemas que luchan entre sí por el aumento de los sentimientos de poder” (2000 [1901]: 470).

Desde esta perspectiva, nos hallaríamos frente a dos tipos de placer, el que proviene de la reducción de las tensiones —“del adormecerse”, similar a la “pulsión de muerte”— y el que proviene de enfrentarse a ese estímulo que produce un aumento de la tensión, pero se trata de un enfrentamiento que trae implícita la posibilidad de poder superar dicha tensión y así “asir” ese tiempo de goce o placer, esa diferencia entre un más y un menos de tensión. Por ello, para Nietzsche:

“La causa del placer no es la satisfacción de la voluntad (...) sino el hecho de que la voluntad quiere avanzar y es siempre nuevamente dueña de lo que se encuentra a su paso. El sentimiento gozoso se encuentra precisamente en la insatisfacción de la voluntad, en el hecho de que la voluntad no vive satisfecha si no tiene enfrente un adversario y una resistencia” (2000[1901]: 465-466).

Para el autor, la *voluntad de poder* no puede desligarse de las resistencias y el displacer que el mundo le impone, el placer no deviene sólo de su satisfacción sino de un placer si se quiere más último, el de siempre “avanzar”. Considero que la perspectiva de Lacan sobre la pulsión y la lógica del deseo nos permite extender, tal vez hasta sus últimos límites, la perspectiva que Nietzsche aquí insinúa. Lacan distingue entre el destino final de la pulsión, su meta (*goal*), que sería la satisfacción y su propósito real (*aim*) que sería el reproducirse a sí misma como pulsión, el camino en sí, volver a su senda circular, continuarla hasta y desde la meta (Žižek, 2000: 21). El desear, para Lacan, emerge porque existe una relación imposible del sujeto con el denominado “objeto *a*”. Éste refiere al “objeto mítico” u “objeto causa de deseo”, a la “presencia de un hueco” que se instaura en el sujeto a partir de la primera

---

decisivo, en cuanto a la sensación, es la medida del aumento o la disminución en el tiempo”.

experiencia de satisfacción (tal sería la satisfacción de la pulsión oral del niño por medio del seno materno, por ejemplo), pero justamente, en tanto ese primer objeto/experiencia queda “perdido” para el sujeto, es irrecuperable, será esta carencia o falta constitutiva la que genera el desear. La pulsión, entonces, circula interminablemente en torno al objeto causa de deseo, pues se trata de un objeto que nunca alcanzará definitivamente, un objeto que “eternamente falta”<sup>49</sup>. En conclusión, en Nietzsche, la falta de satisfacción era el estímulo para el avance dentro de su ontología del *superhombre*, el cual era guiado por esa voluntad cuasi orgánica que era la *voluntad de poder*; en el psicoanálisis lacaniano, la falta se convierte en un elemento estructurante de otra ontología, la del *sujeto barrado*, en tanto es un *sujeto del inconsciente* impulsado por sus *pulsiones*, las cuales circulan, “bordean” ese *objeto a* pero nunca lo apresan definitivamente<sup>50</sup>. Nos hallamos así ante ontologías diferentes, niveles de registros distintos acerca de qué es el placer o satisfacción, no obstante, ambas plantean la problemática de la *falta* en términos estructuralmente semejantes<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Es necesario citar las propias palabras del autor para aproximarnos a estos planteos: “La pulsión al apresar su objeto aprende en cierta manera que no es justamente por ahí que se satisface. Pues si distinguimos, al principio de la dialéctica de la pulsión, el *Not* del *Bedürfnis*, la necesidad de la exigencia pulsional, es precisamente porque ningún objeto de ningún *Not*, necesidad, puede satisfacer la pulsión”. Refiriéndose al ejemplo de satisfacción del seno materno, el autor sostiene luego: “A este seno en su función de objeto, de objeto *a* causa del deseo, tal como aporté su noción, debemos dar una función tal que podamos señalar su sitio en la satisfacción de la pulsión. La mejor fórmula nos parece ésta: que la pulsión hace su *tour* (vuelta) (...) Debiendo tomarse aquí *tour* con la ambigüedad que le da la lengua francesa, a la vez como *turn*, límite a cuyo alrededor se gira y *trick*, vuelta de escamoteo” (Lacan 1964, Clase 13). “Si la pulsión puede satisfacerse sin haber alcanzado lo que, con respecto a una totalización biológica de la función sería la satisfacción en su finalidad de reproducción, se debe a que es pulsión parcial, y que su fin no es otro que ese retorno en circuito. En todo caso lo que obliga a distinguir esta satisfacción del puro y simple autoerotismo de la zona erógena, es este objeto que demasiado a menudo confundimos con éste en el que la pulsión se cierra —este objeto, que no es de hecho más que la presencia de un hueco, de un vacío, ocupable nos dice Freud, por cualquier objeto y cuya instancia no conocemos sino bajo la forma de objeto perdido *a* minúscula. El objeto *a* minúscula no es el origen de la pulsión oral. No queda introducido a título de alimento primitivo, queda introducido por el hecho de que ningún alimento satisficará jamás a la pulsión oral, a no ser contorneando el objeto que eternamente falta” (Lacan 1964, Clase 14).

<sup>50</sup> “El sujeto barrado para Lacan es un sujeto en el cual está implicada la falta, la castración, la falta de objeto (un sujeto unitario, supondría la idea de un objeto adecuado. Justamente un sujeto planteado como dividido, como inconsciente, supone no un objeto adecuado sino la falta del mismo). En tanto el sujeto es un efecto del inconsciente, su unidad está perdida” (Cobas et al. 1987: 75).

<sup>51</sup> Decimos que se trata de una ontología diferente porque el psicoanálisis plantea estas problemáticas desde un sujeto del inconsciente. Las pulsiones, corresponde fundamentalmente a las fuerzas que emanan del Ello (según la segunda tópica o modelo del aparato psíquico, constituido por las instancias el Yo, el Superyo y el Ello) y por lo tanto ligadas a lo inconsciente, aunque es preciso aclarar que “pueden verse actuar todas ellas en cada una de las instancias” (Laplanche y Pontalis 1981: 347). En el caso del concepto de “voluntad de poder” de Nietzsche es difícil establecer fehacientemente su carácter consciente, preconscious o incluso tal vez inconsciente, pues, por un lado, sería una fuerza netamente orgánica pero a la vez, formaría parte de la conciencia de aquellos *superhombres* que el autor imaginaba. Además, la problemática del placer en psicoanálisis no aparece referida tanto a nuestros deseos conscientes sino fundamentalmente a los inconscientes: “Si entendemos esencialmente por placer la satisfacción de una necesidad, cuyo modelo lo constituiría la satisfacción de las pulsiones de autoconservación, la oposición principio de placer-principio de realidad no ofrece nada de radical, tanto más cuanto que fácilmente puede admitirse la existencia en el organismo vivo de una dotación natural, de predisposiciones que hacen del placer una guía de su vida, subordinándolo a comportamientos y funciones adaptativas. Pero si el psicoanálisis ha situado en primer plano la noción de placer, lo ha hecho en un contexto que aparece ligado a procesos (experiencias de satisfacción), a fenómenos (el sueño) cuyo carácter *arreal* es

Dada la posibilidad de esta *circulación interminable* de lo pulsional en torno al *objeto causa de deseo*, es necesario imponer un corte a la reflexión. Es momento de renunciar a nuestro deseo/voluntad de saber qué es ese placer del cuerpo que aparece en la sexualidad y también en prácticas como las danzas para poder extraer así, algunas conclusiones al respecto.

### **I.3.1. La hipótesis del *poder desde el cuerpo sobre el mundo***

Recapitularemos brevemente el recorrido realizado en el punto anterior, para arribar a las conclusiones que nos conduzcan a la formulación de la segunda hipótesis sobre la corporalidad. Las ideas nietzscheanas iniciales sobre el *movimiento corporal* y el *baile* nos llevaron a indagar en sus vínculos con la noción de *voluntad de poder* y luego, con aquella energía límite entre lo somático y lo psíquico que empuja al hombre desde su interior, con la *pulsión* freudiana. Posteriormente, analizamos cómo esa energía/empuje/poder que parte desde el cuerpo se vincula con las resistencias que el mundo le presenta y, por ende, con la lógica del *placer-displacer* y del *deseo*, causa del dolor para las filosofías orientales, impulso vital para Nietzsche, elemento constitutivo y estructurante del sujeto para el psicoanálisis. Es preciso aclarar que no hemos buscado aquí intentar homologar estos conceptos, forzando o menospreciando sus diferencias teóricas, lo que sí intentamos, en cambio, es plantear elementos comunes que atraviesan a estas teorizaciones. Pienso que dichos elementos nos revelan otra de las problemáticas compartidas de la vida humana, otra de las paradojas existenciales que cada cultura significa y valoriza de una manera particular. Lo que denominaré entonces, el problema de ese *poder desde el cuerpo* (esa peculiar energía, empuje o *pulsión*) *sobre el mundo* y sus relaciones con la dialéctica del placer-dolor y de la satisfacción-insatisfacción, sería, según nuestra hipótesis, otras de estas experiencias constitutivas de la corporalidad del ser<sup>52</sup>. No se trata aquí de universalizar la perspectiva psicoanalítica, nietzscheana, de ciertas tradiciones orientales o de cualquier otra índole sobre estas cuestiones, sino de tomarlas como ejemplos de tratamientos posibles, ejemplos que, en nuestro caso, pondremos en diálogo los que hallamos en nuestra etnografía con los toba. Especialmente, cuando abordemos algunos géneros *performativos* como las *danzas* de los ancianos y el *gozo* o *ntonaGak* que generan (Capítulo V.3.) o también los bailes nocturnos de

---

evidente. Dentro de esta perspectiva, los dos principios aparecen como fundamentalmente antagonistas, por cuanto la realización de un deseo inconsciente respondería a diferentes exigencias y funcionaría según otras leyes que la satisfacción de las necesidades vitales" (Laplanche y Pontalis, 1981: 298-299).

<sup>52</sup> Justamente, cada vez que nos refiramos al "*poder desde el cuerpo sobre el mundo*", estaremos haciendo alusión a esta construcción teórica más extensa. Elegimos esta caracterización, porque utilizar los términos de *pulsión* o *voluntad de poder* hubiera implicado remitir a los conceptos específicos de los autores, cuando lo que queremos destacar, en cambio, son los elementos comunes y más generales que los atraviesan.

los jóvenes previos a sus encuentros sexuales (Capítulo VI.1.), analizaremos las sensaciones y emociones que los movimientos corporales conllevan, las significaciones de placer con que se asocian así como un elemento clave que los caracteriza: su capacidad para poner en juego un particular *poder desde el cuerpo* que permite modificar el devenir del ser-en el mundo. En el primer caso, porque implican un “aumento del poder” (*haloik, lañuGaik*) divino que es sentido en el propio cuerpo y que permite modificar la salud-enfermedad; en el segundo, porque el canto-danza masculino tiene el poder para convocar y atraer al sexo opuesto, a las mujeres. En conclusión, comprender cómo se construyen estos entramados de movimiento corporal, sensaciones, emociones y poder entre los toba y la eficacia que poseen, es otro de los objetivos de nuestra travesía etnográfica, pero paralelamente, nuestra hipótesis es que en estos entramados particulares nos reencontraremos también esa experiencia común del *poder desde el cuerpo sobre el mundo* que subyace en distintas culturas. Será éste, entonces, el segundo *lugar* en el que la travesía filosófica y la etnográfica por los cuerpos, se encontrarán.

#### 1.4. Hacia una síntesis comparativa

Hechos estos recorridos por cada autor y por las principales temáticas de investigación con las que los vincularemos, expondremos sintéticamente el eje que motivó su comparación inicial: cómo cada uno construye la corporalidad del sujeto. Ambos autores necesitaron recurrir a metáforas artísticas para ejemplificar sus filosofías: el pintor en Merleau-Ponty y el músico-bailarín en Nietzsche. A partir de las concepciones de sujeto que dichas metáforas encarnan, señalo comparativamente sus rasgos característicos:

	<b>El pintor</b> <i>/ser-en-el mundo/</i>	<b>El músico-bailarín</b> <i>/voluntad de poder/</i>
<b>Percepciones</b>	- Percepción visual: visibilidad-tangibilidad.	- Percepción auditiva y sensaciones de movimiento.
<b>Relación cuerpo-mundo</b>	- Cuerpo unido al mundo, hecho “carne” con el mundo.	- Poder de transformación sobre el mundo y sobre sí mismo (“sentirse dios”).
<b>Experiencias del sujeto destacadas</b>	- Preobjetividad, prereflexividad.  - Permite cierta generalidad y estabilidad con el mundo.	- Crítica y creación; riesgo y disposición al placer y al dolor.  - Permite especificarse como diferente de otros sujetos (la prueba del “eterno retorno”).
<b>Actitud hacia el mundo implícita en el método</b>	- El mundo se revela, está “ahí delante” para ser descripto.	- Se sospecha de ese mundo, se lo critica e intenta transformarlo.

Mi hipótesis es que los puntos en que ambas filosofías difieren, son precisamente los que marcan la necesidad de su complementariedad, pues la corporalidad del sujeto abarcaría ambos modos de existencia: esa napa primaria de la experiencia perceptiva y práctica que la fenomenología ha sabido describir y ese modo activo y transformador, que Nietzsche buscaba develar. La corporalidad del ser se hace *carne* con el mundo, pero también, otras veces, se confronta con ese mundo que se le resiste, se moviliza e intenta transformarlo.

A continuación, analizaremos de manera comparativa los siguientes ejes: el énfasis en la percepción y en el movimiento, la cuestión de la libertad y los métodos que cada autor utiliza. A partir de estos últimos análisis, podremos comprender más cabalmente nuestra necesidad de combinar ambos enfoques de manera dialéctica.

Las metáforas que cada autor privilegia en sus textos, la del pintor y la del músico-bailarín, son muy diferentes entre sí. De alguna manera, éstas encarnan las diferencias que existen entre el “ver” o percibir y el “movimiento” o el hacer, como experiencias paradigmáticas de la corporalidad. Es pertinente aclarar que el énfasis de Merleau-Ponty en la percepción visual —evidenciable en los títulos de sus libros o en la metáfora ya citada, acerca del pintor como aquel que “no está obligado a decir nada del mundo, sino tan solo a revelarlo”— no debería confundirse con la idea de un sujeto pasivo o meramente adaptado a *su mundo*. No obstante, estas metáforas sí nos recuerdan las diferentes modalidades del ser. Justamente, en una de las pocas menciones sobre el “baile” que he encontrado en la obra de Merleau-Ponty, es donde se destaca que nuestro cuerpo no puede pensarse como “una vieja costumbre”, una forma pasiva de la naturaleza, puesto que él posibilita crear nuevos núcleos de significaciones, que permiten pasar del sentido propio o habitual de los gestos a sentidos nuevos, tal es el caso del baile<sup>53</sup>.

En lo atinente a esta diversidad entre la percepción y el movimiento, es pertinente citar el sencillo pero esclarecedor pensamiento de Laban, uno de los primeros estudiosos del movimiento corporal en las prácticas artísticas: “el movimiento tiene una cualidad que no reside en su aspecto utilitario o visible sino en su sensación. Los movimientos hay que hacerlos, al igual que hay que oír los sonidos para apreciar toda su potencia y significado

---

<sup>53</sup> Según Merleau-Ponty: “Si nuestro cuerpo no nos impone, como lo hace con el animal, unos instintos definidos desde el nacimiento, si es el, cuando menos, el que da a nuestra vida la forma de generalidad y que prolonga en disposiciones estables nuestros actos personales. En este sentido, nuestra naturaleza no es una vieja costumbre, puesto que la costumbre presupone la forma de pasividad de la naturaleza. El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo. Ora se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y, correlativamente, propone a nuestro alrededor un mundo biológico; ora jugando con sus primeros gestos y pasando de su sentido propio a un sentido figurado, manifiesta a través de ellos un nuevo núcleo de significación: es el caso de los hábitos motores, como el baile” (1993 [1945]: 163-164).

completo” (1958: 294). Además, Laban sostenía que las sensaciones y las emociones vinculadas, eran puestas de relieve en los movimientos expresivos, como en los de la danza: “mientras que en las acciones funcionales la sensación de movimiento es tan sólo un factor acompañante, la misma se transforma en prominente en situaciones expresivas donde la experiencia psicosomática es de mayor importancia” (1958: 138). Esta apreciación justifica también la diferencia que postuláramos en la introducción entre las *técnicas corporales cotidianas* (que corresponderían a las acciones funcionales de Laban) y las utilizadas en *géneros performativos*. Merleau-Ponty (1993) se refería al cuerpo habitual o cotidiano como un “centinela silencioso” y tiempo después, Leder, otro fenomenólogo, hablaría del “cuerpo ausente” que caracteriza las rutinas perceptivas y motrices de la vida cotidiana:

“el cuerpo se transforma en una especie de instrumento que se mueve hacia algo o para lograr algo (...) se convierte en invisible, transparente hacia el trabajo que acompaña: la gente actúa desde el cuerpo hacia el objeto focal o fin (...) el cuerpo se retrae al fondo de la conciencia y se convierte en experiencialmente ausente...” (Leder, citado por Lewis 1995: 228).

En estos casos en que el cuerpo aparece como un *medio* para lograr un fin y en que es esta dimensión instrumental práctica de nuestros actos la que se pone en juego —y no tanto la sensorial y emotiva, puesto que el cuerpo está, justamente, ausente en este sentido—, pensamos que es apropiado hablar de *técnicas*. Para dar un ejemplo, al caminar hacia un lugar, generalmente no pensamos en los movimientos que debemos hacer (el ser-en-el mundo no necesita pasar por las “representaciones objetivas”) y tampoco sentimos nuestro cuerpo, salvo que irrumpa una sensación de dolor, un obstáculo con el que tropezamos, o que elijamos dirigir nuestra atención a las sensaciones que nuestro movimiento de caminar nos provoca, por entretenimiento o placer. En estas últimas situaciones, como sostiene Leder (op.cit.), se da otra forma de *embodiment*: “el cuerpo en sí mismo es puesto en primer plano de la conciencia, el cuerpo aparece para el sujeto como tematizado, en un primer plano”<sup>54</sup>. Para el autor, esto sucede cuando las cosas “van mal”, como en la enfermedad, los daños o lesiones. No obstante, el cuerpo también puede hacerse presente no sólo a través del dolor, sino también de otras sensaciones asociadas a sentimientos de placer, aunque, lo característico de estas últimas es que muchas veces implican la percepción de un estado de emoción más genérico y difuso que abarca a la totalidad del ser<sup>55</sup>. En contraste, la manera en que el dolor hace al cuerpo presente, generalmente conlleva un registro conciente de las sensaciones involucradas —a

<sup>54</sup> Es importante agregar que, según ha señalado Leder (op.cit.), esta posibilidad fenomenológica de que la corporalidad se torne ausente o presente en la existencia, es la que probablemente incidió en la formulación de diferentes concepciones dualistas.

<sup>55</sup> Acertadamente, Le Bretón (1995) observa que las sensaciones placenteras tienden a producir un efecto integrador de la propia corporalidad, mientras que el dolor tiende a producir el efecto de escisión de nuestra imagen corporal individual. En un trabajo anterior (Citró 1997a) discutí estos diferentes modos de *embodiment*.

menudo el dolor es sentido en alguna parte del cuerpo<sup>56</sup>. En suma, sobre la base de estos diferentes modos en que el cuerpo puede hacerse presente, es que optamos por el término *inscripciones* para aludir a las situaciones en que las dimensiones sensorio-emotivas de nuestras actuaciones son enfatizadas, ya sea que impliquen la conciencia de sensaciones específicas o estados emotivos más generales que los sujetos registran, es decir, que se *inscriben* diferencialmente en su devenir. En el capítulo V, cuando analicemos algunos *géneros performativos* toba, se ejemplificarán estos distintos modos del *cuerpo presente*. Finalmente, cabe agregar que el término *sensorio-emotivo*, intenta recordarnos que las emociones no pueden desligarse de su encarnación, de la vivencia corporal que implican. En la perspectiva fenomenológica, no se trata solamente de que las emociones se “expresan” por medio del cuerpo, sino que también muchas veces son constituidas por esas mismas experiencias del cuerpo. Esta apreciación es particularmente relevante para los géneros que estudiaremos pues, como veremos, no son meras expresiones de emociones internas, sino que muchas veces contribuyen a crear ese estado del ser-en-el mundo que es una emoción determinada; parafraseando a Merleau-Ponty, diríamos que el cuerpo más que significar una emoción, está “habitado” por este peculiar estado del ser-en-el mundo<sup>57</sup>. Por último, tal vez no esté demás aclarar que no se trata de concebir esta relación entre movimiento-sensación-emoción como natural, pues son evidentes sus variaciones en diferentes culturas. Lo que sí planteamos, en cambio, es que estarían naturalizadas en cada grupo sociocultural, es decir más o menos implícitas, estables y generalizadas entre sus miembros. Al menos, esto es lo que puede deducirse de algunos estudios que refiriéndose a la estética de la danza y el teatro, asocian determinadas “acciones básicas” con las sensaciones y vivencias que producirían (Laban 1958) o con los valores que representan (Royce 1984)<sup>58</sup>. Para concluir, los análisis de Wallon desde la psicología evolutiva, caracterizaron a la “emoción como función tónica” en tanto constituiría “la función primitiva y fundamental de la comunicación y el intercambio”:

---

<sup>56</sup> No habría que descartar la posibilidad de que esta percepción halla sido influida por un proceso social más amplio: “la superposición del espacio de *configuración* de la enfermedad y el espacio de *localización* del mal en el cuerpo” que se crea a partir del discurso médico de mediados del s. XIX, en especial por el privilegio concedido a la anatomía patológica (Foucault 1999 [1966]: 15). No obstante, la localización *sensible* del mal en el cuerpo, es una experiencia fenomenológica que parecería ser de un amplio alcance cultural. Lo que queremos destacar, es la importancia de estar atentos a cómo los significantes discursivos atraviesan la experiencia fenomenológica de la corporalidad.

<sup>57</sup> Según Merleau-Ponty: “si el cuerpo expresa a cada momento las modalidades de la existencia, veremos que no es como los galones significan el grado o como un número designa una casa: el signo no indica aquí su significación, está habitado por ella, en cierto modo él es lo que significa” (1993 [1945: 178]).

<sup>58</sup> Por ejemplo, según uno de los análisis de Royce: “... la evaluación de los diseños de movimientos está obviamente ligada a un conjunto más amplio de elecciones estéticas (...) la pantomima Occidental se basa en ideal grecorromano de postura y movimiento que representa la belleza y la aristocracia --posición erguida, abierta y gestos lentos y expansivos. Por contraste, los movimientos chicos, espasmódicos están asociados con la

“La emoción es una forma de adaptación al medio, y más específicamente a los demás; es una forma intermedia entre la más primitiva y mecánica de los automatismos y la más elaborada e intelectual de las representaciones. Esta adaptación emocional es esencialmente de origen postural y su núcleo es el tono muscular: todas las manifestaciones emotivas, desde la más grosera a la más refinada (...) entrañan contracciones tónicas de los músculos. La función tónica, al asegurar la regulación de las reacciones emotivas y por lo tanto de la vida afectiva, permite al propio tiempo exteriorizarla y por consiguiente, obrar sobre los demás, cuyas respuestas ella asimila simultáneamente” (Wallon, citado por Bernard 1980: 52).

Esta cita plantea la importancia de función tónica como una de las principales facetas del proceso por el cual los sujetos se irían socializando en determinados patrones gestuales y de movimiento corporal, asociándolos a sensaciones y emociones específicas.

Un segundo elemento que deseo subrayar en torno a nuestro análisis comparativo entre Merleau-Ponty y Nietzsche, es que pese a las diferentes dimensiones de la corporalidad del ser que cada uno destaca, existe un punto en el que sus filosofías poseen una perspectiva similar: en la **libertad** que le asignan. No es casual, entonces, que ambos optaran por las metáforas del arte, en tanto la creatividad, dentro de la modernidad occidental, a menudo ha sido identificada como uno de los espacios de libertad por antonomasia. Ya definimos la importancia del *espíritu libre* y del *superhombre* en la concepción nietzscheana: a la par que se reconocen las pesadas influencias del pasado se postula un sujeto que puede sobreponerse a ellas y crear un nuevo mundo. De hecho, su misma práctica filosófica demuestra esa posibilidad de superar aquellas herencias —de un medio académico, de una moral y religión legitimados. Para completar esta perspectiva, es necesario recordar la importancia del “devenir” para el autor: gran parte de su crítica a la filosofía occidental, residía en que ésta ponía el mundo real del devenir en función de un falso mundo estático y suprasensible, uno era sólo la “copia” de esa otra realidad “más verdadera” (el modelo platónico). En efecto, sólo aceptando el devenir, puede otorgarse al sujeto un carácter constituyente y por lo tanto responsable del mundo. En el caso de Merleau-Ponty, la reflexión sobre “la libertad” ocupa un lugar clave, es el título del último capítulo de su *Fenomenología de la Percepción*. Allí discute con las perspectivas del “análisis reflexivo y del pensamiento objetivo”, para las cuales, sostiene, “o el acto libre es posible o no lo es —o el acontecimiento viene de mí, o viene impuesto desde el exterior” (1993 [1945]: 450). Sin embargo, como toda su obra se ha encargado de señalar, el error de este tipo de perspectivas es que ignoran el orden de los fenómenos, aquella dimensión en la que “estamos mezclados al mundo y a los demás inextricablemente” (op.cit.: 461). No se trata entonces de definir si existen o no “actos” libres, sino de ver la libertad “en situación”, en el flujo de la existencia. Así, el autor puede seguir

---

fealdad y la pobreza” (1984: 3).



hablando de "libertad", pues "nada me determina desde el exterior", pero aclara, "no porque nada me solicita, sino al contrario, porque de entrada estoy, soy, fuera de mí y abierto al mundo" (op.cit.: 463). En esta concepción del ser se sigue reconociendo la incidencia del pasado, la historia, la cultura (ese mundo ya hecho, que está ahí) pero no como "determinantes" del ser, sino como lo constitutivo del ser en situación, es decir, de aquel que puede asumir, de diferentes maneras, las situaciones<sup>59</sup>. Estas reflexiones sólo pueden entenderse en la medida que tengamos presente la redefinición del sujeto que la fenomenología propone. Los siguientes párrafos del autor, aclararán estos planteos:

"¿Qué es, pues, la libertad? Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún un abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Nunca hay pues determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy una cosa ni nunca conciencia desnuda (...) Todas las explicaciones de mi conducta por mi pasado, mi temperamento, mi medio, son, pues, verdaderas, a condición de que se consideren no como aportaciones separables, sino como momentos de mi ser total del que me es permitido explicitar el sentido en diferentes direcciones, sin que jamás pueda decirse que soy yo quien les da su sentido o si yo los recibo de ellos. Soy una estructura psicológica e histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura (...) Y sin embargo, yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio, pues esta vida *significante*, esta cierta *significación* de la naturaleza y de la historia que yo soy, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio de comunicar con él" (1993 [1945]: 460-462).

Estas últimas definiciones nos introducen en el tercer punto a discutir: la cuestión de los **métodos de descripción y análisis** a los que Merleau-Ponty y Nietzsche recurren y finalmente, nuestra propuesta de combinar una mirada sobre el mundo tal cual se nos revela y una mirada que ejerce la sospecha y la acción crítica. Justamente, pienso que cuando Merleau-Ponty reconoce que "todas mis acciones y pensamientos están en relación con esa *estructura*", con esas explicaciones por mi pasado, por mi medio, deja entreabierta la puerta a esta difícil combinación, aunque siempre sea a condición de no olvidar el orden de los fenómenos. Pero antes de intentar dicha relación, es necesario caracterizar más precisamente cada uno de estos métodos. En la fenomenología, el método propuesto para reconstruir aquella napa primaria de nuestra experiencia con el mundo, será la paradójica y no menos discutida "epoché" husserliana, la "reducción fenomenológica": aquel movimiento de "poner en suspenso", "fuera de juego", "entre paréntesis" o "desconectada" la actitud natural (Husserl, 1949: 71). ¿Por qué decimos que es paradójica...? La actitud natural sería nuestra creencia en la realidad del mundo —tenemos certeza del mundo y del yo ineludiblemente, se trata de una certeza

---

<sup>59</sup> No obstante, la diferencia que persistiría entre ambos autores, es que para Merleau-Ponty el sujeto es constitutivamente libre en su condición de ser-en-el mundo, para Nietzsche en cambio, el sujeto debe luchar por construirse esa libertad.

constitutiva, por ello es una “creencia originaria”— sin embargo, en lugar de permanecer en esa actitud, debemos ponerla entre paréntesis para así llegar a captarla, a conocerla más completamente. Según Merleau-Ponty, una de las mejores definiciones de la reducción es la que diera Fink, un discípulo de Husserl, en tanto una actitud de “asombro ante el mundo”:

“No renunciamos a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural — éstas son, por el contrario el tema constante de la filosofía— sino porque, precisamente en calidad de presupuestos de todo pensamiento, al “darse por sabidas”, pasan desapercibidas y, para despertarlas y hacerlas aparecer, debemos por un instante olvidarlas (...) La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la consciencia como fundamento del mundo, toma sus distancias para ver surgir las trascendencias, distiende los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para ponerlos de manifiesto; solo ello es consciencia del mundo, porque lo revela como extraño y paradójico (...) para ver el mundo y captarlo como paradoja, hay que romper nuestra familiaridad con él, y esta ruptura no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo. La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa. De ahí que Husserl se interrogue constantemente sobre la posibilidad de la reducción (...) El filósofo, dicen los trabajos inéditos [de Husserl] es un perpetuo principiante” (...) Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial” (1993 [1945]: 13-14).

En el texto citado, se aprecia la relectura existencialista que Merleau-Ponty realiza sobre Husserl, basándose sobre todo en sus últimos trabajos<sup>60</sup>. Considero que al redefinir la reducción como una “actitud” de asombro, que permite volver paradójico lo familiar o extraño lo dado como natural, y al sostener que este movimiento nunca será completo, la reducción pierde algo de ese carácter casi misterioso e inaccesible que a veces parece otorgársele y se asemeja, por ejemplo, a algunos de los consejos prácticos de la etnografía, acerca de exotizar lo familiar y desexotizar lo extraño o diferente.

Comparando las metodologías, nos encontramos: Merleau-Ponty, siguiendo la tradición fenomenológica, pone entre paréntesis la certeza del mundo, la actitud natural; Nietzsche, propone “dudar” de toda certeza, sospechar o, como también decía, “filosofar con el martillo”. La única cuestión en la que convergen, es que ninguno cree totalmente en las supuestas certezas del mundo que crearon el racionalismo y las ciencias positivas; uno, pone entre paréntesis la creencia del mundo; el otro, sospecha del mundo tal como es presentado, como si algo escondiera. La divergencia reside en lo que cada uno encuentra tras sus respectivas

---

<sup>60</sup> En sus inicios, Merleau-Ponty adhirió al movimiento existencialista, acercándose a Sartre y Simone de Beauvoir. Sin embargo, tiempo después se alejó de ellos, tanto por diferencias teóricas como políticas. En lo atinente a las primeras, sostenía que la teorización de Sartre sobre el ser “en si” y “para si”, era una forma de continuar con el dualismo cartesiano. En relación con las segundas, la ausencia de crítica del partido comunista francés acerca del stalinismo y su dogmatismo terminaron alejándolo del mismo; la vertiente marxista de la obra de Merleau-Ponty, puede verse, por ejemplo, en su trabajo “Humanismo y Terror” (1947). Cabe aclarar que en su relectura existencialista de Husserl, Merleau-Ponty también redefine la cuestión de las esencias, pues sostiene que la fenomenología “re-situa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su facticidad” (1993 [1945]: 7). Citando a Husserl, continúa: “... es la experiencia (...) todavía muda lo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido”. Las esencias de Husserl deben llevar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia...” (op.cit.: 15). Otros autores, sin embargo, seguirán viendo en Husserl una filosofía idealista.

dudas: Merleau-Ponty se reencuentra con el orden de los fenómenos, ese ser-en-el mundo, esa relación del sujeto con el mundo de la que el cuerpo es vehículo, esa experiencia de mundo “antes” de que fuera pensado; Nietzsche, al dudar de todas las certezas instituidas, encuentra la historia de su conformación ideológica, el camino en que aquellos valores llegaron a instituirse como tales. Con este movimiento, Nietzsche inaugura el método genealógico en filosofía, en este sentido la obra de Foucault que a lo largo del trabajo retomaremos, se encuentra en una línea directa de descendencia. Pero también, en la base de este movimiento de genealogización filosófica, Nietzsche encuentra un nuevo prototipo de sujeto: aquel que duda, destruye y crea un nuevo mundo, es decir, encuentra al sujeto con su voluntad de poder. Nuevamente, considero que cada movimiento reflexivo podría resultar incompleto en sí mismo, pero juntos, en cambio, se enriquecen. Además, lo interesante de esta comparación, es que después de ejercer sus diferentes maneras de dudar, ambos autores se reencuentran con un sujeto corporizado, aunque de maneras disímiles: hecho carne con el mundo o avanzando sobre ese mundo en función de aquella voluntad encarnada en la propia corporalidad. Después de dudar sobre ciertas certezas del racionalismo, ambos se encuentran, tal vez, con otras certezas, las de la corporalidad: las de la percepción y la habitud, en un caso; las de la energía / pulsión y la dialéctica del placer-dolor, en el otro.

### **I.5. La dialéctica de la *revelación* y la *sospecha***

La reflexión sobre la corporalidad me llevó, por caminos separados, a los autores hasta aquí analizados. Ambos, de alguna manera, constituían las “opciones” al sujeto dualista cartesiano disponibles en la filosofía occidental. A pesar de las diferencias de sus métodos, a medida que avanzaba en su comparación, fue surgiendo también la necesidad de indagar en una posible combinación y en la riqueza que juntas aportarían. Parte de esta sospecha, se confirmó al encontrarme, tiempo después, con los trabajos de Ricoeur (1976 [1969], 1982, 1999 [1965]). Como indicamos en la introducción, su propuesta de una “hermenéutica dialéctica” combina la “hermenéutica de la escucha” o “interpretación recolectora”, con la “hermenéutica de la sospecha” o “interpretación reductiva”. La primera, está representada por la fenomenología de la religión: Otto, Van der Leeuw y Eliade y los mismos trabajos de Ricoeur sobre la simbólica del mal; la segunda, por Nietzsche, Marx y Freud, a quienes tan acertadamente denominó, “maestros de la sospecha”. Además de Ricoeur, hubo otros antecedentes antropológicos que nutrieron aquella sospecha inicial: los trabajos de Jackson (1983) y Csordas (1993, 1994, 1999) que recuperaban los enfoques fenomenológicos y,

especialmente en el caso de Csordas, combinándolo con los enfoques interpretativos. Comenzaré entonces reseñando brevemente la perspectiva de Ricoeur y cómo nos conduce a replantear el devenir del ser-en-el mundo en términos dialécticos, integrando las filosofías de Merleau-Ponty y Nietzsche, así como las conexiones de esta última con las teorías estructuralistas y post-estructuralistas.

En primer lugar, es conveniente situar el punto de partida de Ricoeur, pues está bastante alejado del que aquí emprendimos. Nuestra investigación se inició en una pregunta por el cuerpo, por la experiencia práctica; Ricoeur, en cambio, comienza por la problemática de los signos y los símbolos<sup>61</sup>. Para el autor, la función simbólica es condición de posibilidad del yo, mientras que el ser-en-el mundo, es anterior a la reflexión y precedería a la constitución de un yo enfrentado como sujeto a un mundo objetual. Así, “el sujeto que pregunta” pertenece a la realidad sobre la que se interroga pero crea una distancia entre el yo y los actos en los que se objetiva, por lo cual, sólo una hermenéutica basada en el análisis de los signos y los símbolos permite la comprensión ontológica<sup>62</sup>. Para la hermenéutica, el lenguaje es el que media nuestra relación con el mundo, por eso, como Gadamer (1992) sostenía, “la realidad es siempre fruto de una interpretación”.

En segundo lugar, es necesario puntualizar que la fenomenología de lo sagrado a la que Ricoeur se refiere, difiere de la fenomenología de Merleau-Ponty aquí descrita, aunque, no obstante, posee algunos puntos en común. Entre ellos, la preocupación metodológica por “describir su objeto sin reducirlo”, es decir, sin reducirlo a la explicación por sus causas, su génesis o su función. Para Ricoeur “lo sagrado” es ese “objeto” al cual la fenomenología de la religión apunta, ese “algo” que el rito, el mito y la creencia “quieren significar” a través de sus símbolos (1999 [1965]: 29). Es preciso introducir aquí la definición de símbolo de Ricoeur y como se conectaría con el objeto de aquella fenomenología religiosa. En un texto posterior (1982) el autor define al símbolo en torno a una doble dimensión. Una es la “semántica”, por medio de la cual damos cuenta de su sentido o significación, ésta implica un movimiento que nos transfiere de una significación literal o primera a una significación segunda, tomando

---

<sup>61</sup> Ricoeur es un autor que reconoce múltiples influencias. Si bien en un principio se acercó a una fenomenología existencial luego se fue desplazando hacia un filosofar “orientado más lingüísticamente”, fruto de la incidencias de la hermenéutica, el psicoanálisis, el estructuralismo y finalmente la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y Austin (Ricoeur, 1983 [1973]: 13, 16). De la hermenéutica, toma la perspectiva de Heidegger, en la cual se la relaciona con la ontología de la existencia, básicamente porque la “comprensión” es entendida como una estructura fundamental del ser humano, como un modo de ser y no sólo como un proceso cognoscitivo —como por ejemplo en la hermenéutica de Dilthey.

<sup>62</sup> Seguimos aquí la perspectiva de Cortés Morató y Martínez Riu (1996) sobre Ricoeur.

como modelo de este movimiento una particular definición de la metáfora<sup>63</sup>. La otra dimensión es la no-semántica, que está “ligada” a distintas actividades no simbólicas o pre-lingüísticas. La faz semántica reenvía a la no semántica, la cual se liga o tiene sus “raíces en la profundidad de la experiencia humana” (1982: 25). En el caso de los símbolos religiosos, la dimensión no semántica correspondería al carácter de potencia, de poder o fuerza que lo sagrado posee. Es lo que Otto (1925) denomina como “numinoso”, el *mysterium tremendum* y la vez *fascinante*, al que sólo podemos acceder, de manera aproximada, por las sensaciones y sentimientos que provoca en el creyente<sup>64</sup>. Ricoeur también sostiene que en el análisis de la actividad simbólica que realiza el psicoanálisis, por ejemplo en el sueño o el síntoma, el símbolo aparece como un fenómeno fronterizo entre el “deseo y la cultura”, entre “la pulsión y sus legados representativos o afectivos”, “entre un conflicto pulsional y un juego de significantes” (1982: 16). Como conclusión, afirma entonces que el símbolo “titubea sobre la línea de división entre *bios* y *logos*, confirma el enraizamiento primero del Discurso en la Vida” y si bien el simbolismo “exige ser llevado al lenguaje no “pasa” totalmente a él, es siempre del orden del poder, de la eficacia, de la fuerza” (op.cit.: 19, 20).

Me he detenido en este análisis, pues posee un peculiar valor para nuestra investigación. Nos muestra cómo una reflexión que parte del símbolo y su significación, del estatuto del lenguaje como mediador de toda realidad, al incorporar la mirada fenomenológica, se reencuentra con la experiencia de la corporalidad. Esto se aprecia claramente, cuando Ricoeur muestra cómo el simbolismo religioso remite lo sagrado a la fuerza, al poder, el cual se encarna en la experiencia, lo no verbal, el *bios*<sup>65</sup>. Justamente, considero que es sólo en la articulación de esta doble dimensión que, por ejemplo, la eficacia de los rituales puede ser comprendida. Como veremos en el capítulo V, la práctica de ciertos *géneros performativos* es proclive a suscitar los *significantes* de poder numinoso antes mencionados, recíprocamente,

---

<sup>63</sup> Para Ricoeur (1982: 14), el símbolo funciona como un “significar más”, un “exceso de sentido”, pero no hay dos significaciones, una literal y otra simbólica, sino sólo un movimiento que nos transfiere de un nivel al otro y que nos asimila a la significación segunda gracias —o a través de— la significación literal. Una significación simbólica es entonces tal que no podemos esperar la significación secundaria sino a través de la significación primaria; no hay conocimiento simbólico sino cuando la aprehensión directa del concepto es imposible y cuando la dirección hacia él no está indicada sino de manera directa por la significación segunda de una significación primaria.

<sup>64</sup> En el caso de Eliade (1954) que Ricoeur cita, el concepto de *hierofanía* también remite al carácter pre-verbal de la experiencia de lo sagrado: la capacidad de “decir” del universo sagrado está fundada en la capacidad del cosmos de significar, a través de una lógica de correspondencias con los elementos de la naturaleza o del propio cuerpo.

<sup>65</sup> La idea de que los simbolismos religiosos están enraizados en experiencias vitales comunes, aparece en otros autores. En Turner (1980), cuando explica el simbolismo de la tríada de colores blanco, negro y rojo, de amplia difusión en muchas culturas, en relación con experiencias fisiológicas comunes de los seres humanos. También Hallpike (1986) explica el carácter ampliamente difundido de ciertos simbolismos a partir de experiencias físicas comunes.

podemos decir con Ricoeur que los símbolos del poder sagrado se enraizan en éstas y otras experiencias del cuerpo. Se trata siempre de continuos de experiencias perceptivas, motrices y de significación que sólo pueden ser plenamente comprendidos en sus vinculaciones. Por eso, nuestra necesidad de hablar de *cuerpos significantes*. Así como la hermenéutica nos marca la importancia del lenguaje que se yergue sobre la inmediatez de la experiencia fenomenológica, el psicoanálisis también ha destacado cómo determinados significantes se inscriben en la materialidad del cuerpo de cada sujeto. Inicialmente, esto se aprecia en que las formas en que los sujetos perciben y vivencian su corporalidad no es unívoca y, por ejemplo, pueden no coincidir con las representaciones anatómicas y fisiológicas que provee la biomedicina. Los casos de “histeria de conversión” analizados por Freud —cfr. en Bernard (1980) el análisis de los casos de Elizabeth von R., o de Ana O.— fueron particularmente importantes para abrir esta línea de reflexión, pues evidencian cómo determinados conflictos o contenidos reprimidos se expresaban en el surgimiento de síntomas corporales. Pero además, el síntoma no poseía una correspondencia con lesiones orgánicas, según, por ejemplo, éstas son definidas en la biomedicina, sino con la forma en que el sujeto percibía/significaba su corporalidad, de acuerdo al contexto cultural en el que vivía. De allí también las variaciones históricas de las modalidades que adquieren este tipo de síntomas corporales, el predominio de desmayos y parálisis en las pacientes de Freud o de las anorexias en la actualidad<sup>66</sup>. En este punto de nuestra reflexión sobre cuerpo y lenguaje, es pertinente explicitar nuestra opción por la noción de *significante*. Frente a la noción de signo de Saussure dominante en las ciencias humanas, Lacan postuló una redefinición que marca la escisión del Significante/significado:

“significante y significado son dos redes de relaciones que no se recubren la una a la otra (...) dos órdenes diferentes, separados por un trazo o una divisoria resistente a la significación, dos flujos paralelos donde los punteados de correspondencia son mínimos” (Rifflet-Lemaire, 1992: 80-81). “...no ha sido nunca posible prender de modo definitivo una significación de un significante. De pretender hacerlo, de hecho no se logra nunca más que prender otro significante a este significante primero, que suscitar otra nueva significación y así sucesivamente sin fin” (op.cit.: 191).

La perspectiva de Lacan remarca la preeminencia e independencia del significante y el desplazamiento perpetuo de los significados, de allí la imposibilidad de hallar una

---

<sup>66</sup> Por otra parte, dentro de la psicología, los vínculos con la corporalidad fueron explorados especialmente por Reich. A partir de su concepción sobre la rigidez muscular (las “corazas”) como “la parte más esencial del proceso de represión” de la energía libidinal, Reich relacionó diferentes actitudes musculares típicas con actitudes de carácter. Si bien algunas de sus concepciones y especialmente sus métodos terapéuticos fueron bastante controvertidos, lo que nos interesa destacar de su planteo es que “una determinada estructura psíquica es al mismo tiempo una determinada estructura biofísica, una representación de la interacción de las fuerzas vegetativas dentro de una persona” (1975: 234). De allí que “las actitudes de carácter pueden disolverse mediante la disolución de la coraza muscular, y, a la inversa, las actitudes musculares mediante la disolución de las peculiaridades del carácter” (op.cit.: 252), por ello, Reich introduciría diversos ejercicios de movimiento corporal dentro de sus formas terapéuticas.

significación plena o totalizadora: “el significado final perseguido está radicalmente excluido del pensamiento, ya que depende de una dimensión inconmensurable, es decir de lo “real”” (op.cit. 81). A partir de esta perspectiva en torno a las relaciones entre significante y significado, la teoría lacaniana ha destacado cómo el acceso “al registro de lo simbólico” crea una escisión (“spaltung”), que será constitutiva de la subjetividad:

“Así como se ha declarado que la palabra engendra la muerte de la cosa, que es preciso que la cosa se pierda para que se la represente (afirmación de Hegel), así también el sujeto que ha de nombrarse en su discurso y que ha de ser nombrado por la palabra del otro, se pierde en su realidad o su verdad” (Rifflet-Lemaire, 1992:131).

Así, lo que Lacan llamará el “registro de lo real”, refiere precisamente a aquello que no puede llegar a ser simbolizado por el sujeto, aquello que resiste a los mecanismos de simbolización. Dado la existencia inevitable de este resto de “lo real”, es que el sujeto quedaría “perdido” en su realidad o verdad plena<sup>67</sup>. El “registro de lo simbólico”, se vincularía con lo que Lacan ha denominado como el “Gran Otro”: el conjunto de significantes culturales disponibles, el lugar del cual el sujeto extrae los significantes sobre la realidad, un particular recorte sobre la misma. El sujeto a lo largo de su historia se apropiará de dichos significantes de una manera peculiar, irá construyendo encadenamientos, asociaciones que prenden un *significante* a otro (y no un *significante* a un *significado*) y que por eso estarán en un perpetuo desplazamiento; además, dichas asociaciones si bien son estructurantes de la posición del sujeto ante el mundo, no serán plenamente concientes para él<sup>68</sup>. Justamente, el discurso del Yo, aquello que el sujeto enuncia y cree como verdadero constituiría otro registro, lo que Lacan llama “el registro de lo imaginario”<sup>69</sup>. Finalmente, es importante aclarar que para Lacan, cualquier fenómeno del campo psicoanalítico que se pretenda analizar, debería articularse en estas tres dimensiones, pues constituyen tres registros de la realidad que

---

<sup>67</sup> Para Lacan, la unión o junción del significante a un significado es esencialmente mítica y remite, por ejemplo, al origen del lenguaje en el niño. Pero en el momento “de una atribución metafórica primera, por ejemplo aquella en que el niño desconecta la cosa de su nombre, se establece, sin retorno posible, la división de lo real y lo simbólico, del pensamiento y del significante” (Rifflet-Lemaire, 1992: 192).

<sup>68</sup> “Lacan en *La instancia de la letra en el inconsciente* dice: “de donde puede decirse que es en la cadena significante donde el sentido insiste, pero que ninguno de los elementos de la cadena, consiste en la significación de la que es capaz en el momento mismo”. El significante es algo que quiso decir algo, que generó un sentido (aunque no podamos saber con certeza cuál es). Los significantes forman redes a las que tenemos escaso acceso consciente pero afectan nuestra vida en su totalidad. Organizan nuestro mundo cuya trama misma es simbólica. Entre el significante y el significado no hay un fácil acceso de la palabra al sentido. La palabra no revela su sentido, más bien conduce a otras palabras en una cadena lingüística así como un sentido conduce a otros” (Cobas et al. 1987: 51).

<sup>69</sup> “Lacan en el *Seminario II*, dice: el Yo es otro, es un Yo que él cree que es y no es”. Lacan distingue al Yo en su dimensión imaginaria y al sujeto en su dimensión simbólica. El inconsciente escapa por completo al círculo de certidumbres mediante las cuales el hombre se reconoce como un Yo. El sujeto es lo más desconocido por el campo del Yo. Está descentrado respecto al individuo y respecto a la forma del individuo que es el Yo. El sujeto es excéntrico respecto al lugar desde donde se representa a sí mismo, es excéntrico respecto al Yo. El registro imaginario está subordinado al simbólico” (Cobas et al. 1987: 22).

operan unidos. Si bien es ésta una conceptualización compleja pensada en su origen para la práctica clínica y cuyas derivaciones exceden con creces lo aquí enunciado, nuestra intención es retomar sólo algunos aspectos del concepto de *significante* así como de la diferenciación de lo *imaginario* y lo *simbólico*. Más concretamente, nos interesa analizar cómo en la historia de cada grupo social se estructuran determinadas redes de significantes hegemónicos que constituyen una trama simbólica más o menos compartida. En suma, aunque no somos sujetos plenamente conscientes de esas redes, éstas terminarán afectando nuestras vidas; poseen efectos de sentido *en* nosotros, que se inscriben en nuestra subjetividad, incluida nuestra propia corporalidad. En el capítulo II retornaremos sobre estas cuestiones.

Establecidas ya estas primeras referencias sobre la importancia del lenguaje y lo simbólico en el pensamiento de Ricoeur y sobre los significantes en la perspectiva psicoanalítica, regresemos a la combinación dialéctica que Ricoeur proponía. La fenomenología implicaría una particular forma hermenéutica, en tanto permite escuchar, recolectar o restaurar un sentido, que se me ha dirigido como mensaje; se trata aquí de lo que la palabra, el símbolo “dan o revelan”. Sin embargo, existe un movimiento hermenéutico totalmente opuesto, el de los maestros de la sospecha que buscan la “desmitificación”, “la reducción de ilusiones”, se trata de la voluntad por “descifrar”, pues se sospecha que lo que es dado como verdad puede no serlo (1999 [1965]: 28). Según Ricoeur, ya no se trataría de la duda cartesiana “sobre la cosa”, sino de la duda sobre la misma “conciencia”, pues para Nietzsche, Marx y Freud, “sentido y conciencia” ya no coincidirán, por ello crean “una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido” (op.cit.: 33, 34)<sup>70</sup>. Es preciso reconocer que tanto el movimiento de la revelación como el de la sospecha se convierten en contradictorios, si se los considera cómo la “única” clave de acceso al mundo, pues justamente lo que cada uno hace es conducirnos hacia mundos diferentes; asimismo, se convierten en contradictorios si en el movimiento de sospecha conservamos la noción de “sujeto cartesiano” o si lo reducimos a un “objeto” determinado por las estructuras sociales o por su inconsciente, pues evidentemente estas concepciones contradicen al sujeto constituyente de la fenomenología. Esto nos coloca frente a una paradoja estimulante. Para

---

<sup>70</sup> Citamos un pasaje de Ricoeur que aclara su perspectiva sobre estos tres autores: “Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el sintoma neurótico; su hipótesis de trabajo tiene los mismos límites que su ángulo de ataque (...) será una economía de las pulsiones; Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política; Nietzsche situado en el eje del problema del “valor” busca por el lado de la “fuerza” y la “debilidad” de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras. En el fondo, la *Genealogía de la Moral*, en el sentido de Nietzsche, la teoría de las ideologías en el sentido marxista, la teoría de los ideales y las ilusiones en el sentido de Freud, representan tres procesos convergentes de la desmitificación (...) los tres comienzan por la



evitar estas contradicciones metodológicas no nos queda otro camino que adscribir un carácter contradictorio al sujeto y a su relación con el mundo. Es decir, si reconocemos que nuestra experiencia (práctica y reflexiva) de mundo es compleja, ambigua, contradictoria, ambos movimientos no nos revelan mundos lógicamente inconmensurables, sino diferentes dimensiones posibles de ese mundo que está “ahí delante” de los sujetos. Solo si nos resituamos en una cuidadosa (y por supuesto siempre personal) interpretación del ser-en-el mundo que no sea incompatible con el sujeto comprensivo de la hermenéutica y con los conflictivos procesos que los maestros de la sospecha develaron; sólo de esta manera, decíamos, podremos recuperar la riqueza descriptiva de la fenomenología y la riqueza interpretativa de las hermenéuticas de la sospecha. Es cuestión, tal vez, de poner a dialogar a los maestros y agregar, no sin timidez, algunas voces de los aprendices. Reconstruyamos entonces este carácter contradictorio de la relación sujeto-mundo. Tomamos de la fenomenología la proposición de que no puede pensarse al ser escindido de sus relaciones con el mundo, incluidos los otros sujetos y podríamos agregar incluso, que dentro de estos “otros”, en el caso de sociedades como las de los toba, debería incorporarse también el mundo de los seres no humanos con poder. De aquí en más, cuando utilicemos el término “intersubjetividad”, debe entenderse que hacemos referencia a esta concepción extendida del ser-en-el-mundo, a esta dimensión relacional del sujeto. Destacamos también el papel de la preobjetividad en estas relaciones y especialmente la manera en que ésta posibilita una cierta familiaridad y generalidad en nuestro vínculo con el mundo, cómo nos permite “poseer” ese mundo que se nos revela y hacemos *carne* con él. Con Nietzsche, nos introducimos en las *hermenéuticas de la sospecha*, esto es, la duda sobre cómo fue construido ese mundo que está ahí delante, pero también nos introducimos en la perspectiva del conflicto entre el sujeto y ese mundo. Esta dimensión conflictiva y los procesos de enmascaramiento (psicológicos o ideológicos) que suelen ocultarla, han sido puestos de relieve, de diferentes maneras, por los tres maestros de la sospecha. En Nietzsche, el conflicto surge porque la *voluntad de poder* se encuentra siempre con la resistencia del mundo, incluida la de aquellos otros hombres con valores disímiles; es la inevitable dialéctica del placer/displacer, del deseo y las resistencias. En el psicoanálisis, la confrontación entre el *principio de placer* y el *principio de realidad* postula un conflicto semejante, aunque la diferencia reside en que se trata de un conflicto internalizado, que crea un sujeto en sí mismo conflictivo o en tensión, por la presencia siempre latente de lo inconsciente reprimido en su psiquismo, he aquí la noción de *sujeto*

---

sospecha con respecto a las ilusiones de la conciencia y continúan por el ardid del desciframiento: los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la “conciencia” apuntan a una extensión de la misma” (1999 [1965]: 34).

*barrado*, a la que Lacan alude. Podría decirse así, que el *yo* emerge, en parte, de la conflictiva tensión entre los impulsos del *ello* y del *super-yo*. En Marx, el conflicto se postula en términos económico-sociales, la lucha entre los que poseen y controlan los medios de producción y los que sólo poseen su fuerza de trabajo, entre dominadores y dominados, constituía el *motor de la historia*; lucha que además tendía a ser enmascarada por determinadas formaciones ideológicas. Una crítica antropológica legítima en muchos aspectos, sería que estos autores postulan conflictos típicos del hombre y la historia occidental (incluso tal vez de la modernidad) y que no deberían aplicarse al estudio de otras sociedades. No obstante, así como se ha demostrado lo infructuoso que a veces puede resultar, por ejemplo, aplicar mecánicamente esquemas de análisis marxista a determinadas sociedades aborígenes, también ha sido suficientemente demostrado lo infructuoso que es obviar las dimensiones conflictivas de su vida social o las desigualdades y las formaciones ideológicas que las legitiman. Sintetizando, lo que retomamos aquí de estos autores, es la importancia del conflicto como una de las dimensiones de la experiencia intersubjetiva y social, pero no siempre sus análisis peculiares de cómo estos conflictos se manifiestan y resuelven, pues éstos varían en cada contexto socio-cultural.

Hechas estas aclaraciones, ¿es posible, entonces, redefinir al ser-en-el mundo desde estas diferentes posiciones?. Creo que sí, pero sólo en la medida en que reconozcamos que se trata de un mundo esencialmente *dialéctico* pues, al decir de Hegel (1968a: 76), en sus contradicciones se halla “la pulsación inminente del automovimiento y de la vitalidad” y es en estas contradicciones y en sus consiguientes *superaciones* que emerge el *devenir*<sup>71</sup>. En resumen, sólo pensando dialécticamente el mundo intersubjetivo este diálogo teórico es posible —o, si se quiere a la inversa, es este amplio diálogo teórico el que nos obligó a pensar dialécticamente la intersubjetividad. Así, esta perspectiva implica, como Jackson sintetiza, que “la negación, la resistencia y la alteridad son tan fundamentales a la existencia humana como el orden, la seguridad y la rutina” (1998: 26) y también, cómo Taussig (1993) postula, que las tendencias a la alteridad coexisten con las tendencias a la mimesis. Sin esta tendencia a la mimesis, sin las rutinas que nos permiten cierta estabilidad en el mundo de la vida

---

<sup>71</sup> En la lógica filosófica de Hegel, el “ser determinado” o la existencia (*Dasein*) deviene de la primera oposición dialéctica, la del ser y la nada, la cual se supera en el *devenir*. Cito a un fragmento del autor para aproximarnos al carácter de las oposiciones y superaciones: “Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa sino que ha traspasado, vale decir el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*. Un *movimiento* en el que los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente” (1968a): 108)

cotidiana, si no existiese la posibilidad de *síntesis* superadoras de las contradicciones, sin esa tendencia a la búsqueda de acuerdos que permitan algún grado de orden y seguridad, la vida social sería imposible; pero sin la alteridad, sin lo inesperado y lo creativo, sin la resistencia y el conflicto, seguramente no seríamos *sujetos de deseo* ni agentes de la historia. Por eso, la sociedad ha sido pensada tanto como un organismo o sistema que tiende a funcionar eficaz y regularmente o como grupos en una cuasi permanente tensión y conflicto<sup>72</sup>. Es en torno a estos conjuntos de tensiones dialécticas constitutivas, que en cada cultura se construye la vida intersubjetiva de maneras peculiares. Tal vez el mundo de la experiencia práctica que la fenomenología describe, el mundo de las percepciones, de las rutinas de los hábitos, que permiten establecer las relaciones entre los hombres y de éstos con el mundo de una manera regular y más o menos previsible, evoque aquella primera dimensión de la intersubjetividad. De allí esas metáforas que evidencian cierta idea de armonía y unidad —“comunidad”, “hacerse *carne*” con el mundo. Pero, como vimos, la inmediatez de esa experiencia puede ser abierta por el lenguaje, ser objeto de reflexión y además, resultar profundamente conflictiva. En suma, pensar la intersubjetividad dialécticamente implica que: somos seres preobjetivos y reflexivos; somos *uno con el mundo* y también *seres escindidos por el lenguaje* que media nuestra relación con ese mundo; somos *carne con el mundo y en conflicto y resistencia con ese mundo*; somos *constituídos* por ese mundo previo en el cual nacemos e inevitablemente morimos, pero también *constituimos* ese mundo en el cual nos es dado *habitar*. Finalmente, diríamos que en la intersubjetividad también se pone de manifiesto el carácter dialéctico de las vinculaciones entre lo particular y lo universal, pues a pesar de la diversidad de identidades, si no existiese una “condición humana común” sería imposible el diálogo intercultural y, por supuesto, el mismo trabajo de campo.

En el capítulo siguiente intentaremos mostrar cómo este *mundo intesubjetivo* y los *cuerpos significantes* que lo conforman, pueden ser abordados en una etnografía dialéctica.

---

<sup>72</sup> Los Comaroff (1991: 30) también destacan cómo la vida social aparece en todo lugar en forma dualista, “simultáneamente ordenada y desordenada” y señalan que esta es la gran confrontación entre las perspectivas modernas y posmodernas del mundo, pues cada una enfatiza en uno de estos polos, en vez de considerar a ambos. Los trabajos de Taussig (1995), por ejemplo, tienden a destacar ese estado de tensión y desorden, a partir de la reelaboración de ideas de Benjamín. El subtítulo de su libro “Un gigante en convulsiones” (*The Nervous System*, en el original) claramente evoca esta perspectiva: “El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente”.

## *Capítulo II:*

### *La práctica del método: etnografía y dialéctica*

“El comienzo del invierno me detuvo en un lugar en donde, no encontrando conversación alguna que me distrajera y no teniendo, de otra parte, por dicha, ni cuidados ni pasiones que me turbasen, permanecía todo el día en una habitación encerrado con una gran estufa, en la que disponía de tranquilidad para entregarme a mis pensamientos”.

Descartes, *Discurso del método* (1989 [1637]: 11)

“El etnógrafo es a un tiempo, su propio cronista e historiador; sus fuentes son pues, sin duda, de fácil accesibilidad pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes (...) El etnógrafo tiene que salvar esa distancia a lo largo de los laboriosos años que distan entre el día que puso por primera vez el pie en una playa indígena e hizo la primera tentativa por entrar en contacto con los nativos, y el momento en que escribe la última versión de sus resultados. Un breve bosquejo de las tribulaciones de un etnógrafo tal como yo las he vivido, puede ser más esclarecedor que una larga discusión abstracta”.

Malinowski, “El método en etnografía”. En: *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1986 [1922]: 21).

Nuestros epígrafes intentan retratar la diferencia radical en los métodos que cada autor practicaba: a partir de ese pensar individual y aislado del mundo, en el primer caso, y a partir de ese encuentro con los Otros, en el segundo. Además, las imágenes que cada uno utiliza nos permiten evocar los contrastes de sus cuerpos y de los espacios que habitaron: aquel encierro invernal de Descartes frente a la imagen del viaje que condujo a Malinowski a una lejana playa indígena. Como sostuvimos en la introducción, el viaje está unido a los comienzos de la etnografía como método<sup>1</sup> y es a partir de ese traslado de nuestros cuerpos y de la convivencia con los Otros que por un lapso de tiempo se nos impone, donde se fundamentará nuestro conocimiento sobre ellos —y también, en cierta forma, sobre nosotros mismos.

El presente capítulo estará dirigido a reflexionar sobre esta forma de conocer que es la etnografía. No obstante, no lo hará a la manera de una *larga discusión abstracta* que constituya algún *discurso del método*, sino más bien, intentando reflexionar sobre su misma *práctica* y, especialmente, sobre nuestra *intención* de hacer tanto del trabajo de campo como del texto cuyos resultados presenta, una *práctica dialéctica* de conocimiento. Así, a partir de estas reflexiones buscaremos también mostrar cómo aquella dialéctica de la *revelación* y la *sospecha* con la que concluimos el capítulo anterior, puede ser abordada en un estudio etnográfico. En suma, el presente capítulo expondrá el enfoque metodológico más general que atraviesa a los capítulos subsiguientes. Sin embargo, dos breves aclaraciones son necesarias en relación con este punto. La primera, es que el orden temporal del texto no representa cabalmente el del proceso de investigación, pues las reflexiones que aquí aparecen como

---

<sup>1</sup> Como Krotz (1988) y otros autores han destacado, viaje y antropología se encuentran inextricablemente vinculados. No obstante, el autor señala cómo la significación del mismo ha ido cambiando históricamente,

previas a los capítulos históricos y etnográficos, en realidad fueron elaborándose a lo largo de ese proceso. Sin embargo, diseminar estas reflexiones a lo largo del recorrido que el texto propone, habría sobrecargado la intertextualidad del mismo y dificultado su claridad expositiva, por eso, opté por concentrarlas en esta sección específica. La segunda aclaración es que entre esta *propuesta de una etnografía dialéctica* y la etnografía que iremos representando luego en estas páginas, el lector halle, probablemente, algunas diferencias o aún contradicciones que se nos escapen. No obstante, pienso que nuestras “tribulaciones” no deberían impedirnos reflexionar sobre la etnografía que *quisiéramos* practicar. La eficacia simbólica de las utopías tal vez resida en que, como sostenía Galeano, nos impulsan a caminar: frente a cada paso que damos hacia ellas, otro paso se vuelven a alejar...

### II.1. Las paradojas de la observación participante

Desde que inicié mis trabajos de campo en Formosa, la reflexión sobre las diferentes posiciones en las relaciones intersubjetivas construidas entre el etnógrafo y la gente con la que trabaja, se constituyó en una temática de particular interés. Posiblemente incidió en esto, que mis experiencias anteriores de investigación fuesen en contextos urbanos, es decir, no requerían del *viaje* ni de la *convivencia* con los otros por algún tiempo. Precisamente, es en estas convivencias donde suele ponerse de relieve otras facetas o roles del etnógrafo, pues la participación en la vida cotidiana hace que se compartan distintas experiencias y no solo, por ejemplo, la de preguntar a los otros por ciertos tópicos de su cultura. Además, pueden generarse desde lazos afectivos que deriven en amistades hasta tensiones y desacuerdos que provoquen alejamientos o incluso enemistades, pero difícilmente la relación etnográfica pase totalmente inadvertida dejando nuestros posicionamientos intactos. No obstante, es conocido cómo la postura tradicional de la etnografía ligada al paradigma positivista, intentaba minimizar estas “interferencias subjetivas”, a partir de la escisión entre las dimensiones personales e históricas del investigador, por un lado, y las intelectuales y metodológicas, por el otro. Las primeras, tendían a ser anuladas o invisibilizadas a través de distintas operaciones textuales dentro del discurso académico<sup>2</sup> y así, las informaciones que el etnógrafo recogía en su estadía en el campo —los “datos”— se presentaban como objetos que permanecían fuera

---

especialmente el “asombro” del encuentro con los otros se fue desvaneciendo con la cientificación de la disciplina.

<sup>2</sup> En Marcus y Cushman (1982) puede verse una síntesis de estas operaciones típicas del denominado “realismo etnográfico”: el uso de la tercera persona, la tendencia a que los individuos permanezcan sin nombres y rasgos específicos, a describir los eventos como manifestaciones típicas de parentesco, ritual u otras categorías generales, la aserción de que la etnografía representa el punto de vista del nativo.

de su campo existencial. Esta tendencia representaba una de las particulares manifestaciones del modelo dualista del racionalismo que nuestro primer epígrafe evoca: la razón puede desembarazarse de las contingencias del sujeto histórico que la encarna y gracias a un método que se pretendía objetivo y universal (“la ciencia”) se accedería a un conocimiento válido. Pero a pesar de estas pretensiones positivistas, en la antropología la misma práctica del trabajo de campo ponía en tensión aquella perspectiva. La cita de Malinowski nos recuerda cómo la dimensión personal y de las experiencias intersubjetivas vividas, inevitablemente estaban presentes en la investigación. Sin embargo, los códigos imperantes en la disciplina hacían que aquellas tribulaciones que Malinowski menciona, fuesen desplegadas más en su “diario personal” que en sus monografías académicas<sup>3</sup>.

Considero que en la misma prescripción de la *observación participante* —dimensión constitutiva de la práctica etnográfica que le confiere a la antropología buena parte de su identidad disciplinar— estaba ya implícita esta tensión o ambigüedad en el rol de etnógrafo. Por un lado, se debe participar en la dinámica de los contextos sociales estudiados, lo cual generalmente requiere que se desempeñe, aunque sea transitoriamente, otros roles, actitudes y prácticas diferentes a las de un mero observador externo al fenómeno. Pero por otro, también se debe seguir observando, entendiendo esta actividad como una reflexión, un esfuerzo por objetivar aquella dinámica social en la que temporariamente se está incluido. Si bien la participación y la observación en alguna medida se superponen<sup>4</sup>, el movimiento de acercamiento que subyace en la primera y de distanciamiento que posibilita la segunda, por su carácter antagónico, suelen presentar dimensiones conflictivas. Un ejemplo significativo en este sentido, surge de las reflexiones de Mintz (1989: 788) acerca de la recepción diferencial que tuvo un trabajo suyo, una historia de vida de un trabajador portorriqueño. En los ‘60, se lo criticó por su “falta de objetividad”, por ser el resultado del trabajo con un informante que era también un amigo; en los ‘80, en cambio, el libro fue juzgado en sentido totalmente opuesto, el texto “mantenía o incrementaba la desigualdad” entre etnógrafo e informante. Ambas posturas reflejan los cambios que ha sufrido la disciplina, de una tendencia más clásica ligada a la tradición positivista, a la oposición que se genera luego a partir de la antropología crítica y el movimiento posmoderno. La pregunta ante la tensión entre el acercamiento y el distanciamiento, es si ésta se resolvería optando por la prevalencia de alguno de los dos polos y, por lo tanto, ocultando y/o deslegitimando al otro o, en cambio, intentando una resolución

---

<sup>3</sup> Cfr. Por ejemplo Rapport (1990).

<sup>4</sup> Rigby (1985: 31) señala el absurdo que implicaría pensar que es posible observar sin participar —la sola presencia conlleva algún grado de participación— y asimismo, participar sin observar, es decir, sin tener algún grado de reflexión sobre la situación que se está viviendo.

dialéctica. Si bien la crítica al denominado “realismo etnográfico” tendió a enfatizar la dimensión de acercamiento y participación, en algunas posiciones posmodernas más extremas, también condujo a renunciar a la posibilidad de distanciamiento y reflexión sobre las interpretaciones de los actores. La constatación de que todo texto era una representación en el que el posicionamiento del autor es determinante, llevó a algunos a una especie de renuncia a la comprensión de los fenómenos sociales, como si lo único posible fuese la descripción de la experiencia de participación. Así, las tribulaciones personales del etnógrafo en su encuentro con los otros, pasaron a ocupar un lugar cada vez mayor.

A diferencia de este último enfoque, pienso que es en la complementariedad de ambos movimientos, el de participación-acercamiento y el de observación-distanciamiento, donde reside la riqueza de la etnografía. En suma, la *observación participante* constituye para nosotros otra de esas contradicciones de la experiencia intersubjetiva que, al ser abordada dialécticamente, nos permitirían alcanzar una nueva síntesis superadora. Asimismo, en su contradicción intrínseca, esta experiencia es la que para nosotros demanda un análisis que combine la fenomenología con la hermenéutica de la sospecha. Para expresarlo en términos de Malinowski, confiamos en que esa peculiar dialéctica es la que nos permitirá salvar esa distancia entre el momento en que *apoyamos el pie en la playa de los otros* y el momento en que escribimos la última versión de este encuentro, ya en nuestro *propio lugar*.

Antes de exponer nuestra propuesta para abordar estos movimientos de acercamiento-distanciamiento en el trabajo de campo y en nuestros textos, es preciso responder una pregunta si se quiere más fundamental y que hasta el momento dejamos en un relativo suspenso: por qué pensamos que encarar dialécticamente la etnografía es una práctica de conocimiento *mejor* que otras. Si bien, como se verá, nuestra *confianza en la dialéctica* no es más que una decisión política personal, es necesario justificar los fundamentos y la misma *necesidad* de una decisión tal.

## II.2. El juego de la dialéctica y las políticas del conocimiento

“El afán de verdad es un anhelo de estabilización, el hecho de hacer verdadero y duradero, una supresión de ese carácter falso, una transposición de éste al ser. La verdad no es en consecuencia algo que esté ahí y que haya que sorprender y encontrar, sino algo que hay que inventar. Mejor aún, a la voluntad de conseguir una victoria, voluntad que, por sí misma, carece de fin: admitir la verdad es iniciar un proceso “in infinitum”, una determinada acción activa, y no la llegada a la conciencia de alguna cosa fija y determinada.”

Nietzsche, *La Voluntad de Poder* (2000 [1901]: 375).



En toda propuesta metodológica subyace siempre una determinada ontología. Como vimos, si una ciencia objetiva y positivista era posible, es porque en el ser/científico la razón dominaba y por lo tanto le otorgaba esa particular capacidad de escindirse de sus sensaciones, sentimientos, de sus relaciones con el mundo y de su historia. Cuando esta capacidad de dominio del individuo comienza a cuestionarse y el ser es pensado como sujeto del inconsciente (psicoanálisis) o sujeto emergente de las praxis históricas (marxismo) o ser-en-el-mundo (fenomenología) es evidente que otras epistemologías y métodos serán requeridas.

En el caso de Nietzsche, aquella sospecha que comenzó con los “valores” de la moral cristiana, se fue extendiendo cada vez más hasta abarcar los cimientos de la cultura occidental: la idea de “ser”, de “verdad”, de “causa”, la lógica aristotélica, la propuesta kantiana. En sus múltiples e inacabados recorridos genealógicos, podría hallarse uno de los primeros intentos de lo que hoy denominamos desconstrucción. La idea expresada en el epígrafe acerca de que cualquier “verdad” es producida o inventada y que es resultado de una operación ligada a una voluntad de poder, sintetiza el profundo quiebre del autor con el racionalismo y el científicismo. Tiempo después, las genealogías de Foucault, por ejemplo sobre el saber médico o la sexualidad, constituirán los análisis posiblemente más minuciosos acerca de los procesos por los cuales se construyen determinadas verdades científicas. En términos del autor, el problema fundamental consiste en cómo la verdad se define “por el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder”; pues “la verdad” está “ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan” (Foucault 1979: 188-189).

En el capítulo I sostuvimos que nuestra propuesta de un abordaje dialéctico se basaba en el carácter ambiguo y contradictorio (dialéctico) que reconocíamos en las relaciones intersubjetivas y, de hecho, en el punto anterior, también reconocimos un carácter contradictorio a una de estas relaciones, la del etnógrafo y la gente con la que trabaja, ejemplificada en la idea de la *observación participante* como eje de esa relación. La pregunta que ahora se nos impone, entonces, es cómo conciliar nuestra *confianza en la dialéctica* con una *epistemología de la sospecha* que postula las luchas de poder subyacentes a la construcción de todo saber y, por lo tanto, el carácter relativo de los mismos. Una metodología dialéctica involucra la recurrencia al proceso de tesis, antítesis y síntesis. Al momento de afirmación de una posición, le sigue el de su negación, esto es de contraste y conflicto; la síntesis representa la mediación, el logro de una nueva posición superadora de la contradicción entre las anteriores, una posición que, aunque es diferente a ellas, a la vez las

asume. Es el conocido *aufheben* hegeliano, según Mondolfo (1968: 11), “un movimiento progresivo en que el grado anterior queda eliminado y conservado al mismo tiempo, es decir superado en una realización más elevada”<sup>5</sup>. Finalmente, esa nueva posición debería ser sometida al mismo proceso y así sucesivamente. Para Hegel y para Marx, sin embargo, este proceso dialéctico no era infinito; para el primero, la comprensión total era posible, para el segundo, las contradicciones de la sociedad capitalista permitirían el advenimiento del socialismo. Estas promesas de liberación del intelecto y de la sociedad son casi imposibles de sostener hoy día. No pueden obviarse las críticas provenientes de esa especie de *voluntad deconstructiva* característica de la postmodernidad. Las praxis históricas (los socialismos que no resolvieron sus contradicciones, las contradicciones que no hicieron estallar al capitalismo) destruyeron las promesas marxistas, promoviendo el surgimiento de otras teorías y así, autores como Derrida, por ejemplo, pusieron de relieve el fundamento escatológico mesiánico subyacente a la teoría marxista<sup>6</sup>. Si bien postular un conocimiento dialéctico implica asumir que se trata de un proceso con rupturas, transformaciones y contradicciones y no un simple proceso acumulativo y lineal hacia una verdad, cierto carácter “progresivo” y de “desocultamiento” sigue presente. La cuestión que se plantea entonces, tanto para la praxis política general como para la del conocimiento en especial, es si es posible afirmar algún carácter progresivo o, por el contrario, si habría que negar este “resabio” de modernidad y quedarse, como diría Nietzsche, en la etapa nihilista del adormecimiento de la voluntad y del reposo. Ubicada entre aquellos que necesitan continuar con la primera de estas posibilidades, es imprescindible buscar nuevas argumentaciones para defenderla. Es como si, a pesar de *saber* que ya no hay *una verdad* por *des-cubrir*, precisáramos al menos *creer* que podemos *recrear algunas verdades* —verdades que seguramente consideraremos como políticamente mejores que otras. En el caso de la etnografía, se trata de seguir planteando la discusión acerca de qué criterios permitirían producir “mejores” etnografías, aunque la definición de ese “mejor” será siempre inestable, cambiante y definida hegemónicamente dentro de un campo académico

---

<sup>5</sup> En términos del propio Hegel: “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto saca algo de su inmediatez y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado—. Las mencionadas determinaciones del *Aufheben* pueden ser aducidas lexicológicamente como dos significados de esa palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas” (1968a): 138).

<sup>6</sup> Escatología que en su estructura formal, es similar a la del pensamiento religioso, según sostiene Laclau (1996:121 y siguientes) retomando el análisis de Derrida sobre el marxismo.

atravesado por determinaciones sociales y relaciones de poder<sup>7</sup>; o, parafraseando a Laclau, reconociendo que ese mejor será siempre un “significante vacío” dentro del campo. Luego de la crítica posmoderna, quedan pocos lugares teóricos de donde asirse si se pretende continuar con algunas ilusiones de la modernidad y el concepto de “significante vacío” posiblemente sea uno de ellos. Resumiré las ideas de Laclau al respecto. Para el autor, “todo sistema significativo está estructurado en torno a un lugar vacío que resulta de la imposibilidad de producir un objeto que es, sin embargo, requerido por la sistematicidad del sistema” (1996:76). Esta perspectiva, vinculada en su origen a la teoría lacaniana, es llevada por Laclau al campo de la política<sup>8</sup>, así, sostiene que “significantes” como el de *liberación* u *orden*:

“se vacian ya que solo existen en las varias formas en que en los hechos son realizados (...) pero en una situación de desorden radical, por ejemplo, el *orden* está presente como aquello que está ausente; pasa a ser un significante vacío, el significante de esa ausencia (...) hegemonizar algo significa, exactamente llenar ese vacío (...) Cualquier término que en un cierto contexto político pasa a ser el significante de la falta desempeña el mismo papel” (1996: 84).

No obstante, esta representación será constitutivamente inadecuada “porque sólo puede darse a través de contenidos particulares que asumen, en ciertas circunstancias, la función de representación de la universalidad imposible de la comunidad” (op.cit.: 132). Esta inadecuación implica la imposibilidad de fundamentaciones radicales y de saberes absolutos, sin embargo, esta *imposibilidad estructural es posibilitadora* en las *prácticas*, pues amplía el área de responsabilidad y decisión sobre nuestros actos:

“dado que de lo que se trata es del carácter incompleto de las reglas y no de una total ausencia de las mismas, el problema de una fundamentación ética total nunca surge (...) La democracia no necesita y no puede ser fundada radicalmente. Solo podemos encaminarnos hacia una sociedad más democrática a través de una pluralidad de actos de democratización” (op.cit.: 143).

Podría decirse entonces, que aunque en el contexto posmoderno los significantes se vacien cada vez más aceleradamente<sup>9</sup>, ellos siguen existiendo pues son imprescindibles para continuar con el juego de la vida social. Para dar algunos ejemplos, aunque en el ámbito intelectual los significantes se vacien rápidamente por la crítica deconstructiva, en el de la

---

<sup>7</sup> Estas determinaciones, desde la perspectiva de Bourdieu, no afectan mecánicamente al campo, sino con una lógica específica: “toda influencia y toda restricción ejercidas por una instancia exterior al campo intelectual es siempre refractada por la estructura del campo intelectual (...) Los acontecimientos económicos y sociales sólo pueden afectar una parte cualquiera de este campo, individuo o institución según una lógica específica, porque al mismo tiempo que se reconstituyen bajo su influencia, el campo intelectual les hace sufrir una conversión de sentido y de valor al transformarlos en objetos de reflexión o de imaginación” (1967:182).

<sup>8</sup> Téngase en cuenta, por ejemplo, la semejanza estructural de este planteo de Laclau con las conceptualizaciones lacanianas del ya mencionado “objeto a”, u objeto causa de deseo. El mismo permanecerá desconocido y perdido para el sujeto, pero será fundamental en la estructuración del “fantasma”, de la posición del sujeto frente al mundo.

<sup>9</sup> Utilizo el término *contexto posmoderno* para caracterizar una serie de cambios socioculturales registrados en las sociedades capitalistas a partir especialmente de la década del '80, retomando el trabajo de Jameson (1991) y, para el contexto latinoamericano, el de García Canclini (1989), entre otros.

praxis cultural por la intensa movilidad e hibridación de prácticas y representaciones, o en el político, por la imposibilidad de una democracia radical, significantes como “ciencia”, “cultura” o “democracia” siguen presentes, pues son claves para el juego social iniciado desde, al menos, la modernidad occidental. Por otra parte, esta posición lleva a asumir la imposibilidad para el analista social de hallar *la* significación plena de cada significante, no obstante, sí es posible mapear las luchas discursivas sociales que buscan hegemonizarlos, es decir, llenarlos de un contenido, prenderlos a otros significantes. Cabe destacar aquí, las similitudes entre la concepción de significante que maneja Laclau, a nivel sociológico, con la propuesta de Lacan, a nivel psicológico. Pues como vimos en el capítulo I, Lacan remarca la preeminencia e independencia del significante y el desplazamiento perpetuo de los significados, elementos que Laclau retoma en su análisis y sobre los que nosotros volveremos a lo largo de nuestra investigación.

Hechas estas aclaraciones, retornemos a la posición de la etnografía como método en este contexto intelectual. Al no poder fundamentarse radicalmente cuál es la mejor forma de llevarla a cabo, al saber que es imposible acceder a ese conocimiento de los significantes del *Otro*, las decisiones posibles son, como ya se dijo, el renunciar a reflexionar sobre nuestros métodos o el seguir intentando mejorarlos, estableciendo nuevas reglas de juego, en un juego que, sabemos de antemano, nunca ganaremos (lo cual no necesariamente nos priva del placer de seguir jugándolo). Se trata de decisiones a partir de las cuales se establecen conjuntos de relaciones significativas, en este caso, una política del conocimiento, pero la decisión primera es siempre cuestionable, constitutivamente inadecuada y, no obstante, una decisión necesaria, pues somos inevitablemente responsables de nuestro actuar en el mundo —y, obviamente, la inacción, la pasividad, el silencio, son también formas de actuar en él.

En suma, en la propuesta metodológica a desarrollar, dos decisiones fundantes subyacen. Una, que es posible *extender* —mas no alcanzar definitivamente— el conocimiento de mundos culturales disimiles, explorando las diferentes dimensiones posibles de la intersubjetividad en el trabajo de campo. Esto nos conduce entonces a una estrategia de explorar radicalmente (es decir, lo más a fondo que podamos) esa contradicción que reconocimos en la relación etnográfica: el movimiento de acercamiento/participación y el de observación/distanciamiento —a la manera de una tesis y su antítesis, de una construcción y su desconstrucción. Así, buscaremos alcanzar provisionarias y parciales síntesis que, seguimos *creyendo*, serán superadoras de cada movimiento en particular. La otra decisión, es la intención de que este proceso de conocimiento se oriente hacia una democratización cada vez mayor de la relación etnográfica. De algún modo, conocimiento intersubjetivo y democracia

representan aquí los *significante vacíos*, no obstante, son los que justifican para nosotros el seguir haciendo etnografía.

Comencemos entonces a explorar algunas formas de radicalizar el movimiento de acercamiento y el de distanciamiento, tanto en el trabajo de campo como en los análisis que a partir de éstos construiremos.

### **II.3. El acercamiento-distanciamiento en el campo**

En primer lugar, sintetizaré cómo la cuestión de la participación en el trabajo de campo ha sido tratada en la literatura etnográfica. Según han destacado Visacovsky y Guber (2002), ya en la década del '60 algunos autores pusieron de relieve la manera en que las pertenencias de género, edad y nacionalidad del investigador incidían en la construcción de los datos<sup>10</sup>. Por otra parte, algunos autores comenzarán a proponer también un mayor involucramiento personal del antropólogo. Scholte (1972), por ejemplo, sostenía que la objetividad del conocimiento antropológico se fundamentaba en la intersubjetividad y en la posibilidad de lograr una verdadera interacción comunicativa en el encuentro etnográfico o Pocok, por la misma época, proponía una “antropología personal” en la que la subjetividad del investigador fuese incluida en los análisis y usada conscientemente como una herramienta de investigación (citado por Blacking 1977: 7).

En los '80, y especialmente en la academia norteamericana, muchas de las reflexiones ligadas a la denominada antropología posmoderna, retomarán estas preocupaciones teórico-metodológicas, aunque le otorgarán un mayor énfasis a la reflexión sobre el proceso de escritura etnográfica. Precisamente, gran parte de las críticas al realismo etnográfico consistieron en desconstruir sus operaciones textuales y ensayar nuevas formas de representación. De esta forma, se procuraba poner en el centro del análisis la manera en que se construía la relación del etnógrafo con la gente que estudiaba —su participación en el campo— y promover la reflexividad dentro de la disciplina. Esta tendencia se aprecia en la

---

<sup>10</sup> Entre estos autores, Visakovsky y Guber mencionan la aparición de algunas autobiografías de antropólogas mujeres, como las de Smith Bowen/Laura Bohannon en 1964, de Powdermarker en 1966, de Briggs y de Golde en 1970, de Mead en 1976. Según sostienen: “que haya sido en los 1960 cuando los investigadores comenzaron a interrogarse por su intervención en el trabajo de campo y en la construcción de los datos, muestra que la consideración de los contextos históricos como constitutivos del conocimiento social no es un fenómeno ni nuevo ni propio de una corriente “postmoderna” en los estudios culturales. La literatura que introdujo el trabajo de campo etnográfico en los programas académicos de enseñanza, en la redacción de proyectos de investigación y en los estantes de las librerías, creció junto a los movimientos de descolonización afroasiáticos y a las inquietudes de las profesionales mujeres y de los profesionales pertenecientes a las llamadas “minorías” (principalmente negros y chicanos) acerca del tipo de conocimiento que sus “rasgos particulares” les permitían producir (...) Fueron los profesionales mujeres y los de las minorías quienes comenzaron a advertirle a la academia el carácter social e históricamente situado, y por lo tanto necesariamente parcial, y del posicionamiento del conocimiento social, aún cuando fuera producido por hombres blancos, adultos, profesionales

generalización del recurso de escribir en primera persona, en el énfasis en los eventos concretos sucedidos en el campo<sup>11</sup>, incluso en incidentes cotidianos de la vida doméstica que luego resultan significativos, en el uso de modos narrativos que privilegian la experiencia inmediata y los testimonios directos —frente a las abstracciones y el panoptismo del discurso científico (cfr. Jackson 1998: 33-34). A través de estos medios, se intentaba darle voz a personas concretas y no ya representar a genéricos pueblos o culturas. Además, los autores comenzaron a hacer más visibles en los textos sus experiencias intelectuales y de trabajo de campo, con registros más pormenorizados de estos itinerarios y de los procesos reflexivos y afectivos que los acompañaron. En este sentido, es interesante mencionar la temprana conceptualización del trabajo de campo, según Crapanzano (1977), como una “confrontación” que conlleva para el etnógrafo “la disolución o disrupción del sentido de sí”, pues en su aprendizaje sobre los otros, inevitablemente adquiere nuevos sentidos que pueden oponerse a los que previamente poseía. Para el autor, el particular movimiento de reconstitución del sentido del *self*, se lograría fundamentalmente a través del “acto de escritura”.

En lo que atañe a esta perspectiva que enfatiza en la escritura, nuestro interés se orienta más a explorar las dimensiones prácticas que la participación genera en el mismo trabajo de campo; por otra parte, no nos interesa solamente lo que le ocurre al etnógrafo en su movimiento personal de disolución-reconstitución, sino lo que sucede en la relación etnográfica, tanto al etnógrafo como a las personas con las que interactúa<sup>12</sup>. Veamos entonces algunos autores que enfatizaron este tipo de enfoques. Jackson (1998) critica el empirismo tradicional que concibe al conocimiento como una relación con límites claros entre sujeto y objeto y en la que ambos términos permanecen incommovibles y propone, en cambio, un “empirismo radical”<sup>13</sup> centrado en la experiencia de interacción, en la cual el ser es constantemente modificado así como modifica a los otros. En antropología, el empirismo radical conduciría a focalizar en las formas en que el conocimiento se fundamenta en nuestra participación “personal y práctica” en el trabajo de campo, de allí que la “experiencia vivida

---

norteamericanos o euro-occidentales” (2002: 14-15).

<sup>11</sup> Es importante reconocer que el énfasis en los eventos y los procesos, como opuesto a los modelos generalizadores del estructural-funcionalismo, aparece ya en la Escuela de Manchester y en su método de estudios de caso. Sobre esta discusión puede verse Turner (1980), especialmente, capítulo 5. En la propuesta de autores como Stoller, por ejemplo, el evento debería convertirse “en autor del texto” y el escritor en el interprete del evento mediando entre éste y el lector (1989: 54).

<sup>12</sup> La intención de este recorte es la de poder acotar y focalizar nuestro análisis sobre las prácticas, sin embargo, esto no implica negar que el trabajo de campo es parte de un proceso mucho más amplio, en el que diferentes instancias se influyen reciprocamente y en el que, por ejemplo, las instituciones que financian las investigaciones y la circulación de los materiales en las instituciones académicas, los contextos políticos nacionales y regionales en que se desarrolla el trabajo, son claves.

<sup>13</sup> El autor se basa en los trabajos de Sartre, Adorno y William James, tomando de este último el término “radical empirism”.

del “observador” resulte clave. Una postura similar surge de las definiciones de Wright en torno a la etnografía como un “desplazamiento ontológico”, pues “el sujeto desplaza su Ser-en-el mundo (*Dasein*) a un lugar diferente —o permanece en su sitio pero con una diferente agenda ontológica—. Es el Ser-en-el mundo del etnógrafo, su estructura ontológica, la que sufre modificaciones en su contacto con la gente” (1994: 367). Otros autores como Rigby, por ejemplo, postulan una total participación crítica, tanto intelectual como emocional, en las actividades cotidianas de la comunidad y señalan incluso su rechazo a hacer cuestionarios o “preguntas formales”, excepto las referidas al lenguaje o a objetos culturales específicos (1985: 26). En relación con este tema, es ilustrativo el caso de Stoller, acerca del “descubrimiento” de que algunos interlocutores *songhay* no tenían inconvenientes en mentirle, hasta que uno de ellos le explicó: “si tu vienes y haces preguntas personales y escribes, no aprenderás nada de nosotros, tienes que aprender a sentarte con la gente y escuchar” (1989: 128). Al inicio de un trabajo de campo es habitual esta actitud de escucha, pero tal vez demasiado rápidamente se pasa al modo interrogativo como predominante en nuestras interacciones, pero dicho modo, además de no ser el único posible, sólo nos permite acceder a determinadas cuestiones y perspectivas de los actores<sup>14</sup>. Finalmente cabe destacar algunas de las reflexiones de Miller (1995: 130) en las que compara su actividad como misionero y como antropólogo entre los toba. Durante esta última, las conversaciones eran determinadas primariamente por los tópicos de su investigación, antes que por los tobas, cosa que sí ocurría, en cambio, durante su trabajo como misionero. Este tipo de relación obviamente constreñía la información etnográfica que podía adquirir y, con el tiempo, hizo crecer las “dudas” epistemológicas del autor en torno a la etnografía.

Para discutir algunas dimensiones epistemológicas y políticas de la participación, mencionaré brevemente un episodio sucedido en mi primer trabajo de campo en Misión Tacaaglé, durante enero de 1998, en la casa de Teresa Benítez. Cabe aclarar primero algunas peculiaridades de este trabajo. Una de ellas, es la presencia de Salvador Batalla, mi pareja, durante el mismo, de allí su participación en el diálogo que a continuación citaré. La otra, es que no estaba en mis planes iniciales concurrir a Misión Tacaaglé, pero fuimos llevados allí por Lucas Medina y su esposa, Rosa Daegei (la madre de Teresa), los cuales vivían en La Primavera. El nombre de Lucas era uno de los pocos que conocía para preguntar por alguien

---

<sup>14</sup> Vinculado a este tema, podrían mencionarse algunos tópicos que las denominadas “investigaciones encubiertas” plantearon. Más allá de las pertinentes críticas éticas que despertaron y que hicieron que fueran abandonadas como “técnica”, investigadores que participaron en ellas, destacaron luego cómo al no poder utilizar la forma interrogativa, se ponía de relieve el valor de los conocimientos que provienen de la participación en el curso natural de los eventos, en las prácticas. Se trataba de “un conocimiento intensivamente local, personal

en dicho asentamiento; como su casa es la que estaba más cerca de la ruta, fue la primera persona que encontramos y terminamos residiendo allí. Él nos recomendó que lo acompañásemos en su viaje a Misión Tacaaglé a conocer a sus familiares. En una de las charlas con Teresa, luego de responder *nuestras preguntas* sobre las danzas y el gozo en el *Evangelio*, ella nos preguntó:

Teresa: “¿no sé si igual son los católicos, ustedes son católicos?”

Salvador: mh... [dudando]

T: ¿cómo oran los católicos?

Sa: muy quietos...

Silvia: sí, no, los católicos es más... no danzan...

Sa: sentados rezan

T: pero ¿cierran sus ojos? ((Salvador había incluido la posibilidad de esa modalidad en una pregunta anterior))

Sa: algunos sí, otros no...

T: y cómo, ¿qué siente?

Sa: y yo... lo que pasa que yo era católico hace mucho [sonriendo, luego risas de todos]

Si: cuando era chico...

Sa: cuando era chico...

T: mh...

Sa: después no fui mucho a las...

T: ¿pero no sentís nada...?

Sa: y en esa época... sí se sentía...

T: ah... ¿y vos? [dirigiéndose a mí]

Si: era... a mí me pasaba como... cuando voy así a un lugar muy... claro yo vivo en un departamento, un lugar chico... cuando voy así a lugares muy grandes, muy amplios... me hacía recordar así a Dios...

T: mh...

Si: así a un lugar con mucho aire, verde, montañas, como que esa sensación de ver eso me hacía recordar a Dios...

T: mh...

Si: pero esa es mi forma ¿no?, por eso vemos como cada uno siente de una forma...

T: sí... parece que vos estabas muy cerca de Dios cuando vos estabas lejos...

Si: ... y... claro, puede ser...

T: sí, pero un poco de miedo parece...

Si: ¿a vos te da como un poco de...

T: no, vos

Si: ah, a mí decís... No, no, es igual, no sé, como muy grande, pero no, no me daba miedo... Lo que pasa que a nosotros, a la religión, así, bueno cuando éramos chicos, que nos enseñaban en el colegio, no, no se danzaba en la misa, era muy de estar quieto, de escuchar, por eso a mí me gusta preguntar por estas formas, porque a mí me gusta la danza también y siempre me llamó la atención eso que los católicos no danzan y hay otras religiones que... que sí...”

Teresa, como ella solía decir, ya había “trabajado” antes con otros antropólogos, ya conocía entonces nuestro modo interrogador, pero ahora, era ella la que comenzaba a hacer sus propias preguntas. De allí en más, esta práctica de “devolverme” las preguntas se repetiría en los cuatro años siguientes de nuestra relación. Incluso, tiempo después, en mayo del 1999, ella y su esposo, Vicente Justo, también me devolverían la “visita”, pues viajaron a Buenos

---

y centrado en individuos que se conocen y en eventos que han sido vividos con ellos” (Rose, 1987: 25).



Aires y residieron en mi casa durante unos 10 días. Otra cuestión a remarcar del diálogo, es cómo las preguntas de Teresa, además de provocarme cierta sorpresa, ponían en juego mi subjetividad. Recuerdo que me generaba un poco de incomodidad presentarme como una persona que “no era creyente”, que nunca había “sentido” nada, en un contexto tan fuertemente evangelizado y con un tema de investigación como los rituales y las danzas. Tal vez por eso, las preguntas de Teresa me conectaran con ciertos recuerdos adolescentes que ella interpretaría de una peculiar forma; pero también, sus preguntas me condujeron a reformular, durante la misma conversación, el tema de la investigación en términos más subjetivos, es decir, de mis intereses personales.

Esta situación inicial condensa algunas cuestiones metodológicas sobre la participación que quiero destacar. En primer lugar, permite aclarar que el propósito de reflexionar sobre cómo la subjetividad se pone en juego en el trabajo de campo, no debería ser necesariamente el de aburrir o entretener al lector con la historia personal del antropólogo, sin embargo, tampoco se trata de censurarla u ocultarla. La propuesta, en cambio, es centrarse *en la relación* en sí misma, en lo *intersubjetivo*, en la manera en que personas que generalmente poseen modos de vida diferentes, intentan conocerse y comprenderse<sup>15</sup>. En este caso, Teresa tratando de saber qué siente *un doqshi católico*, nosotros, tratando de saber qué siente *una toba evangelio* cuando danza. Esta situación que se inició con Teresa, luego se fue ampliando a otros interlocutores, sobre todo con los integrantes de las familias en dónde residía o con las personas que fui visitando en forma continuada y adquiriendo más confianza. A veces surgían preguntas del tipo: “¿y cómo es eso entre ustedes...? o “¿cómo va tu investigación... qué resultados obtuviste...?”; en lo que refiere a los mitos “¿y ustedes no tienen cuentos... qué cuentos tienen?” o en relación con los rituales me volvía a encontrar con la pregunta “¿y vos nunca sentiste a Dios...?”. Seguramente, la particular tendencia de los toba a la apertura, intercambio e incorporación de otras *corrientes culturales*<sup>16</sup>, facilitaba este tipo de situaciones, tal vez más difíciles de suscitarse en otros grupos. Considero que la riqueza de los diálogos reside en que permiten ampliar el conocimiento mutuo, reflexionando tanto sobre nuestras diferencias como sobre nuestras similitudes. En varias ocasiones fueron justamente las preguntas de los otros las que me llevaron a *desexotizar* algunas temáticas de investigación y a intentar buscar puntos en común en nuestras experiencias. Incluso con algunos interlocutores, como Teresa especialmente, se apreciaba una predisposición a enfatizar

---

<sup>15</sup> Que la opción al “realismo etnográfico” sea el diario personal del turbado antropólogo occidental en su esfuerzo (nunca totalmente logrado) por comprender al otro, solo lleva a profundizar las diferencias. De allí, este desplazamiento hacia el estudio de la relación etnográfica.

<sup>16</sup> En el Capítulo IV aclararemos este término que tomamos de Barth (1989) y Hannerz. (1996).

nuestras similitudes más que las diferencias. Esta predisposición no debería desligarse del contexto histórico-político más amplio, puesto que aquellas “costumbres” diferentes de los aborígenes fueron durante mucho tiempo el pretexto para su discriminación y aún lo son entre algunos criollos de los pueblos vecinos. Esto nos conduce al segundo punto a subrayar: más allá de los beneficios epistemológicos que este tipo de diálogos pueden promover, ellos poseen también una dimensión política fundamental. Por un lado, porque posibilitan que los roles y las condiciones discursivas de la relación etnográfica adquieran un carácter más simétrico. Podemos reproducir la asimetría de las posiciones —estableciendo el control del proceso comunicativo o legitimando la distancia entre saberes científicos / saberes cotidianos— o intentar, al menos al nivel de las relaciones intersubjetivas, modificarla. Pienso que sólo correspondería hablar de *diálogo* cuando las preguntas van y vienen, de ambos lados, sería iluso pretender practicar una “etnografía dialógica” cuando la forma discursiva predominante es la entrevista, por más que ellas sean abiertas o no estructuradas. Por otro lado y como señaláramos en la introducción, aquella estrategia reflexiva de Teresa y otros interlocutores, de ocuparse de nuestras “similitudes” y no sólo de las “diferencias”, recuerda las consecuencias políticamente peligrosas que un exceso de particularismo y relativismo cultural conlleva. Además, nos permiten justificar la perspectiva comparativa expuesta en el capítulo 1, ésta no es sólo una opción filosófica de interés personal, es también la que emergió del mismo trabajo de campo, de los intereses reflexivos de muchos interlocutores toba.

A partir de estas primeras situaciones etnográficas, es posible describir en qué consistiría la estrategia metodológica de radicalizar la participación. Si las dimensiones personales del investigador se ven implicadas en el trabajo de campo y si inevitablemente se generan diferentes posicionamientos intersubjetivos, en vez de intentar ocultar estas dimensiones en nuestro discurso (la solución del realismo etnográfico) o de sólo reservarlas para nuestras reflexiones personales en el momento de escritura (la solución de algunos posmodernos), la propuesta aquí es explorarlas y profundizarlas estratégicamente en el mismo trabajo de campo. Así, una de las estrategias posibles, es la de *descentrarse* del rol tradicional de etnógrafo, en tanto, diríamos, *etnógrafo interrogador*. Es decir, un sujeto interesado primordialmente en obtener información, indicios acerca de problemáticas determinadas, básicamente un *etnógrafo* que observa e interroga a otros *sujetos-no etnógrafos*. Experiencialmente, esta situación sería muy distinta a la de un *sujeto-etnógrafo* (entre otros roles) que vive ciertas situaciones en las que se relaciona con otros *sujetos* (con *distintos roles sociales*) a través del diálogo, sus múltiples percepciones sensibles y sus diferentes intereses deseos y afectos, profesionales y personales. En el primer caso, el *desplazamiento ontológico*

que el trabajo de campo conlleva sería recortado, pues en las relaciones que establecemos con los otros se suprimen algunas estructuras del *sujeto-etnógrafo*, para dejar actuar a las del *etnógrafo interrogador* principalmente. En el segundo, descentrase de este rol, sería favorecer que las dimensiones personales, afectivas y socioculturales del investigador se integren a las experiencias de campo y no que surjan como meros accidentes, descuidos o casualidades. Para dar un ejemplo, el desempeño de diferentes actividades o roles durante el trabajo de campo a veces permite acceder a dimensiones de la vida intersubjetiva por las que difícilmente se pregunte, puesto que requieren del hacer práctico o, en otros casos, de una relación dialógica. Instancias de este tipo surgen al compartir ciertas tareas domésticas, al realizar juegos con los niños, al mostrar e intercambiar formas de danzar o hacer música (desde las prácticas estéticas en sí mismas) o durante conversaciones sobre nuestras respectivas relaciones familiares o afectivas. Nuevamente, sería fructífero recordar aquí otra de las “confesiones” de Malinowski, sólo es posible llevar a cabo con éxito un trabajo de campo cuando la dimensión personal se pone en juego y se logra el involucramiento en la vida intersubjetiva del poblado:

“...empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos (...) y fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar de algunos de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo” (1922: 25-26).

La profundización de la participación no debería confundirse con aquella crítica que mencionáramos a propósito del trabajo Mintz, el no ser lo suficientemente “iguales” o “amigos” de los “informantes”. No se trata evidentemente de intentar olvidarse de la condición de etnógrafo para relacionarse de igual a igual, hacerse amigo y establecer altos grados de confianza. Este tipo de proposiciones, además de ingenuas, resultarían irreales, pues toda relación intersubjetiva presenta diversos grados de compromiso, afectividad y confianza, así como roles sociales estructuralmente diferentes. Lo que sí se plantea, en cambio, es que la experiencia de campo puede estar atravesada por intencionalidades y por lo tanto, por estrategias diferentes de parte del etnógrafo. Desde estar en cierta forma obsesionado y extremadamente consciente de ese rol, condicionando y prescribiendo de antemano todas las relaciones sociales que se establecen a la búsqueda de información, a insertarse en este otro espacio social con una perspectiva más amplia que incluya las diversas facetas de nuestra subjetividad, además de la condición de etnógrafos con intereses académicos. Una postura similar puede proponerse en lo que refiere a las hipótesis de trabajo. Si bien la formulación previa de hipótesis es fundamental para orientarnos acerca de qué elementos indagar, ellas no

tendrían que conducirnos a excluir otras problemáticas que son importantes para la gente con la que trabajamos y que surgen a partir de la participación intrasubjetiva (cfr. Rigby 1985: 42). En otras palabras, podríamos también descentrarnos de nuestras propias hipótesis y "sentarnos a escuchar" más al otro, como algunos *songhay* le recomendaban a Stoller.

Es menester aclarar en este punto por qué optamos por el término *estrategias*. Una estrategia, a pesar de responder a una intencionalidad, no necesariamente debe concebirse como el producto de un cálculo consciente y racional, sino que puede pensarse, siguiendo a Bourdieu, como "resultado del sentido práctico como sentido del juego (...) que conduce a "elegir" el mejor partido posible dado el juego de que se dispone" (1987:70-71). Así, los descentramientos propuestos no constituyen una técnica a priori, a la manera de una receta metodológica, sino más bien una actitud, una manera de estar en el campo que sólo puede definirse situacionalmente, en el devenir intersubjetivo, en cada "juego social" del que se participa. De hecho, la estrategia dialógica o de la participación práctica, podrá ser facilitadora de la relación etnográfica en algunos casos e inhibidora en otros. Sin embargo, considero que en la práctica etnográfica, lo que muchas veces predomina es más bien una especie de temor a la "intervención cultural", la cual tiende a limitar nuestras interacciones, impidiéndonos ejercer verdaderos diálogos que incluyan nuestras experiencias personales-socioculturales. En este sentido, el compartir el trabajo de campo con personas no directamente vinculadas a la investigación —como el mencionado caso de Salvador o más recientemente con Lorena Cardin, estudiante de antropología— me permitió apreciar el contraste con este *habitus* antropológico, así como las ventajas de descentrarse del mismo. En los casos señalados, se trataba de personas que experimentaban su "primer viaje" de campo, con una mirada atenta y reflexiva pero que no estaba tan "cargada" de lecturas sobre los toba ni de un interés de investigación específico. Tal vez por eso, aquella "actitud de asombro" que Merleau-Ponty postulaba, en ellos se producía más directamente: realizaban más libremente preguntas sobre cuestiones cotidianas que llamaban su atención —y que después de un tiempo se tienden a dar por sobreentendidas— o, en el caso de Salvador, durante el transcurso de las conversaciones expresaba sus opiniones y comentarios sin tantos reparos o cuidados.

Otra cuestión a abordar es la de la apertura epistemológica y, a la vez, los riesgos ontológicos que la radicalización de la participación puede suscitar. Plantearé otro episodio del trabajo de campo, en torno al papel de los sueños:

*Una mañana, durante mi tercer trabajo de campo, Roberto Yabaré, el padre de una de las familias de La Primavera en la que suelo residir, me preguntó si había soñado algo. Aquella noche, justamente, había tenido un sueño bastante extraño, me hallaba en una casa junto a un familiar fallecido y estábamos siendo atacados por un grupo de gente*

*desconocida de la que debíamos huir. Cómo todavía estaba impactada por el sueño, sin pensarlo mucho, se lo conté a Roberto. Si bien sabía, incluso por el mismo Roberto, que es habitual que en las familias se converse sobre los sueños, nunca había participado de aquella práctica. Luego de relatarle el sueño, Roberto me dijo que la aparición del familiar era “una seña, un aviso”, pues había venido en mi ayuda. Asimismo, Roberto descubrió por qué los perros habían ladrado tanto esa noche, se trataba de otra seña: “el lowanek (espíritu o alma) de algún pi’ioGonaq había estado rondando la casa”, seguramente quería “atacarme”, por eso el familiar muerto había aparecido en mis sueños. El diálogo derivó entonces en que debía tener cuidado en mis charlas con los pi’ioGonaq, porque a algunos podían no gustarles que se les preguntara por sus cosas; por otra parte, Roberto comenzó a relatarme acerca de diferentes señas que él había tenido a través de los sueños. Este tipo de situaciones se repitieron. Pero en otra ocasión, fue un amigo de La Primavera el que había soñado conmigo y con una anciana pi’ioGonaGa (mujer shamán) de Misión Tacaaglé. El “mensaje” a transmitirme, era que la pi’ioGonaGa había sido la causante de ciertos problemas que alguna vez charlamos; según su interpretación, ella tal vez estuviese enojada porque esperaba que le llevara más “regalos” (cigarrillos, ropa, etc.), por lo cual, él me recomendaba que le llevara algunas cosas, pero que luego me alejara de ella, dado que era muy peligrosa.*

Éstas y otras instancias semejantes, me permitieron ir conociendo diferentes operaciones hermenéuticas para con los sueños y en general las diferentes señas, la fuerza de verdad que poseían y su capacidad para comunicar mensajes a las personas. Es interesante destacar cómo esta hermenéutica, además de proveer índices del estado de determinadas relaciones intersubjetivas, puede convertirse también en un medio de presión para intentar modificarlas. Esto se aprecia especialmente en el último caso, en el que mi amigo buscaba influir en la elección de las personas con las que yo debía trabajar en mis estadias en el campo. La relación con el antropólogo era parte de la disputa dentro de las intrincadas relaciones de parentesco y poder (espiritual-político-económico), lo cual nos recuerda la necesidad de reflexionar constantemente sobre los posicionamientos que asumimos y sus posibles consecuencias. Para sintetizar estos ejemplos, además de preguntar al “otro” qué soñó y cómo lo interpretó, podemos ser nosotros mismos interpretados por esos otros. Posiblemente, surjan así ciertas dimensiones de la práctica que para nosotros permanecían desconocidas, posiblemente también, el riesgo ontológico sea mayor, pues nuestra subjetividad se pone en juego; pero ¿acaso con nuestra “pregunta antropológica” no ponemos en juego la “subjetividad” —la historia, los afectos, las relaciones interpersonales— de los otros?; ¿acaso algunos de ellos no habrán sentido, de manera similar, cierto riesgo ontológico al comenzar a contarle a un antropólogo sobre sus vidas? Democratizar la relación etnográfica, entonces, podría implicar asimismo esta “reciprocidad” intersubjetiva: que los riesgos ontológicos, si es que los hay, al menos sean mutuos.

Finalmente, otra estrategia para profundizar la participación, se desarrollaría al nivel de los modos de percepción y conocimiento. Concretamente, descentrándonos de la visión en tanto modo predominante de la sensibilidad occidental e intentando explorar con igual importancia las percepciones de los cinco sentidos así como la participación corporal en el hacer práctico, en los movimientos corporales de la vida cotidiana -- lo cual involucra poner en juego el sentido cenestésico<sup>17</sup>. En el trabajo pionero de Blacking (1977: 6) sobre la "antropología del cuerpo" ya se ponía de relieve que el cuerpo del antropólogo podía servir como una "herramienta de diagnóstico" y un "modo de conocimiento" del cuerpo de los otros. En la propuesta de "empirismo radical" de Jackson (1989) y en la de una "tasteful ethnography" de Stoller (1989) se encuentran ejemplos de cómo el descentramiento del énfasis en lo visual, posibilita acceder a otras facetas de la intersubjetividad, sobre todo porque en muchos pueblos no occidentales son otros los sentidos que se privilegian en las actividades de la vida cotidiana o que son valorados simbólicamente. Según vimos con Merleau-Ponty, a través del carácter preobjetivo o prerreflexivo de la corporalidad se aprehenden significaciones o sentidos perceptivos, motrices, afectivos, que promueven una particular comprensión del mundo. Por eso, este particular modo de conocimiento sería complementario de aquel que proviene de lo discursivo<sup>18</sup>. En especial, los usos del tacto, el gusto y el olfato tienden a ser invisibilizados desde una perspectiva centrada sólo en la observación y la distancia. Precisamente, cuando se intenta conocer sobre los usos del cuerpo y las significaciones que se le otorgan, este tipo de participaciones es fundamental, como Jackson destacaba: "la participación corporal en las tareas prácticas cotidianas fue una técnica creativa, la cual siempre me ayudó a fundamentar el sentido de una actividad, usando mi cuerpo como otros lo hacían" (1983: 340). Otro rasgo a tener en cuenta, es que las dimensiones prácticas o prerreflexivas de la vida cotidiana, no suelen ser objeto explícito de discurso y que, como ya señaló Bourdieu (1991), cuando son objeto de reflexión por parte de sus agentes, es a condición de perder su lógica original, sufriendo una transmutación de sentido. No obstante, pienso que esta última aserción no inhabilitaría al investigador de analizar el discurso de los actores sobre sus prácticas, pero sí lo advierte de que en estos casos

---

<sup>17</sup> Según Feldenkrais, el concepto de sensación abarcaría además de los cinco sentidos conocidos "el sentido cenestésico que comprende el dolor, la orientación en el espacio, el paso del tiempo y el ritmo" (1980: 40). Para Bernard, la cenestesia abarca dos tipos diferentes de sensibilidad: "La sensibilidad propiamente visceral que Sherrington denominó 'interoceptiva' y otra sensibilidad que este autor denominó propioceptiva o postural, cuyo asiento periférico está en las articulaciones y en los músculos (fuentes de sensaciones kinestésicas) y cuya función consiste en regular el equilibrio y las sinergias (las acciones voluntarias coordinadas) necesarias para llevar a cabo cualquier desplazamiento del cuerpo" (1980: 28).

<sup>18</sup> En Gardner (1987) puede apreciarse otra perspectiva que tiende a destacar la presencia simultánea de diferentes modos de conocimiento, específicamente de lo que el autor denomina como "siete tipos de

se hace aún más necesaria que la exégesis sea contrastada con los *modus operandis* identificados en esas prácticas. Así, la apreciación como observador pero también como participante en una práctica, pueden resultar un medio fructífero a tal fin. En resumen, experimentar aquellos conocimientos preobjetivos o sensoriomotrices, para retomar la expresión de Piaget, tal vez nos conduzca a reflexiones más ricas. No es casual aquí el uso de una metáfora asociada al sentido del gusto, el cual requiere del contacto y la incorporación del objeto al cuerpo, es decir, de una intensa compenetración del cuerpo con el mundo. Retornaremos luego sobre la cuestión de la corporalidad de nuestras metáforas.

El último tema a exponer es la cuestión del distanciamiento reflexivo en el mismo trabajo de campo. Si bien tradicionalmente, la interpretación del etnógrafo acerca de las interpretaciones de los actores se asocia a las etapas posteriores al trabajo de campo —al momento de escritura o al intercambio con los pares académicos— considero que no necesariamente debería limitarse a esos espacios. Además, cuando esto sucede, de alguna manera se refuerza la asimetría del saber considerado legítimo, pues nuestros interlocutores son colocados en una posición pasiva de meros objetos de análisis. Estrategias posibles para descentrarse de tal monopolio reflexivo, serían el hacer que nuestras reflexiones entren en juego con las de los actores, a través del diálogo en el mismo trabajo de campo<sup>19</sup> o inclusive del intercambio de materiales escritos. Es decir, si es inevitable la objetivación del otro en el distanciamiento analítico, radicalizarlo implicaría que esta objetivación sea mutua, que el etnógrafo y sus análisis también sean objeto de las reflexiones de los actores. Distintos autores han planteado estos propósitos, por ejemplo Krotz, cuando sostiene que aquellos que “habitualmente son vistos sólo como fuentes de información en el proceso de producción de conocimiento antropológico sean admitidos finalmente como interlocutores sobre los resultados formulados e incluso como co-productores de éstos” (1988: 48); o Jackson, cuando señala que nuestras ideas deben ser contrastadas con la totalidad de nuestra experiencia: percepciones sensoriales, valores morales, propósitos científicos y objetivos de la comunidad, para lo cual es necesario “abandonar la inducción y activar el debate y el intercambio de puntos de vista con nuestros informantes” (1989: 14). Este tipo de propuestas resultan a veces difíciles de llevar a la práctica, habrá interlocutores más dispuestos o interesados en un diálogo reflexivo que otros, habrá quienes lean nuestros trabajos o realicen sus propias producciones o, por el contrario, las diferencias entre los códigos pueden resultar tan

---

inteligencias”, incluida la “corporal”.

profundas en este sentido que se requiera de otras instancias mediadoras. En resumen, en las relaciones intersubjetivas que surgen en la etnografía, una estrategia posible es la de intentar descentrarnos de las asimetrías que resultan de saberes diferencialmente legitimados, buscando que las interacciones discursivas adquieran rasgos más simétricos y que favorezcan la expresión de las reflexiones, intereses y objetivos de *ambas* partes, así como el logro de éstos últimos. Nunca lo lograremos totalmente y con seguridad, será siempre un proceso conflictivo. Como ya se dijo, la democracia es en última instancia un significativo vacío, pero no por ello menos necesario para seguir intentando actos de democratización; intentarlos o no, dependerá de opciones epistemológicas y políticas personales.

Concluidas estas reflexiones sobre los *trabajos de campo dialécticos* que quisimos, mas no siempre pudimos practicar, pasaremos ahora a reseñar los *análisis dialécticos* que en las travesías históricas y etnográficas de este texto intentaremos efectuar.

#### **II.4. El acercamiento-distanciamiento en el análisis**

La etapa de reflexión y análisis sobre nuestras experiencias de campo, por su mismo carácter se vinculan con la actitud de observación y con el movimiento de distanciamiento que ésta suele involucrar. Una estrategia para radicalizar este distanciamiento analítico, consistiría en enmarcar las vidas de las personas con que trabajamos y nuestra propia mirada sobre ellas, en contextos cada vez más abarcativos, a partir del entrecruzamiento de una perspectiva histórica y otra de comparación intercultural.

En lo que refiere a la primera, ya en Evans-Pritchard (1990 [1962]) o más recientemente en Wolf (1993 [1982]) o los Comaroff (1992), pueden hallarse argumentaciones acerca de la necesidad de unir antropología e historia; perspectiva que, sin embargo, fue por mucho tiempo olvidada por el predominio de la antropología funcionalista y estructuralista. Radicalizar un enfoque histórico consistiría en un análisis que recurra a historias cada vez más generales; tal análisis podría representarse a la manera de un espiral que incluya temporalidades cada vez más amplias: partiendo de la historia local de un grupo para pasar a las incidencias de las historias regionales, los estados-nación y finalmente de los modos de producción capitalista y sus formaciones discursivas más generales. En efecto, las interconexiones entre los procesos histórico-sociales son hoy innegables, como decía Wolf, “mientras más etnohistoria sabemos, más claramente emerge “su” historia y “nuestra” historia como parte de la misma historia”

---

<sup>19</sup> Para dar un ejemplo, el capítulo de Turner (1980) “Muchona el Abejorro, intérprete de la religión”, describe una relación etnográfica reflexiva del tipo al que aquí intento aludir.



(op.cit. 34). Para dar un ejemplo muy específico, en el estudio de la corporalidad entre los toba, encontraremos ciertos elementos característicos del disciplinamiento según fuera descrito por Foucault, especialmente en instituciones como son los colegios pero también en determinadas prácticas hoy vigentes en las iglesias del *Evangelio*; no obstante, también describiremos algunas prácticas cotidianas que claramente contrastan con dichas formas disciplinares. Así, la recurrencia a estas otras historicidades permite reconocer en el nivel local, en las relaciones intersubjetivas, índices que remiten a procesos socioculturales más generales. Sin embargo, el reconocimiento de estos índices o huellas no implica necesariamente postular una relación mecánica de causas y efectos, pues no puede definirse “a priori” un grado de determinación histórica y tal vez tampoco pueda definirse a posteriori, pues siempre depende, en última instancia, de nuestra concepción subyacente acerca de las relaciones entre lo socialmente preexistente y la libertad humana. Como postulamos en el capítulo I con Merleau-Ponty, si pensamos que el ser es libre dentro de un estilo o manera de existir que recibe con la misma existencia, no podemos “separar” o autonomizar estas explicaciones, pues siempre es el sujeto el que elige darles un sentido determinado. Es pertinente aclarar en este punto la recurrencia que haremos a la idea de genealogía foucaultiana, y al mismo tiempo, nuestra reconsideración crítica de la misma. Para el autor:

“Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios del objeto, etc. Sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia” (1979: 181).

Si bien considero necesario dar cuenta de la trama histórica en la que los sujetos emergen, del carácter complejo y de la lucha de saberes por las que ese entramado se constituye<sup>20</sup> y si bien en ese movimiento de distanciamiento el sujeto *momentáneamente* desaparece, esto no implica que haya que hacerlo desaparecer para siempre. Precisamente, lo que un movimiento dialéctico demanda, es tanto el distanciamiento como la necesidad de regresar a ese sujeto constituyente y así, sucesivamente. En efecto, si coincidimos con Jackson en que existe una dialéctica entre “los factores histórico-sociales preexistentes que constituyen cualquier situación humana y el camino en el cual la acción humana proyecta, imagina y propone” (1998: 27), debemos dar cuenta de ambas cuestiones relacionadamente.

---

<sup>20</sup> Según Foucault. “Llamamos genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales (...) En realidad se trata de hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos” (1979: 130)

La fenomenología y la hermenéutica de la revelación por sí solas, difícilmente permitan *explicar* los factores preexistentes al sujeto, pero sí son una buena herramienta para *comprender*<sup>21</sup> cómo los sujetos constituyen con su acción práctica y reflexiva el mundo. De otra parte, las genealogías foucaultianas son ejemplos detallados que explican cómo los sujetos emergen a partir de una serie de factores sociales cuidadosamente analizados, de estructuras discursivas que los anteceden y los irán conformando hasta en la materialidad de sus cuerpos, pero ellas no nos permiten indagar en cómo los sujetos concretos imaginan, proyectan y transforman su mundo. En resumen, cada una de estas perspectivas, en su propio nivel de análisis es legítima y coherente, pero al compararlas, resultan contradictorias. No obstante, para un abordaje etnográfico dialéctico, ambas son necesarias, pues poseen funciones complementarias, precisamente por la contradicción que ellas encarnan.

Un concepto especialmente ligado a la corporalidad del sujeto y que permitiría entrelazar esta doble dimensión constituido-constituyente y, a la vez, indagar los vínculos entre prácticas y representaciones, es el de *habitus* de Bourdieu. Si bien los *habitus* son estructuras estructuradas —lo que en Mauss correspondería a la idea de que las técnicas corporales surgen de la socialización en una cultura—, también constituyen sistemas de “disposiciones duraderas y transferibles predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones” (Bourdieu 1991: 92). Los *habitus* conforman los sentidos prácticos que operan en la experiencia cotidiana y que están en la base de las representaciones construidas sobre el mundo. Por este doble carácter “regulado” y “regulador”, no podrían pensarse como el simple producto de la obediencia a reglas, ya que “el *habitus* se opone por igual a la necesidad mecánica y a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas y a los sujetos “sin inercia” de las teorías racionalistas” (op. cit. 1991: 98). En esta crítica al “objetivismo” y el “subjetivismo”, la noción de práctica de Bourdieu posee similitudes con la de preobjetividad de Merleau-Ponty pero, vale la pena repetirlo, *sólo* en este punto. Además, más allá de las definiciones iniciales de Bourdieu, en sus análisis, muchas veces el peso de la concepción estructuralista parece modificar el sutil equilibrio que una concepción dialéctica del *habitus* involucraría. Por eso, cuando retomemos este concepto, no será en tanto límite, determinación histórica o inscripción totalizadora de la sociedad en el individuo, sino en torno a ese delicado equilibrio dialéctico que, considero, es más cercano a la propuesta de Merleau-

---

<sup>21</sup> Una visión renovada de la conjugación de la *comprensión* y la *explicación* (inicialmente planteada por Dilthey) puede hallarse en Ricoeur (1982), especialmente cuando el autor explora esta perspectiva dialéctica en el campo del texto, la acción y la historia.

Ponty. El *habitus*, entonces, representará para nosotros aquel “medio o estilo” recibido con la misma existencia “en el que soy...”. Por otra parte, la idea de que existen “principios generadores y organizadores”, permite plantear el problema de algún nivel de coherencia o unidad que hace a una cultura distintiva, en tanto dichos principios atraviesan sus principales prácticas y representaciones. Finalmente, en relación con este vínculo entre prácticas y representaciones, cabe agregar que a pesar de que es evidente que no podríamos intentar comprender una práctica sin indagar en las representaciones de los actores, lo contrario, sin embargo, no siempre resultó tan evidente en el análisis antropológico del cuerpo, dado el énfasis de los enfoques semióticos que señaláramos en la introducción. Tal es lo que acontece, por ejemplo cuando las representaciones de la corporalidad en una etnoanatomía o en relatos míticos se escinden de la vida intersubjetiva, de las prácticas concretas en las que dichas representaciones se despliegan y transforman.

La segunda forma de radicalización del distanciamiento, consiste en retomar la tradición comparativa de la antropología. La fuerte herencia del funcionalismo y su crítica al evolucionismo, hizo que predominara en la disciplina una tendencia a pensar a cada cultura como una entidad única, más o menos autónoma y cerrada en sí misma, en desmedro de las similitudes que pudiesen poseer con otros pueblos. Probablemente fue con el estructuralismo de Lévi-Strauss, que la cuestión de los universales se reintegró con renovadas fuerzas al discurso antropológico, poniendo de relieve las estructuras lógicas comunes que subyacen al pensamiento humano. Sin embargo, como suele suceder con todo movimiento de distanciamiento, una de las críticas claves fue la desaparición del sujeto<sup>22</sup>, en este caso, en pos de un modelo formal de oposiciones binarias que regiría el “espíritu humano”, un especie de “kantismo pero sin sujeto trascendental”, como Ricoeur tan acertadamente señalara. Pero más allá de éstas y otras pertinentes críticas metodológicas, considero que la riqueza de este tipo de enfoques comparativos puede ser recuperada, a partir de su integración en un abordaje dialéctico<sup>23</sup>. En el capítulo VII especialmente, se ensaya un análisis de este tipo en torno de las concepciones de la corporalidad femenina y masculina, combinando la perspectiva del *embodiment* y la hermenéutica, con elementos del estructuralismo antropológico y del psicoanálisis lacaniano. Finalmente, la otra posición posible para abordar la cuestión

---

<sup>22</sup> En una frase ya clásica, Lévi-Strauss reconocía el recorte de su mirada “creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. El valor eminente de la etnología es el de corresponder a la primera etapa de una acción que comporta a otras: más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables...” (1988 [1962]: 357).

<sup>23</sup> Si bien las estructuras comunes de Lévi-Strauss surgen de análisis particulares, por ejemplo de conjuntos míticos o sistemas de parentesco, una vez producido el movimiento de distanciamiento difícilmente se regrese a esas particularidades.

comparativa o intercultural, es a partir de experiencias existenciales comunes, tal como expusimos en el capítulo I. Retomando un término de Jackson (1989), podríamos denominar a dichas experiencias como “a priori existenciales”<sup>24</sup>, en tanto problemáticas compartidas que se presentan a la vida intersubjetiva en diferentes culturas, a pesar de que su tratamiento varíe en cada una. Al proponer radicalizar este tipo de distanciamiento comparativo, el objetivo no es tanto develar qué es *particular* y qué *universal* en cada caso, sino más bien entablar diálogos entre distintas perspectivas culturales. En cierta forma, estaríamos extendiendo la idea del “círculo hermenéutico” según Gadamer (1992), llevándola de lo interpersonal y dialógico (del “arte vivo del diálogo”) no ya solamente a la interpretación de textos sino a la interpretación de experiencias culturales. Se trataría entonces de intentar avanzar en la comprensión mutua de esas experiencias diferencialmente situadas, fusionando temporariamente nuestros horizontes de sentido y hallando así, tal vez, algunos horizontes comunes.

Llegado este punto de la argumentación, podemos precisar la manera en que buscaremos llevar a cabo nuestra *etnografía dialéctica* de los *cuerpos significantes*. En primer lugar, a partir del movimiento de acercamiento-participación, se propone describir la experiencia práctica del cuerpo en la vida social, la materialidad del cuerpo y ese modo pre-objetivo de vincularse con el mundo a través de percepciones, sensaciones, gestos y movimientos que permiten así “habitarlo” y “comprenderlo” de una manera peculiar. Pero como vimos, estos modos que se encuentran en la base de toda construcción social de la realidad, están a su vez atravesados por los *significantes culturales*. Por eso, la descripción fenomenológica de las *prácticas* sigue siendo un paso insoslayable del análisis, aunque no suficiente por sí solo y debe complementarse con la comprensión de los múltiples *sentidos* que los sujetos nos revelan en sus discursos sobre aquellos significantes claves de la vida social (incluidas sus significaciones en torno al significante “cuerpo”). Este paso se correspondería con la *fenomenología cultural*, en términos de Csordas o, en cierta forma, con la *hermenéutica de la escucha*, según la definición de Ricoeur. Sin embargo, este movimiento por sí solo tampoco es suficiente, es posible avanzar un paso más y entrar en el campo de las *hermenéuticas de la sospecha* y en el movimiento de maximización del distanciamiento que involucran. En efecto, se trata de *sospechar* de aquellos sentidos ya constituidos que los actores sociales nos brindan e intentar *explicar* el papel que las estructuras económico-

---

<sup>24</sup> Para Jackson (1989: 14-16), fuertemente influido por Heidegger, dichos a priori son: nuestra condición de ser “arrojados” en un mundo que no elegimos, que ha sido hecho por otros; el sentido de “finitud” de nuestra vida, por el cual frente al tiempo y al deterioro de nuestro cuerpo, construimos nociones durables o invencibles de nosotros mismos y el carácter “precario” e “incierto” de nuestra existencia.

políticas, discursivo-simbólicas e incluso afectivas y estéticas previas, habrían tenido en la construcción de aquellos discursos y prácticas actuales con las cuales, como etnógrafos, nos enfrentamos en nuestros trabajos de campo. En otras palabras, se trata de intentar re-construir una *genealogía* de los diversos usos y representaciones del cuerpo y además, de intentar *develar* en algunos de los períodos abordados, las articulaciones (relaciones de oposición, equivalencia, variación) entre los *significantes* inscriptos no sólo en los discursos de tipo lingüísticos (sean sociales, míticos, científicos) sino también en prácticas no estrictamente lingüísticas (como són la música, la danza y el gesto en las *performances*, las técnicas cotidianas de uso del cuerpo). En el análisis de estos vínculos y articulaciones, es dónde las perspectivas estructuralistas y post-estructuralistas pueden resultar fructíferas. En efecto, podemos aquí trascender el *registro del imaginario* que la fenomenología y la hermenéutica de la escucha nos revelan e intentar reconstruir las asociaciones o encadenamientos de *significantes* culturales que constituyen la *trama simbólica* de un grupo social en un determinado momento histórico. Como estas asociaciones no suelen ser plenamente *reveladas* en el discurso de cada actor en particular, es necesario un análisis estructural que revele estos entramados y así, nos permita intuir cómo éstos han intervenido construyendo nuestra misma subjetividad y, por ende, cómo han “tomado cuerpo” en nuestros cuerpos. En este punto es inevitable citar nuevamente a Foucault:

“La posibilidad de una crítica y su necesidad (...) en nuestros días están vinculadas —y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello— al hecho de hay un lenguaje y de que, en las palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres —sean ellas razonables o insensatas, demostrativas o poéticas— ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la oscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse a hablar. Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ha sido dicho. ¿Es fatal, por lo mismo, que no conozcamos otro uso de la palabra que el del comentario? Este último interroga al discurso sobre lo que este dice y ha querido decir, trata de hacer surgir este doble fondo de la palabra (...) comentar es admitir por definición un exceso de significado sobre el significante, un resto no necesariamente formulado del pensamiento que el lenguaje ha dejado en la sombra (...) pero comentar supone también que este no-hablado duerme en la palabra, y que, por una superabundancia propia del significante, se puede al interrogarlo hacer hablar un contenido que no estaba explícitamente significado (...) El comentario se apoya sobre este postulado que la palabra es acto de “traducción”, de que tiene el peligroso privilegio de las imágenes de mostrar ocultando y de que puede ser indefinidamente sustituida por ella misma, en la serie abierta de repeticiones discursivas; es decir, se apoya en una interpretación psicológica del lenguaje que señala el estigma de su origen histórico: la Exégesis, que escucha, a través de todo el aparato de la Revelación, el Verbo de dios, siempre secreto, siempre más allá de sí mismo. Comentamos desde hace años el lenguaje de nuestra cultura en este punto precisamente en el cual habíamos esperado en vano, durante siglos, la decisión de la Palabra. Por definición, hablar sobre el pensamiento de los otros, tratar de decir lo que ellos han dicho, es hacer un análisis del significado. Pero ¿es necesario que el significado sea siempre tratado como un contenido? (...) ¿No es posible hacer un análisis estructural del significado, que escape a la fatalidad del comentario dejando en su adecuación de origen significado y significante?. Será menester entonces tratar los elementos semánticos, no como núcleos autónomos de significaciones múltiples, sino como segmentos funcionales que forman gradualmente sistema. El sentido de una proposición no se definiría por el tesoro de intenciones que ésta contuviera, descubriéndola y reservándola a la vez, sino por la diferencia que la articula

sobre los demás enunciados reales o posibles, que les son contemporáneos o a los cuales se opone en la serie lineal del tiempo. Entonces aparecerá la forma sistemática del significado” (1999 [1963]: 10-12).

Esta extensa cita de Foucault nos permite situar las intenciones de su análisis estructural y también, nuestras diferencias ante el mismo. En la perspectiva dialéctica que intentaremos construir *ambos sentidos* son importantes de analizar: el que emerge de seguir *comentando* cada *significante* en particular, a partir de las múltiples significaciones que los diferentes sujetos nos revelan en sus discursos y prácticas y el que emerge de la articulación de los *significantes* entre sí. Además, es importante recordar con Laclau (1996) el proceso por el cual emergen tales *significantes*: la *operación hegemónica*. Esto es, el proceso de disputa y lucha social por el que determinados significantes claves de un sistema social, pasan a ser llenados por *un* grupo con *una* significación en particular. Finalmente, otra diferencia que nuestro enfoque dialéctico involucra, es que esta imbricación de los discursos sociales en la materialidad de los cuerpos, no supone que éstos últimos se reduzcan a una total determinación por parte de aquellos discursos —como muchas veces el enfoque de Foucault parece sugerir— pues consideramos que persiste siempre cierta autonomía de las prácticas. En otras palabras, seguimos optando por pensar que el ser-en-el mundo posee esa “libertad en situación” de la que Merleau-Ponty hablaba —seguramente, porque es éste un pensamiento para nosotros políticamente necesario.

Para concluir, probablemente resulte ambicioso un abordaje de la corporalidad que pretende abarcar desde la *materialidad* de los cuerpos a los *significantes* histórico-culturales y que para hacerlo recurre desde la fenomenología hasta el estructuralismo. No obstante, pienso que es preferible correr este riesgo al de la ceguera, al de olvidar los esfuerzos que las diferentes teorías de las ciencias humanas han hecho por comprender al “hombre total”. Como Mauss ya había señalado en su artículo sobre las técnicas corporales:

“Yo he llegado a la conclusión de que no se puede llegar a tener un punto de vista claro sobre estos hechos [las técnicas corporales], si no se tiene en cuenta una triple consideración, ya sea física o mecánica, como puede serlo una teoría anatómica o fisiológica del andar o que por el contrario sea sociológica o psicológica, lo que hace falta es un triple punto de vista, el del “hombre total” (1936: 340).

Sabemos ya que así como no podemos hallar una significación plena, tampoco podremos abarcar metodológicamente a ese *hombre total* que Mauss señalaba. Sin embargo, es esa *falta* constitutiva, esa imposibilidad, la que nos impulsa a continuar en ese camino sin final que es el intento por conocer el devenir del ser-en-el mundo.

*Epílogo (I):*

*Hacia una etnografía dialéctica*

En su conjunción, el capítulo I y II nos permitieron desplegar nuestra concepción dialéctica del mundo social y de la metodología etnográfica propuesta para abordarlo. En ambos casos, el *cuerpo* ha estado en el origen de este camino reflexivo: teóricamente, reconociéndolo como dimensión constituyente e inalienable del ser-en-el mundo; metodológicamente, reconociéndolo como dimensión constituyente e inalienable de la observación participante. Pero como hemos argumentado, este cuerpo no es una pura materialidad, sino una materialidad atravesada y productora de significantes. Así, el abordaje de los *cuerpos significantes* requiere tanto de los movimientos analíticos de acercamiento como los de distanciamiento expuestos en el capítulo II. Estos movimientos poseen un carácter antitético, pero a la vez complementario, en alguna forma, cada uno desconstruye al otro o, retomando los términos de hegelianos, podríamos decir que “la verdad de un momento reside en el momento siguiente” (Ricoeur 1976: 71). En efecto, el distanciamiento permite develar el carácter socialmente construido de lo que en un contexto particular aparece como naturalizado y habitual, la historia que a veces se oculta detrás de un determinado estado de situación, los rasgos comunes o compartidos que subyacen en lo aparentemente particular y único. Se trata, en última instancia, de ejercer la sospecha sobre una situación y sobre un cuerpo ya dado, *explicar* cómo emergen de un devenir histórico social específico, cómo responden a determinados *habitus* o qué *estructuras* subyacentes los organizan; pero, paralelamente, se trata de *comprender* cómo ese devenir se construye a través de las actuaciones de seres humanos concretos. Así, el acercamiento, la atención al detalle de lo local, permite relativizar las abstracciones y los modelos más generales, descubrir las resistencias a las fuerzas históricas o las particularidades que adquieren las significaciones y praxis de los actores frente a estructuras simbólicas, económicas o políticas similares.

El movimiento de acercamiento implica un esfuerzo por describir las prácticas en sus propios términos y por avanzar en la comprensión de los sentidos de los actores, a través del diálogo y la participación corporal en la experiencia. La fenomenología y la hermenéutica son aquí nuestras herramientas teóricas principales. Si bien en el movimiento de distanciamiento, reconocimos que es fructífero recurrir a teorías explicativas estructuralistas y en general a las hermenéuticas de la sospecha para lograr una temporaria síntesis dialéctica, estos últimos enfoques deberían ser siempre complementarios con el de acercamiento y no, que uno reemplace al otro. Es decir, tras el distanciamiento, se propone retornar a las prácticas concretas, a la etnografía, aunque, seguramente, lo haremos ya con otros “ojos”<sup>25</sup>. Sólo con

---

<sup>25</sup> Aquí, nuevamente, la metáfora no es casual, pues el sentido visual está preponderantemente asociado a la posibilidad de distanciamiento mientras que los otros sentidos requieren de una mayor cercanía con el mundo.



este movimiento de regreso podría lograrse un abordaje dialéctico. Pienso que es en este juego de distancias, de acercamientos y alejamientos, que la mirada antropológica puede enriquecerse —aunque también confundirse— y en ello reside el beneficio —y el riesgo— de intentar un camino dialéctico.

Los capítulos que siguen serán entonces las síntesis parciales de estos siempre inacabados recorridos dialécticos. Comenzaremos por las *travesías históricas*, las cuales buscarán develar algunos de los procesos que originaron la actual situación de los toba *takshik* y, específicamente, de sus rituales del *Evangelio*, apelando a los movimientos analíticos mencionados. En cuanto a las *travesías etnográficas*, se proponen como narrativas que describen pero también buscan comprender y explicar el papel de los *cuerpos significantes* en diferentes prácticas socioculturales de los toba, así como encontrar algunas similitudes con las de otras sociedades, tal como fuera propuesto en el capítulo I. En resumen, estas dimensiones serán reconstruidas según mi acercamiento / distanciamiento a las experiencias y significaciones de hombres y mujeres, jóvenes, adultos y ancianos *takshik*, a partir de esas paradójicas relaciones intersubjetivas que constituyen los trabajos de campo.

2<sup>da</sup> parte:

*Historia de los grupos toba y  
emergencia del Evangelio*

*Capítulo III:*

*Los cuerpos colonizadores: militares, misioneros y  
otros "civilizadores"  
(s. XVI - 1934)*

La ocupación de los territorios de los grupos chaqueños, desde sus inicios estuvo ligada a la presencia de fuerzas militares y misiones religiosas. Antes de abordar la llegada de los misioneros evangélicos y el proceso de emergencia de la Iglesia Evangélica Unida, considero imprescindible realizar una síntesis de esa larga historia de colonización. En tanto el objetivo de nuestro trabajo no es el de realizar una etnohistoria de los grupos toba, somos conscientes de los límites de esta reseña. No obstante, nuestra intención es proponer una lectura crítica que combine los estudios ya existentes, los cuales encararon parte de estos procesos históricos, en muchos casos, desde enfoques disímiles. Asimismo, se destacarán las problemáticas que resultarán claves para el estudio de la corporalidad que realizaré en los capítulos subsiguientes, de allí proviene, como podrá apreciarse, nuestro particular interés en los *cuerpos colonizadores* de militares y misioneros.

### **III.1. La colonización española (siglos XVI-XVIII) y las estrategias indígenas**

Si bien es difícil reconstruir la ubicación exacta de las tribus toba en el s. XVI, debido a las superposiciones y confusiones terminológicas que existen en las fuentes<sup>1</sup>, según Roitman, para fines de ese siglo pueden delinearse dos nucleamientos territoriales principales: “el noroccidental del Alto Río Pilcomayo, y el de la zona intermedia entre el Pilcomayo y el Bermejo” (1981: 239)<sup>2</sup>. En 1536, la fundación de Asunción se convirtió en una base para la exploración militar del Chaco, a la que se sumarían luego Santiago del Estero, Esteco y Concepción. Esta última fue fundada en 1585 sobre el Bermejo y encomendó a grupos *Matarás* y *Guácaras*, pero fue tempranamente destruida por grupos *guaycurú* en 1632 (Métraux 1946: 201; Jolís 1972 [1789]: 366). Diferentes autores han recalcado que la extensión de la conquista del Chaco se vio seriamente limitada por la resistencia que las diferentes tribus ofrecieron.

Sobre todo a partir del s. XVII, con la **incorporación del caballo** entre los *guaycurú*, éstos comienzan a realizar importantes movimientos migratorios e intensifican sus

---

<sup>1</sup> Según Miller (1979: 53), el término toba no aparece en la región oriental del Chaco hasta principios del s. XVIII, mientras que en las áreas del alto Pilcomayo y el Bermejo aparece poco después del contacto. En las áreas del bajo Pilcomayo y Bermejo, no obstante, aparecen muy pronto los términos *Prentones* y *Guaycurú* que seguramente incluían grupos toba. Esto llevó a una temprana división entre tobas occidentales y orientales.

<sup>2</sup> Cabe aclarar que el término toba también se utilizó para otros dos grupos: los toba-pilagá del Pilcomayo formoseño que estudiara Métraux (1937) y los emok-toba del Paraguay, los cuales, según Susnik (1962), se mezclaron con los grupos lengua-maskoy adoptando una economía hortícola —cfr. también Miller (1979: 12). Los toba-pilagá, para Roitman (1981: 262), serían un desprendimiento de los grupos pilagá y según Miller (1979: 12) estarían emparentados con los toba bolivianos o noroccidentales, aquellos que estudiara Karsten (1923). Gordillo (1996), quien ha estudiado a los toba-pilagá más recientemente, reconoce ambas relaciones pero agrega que ellos se autoidentifican como “toba”. Sobre estos grupos puede consultarse también Mendoza y Wright (1989) y Braunstein (1991: 127) quienes señalan que los toba del este los denominan *nachilamol'ek*, gente del tronco del río.

enfrentamientos, ocasionándoles numerosos problemas a los asentamientos españoles. Para Métraux, a partir de dicha adopción, los toba, al igual que los abipón y mocoví, “se convirtieron en una tribu vagabunda de guerreros montados” (1946: 222). Es importante destacar que las incursiones contra los españoles implicaron en muchos casos las alianzas entre bandas pertenecientes a estos diferentes grupos. Paucke (1943 [II]: 3) menciona la alianza de los mocoví de Santa Fe con los toba que “en realidad se llama *Natocovit*”<sup>3</sup> y con los abipón y Dobrizhoffer (1967 [1783]) también describe las numerosas alianzas entre estos grupos<sup>4</sup>. Roitman (1981: 245, 246) sostiene que los toba noroccidentales se extendieron desde el Alto Pilcomayo hasta Tarija<sup>5</sup> y en sus ataques llegaron a alcanzar la misión de San Ignacio de los Zamucos en 1741; los del Pilcomayo-Bermejo, en 1661 cruzaron el Paraguay devastando la ribera oriental y décadas más tarde atacaron puestos avanzados de los españoles entre Corrientes y las fronteras del Tucumán. Para Dobrizhoffer, entre los años 1665 y 1666, “casi todos los indios formaron planes para expulsar a los españoles en la provincia entera y el espíritu de la sedición y oposición se había extendido por todos lados” (1967 [1783] I: 231). Entre los años 1670-71, se registran reacciones de los españoles, las ciudades de Jujuy, Salta, Esteco y Tarija se unen para perseguir principalmente a los toba occidentales y a los mocoví (Roitman, 1981: 247, cfr. también Santamaría, 1995: 277)<sup>6</sup>.

Los cambios en las tácticas de guerra se encuentran íntimamente vinculados a las transformaciones en sus estrategias de subsistencia. A medida que las expediciones punitivas de los españoles avanzaban y que los territorios de caza y recolección iban tornándose inseguros o disminuyendo, los grupos *guaycurú* desarrollaron lo que Susnik (1971: 166) denominaba como “tácticas incursionistas” de “salteadores ecuestres”. Éstas consistían básicamente en la provisión de ganado vacuno y caballo, tanto para el propio consumo como para ser utilizados como medios para futuros trueques que les resultaran ventajosos. Así, por ejemplo, los caballos obtenidos en las incursiones ecuestres en la ciudad de Santa Fe y sus alrededores, podían ser vendidos o intercambiados por diferentes objetos en Asunción o entre

---

<sup>3</sup> *Natoqoit* es aún hoy el nombre con el que los mocoví o *moqoit* siguen identificando a los toba, según pudimos relevar en el Barrio Mocoví de Recreo, Santa Fe.

<sup>4</sup> Según Dobrizhoffer, para el siglo XVII, estos tres grupos: “Parecía que (...) habían sumido a Tucumán en la destrucción, temibles no sólo en los apartados predios sino también en las mismas ciudades. Devastaron la provincia con sus muertes, rapiñas e incendios y llevaron la desesperación a Salta, Jujuy y San Miguel, ciudades principales. A veces una opulenta ciudad era reducida a escombros. La ciudad de Concepción, ubicada a orillas del río Bermejo fue destruida totalmente y sus habitantes muertos por insidias” (op.cit. [III] 11).

<sup>5</sup> Según Miller, los toba bolivianos, desde los primeros siglos del contacto, se localizaban en las cabeceras de los ríos Pilcomayo y Bermejo (1979: 12); Braunstein y Fernández (2001) agregan que algunos grupos migraron luego al sur, viviendo actualmente en los suburbios de las ciudades de Tartagal y Embarcación en el Chaco salteño.

<sup>6</sup> Consecuencia de ello es que los grupos sureños de los toba occidentales tuvieron que migrar, moviéndose hacia el sureste, siguiendo el curso del Bermejo (Roitman, op.cit. 248).

los criollos diseminados en las poblaciones ribereñas del Paraguay (Susnik, op.cit.). Este tipo de prácticas, en algunos grupos produjo una cierta disminución en la intensidad de la caza, al sustituirse una parte de la misma por la apropiación de ganado vacuno y caballar. Las tácticas incursionistas también posibilitaron la incorporación de objetos de la sociedad colonizadora —como herramientas o armas— y también de personas, aquellos “cautivos/as” que se integrarían a la vida de estas tribus. Según propone Santamaría (1995: 294) para el Chaco occidental, el “robo de mujeres” que aparece asociado al “saqueo de ganado” respondería a la intención de compensar las pérdidas de los guerreros jóvenes en estas incursiones; para el autor se trataría de una táctica que permitía “aumentar el capital reproductivo apelando a la poligamia informal”. No obstante, de nuestra parte acotaríamos que la perspectiva de Dobrizhoffer para los abipón era totalmente opuesta en este punto:

“...como se creen más nobles que los individuos de cualquier otra nación, nunca aceptan por esposa a las cautivas españolas, y menos para concubinatos clandestinos. De modo que el pudor de las mujeres hispanas está más seguro entre los bárbaros prisionero, que entre los suyos en libertad, si logran eludir las insidias de los otros cautivos” (op.cit. [II] 143).

Sin embargo, esta observación de Dobrizhoffer posiblemente también estuviese influenciada por cierta idealización que, como veremos luego, tendía a realizar sobre la vida de los abipón. En fin, entre postular el robo de mujeres y la poligamia de los toba occidentales con las españolas como una estrategia reproductiva y el rechazo total de tales uniones que Dobrizhoffer sostiene para los abipón, existe una notable diferencia, que requerirá de futuras investigaciones comparativas.

Finalmente, el último punto a analizar en relación con el complejo ecuestre, es la probable transformación de algunos rasgos de la organización sociopolítica. En el caso abipón y mocoví, los guerreros a caballo se habrían constituido en un grupo social con prerrogativas especiales, según puede desprenderse de las descripciones Paucke y Dobrizhoffer<sup>7</sup>. En lo que refiere al poder de los caciques, es posible que sus liderazgos hayan abarcado conjuntos sociales cada vez mayores, elemento que tanto Cordeu y Siffredi (1971) como Miller (1979) han sugerido para los grupos toba en los siglos subsiguientes. Un rasgo que tanto Paucke como Dobrizhoffer subrayan, es que el poder de los caciques dependía de su capacidad para obtener la aprobación de los miembros de su tribu, no se trataba entonces de un poder ejercido por imposición directa sino por lo que denominaríamos mecanismos rituales de consenso:

---

<sup>7</sup> Tanto Paucke (op.cit. [II] 198) como Dobrizhoffer (op.cit. [II] 455) señalan la existencia de rituales específicos para aquellos que habiendo dado muestra de virtudes en los enfrentamientos, eran iniciados en los honores propios de los guerreros, los cuales incluían, entre otras cuestiones, la adición de la sílaba “in” a sus nombres. Asimismo, ambos autores sostienen que los caciques y nobles guerreros hablaban entre ellos “con un idioma que difiere con el lenguaje ordinario” (Paucke op.cit. [II] 77; Dobrizhoffer, op.cit. [II] 459).

“...los indios obedecen a su cacique cuando ellos quieren; [él] no puede obligarlos a nada pues cada uno es amo en su casa y gobierna su familia como quiera sin que el cacique se atreviera a estorbarle. El cacique no debe tampoco ordenarle nada sino pedirle muy cortésmente cuando quiere obtener algo de él” (Paucke, op.cit. [II] 104)

“Aunque los abipones no temen al cacique como a un juez, ni lo respetan como a una autoridad, lo consideran jefe y rector de la guerra (...) Aman tanto la libertad como la vagancia; y no permiten someterse al cacique con ningún juramento de fidelidad (...) Si alguna vez el cacique decide realizar una expedición guerrera a otras tribus, debe llamar a una asamblea pública. Los presentes, bajo los efectos del alcohol, dan su aprobación rápidamente al cacique que los invita a la guerra” (Dobrizhoffer, op.cit. [II] 109).

Volveremos luego sobre estas narrativas sobre los *guaycurú*. Por último, Braunstein (1991) ha destacado que la del líder para lograr el consenso se vinculaba a sus dotes como orador, ejercidas especialmente en las ceremonias de bebida y también, que su poder dependía de la capacidad para enfrentar potenciales peligros de otros grupos, lo que se correspondía con sus atributos como guerrero; estos últimos, especialmente se encontraban indisociablemente ligado y eran en sí mismo evidencia de la posesión de ese peculiar poder (*haloik*) que permitía la comunicación con el mundo de los *yaga'a*, de allí el carácter de *oikiaGaik* de los líderes, término que designa la máxima posesión de este poder.

Ya en el s. XVIII, la expedición de Urizar y Arespacochaga en 1710 tendrá una importancia fundamental, pues como Susnik (1971: 165) ha señalado, produjo un “movimiento desaglomerativo” entre los grupos asentados en la zona del Bermejo y la “presión de los Mocovíes y Abipones, ya ecuestres, hacia Santa Fe y luego su expansión incursionista hacia Corrientes, Tebicuray y los valles circundantes de Villeta”. Roitman (1981: 249) también destaca que “parte de los toba occidentales junto con los Mocoví se movilizaron hacia el sudeste”. Según Braunstein (1991), durante el transcurso del siglo XVIII, la presión militar de los españoles desde el Tucumán, en busca de un paso hacia el Paraná, provocó desplazamientos entre los grupos toba noroccidentales como los *yolopi*, *waGilot* y *dapikoshik*, los cuales avanzaron desde los bosques pedemontanos del oeste hacia el territorio de la actual provincia del Chaco, en donde fueron instalándose.

A pesar de su resistencia, muchas de las tribus *guaycurú* que las armas españolas no pudieron subyugar, sí pudieron ser controladas por los misioneros jesuitas. Desde 1585 hasta su expulsión en 1767, fundaron diversas misiones entre grupos mocoví y abipón<sup>8</sup>, aunque tuvieron una influencia menor entre los toba, que seguían mostrándose hostiles. Entre estos

---

<sup>8</sup> Entre los mocoví los jesuitas fundaron —siguiendo la línea del Paraná en la actual provincia de Santa Fe— la reducción de San Javier en 1743, la de San Pedro en 1764 y Jesús Nazareno de Inspin en 1766. Entre los abipón, San Jerónimo del Rey (1748) y Purísima Concepción (1749) en Santa Fe; San Fernando del río Negro (1751) —ya sobre el río Paraguay en la provincia del Chaco— y Sto. Rosario y San Carlos del Timbó (1763) en Formosa. F. Paucke vivió en San Javier entre 1749 y 1767 y M. Dobrizhoffer estuvo en las diferentes misiones de los abipón entre 1760 y 1767. Ambos jesuitas eran de origen germano.

últimos, sólo se fundaron las misiones de San Javier (1673), cerca de Esteco, San Ignacio (1756), sobre el río Ledesma a unas 27 leguas de Jujuy, y San Juan Nepomuceno (1762), fundada por el padre Jolis a orillas del río Dorado, en Salta. Salvo la misión de San Ignacio — compuesta por *mataguayos* y toba *dapikosiqes* (Roitman op.cit.: 252)— que existió hasta 1818, las otras dos misiones tuvieron una vida muy corta (Métraux 1979: 222). Los escritos de los padres jesuitas, únicos testimonios de la época, ofrecen algunos indicios acerca de estas primeras relaciones entre los grupos *guaycurú*, los misioneros y los militares y colonos españoles. En sus textos se aprecia la intención de dar a conocer informaciones basadas en testimonios directos, confrontando de esta forma las “fantasías” y “especulaciones” sobre las tierras y pueblos americanos que proliferaban en la literatura europea de la época. Para los jesuitas, dicha literatura se basaba en los relatos de marineros, mercaderes y otras personas que habían pasado sólo breves estadias en las tierras americanas y cuyos encuentros con los indígenas habían sido meramente ocasionales, en contraste, los misioneros destacaban la extensa convivencia que ellos habían tenido con los indígenas (cfr. Wright 1998). En el caso de Paucke, esta intención testimonial se acentúa por la inclusión reiterada de supuestos diálogos textuales entre los mocoví y él (en algunos casos ofreciendo también la versión en lengua nativa), así como en el relato procesual de la interacción con los indígenas incluyendo la descripción de numerosos episodios. Los siguientes fragmentos que el autor pone en boca del cacique *Ariacaiquin*, ilustran la percepción diferencial que los aborígenes habrían poseído sobre el accionar de los “Españoles” (militares y colonos) y los “Padres” (misioneros jesuitas):

“Yo sé muy bien que los *Padres* se encargarán de nosotros y tratan de cuidarnos como padres. Y yo he sabido por otros coterráneos míos que ellos nos tratan como a hijos, nos quieren y nos proveen y no tenemos nada que temer de ellos, pero los Españoles han engañado en demasía a nuestros antepasados; su amabilidad era una traición y una amistad simulada, pues sólo trataron de hacernos esclavos y matarnos a azotes y, cómo si nosotros no fuéramos seres humanos como ellos y no tuviéramos entendimiento, nos emplearon como bestias de carga (...) Desde ese tiempo nosotros no hemos podido aguantarlos y los hemos perseguido como a nuestros peores enemigos hereditarios (...) Vosotros, *Padres* os compadecéis de nosotros y de nuestros hijos. Bien sé que sois gentes diferentes de los Españoles. Los Españoles tratan de enriquecerse aunque nosotros somos pobres y ya que ellos no pueden arrancarnos nada nos quitan aún la vida. Yo viviría de buen grado con vosotros los Padres pero no con los Españoles” (1943: 9 -10).

Más allá del evidente interés del escritor jesuita por justificar su labor misionera y diferenciarse del accionar español, es una hipótesis probable que el paternalismo de los misioneros fuese percibido por algunos grupos chaqueños como un accionar distinto del que estaban acostumbrados con el resto de los españoles; como concluye *Ariacaiquin*: “Él lleva una ropa diferente a la vuestra. Él manda a sus soldados que nos maten, pero vosotros no. Él nos persigue con la espada, pero vosotros buscáis beneficiar y cuidarnos. El debe ser un



hombre diferente” (op.cit. 11). Por otra parte, Paucke destaca cómo los mismos militares y colonos comenzaron a buscar estrategias alternativas para defenderse de los asaltos de los indígenas, intentando atraerlos por la “bondad”, es decir, “ofreciéndoles en obsequio variadas mercancías” y tratándolos “afectuosamente”, además de promover el asentamiento de los misioneros para su contención. De hecho, cuando los caciques y sus familias eran bautizados, ya sea en la misión de San Javier o incluso en la misma ciudad de Santa Fe, los personajes más nobles de la ciudad oficiaban de padrinos y agasajaban al cacique con regalos y fiestas en su honor (Paucke op.cit. 108, 125).

Recién en el período siguiente a 1767, durante la **evangelización franciscana**, encontraremos una influencia más directa de las misiones entre los grupos toba. Según Miller (1979: 77), la primera de ellas fue la de San Bernardo El Vértiz (1780), en el Bermejo medio, y otras misiones fueron fundadas luego en 1785, 1791, 1797 y 1809. La fundación de estas misiones fue precedida por diferentes campañas militares como las de Espinosa y Dávalos en 1759, Matorras en 1774 o la de Arias en 1780 (Métraux 1946: 204). Estas campañas fueron realizadas ya en plena etapa borbónica, lo que implicó el pasaje del absolutismo al despotismo ilustrado y, por ende, ciertos cambios en las políticas llevadas a cabo con los indígenas. La campaña de Matorras, por ejemplo, concluyó en un pacto, firmado en La Cangayé (en la confluencia de los ríos Bermejo y Teuco), entre el Gobernador de Tucumán y los caciques mocoví *Paykin*, *Lachiriquin*, *Coglokoikin*, *Alogocoikin* *Quiaugari* y los toba *Quiyquiurú* y *Quitaidí*, en representación de 7000 aborígenes. Los dos primeros artículos de este pacto, reconocían para los indígenas la posesión de sus tierras y el respeto a su libertad (Altamirano, Prieto y Sbardella, citado en Silva 1997: 132). La campaña de Arias, según Miller (1979: 77), finalizó en un pacto entre éste y los jefes *Paikin* y *Lachiriquin* que daría origen a la misión de San Bernardo el Vértiz ya mencionada.

Por último, es importante mencionar que desde mediados del siglo XVIII, según señala Santamaría (1995: 283), algunos grupos toba habrían participado del trabajo en las haciendas y en las ciudades, aunque es probable que la parte que eligiera trabajar fuese bastante reducida. En este sentido, Santamaría propone una reinterpretación de las relaciones entre estos grupos y la sociedad hispanoamericana durante el período. El planteo del autor es que a partir de los datos aportados por las fuentes españolas (entre éstas las jesuitas aquí citadas) ha sido más fácil reconstruir el conflicto y deducir de él un estado de guerra permanente — tradicionalmente atribuido “a los fatales imperativos del ethos bélico de los toba”— pero reconstruir los lazos no conflictivos como el trabajo y el comercio, se ha tornado, en cambio,

más difícil<sup>9</sup> (op.cit.: 295). Por eso, para reconstruir dichos lazos, Santamaría estima necesario complementar la evidencia documental con deducciones acerca del funcionamiento de la economía interna de las sociedades chaqueñas, en sus diversos vínculos con la economía mercantilista colonial. El autor postula que para obtener el ganado vacuno, el conocido recurso del saqueo a las haciendas españolas legales o a los fortines, si bien constituye el grueso de la evidencia documental, tal vez no haya sido la estrategia favorita de los toba, puesto que podía implicar la pérdida de muchos guerreros. Así, la guerra era más bien un “recurso desesperado” que estos pueblos empleaban en contadas ocasiones contra quienes dominaban los recursos necesarios, sin embargo, existían también otros medios para obtenerlos. Tal es el caso del probable intercambio con los ganaderos españoles o mestizos más pobres y marginales, ubicados en las fronteras menos vigiladas y muchas veces perseguidos por las autoridades españolas; asimismo, los caballos obtenidos en un sitio, podían ser intercambiados por las vacas no sólo de aquellos ganaderos, sino también de misioneros, hacendados y fortines (1995: 292)<sup>10</sup>. Según Santamaría, otras estrategias posibles fueron el emplearse en las haciendas españolas para recibir en pago carne faenada o animales en pie; el saquear el ganado de otros pueblos indios —ya sea que se hallaran en lugares de residencia tradicional o en las misiones religiosas donde hayan sido esporádicamente reducidos—; finalmente, el aceptar la reducción misionera, a veces temporariamente, para disponer del ganado que los curas solicitaban insistentemente a las autoridades (1995: 293).

En resumen, este análisis ofrece una interpretación alternativa acerca de la tradicional belicosidad de los toba, no ya como un rasgo casi natural de su cultura, sino como una de las opciones estratégicas adaptadas al nuevo escenario que la colonización construyó. Es pertinente recordar que incluso Dobrizhoffer refiriéndose a los abipón, sostenía que la “fama de su virtud bélica” no impedía que éstos fueran sumamente estratégicos a la hora de decidir un ataque; aunque esto le permitía también marcar su “falta de valentía”, comparada con la de los soldados españoles:

“Una sola cosa ignoran los abipones: despreciar la muerte, buscar para sí la gloria por los peligros... son intrépidos, pero de ningún modo pueden llamarse valientes, pues es propio de éstos, pese a ser abatidos, no temer nada en el mundo y querer vencer o morir. Los abipones buscan la gloria, pero no la muerte. Consagrarían a los fuertes la victoria, comparada con la

<sup>9</sup> En Dobrizhoffer, por ejemplo, encontramos el siguiente comentario sobre el comercio con los españoles, pero en el contexto de una explicación más general sobre la extensión de la viruela entre los indígenas: “Nosotros opinamos por experiencia, que las viruelas aparecen siempre en las colonias españolas, y de allí pasan a los campamentos de los indios, aunque estén a gran distancia, llevadas por los comerciantes que viajan de unos a otros” (1967 [1783] II: 235).

<sup>10</sup> En Paucke (1943: 87-89) se señala cómo la prohibición del trato comercial de los españoles con los indios reducidos, no llegaba a estas estancias de las afueras, habitadas por cuidadores de ganado más pobres y cita un caso de este tipo de intercambio, de caballos por vacas.

muerte de uno solo de los suyos. No tributan cantos de victoria si deben unir a ellos lamentos fúnebres" (...) "...antes que ninguna otra divinidad, adoran a la diosa seguridad, árbitro de las guerras y si no están seguros de que ésta los protegerá, nunca se presentan al combate (...) ellos no se acercaban a sus enemigos sino después de largas cavilaciones para conquistar impunemente la victoria" (1967 [1783] II: 359, 361-362).

En el juego comparativo tan grato a este autor, si bien se concedía ciertas virtudes al aborigen, como su destreza y resistencia física, la superioridad del español terminaba siendo finalmente remarcada.

En conclusión, en tanto la cuestión de la belicosidad de muchas tribus chaqueñas fue históricamente una de las narrativas hegemónicas que legitimó su enfrentamiento por parte de los sectores dominantes coloniales y republicanos, este tipo de relecturas críticas de las fuentes permitirían desconstruir ciertas esencializaciones, así como las estrategias políticas que implicaron<sup>11</sup>.

### III.2. Del interregno revolucionario a los comienzos de la colonización estatal y capitalista (1810 - 1900)

Según ha descripto Martínez Sarasola (1992: 155), "un inusitado fervor indigenista" se había apoderado de los hombres de la Revolución de Mayo de 1810. Los antecedentes de la participación de grupos tehuelches contra las invasiones inglesas y, en general, la inclusión de indígenas en el servicio militar (en los cuerpos de pardos y mulatos) habían "alimentado la idea de una comunidad de intereses con los criollos frente a la nueva situación creada" (op.cit.). En los **comienzos de la historia institucional argentina**, habría existido un cierto reconocimiento de los pueblos indígenas como integrantes constitutivos de nuestro país. Esto se evidencia, por ejemplo, en que "muchas de las proclamas revolucionarias de 1810, las actas de la Asamblea del año 1813 y la Declaración de la Independencia del año 1816 fueron publicadas en algunas de las lenguas indígenas que se hablaban en el territorio del antiguo Virreinato" (Braunstein, en prensa). Además, en la Asamblea de 1813 se postulaba:

"...se tenga a todos los mencionados indios de todas las Provincias Unidas por hombres perfectamente libres, y en igualdad de derechos a todos los demás ciudadanos que la pueblan..."  
(Citado por Martínez Sarasola 1992: 148).

La construcción de los estados nacionales en territorios que poseían poblaciones aborígenes, condujo a plantear distintas estrategias políticas para "incorporarlos". Según Briones, éstas podrían sintetizarse en torno a la tensión entre dos tipos de propuestas:

<sup>11</sup> No se trata tampoco de negar las características intrínsecas de determinados grupos socioculturales, de hecho es evidente que ciertos grupos manifiestan una tendencia hacia los enfrentamientos bélicos más marcada que otros. De lo que se trata aquí, en cambio, es de priorizar el análisis de estos rasgos en el contexto de las cambiantes dinámicas históricas interculturales.

“una reproduce marcaciones fuertes de *otros nativos*, frente a las que cabría implementar estrategias de incorporación restringida y sujeta a condiciones. La otra, en cambio, invisibiliza distintos contingentes, los desmarca como “individuos del país”, en pro de consolidar una hegemonía por transformación que, para reforzar las posiciones de los grupos dominantes, promueve una más pronta homogeneización de la heterogeneidad” (1998: 214).

A su vez, ambas opciones se vinculan históricamente con las diferentes políticas coloniales llevadas a cabo por los países europeos y, probablemente, con la incidencia de las propias concepciones culturales de estos últimos acerca de sus vínculos con los aborígenes<sup>12</sup>. Así, como ejemplo de la primera tendencia señalada por Briones, se encuentra la política norteamericana de reservas; en Argentina, en cambio, ya la Constitución de 1853 reflejaba la tendencia a la homogeneización, pues definía como atribuciones del Congreso: “proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”. La cuestión de la *conversión* preanunciaba la necesidad de transformar a los indígenas para incorporarlos a la *civilización*, en cuanto al *trato pacífico*, sería rápidamente abandonado. Entre 1853 y 1884 se sancionaron 13 leyes referidas al tema indígena, las cuales regulaban las acciones a emprender en la frontera con el indio: la defensa, pero también el avance y la ocupación territorial, en tanto estas acciones se consideraban imprescindibles para lograr la expansión económica que la presencia indígena obstaculizaba (Briones y Carrasco 1996: 13).

En suma, a partir de **mediados del siglo XIX**, los fervores igualitarios de la época revolucionaria empezaban a dejarse de lado y serían reemplazados por los intereses económicos de los sectores criollos dominantes. Entre 1879 y 1885, el ejército nacional encabezado por Julio Roca, efectuó las sucesivas campañas militares que logran la derrota militar de los pueblos nativos de Pampa y Patagonia y con esto, la incorporación de sus territorios. Ya desde 1876, la Ley General de Colonización conocida como Ley Avellaneda, permitía la distribución de tierras fiscales a individuos (argentinos o inmigrantes), posibilitando así la instalación de colonos en aquellos territorios que fuesen incorporados efectivamente al estado nacional. A continuación, analizaremos **las políticas implementadas**

---

<sup>12</sup> En relación con este tema, Braunstein (en prensa) ha sugerido la probable incidencia de las diferencias en torno a “la *noción de persona* que detentaban los conquistadores y colonos europeos. En efecto, con respecto a esta categoría se puede esquematizar una isolínea cultural que divide a Europa del norte de la del sur. Los pueblos del norte basan en la “herencia de sangre” las cualidades humanas mientras que los del sur no establecen tan firmemente esa conexión. Esto, que de por sí podría explicar el contraste entre las feroces expresiones de racismo del norte de Europa y las atemperadas del sur, también puede contribuir a la comprensión de los diferentes modelos de relación que se establecieron con los aborígenes de los más diversos puntos del mundo colonial. Allí donde prevaleció el colonialismo septentrional las relaciones entre blancos y nativos evolucionaron hacia el *gheto* y el *apartheid*; donde se establecieron las colonias de los pueblos de la Europa austral, en cambio, la situación se modificó en el sentido del mestizaje y la creolización lingüística y cultural. En las primeras el etnocidio equivale a genocidio mientras que en las últimas equivale a asimilación”.

en la **región chaqueña**. En el caso de los toba, Miller (1979: 67) señala que el primer acuerdo importante entre el Gobierno Nacional y un grupo toba, fue logrado por Pedro Ferré, Gobernador de Corrientes, en 1864. El acuerdo comprendía, entre otras cuestiones, la apertura de una ruta entre Corrientes y Santiago y el cese de las hostilidades, mientras que el gobierno nacional se comprometía a dar apoyo y protección a aquellos aborígenes que desearan trabajar la tierra o en aserraderos, fundando asentamientos permanentes. Si bien estas promesas no se cumplirían, según Miller (1979) el acuerdo dejó algunas huellas importantes para la organización sociopolítica de los toba, pues el gobierno nacional les había solicitado que nombrasen a un representante que serviría de intermediario entre su pueblo y el gobierno. Además, un grupo de tobas y vilelas acompañó la expedición efectuada por el gobernador en el corazón del Chaco, por lo cual muchos de los topónimos de las paradas del camino corresponden a nombres indígenas.

Una vez superada la guerra de la Triple Alianza (1868 y 1870), en la que Argentina, Brasil y Uruguay se enfrentaron y derrotaron al Paraguay, las incursiones militares contra los indígenas del Chaco empezaron a intensificarse. Los intereses geopolíticos en la región seguramente incidieron en este proceso de avance sobre las fronteras internas y de delimitación de las externas, así como en la **organización administrativa de la región**. En cuanto a esta última organización, algunos hitos fueron: la creación de la Gobernación del Gran Chaco en 1872, la fundación de la ciudad de Formosa en 1879 por Luis Jorge Fontana y, finalmente, en 1884 la división de la Gobernación en dos territorios nacionales, el de Formosa y el del Chaco. Cabe agregar que dichos territorios recién se convertirán en provincias en 1951 y 1955, respectivamente. Así como la región chaqueña fue la última en ser conquistada militarmente, su organización administrativa fue también bastante tardía y por largo tiempo estuvo supeditada al Gobierno Nacional. En relación con el **proceso de avance militar**, en 1873, por ejemplo, el comandante Bosch se enfrentó en Napalpí con la gente del cacique Inglés, a la cual derrota; según el testimonio de Bosch, en aquella época los toba obtenían sus fusiles de los negociantes de las costas del Paraná y Paraguay, a cambio de plumas, tejidos y peletería (citado por Rotiman 1981: 270), lo cual da cuenta de las relaciones comerciales durante el siglo XIX. A pesar de la supuesta derrota de Inglés, en 1876 este cacique y otro poderoso jefe toba, Camba, atacaron con mil guerreros la ciudad de San Fernando, la cual luego de esta batalla pasaría a denominarse Resistencia y, alrededor de 1878, el primer contingente de inmigrantes italianos se estableció en esa zona (Miller 1979: 57). Se suceden luego una serie de campañas militares, como las del Coronel Obligado en 1879, la del Comandante Fontana en 1880 y la del coronel Solá en 1881 cuya misión era explorar y

estudiar detenidamente el territorio (Altamirano, Prieto y Sbardella, citado por Silva 1997: 184). En el caso de esta última expedición, las recomendaciones de Victorica a los militares de aquel entonces denotaban ya la importancia de los objetivos económicos:

“Se recomendó a los Jefes se esforzasen en procurar la reducción de las tribus atrayéndolas al trabajo por todos los medios a su alcance, mientras les impusiesen respeto, y garantizaran las poblaciones existentes, sin perjuicio de prepararse a recorrer el territorio al interior, practicando reconocimientos que sirviesen para decidir su ocupación militar en toda su extensión” (Victorica, 1885: 5).

A pesar de éstas y otras incursiones militares posteriores, hacia 1884 el interior del Chaco aún se hallaba en manos indígenas<sup>13</sup>. Recién la campaña comandada ese año por el mismo Victorica, logró extender la frontera hasta el Bermejo. Su estrategia militar consistió en hacer confluir en el sitio de la Cangayé (el mismo en el que se celebrara el pacto de Matorras con Paykín) a columnas expedicionarias fluviales y terrestres que cruzaron el Chaco en distintas direcciones, incluyendo las que remontaron el Bermejo y el Pilcomayo. Se buscaba así “dejar completamente libre del amago del salvaje aquel territorio” y garantizar las rutas desde el litoral a Salta, Tucumán y Jujuy, así como proteger la navegación por el Bermejo (Victorica, 1885: 8); pero también, el otro objetivo de la campaña fue el ya mencionado de “atraer a las tribus al trabajo” y no el de “exterminarlas”. Es importante mencionar que Victorica insiste repetidas veces sobre este punto, por ejemplo, ya en 1882, en su informe al Congreso, decía: “es digno de estudiarse un sistema conveniente para reducir a los indios, evitando su exterminio y haciéndoles servir a los fines de la civilización” (1885: XLVI). No obstante, las contradicciones entre la práctica y los discursos fueron también muy grandes en muchos casos<sup>14</sup>. Una vez concluida la campaña de 1884, después de describir las tribus que fueron batidas —por orden cronológico, las de los caciques toba Inglés, Santiago y Mesochi, Camba y Amigo— Victorica sostiene en su informe:

“Difícil será ahora que las tribus se reorganicen bajo la impresión del escarmiento sufrido y cuando la presencia de los acantonamientos sobre el Bermejo y el mismo Salado, los desmoraliza y amedrenta. Privados del recurso de la pesca por la ocupación de los ríos, dificultaba la caza de la forma en que lo hacen que denuncia a la fuerza su presencia, sus miembros dispersos se apresuraron a acogerse a la benevolencia de las autoridades, acudiendo a las reducciones o los obrajes donde ya existen muchos de ellos disfrutando de los beneficios de la civilización” (1885: 15).

---

<sup>13</sup> Para un recuento de las siete expediciones previas a la campaña de Victorica cfr. Martínez Sarasola 1992: 296-300).

<sup>14</sup> Como señalan Altamirano, Prieto y Sbardella: “Aunque estas expediciones iban precedidas por manifestaciones en pro del sometimiento pacífico de las tribus aborígenes, eran en realidad operaciones de guerra ofensiva destinadas a debilitar el poderío indígena capturando sus ganados, sus aguadas y cortando las comunicaciones entre los distintos caudillos aborígenes (...) Por otra parte, rara vez se cumplían en los hechos las recomendaciones del trato pacífico y de empleo de la fuerza sólo como último recurso. En la mayoría de los casos, la técnica empleada era el asalto por sorpresa a las tolderías y la muerte de todos aquellos que prestaban combate” (citado por Silva 1997: 191).

Después de describir la sumisión de los caciques matacos y asegurarles “la protección del Gobierno para mejorar su situación”, Victorica también expresa:

“Pienso que será provechoso para la civilización de estas tribus favorecer su contacto con las colonias de la costa, donde no tardarán en encontrar trabajo beneficiando las industrias que en ellas se desarrollan. No dudo de que estas tribus proporcionarán brazos baratos a la industria azucarera y a los obreros de madera como lo hacen algunas de ellas en las haciendas de Salta y Jujuy” (op.cit.:23).

Como puede apreciarse en estos últimos fragmentos, existía una clara conciencia del proceso económico que se estaba gestando: la expropiación de las condiciones materiales de existencia de unos hombres que hacía posible su explotación por otros; también era claro que las políticas del Estado estaban al servicio de los intereses de la burguesía dominante: cuando la coacción económica no alcanzaba (muchos indígenas seguían y seguirían rehusándose a acogerse a los pretendidos beneficios de la *civilización*) era necesario recurrir a coacciones extraeconómicas, a la violencia: el “escarmiento” y “amedrentamiento” militar. Como Iñigo Carrera (1988) ha analizado, esta fue la modalidad que adquirió la expansión del capitalismo en la región chaqueña. El elemento que me parece importante destacar aquí, es la conciencia que los actores sociales de la época tenían acerca del proceso que estaban llevando a cabo. En consecuencia, no podría decirse, por ejemplo, que los intereses económicos fueron simplemente *enmascarados* por el discurso iluminista de progreso civilizatorio que los “héroes” o “próceres” de la Nación sostenían, pues la relación entre ideología y proceso económico suele adquirir un carácter dialéctico mucho más complejo que el que ciertas interpretaciones mecanicistas del marxismo a veces pretenden darle. Asimismo, la recurrencia a la violencia tampoco fue considerada siempre como un medio legítimo y cuasi natural de *civilizar* a los indígenas. Lenton (1992) analizó cómo al comenzar a conocerse los resultados de las primeras campañas militares contra los indígenas, en el Congreso Nacional surgieron una serie de debates y críticas sobre estas acciones. Su estudio demuestra que en la clase política existieron denuncias y opiniones enfrentadas en torno al alcance de los derechos de la “civilización” a expandirse y los derechos de los indígenas a ser efectivamente tratados como “ciudadanos argentinos”. No obstante, aunque algunas de estas voces cuestionaron la “barbarie” y “violencia” a través de los cuales se pretendía civilizar a los indígenas —así como la “hipocresía” que esto implicaba— la necesidad de “incorporarlos” para convertirlos en “ciudadanos útiles” estaba ampliamente extendida<sup>15</sup>. Al inicio de las campañas militares, los contingentes de indios sometidos o prisioneros fueron destinados al trabajo en los ingenios

---

<sup>15</sup> Son ilustrativos en este sentido, los discursos de los diputados Pizarro, Aristóbulo del Valle, Demaria, Paz y Lucio V. Mansilla que Lenton cita para el periodo 1881-1885 (1992: 31, 32, 37, 38).

del norte, a los cuerpos de línea del ejército, repartidos en casas de familia como servicio doméstico o sino, dejados en prisión hasta que se determinara su destino (Lenton, 1992: 29). Con la campaña del Chaco, el número de contingentes indígenas aumentaba y con él, el “problema” que representaban para el Estado. Además, el recurso a la militarización forzosa demostró no ser una estrategia siempre exitosa. Tal fue el caso de la Reducción de San Antonio, creada en 1884 en el norte de Santa Fe por el coronel Obligado entre toba y mocoví. Estos aborígenes pasaron a recibir instrucción militar, incorporándose como regimiento nacional, pero un año después se sublevaron, mataron a su comandante y retornaron al monte (Cordeu y Siffredi 1971: 23). Así, para 1885, Francisco Ortiz, ministro de Relaciones Exteriores, planteaba ante la Cámara de Diputados las opciones que el problema indígena suscitaba:

“Este es el problema a resolver: si rechazamos a esos indios, si los asesinamos, si los mantenemos en guerra perpetua; o si se hacen los sacrificios para amansarlos, domesticarlos, civilizarlos gradualmente, para que se incorporen a nuestra civilización, haciendo de ellos hombres útiles en lugar de ladrones, salteadores, de asesinos (...) algo tenemos que hacer a favor de esa raza desheredada, que nosotros mismos hemos arrojado fuera del territorio que antes ocupaban” (citado por Briones y Carrasco 1996: 15).

Las opciones que Ortiz menciona ya se venían ensayando y eran parte de las tensiones en el pensamiento de la generación del '80. La campaña de 1879 había exterminado a miles de indígenas, puesto que no eran necesarios para la actividad ganadera que se proyectaba en la región; todo lo contrario, la perjudicaban con su estrategia de apropiación del ganado y posterior comercio del mismo con sus vecinos chilenos. Al mismo tiempo, entre algunos intelectuales de la época, más o menos explícitamente según los casos, existía la idea de que una de las soluciones posibles al problema indígena era exterminarlos y reemplazarlos por nuevas cepas de inmigrantes europeos que contribuirían al desarrollo de la Nación<sup>16</sup>. Pero en el caso de los aborígenes chaqueños, diríamos que la opción civilizadora fue la que se impuso. Al menos desde mediados del s. XIX, algunos de estos grupos venían demostrando que podían convertirse en esos “hombres útiles” que el capitalismo necesitaba imperiosamente

---

<sup>16</sup> Especialmente en el pensamiento de Sarmiento pueden apreciarse estas tensiones. Por un lado, en este autor y en otros como Carlos Bunge o José Ingenieros, se halla, como Briones (1998: 212) señala, una concepción racializada de las poblaciones indígenas, la cual influyó en la definición de ciertas políticas estatales. Según la autora: “en la etapa fundacional de un estado que tanta importancia daba a la educación pública para construir la nación, la racialización de las poblaciones autóctonas parece haber sido un factor de peculiar gravitación en la política de no extender inicialmente la instrucción a los indígenas en forma masiva, pues, supuestamente, las escuelas serían de todos modos inoperantes para revertir el alcoholismo, vagancia e ignorancia que Sarmiento, entre otros, consideraba congénitos en esas poblaciones. Más aún, el peso de concepciones que ponían en duda que la educación pudiera anular predisposiciones genéticas habría incluso quedado evidenciado en y por las políticas migratorias alentadas por esos pensadores”. No obstante, como también Paececa (1995: 128) señala: “ni el mismo Sarmiento había perdido del todo la confianza de los posibles efectos moralizadores de la instrucción sobre las taras genéticas”.



para expandirse en esa zona, de allí esa misión “humanitaria” que el estado ahora se arrogaba: civilizar a los sobrevivientes de esa “raza desheredada”<sup>17</sup>.

Sintetizaré brevemente la cuestión de **la utilización de la mano de obra indígena**. Por un lado, estaban aquellos **obrajes** que Victorica mencionaba, los cuales existían desde 1860 en el norte de Santa Fé y en el borde oriental del Chaco. Iñigo Carrera (1988: 8) señala que las cañadas cercanas al río Paraná y sus afluentes contaban con abundantes bosques y que las maderas tenían una gran demanda en un momento de expansión de la construcción tanto de edificios como de vías férreas y comunicaciones. Esta demanda luego se multiplicaría a partir del descubrimiento de las cualidades curtientes del tanino extraído del quebracho colorado. Según Miller, en estos obrajes muchos toba, especialmente de la provincia del Chaco, tuvieron sus primeras experiencias como trabajadores asalariados (1979: 61). Seelstrang, integrante de la comisión exploradora del Bermejo en 1875-76, describió de la siguiente forma su funcionamiento:

“el empresario se establece con unos cuantos peones correntinos en el paraje que le ofrezca más comodidades, tanto por la cercanía de un río navegable, como por la abundancia de maderas en el monte. Por medio de regalos atrae a los indígenas y a su cacique y compra el bosque que elige por un poncho de paño, un sombrero, una yegua con cría y una docena de frascos de ginebra, según su tamaño e importancia de los árboles. Efectuado el negocio se construyen ranchos provisorios, los mismos indios con amigables demostraciones se conchaban como peones y el trabajo principia. Los árboles elegidos se cortan, y sus trozos son labrados en el monte, donde permanecen hasta que una numerosa tropa de carros y bueyes los conduce al puerto, al que aprovechando una creciente propicia llegan los bueyes, para cargarlos y transportarlos a Corrientes (...) Tal es brevemente el mecanismo de un obraje, que se traslada de un punto a otro tan luego escasean los buenos árboles en el paraje que se ocupaba, para buscar otro en el que sean más abundantes (...) el peón y sobre todo el indio cobraba raras veces su salario en efectivo, sino en artículos, o “adelantado”, según los libros del obrajero, en los que se apuntaba hasta una vara de bramante en el triple de su valor (...) Claro está que con tal proceder, a fin de mes el indio en vez de recibir algún dinero lo estaba debiendo al patrón, y por consiguiente principiaba a desconfiar...” (1976 [1876]: 67-68).

Victorica relata el apoyo que recibió de los dueños de los obrajes para su campaña, así como su clara intención de extender esta práctica. En el siguiente pasaje, describe uno de sus encuentros con los indígenas que trabajaban en los obrajes próximos al río Paraguay:

“Llamé a los indígenas que en ellos trabajaban para garantizarles la protección del Gobierno, y les invité a que hiciesen saber a sus relacionados del desierto que estaba dispuestos a acordarles a nombre de la autoridad nacional, todo favor, si se sometían a ella abandonando la miserable vida que llevaban” (1885: 16).

---

<sup>17</sup> En 1885, el ministro de Guerra y Marina C. Pellegrini, expresaba ante la Cámara de Diputados las mismas opciones frente a los “8000 indios” que habían quedado a merced del Gobierno y a los que seguían en gran número “presentándose a la Autoridades” en actitud de “sumisión”: “El gobierno ha estado ya mandando algunos indios a las provincias azucareras, para el cultivo de la caña; y también a algunas otras localidades en que pueden ocuparse de la ganadería (...) Pero a pesar de estas disposiciones, queda un considerable número de indígenas, a cargo de la Nación. Entonces, no queda más disyuntiva que o abandonarlos a su suerte, es decir a que se mueran de hambre, o mantenerlos. Y sobre este punto no hay cuestión: estamos en la obligación de mantenerlos hasta que podamos disponer de ellos” (Citado por Lenton 1992: 36).

Por otra parte, desde mediados del s. XIX, los ingenios azucareros del noroeste (Salta y Jujuy) venían incorporando grupos wichí, lule y vilela. En 1880, los ingenios tuvieron una gran expansión productiva y a partir de 1890, a estos contingentes iniciales se sumarían grupos toba, especialmente los occidentales del Pilcomayo, ubicados en oeste de Formosa y nordeste de Salta (Iñigo Carrera, 1986; Gordillo 1996). Para lograr su reclutamiento, los ingenios enviaban contratistas que, apoyados en algunos casos por fuerzas militares, ofrecían a los caciques armas de fuego, caballos, ropas y demás mercaderías a cambio de la migración a la zafra (Iñigo Carrera 1984). Los caciques que trasladaban a su gente fueron denominados “capitanes”. Los grupos toba occidentales, a principios de siglo fueron reclutados por los ingenios de La Esperanza, Ledesma, San Pedro (Jujuy) y San Isidro (Salta), y a partir de 1920 por el ingenio San Martín de Tabacal, donde seguirían migrando en forma preponderante hasta fines de la década del '60 (Gordillo, 1996: 140). Es probable también que la finalización en 1930 del trayecto Formosa - Embarcación del ferrocarril, haya incidido en el incremento de las migraciones laborales de los toba<sup>18</sup>, de hecho algunos de nuestros interlocutores de Bartolomé de las Casas e Ibarreta, también migraron a San Martín de Tabacal y al Ingenio Ledesma. La siguiente intervención del diputado roquista Cevallos en 1888, muestra nuevamente la conciencia que en la época se tenía de la importancia de la explotación del trabajo de los aborígenes chaqueños para el desarrollo de la región:

“... una parte de la riqueza de las provincias del norte se debe al hábito de extraer los indios del Chaco para trabajar en los ingenios, pagándoles salarios reducidos y dándoles además la comida y telas para vestir (...); solamente así ha podido desenvolverse la industria allí donde la escasez de brazos hace indispensable ese elemento de trabajo” (citada por Lenton, 1991: 41).

Otra temática a abordar, son las consecuencias que el **avance militar y económico tuvo en la dinámica de las relaciones intra e interétnicas**. La campaña de 1884 provocó desplazamientos territoriales entre las tribus que lograron resistir, así como una serie de alianzas y enfrentamientos entre las mismas. Braunstein (1991) sostiene que algunos contingentes de los grupos ubicados para ese entonces en la provincia del Chaco —los citados *yolopi*, *waGilot* y *dapikoshik*— empujados por la presión militar, cruzaron el río Bermejo y se internaron en la zona del Chaco central, en el territorio ocupado por otros grupos *guaycurú*: los *l'añaGashik* y los *notoqoyt*, conocidos también como *takshik*<sup>19</sup>. Estos dos grupos se

<sup>18</sup> Miller (1979: 62) también señala hacia 1930 un incremento de la migración de los toba de la provincia del Chaco a los ingenios, pero no especifica sus causas.

<sup>19</sup> Probablemente los *Natocovit* que Paucke menciona llegaban a fines del s. XVIII hasta Santa Fe, correspondan a estos *notoqoyt*. El problema de las denominaciones utilizadas en las fuentes es sumamente complejo. Sobre la amplia difusión del término *Natocovit* y sus posibles deformaciones entre los toba del Bermejo y grupos aledaños y entre los *Maca*, *Sociagay* y tobas *takshik* de la zona del Pilcomayo, puede verse la nota aclaratoria de Roitman (1981: 275-279). Según Ducci (1904) son *takshik* los toba que viven en la orilla derecha del Paraguay, entre el

aliaron con sus vecinos pilagá occidentales (los *pit(a)laGal'ek* del cacique Garcete) para resistir así el avance de aquellos toba de la provincia del Chaco, a quienes denominaron *qollaGal'ek* (o sureños); finalmente, estos últimos obtendrán el control de un sector de la margen izquierda del Bermejo<sup>20</sup> (Braunstein, 1991: 128). En la actualidad se encuentran evidencias de esta historia de conflictos y alianzas. Alberto Muratalla *Wuu!* de Ibarreta, cuya madre era pilagá de la gente de Garcete y su padre *takshik*,<sup>21</sup> recordaba la percepción diferencial que de los *kollaGal'ek* y *l'añaGashik* tenía un anciano familiar suyo:

“...decía que los *l'añaGashik* no se cansa, los toba creen que nosotros nos cansamos, pero no conocen como es el *l'añaGashik*, no se cansa nunca dice, una vez que agarra la flecha, el garrote, se va a cazar, no hay hambre, luchamos para que nuestra gente viva, nada que ver con los *kollaGal'ek* decía (...) Había uno, Mansilla, que era *kollaGal'ek*, pero hablaba bajo porque tenía miedo, nunca termina la fuerza de los *l'añaGashik*”.

De la otra parte, aún los hoy *kollaGal'ek* del Chaco hacen bromas a los *takshik*, diciéndoles que no entienden su idioma “porque eso no es toba, es pilagá”. En este sentido, Braunstein y Fernández (2001) también menciona que los toba de Pampa del Indio, diferencian a los *takshik* denominándolos “paraguayos”.

Pocos años después de la campaña de 1884, se producen nuevos avances del ejército y la frontera se desplaza hasta el Pilcomayo, en consonancia con el comienzo de los trabajos de peritaje para la delimitación de la frontera con Paraguay, acordada por el laudo de Hayes. Se fundan entonces una nueva serie de fortines y colonias y, según Braunstein (1991: 129), es probable que se haya producido una “alianza de hecho entre el ejército, por un lado, y el conglomerado pilagá-*notoqoyt*, por el otro, favorecida por la lucha contra un enemigo común: los poderosos “tobas” del noroeste de la actual provincia del Chaco” (los mencionados *qollaGal'ek*). Evidencias de estas relaciones son que los toba y pilagá se convirtieron en baqueanos y portadores del ejército, el respeto por la toponimia de esos grupos que se aprecia en las cartas militares o también, la fundación de la misión franciscana de Tacaaglé en 1901, entre grupos *notoqoyt* (Braunstein op.cit.). Por la misma época, estos grupos también mantenían relaciones con el comerciante José F. Cancio instalado en Clorinda, las cuales perdurarían hasta mediados de siglo. Cancio compraba especialmente plumas de avestruz,

---

Bermejo y la capital de Formosa y los *tochit* serían los toba del río Pilcomayo, que incluyen a los de Tacaaglé. Según Braunstein y Fernández (2001), la gente de Pampa del Indio (Chaco) también hoy designa como *takshik* a los grupos que habitan en las proximidades del Ingenio Las Palmas, desde Misión Laishi en Formosa, hasta La Leonesa y Resistencia, en el Chaco.

<sup>20</sup> Los *kollaGal'ek* ocupan hoy la zona que va desde F. Lavalle hacia el oeste en la provincia del Chaco; en Formosa, se encuentran los asentamientos de San Carlos y Riacho Oro, fruto de los enfrentamientos mencionados. Cabe aclarar que estos toba también son llamados *dapigeml'ek* por los toba de Pampa del Indio (Braunstein 1991 y Braunstein y Fernández 2001).

<sup>21</sup> Este tipo de alianzas matrimoniales se aprecian claramente en otras genealogías realizadas en la zona de Ibarreta y Bartolomé de las Casas.

cueros y pieles a los aborígenes, vendiéndoles a cambio rifles y otras mercaderías como alimentos y ropa; además, Cancio había aprendido la lengua toba y entendía el pilagá y el guaraní. Este comerciante colaboró con la fundación de Tacaaglé y mantuvo un activo comercio con la misión. Según uno de nuestros interlocutores de Misión Tacaaglé, Serafin Jara (*Nachikit*), que era “carretero” y realizaba el viaje entre la misión y Clorinda, a esta ciudad llevaban el maíz para la venta y a cambio traían diversas mercaderías. Algunas de nuestros interlocutores del Barrio Toba de Clorinda, durante su juventud trabajaron en una de las estancias de Cancio<sup>22</sup>, allí, según los relatos, instalaban sus “toldos” y a cambio de sus trabajos Cancio les entregaba mercaderías, les permitía “mariscar” (término que designa a las actividades de pesca, caza y recolección) y “agarrar animales sin marca” o, cuando había “fiestas”, como la del 25 de Mayo, ellos le pedían una “vaca y vino” para celebrar. Entre sus recuerdos espontáneos, también figuraba que Cancio les “enseñaba cómo preparar el mate” — ya que al principio “poníamos la yerba en la olla y así la comíamos”— y que “cuidaba a la gente del los pilagá y los *maká*”, puesto que la estancia tenía su propia “policía”<sup>23</sup>. Wright (1997: 213-214) señala que el conocimiento que Cancio poseía sobre estos grupos, se aprecia en sus memorias no publicadas (tituladas “Relato Sintético de una parte de mi vida”), en las cuales, asimismo, ciertos aspectos de la vida indígena aparecen admirados e idealizados.

Para concluir, quiero destacar cómo en la perspectiva de la memoria indígena se construye esta conflictiva época, como suele decirse, la “época de la guerra con el blanco”. Un elemento que a menudo los ancianos recuerdan, es el papel de los pájaros que los “ayudaban en la guerra”. Los *pi'ioGonaq*, especialmente, podían comunicarse con los pájaros y éstos les traían “noticias” sobre los movimientos de los militares, pudiendo prever así sus próximos ataques. Estos avisos constituían otra de esas *señas* que los seres de la naturaleza ofrecían a la percepción de los hombres y que evidencian sus profundos lazos. A continuación, cito uno de estos relatos, el de Ambrosio Navarrete, de La Primavera:

“los aborígenes antiguamente tenían sus ayudantes, bueno, cuando ellos estuvieron en guerra, no sé que fecha, mi abuelo me contaba que cuando tuvieron guerra ellos no tienen radio, no es como ahora que nosotros tenemos ese radio... Antes no había, pero los aborígenes tenían éste su ayudante. Bueno, había un pájaro, un pájaro que cantaba cuando estaba totalmente el tiempo este CÁLIDO, entonces había ése que canta en el monte, ése muy FUERTE canta ese pájaro, no se como es que se llama, fuerte cantaba, pero en la idioma de nosotros *ogawo* y cantaba y después cuando llega, después cuando él canta viene el viento fuerte, norte, en llama y viene a contarte y canta *tutututut*. Entonces el tipo que dice que tiene el ayudante [refiere a los

<sup>22</sup> Según estos interlocutores, se trataba de la estancia San Antonio, ubicada cerca del paraje conocido como Buey Muerto y cuyo territorio alcanzaba hasta el Pilcomayo.

<sup>23</sup> Cancio también habría ubicado a algunas familias toba en otra estancia, denominada Oro, que era propiedad de un tal Condensa. No obstante, la estadia allí no fue en buenos términos, ya que terminaron incendiando la casa del patrón.

*ItaGayaGawa*] ya le saca lo demás que están ahí, no quiere salir, porque ya sabe que lo que le está contando, algo que va a venir... Ya ahí dice, *bueno éste viene a contar que mañana TEMPRANO viene nuestro enemigo, de acá nosotros tenemos que ir ahora...* Porque en ese tiempo había la guerra y no se podía matar a todos los indios porque tenía su ayudante, para defenderle también a ellos...”

Ahora está la radio, antes estaban los pájaros, muchas cosas han cambiado, en gran parte, debido a aquella guerra que Ambrosio describe. Sin embargo, los intentos coloniales y postcoloniales de hegemonía, siempre se han enfrentado a los de resistencia, en este caso, a esa alianza de hombres y pájaros, por la cual, como Ambrosio nos cuenta, “no se podía matar a todos los indios...”

### III.3. Las políticas de sedentarización (1900-1930) y la persistencia de la *marisca*

Una vez finalizada la etapa de avance de las fronteras y sometimiento, entre 1900-1930, el Estado desarrolla lo que Briones y Carrasco (1996) caracterizan como una “política de colocación” de los indígenas: se establecen reducciones estatales y religiosas con el objetivo de sedentarizar a los grupos e incorporarlos como mano de obra, civilizarlos y evangelizarlos. Entre los toba de Formosa, se fundaron **las misiones franciscanas** de Laishí —en 1900, por el padre Pedro Iturralde— y la ya mencionada de Tacaaglé —en 1901, por el Padre Terencio Marucci— la cual dejaría de funcionar definitivamente en 1958. En Tacaaglé<sup>24</sup> participaron grupos de los caciques *Doqoidi*, *SoGoyaloi* y *KowaGaiki* o cacique *Pichón* (Wright, 1997: 195) y probablemente, de los caciques *Sorrichí* y *Tencaidí* (Ducci, 1904: 3). También es posible que, como señala Wright (1997: 297), hayan arribado a la zona grupos *l’añaGashik* y toba *mashekoy*, estos últimos ubicados hoy en la localidad de Cerrito (60 km. al noreste de Asunción, Paraguay). Este hecho contribuiría a explicar las relaciones de parentesco que unen a estos grupos y que pude evidenciar en algunas genealogías, en el caso de los toba de Cerrito, con la gente del cacique Larrosa */YalaGudaik/*. Según la versión de Julio Shitaki */Sheetaki/* de La Primavera, se trataría de un mismo grupo que mariscaba en la zona del Pilcomayo, pero en la época de la guerra del Chaco, “los agarró la guerra y un grupo quedó del otro lado, del Paraguay y nosotros quedamos acá”.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Este término, en su pronunciación original en toba (*taqaGalae*), indicaría una laguna con muchos chajás, cercana al lugar donde los misioneros se instalaron. Según Wright (1992), varias inundaciones hicieron que la misión cambiara de sitio, desde las cercanías del Pilcomayo o *lacheege late’e* (madre de todos los ríos), hasta la mencionada laguna y luego, a orillas del Río Porteño, conocido por los toba como *tala’*.

<sup>25</sup> Julio Sitaqui nació en Misión Tacaaglé y se trasladó luego a La Primavera, a la llegada del misionero Juan Church (cfr. Capítulo IV). Julio, Miguel Velázquez y Juan Machagaik, entre otros, viajaron a Cerrito en el año 1975 por iniciativa y apoyo del misionero menonita Buckwalter. En dicha ocasión, confirmaron el parentesco con la gente de Cerrito.

Wright (1997: 193) destacó que en el caso de Formosa y a diferencia de lo sucedido en la provincia del Chaco, existió un proceso más marcado de concentración de la tierra, en el cual la ganadería se convirtió en la actividad dominante. Así, para principios de siglo, vastas porciones de tierra estaban disponibles para ser trabajadas, por eso las autoridades y la opinión pública de la provincia tuvieron una posición favorable a la instalación de misiones. No obstante, tiempo después, la competencia entre colonos y misioneros por la mano de obra indígena generaría algunos conflictos, en tanto los primeros ocupaban a los indígenas en sus labores y a cambio les vendían armas de fuego y alcohol. Frente a esta situación, los padres franciscanos, recurrieron a las autoridades, para que prohibieran la venta o intercambios de esos objetos con los indígenas (Wright 1997: 197). Este tipo de competencia y conflictos ya se habían producido anteriormente en la época colonial, en ese caso, entre los jesuitas y los colonos españoles, los cuales también recurrían a las autoridades para intentar una posición favorable a sus intereses (Paucke 1943: 22-25).

A pesar de los intentos de evangelización, entre los toba del este de Formosa varios grupos siguieron nomadizando en un amplio territorio que abarcaba, según lo relatos, desde Formosa hasta la laguna de *Wakaalda*<sup>26</sup> (ubicada hoy en el asentamiento de Loro Cué). Tal vez no sea un dato menor advertir que la misiones de Laishí y Tacaaglé se hallaban cercanas a los puntos extremos de este circuito y que, a fines de la década del '30, se le otorga a Juan Church —misionero británico evangélico de la iglesia Emmanuel— el permiso para ubicarse en el territorio hoy perteneciente a La Primavera, evangelizando a la gente del cacique Sanabria especialmente. La persistencia de las **actividades de caza, pesca y recolección (la marisca)** en la zona, se vincularía a la posibilidad de venta de sus productos, tal fue el caso del activo comercio establecido con José Cancio. Veamos como Severo Sosa, del barrio Toba de Clorinda, hoy recuerda este comercio, basándose en los relatos de su padre:

Severo: “Antes, a los 14 años empezaba a transitar por el tema de la caza y la pesca... porque no es como un deporte, según él ((su padre)) me contaba, transitó por casi todo el territorio formoseño, porque nuestra gente solía ir de un lado al otro, por el tema de la caza y vendían plumas, el cuero del yacaré, de la iguana, del zorro, se comercializaba y según él me decía que juntaban hasta 30 plumas de avestruz cada uno, y 100 cuero de iguana... y se vendía eso y ellos comercializaban y de lo que te había contado anoche, de los asentamiento definitivos de los hermanos, porque ponele 30 días en un lugar, 30 en otro

Silvia: ¿y llegaban hasta Tacaaglé me decías?

Se: sí, hasta *Wakalda*, con el tema de la pesca todo este territorio es de los tobas hasta Mojón de Fierro en Formosa, ése era el punto donde llegaba la gente toba y de ahí volvían hasta *Wakalda* (...) Según decían ellos, los caciques tenían sus territorios, el cacique Sanabria y el Cacique

<sup>26</sup> Esta laguna recibe ese nombre en alusión a una gran cantidad de vacas */waaka/* que allí desaparecieron, por la acción de un habitante de esa laguna, identificado como un *kiyoGolta'a etaGall'ek* (el dueño o padre de todos los tigres) de grandes dimensiones (Wright, 1997: 315). Otros de nuestros interlocutores lo vincularon también con un *araGanak Ita'a*: padre o dueño de todas las víboras.

Honorio, era un territorio que ellos cuidaban de paso con el tema de la caza y la pesca que no se permitía que vinieran otra gente a cazar o a pescar...

Si: era de Clorinda Honorio

Se: sí, pariente de Caballero... son gente que estuvieron y sostenían que en el territorio no entrara nada, porque solían llegar gente *maka*, y a ellos se le permitía que se yo poner dos tres líneas y que si o si volvían, porque como ellos no permiten que la gente cazara en su zona... Lo único raro que tuvo mi viejo, también los viejos de él, los abuelos, de que solían juntar dinero pero nunca pensó nadie de tener una casa, de tener un lugar definitivo, una propiedad privada para ellos, nadie pensó eso, por eso que los indígenas siempre vivían pobres porque ellos se conformaban con lo que tenía, como por ejemplo, tener un casamiento ¿no cierto?, tener una carpa, una bolsa de dormir y cuando usted se manda a mudar lleva todas sus cositas y se termina todo, no queda nada, algo así es... y eso es lo que tuvo nuestra gente, porque según ellos nos contaban, mirá fijate, 30 kilo de pluma ponele que esté a 30 pesos el kilo actual, 30 kilos, 3 por 3, 900 pesos, imagínate y nadie se le ocurrió, ellos compran ropa, alimentos, y cartucho o bala para el arma y entonces ahora nosotros...

S: imaginá que para esa generación la tierra era de ellos ¿cómo vas a COMPRAR lo que era tuyo...?

Se: sí, pero el fracaso nuestro, por no tener conocimiento por el tema legal, por ejemplo, documentar un terreno que es mío o sacar un documento de un terreno que quiero tener, nadie los orientó por ese lado

Si: se aprovecharon

Se: mas bien se aprovecharon..."

Cómo iremos viendo, los procesos de territorialización que vivió la gente del cacique Sanabria y la gente del cacique Honorio de Clorinda fueron muy diferentes. Inicialmente, este último grupo se ubicó en la zona de intersección de las rutas 11 y 86, cerca de un paraje que la gente de Clorinda identificó como *pataikl'ek*<sup>27</sup>, en donde "se preparaba la chica"; se trataba de uno de los lugares tradicionales de reunión de los grupos durante la época de maduración de la algarroba, en los cuales se celebraban los *niematak*. Aproximadamente para 1969, cuando se abrió la ruta 86, la gente del cacique Honorio fue desalojada. El padre de Severo, Amadeo Sosa (*VitaGut*) y el cacique Caballero (*ShenoGoche*) fueron los que consiguieron las tierras en las que hoy se asienta el barrio; actualmente, el mismo Severo —que posee un cargo de director de Asuntos Aborígenes en la Municipalidad de Clorinda— trabaja junto al cacique Milton Caballero (*Sorigiche*) en la política del Barrio. Ellos lograron la escritura de los pocos terrenos que ahora poseen así como la realización de un plan de viviendas para el Barrio. En suma, desde esta experiencia histórica es que Severo lamenta que sus antepasados no documentaran aquel extenso territorio por el que transitaban o, al menos, compraran una parte del mismo. En el capítulo siguiente, retornaré sobre la alianza de las familias Caballero y Sosa.

En el período histórico referido, también se crean las denominadas "reducciones de indios" de carácter estatal. En el caso toba, las de Napalpí (1911) en la provincia de Chaco y la de Bartolomé de las Casas (1914), en Formosa. Otro elemento clave para la colonización

<sup>27</sup> Término que indicaría "lugar de muchos pataik", una variedad de algarrobo, conocida como algarrobilla.

del Chaco, fue el inicio en 1909 del **ferrocarril** que uniría puerto Barranqueras, sobre el Paraná, con Embarcación, en la provincia de Salta. A medida que el ferrocarril se extendía por la provincia del Chaco, los colonos se iban instalando e introduciendo la agricultura comercial. En 1911, cuando el ferrocarril penetraba en la zona todavía ocupada por los aborígenes, se produce una nueva **campaña militar**, la de Rostango, destinada a ocupar definitivamente el territorio formoseño (Iñigo Carrera 1988: 12). Ese mismo año se funda el fortín Yunká, el cual sería atacado posteriormente en 1919, probablemente por una banda *maká* del cacique Capote, aunque por mucho tiempo se le atribuyó a los pilagá de Garcete dicho ataque (Braunstein 1991: 130). Como Braunstein (1991) y Wright (1991) han señalado, era éste un tradicional lugar de encuentro entre los grupos pilagá y *notoqoyt* antes mencionados, los cuales lo denominaban *yomaqa* “lugar abierto donde se bebe”, otro de los espacios de celebración de *niematak*.

En la Reducción de **Bartolomé de las Casas** confluyeron grupos *l'añaGashik*, *takshik* y pilagá. Su primer administrador fue Enrique Obligado, quien según los relatos recogidos en este asentamiento, iba “separando por razas a los que llegaban a Bartolomé”, asignándoles diferentes ubicaciones. Uno de los contingentes iniciales habría sido el grupo del cacique José Bartolomé de las Casas (así bautizado por Obligado) cuyo nombre nativo era *Kayirilawo*. No obstante, por un enfrentamiento con el administrador en la década del '40, este cacique se alejó de la reducción y conformaría el grupo que habitaría luego en la zona de Ibarreta. En esa época Manuel Muratalla (*Tayori*), proveniente de la zona de Tacaaglé<sup>28</sup>, se convirtió en cacique. De la versión que nos brindara Guillermo Flores (*Payenatak*), se desprende que al principio la Reducción se formó con grupos *l'añaGashik* que ya estaban habituados al trabajo agrícola, pues venían siendo empleados como cosecheros de patrones blancos, miembros del ejército o al menos apoyados por el mismo:

Guillermo: “los indios, todo los militares nos corrieron acá, pero acá *l'añaGashik* no corrieron, porque tiene su patrón: Pederó Pi, Abayí, Pedro Ladín, José Domingo, el patrón tiene su ejército acá, había sido tiene su chacra acá...”

Silvia: ¿ah, era gente del ejército que tenía su chacra acá, patrones blancos eran...?

G: sí, para hacer trabajar cosecheros, en tiempos de la cosecha, ellos cosechan todo, un grupo.

Silvia: Ya estaban desde esa época cosechando...

G: sí, entonces, cuando fundaron acá la reserva, los indios, entonces esa gente, todos los patrones de ellos bueno, andá, ya tiene su lugar ya, entonces hay que trabajar. Por eso, sabe sembrara, sabe arar

S: Ah... ya venían trabajando para los patrones blancos...

G: Porque los patrones enseñaron cómo se debe arar, cómo se debe sembrar, cómo se debe cosechar, carpir. Cuando entraban acá ya trabajan agricultores, ese oficio, entonces acá todavía sólo *l'añaGashik*, toba.

---

<sup>28</sup> Justamente el padre de Guillermo Muratalla, actual cacique de Misión Tacaaglé, era hermano del mencionado Manuel Muratalla. Su nombre era *Shetaloe*.



La información brindada por Guillermo Flores, aporta otro argumento a favor de las alianzas de principio de siglo entre el ejército y los *l'añaGashik* y *takshik* que Brausntein (1991) ha sugerido. Alrededor de 1933, a este contingente inicial de *l'añaGashik* se habría sumado un grupo *takshik* del cacique *Sarai*, aparentemente empujados por el conflicto bélico entre Paraguay y Bolivia, por la guerra del Chaco:

Guillermo Flores: “desde el año 1933, parece, entonces viene un grupo del cacique *Sarai* de este lado, de La Primavera, porque está cansado, tienen miedo los aborígenes, lo corrieron el ejército, allá en la frontera con Paraguay hay una guerra, le persiguen los aborígenes quieren matar, algunos matan. Entonces vinieron acá, primero toda la gente ubicaban allá, Chacra Jubilados que le dicen ahora. Ahí reubicaron todos los que está acá, también ahí tienen que poblar (...) parece que tierra difícil, con monte (...) acá no había monte, ¡TODO LIMPIO ACÁ!, cuando pasa el tren se ve BIEN LIMPIO, no hay monte ese...”

Cabe agregar que 1933 fue un año particularmente recordado por la gente de Bartolomé de las Casas, pues una intensa epidemia de viruela, que denominaron *dalogo*, azotó la zona. Muchos interlocutores ancianos, en esa época habían perdido a sus padres, debido a aquella enfermedad. Siguiendo con el relato de Guillermo Flores, encontramos que llegarían luego a la Reducción grupos *kollaGal'ek* y los pilagá de Garcete, este último perseguido por los militares después del episodio del Fortín Yunká.

Guillermo: “... el año 36, 37, Garcete ya también le cansaron, porque le persiguen los militares, le persiguen, había sido acá vive en la vagancia, Garcete, de pilagá, puro pilagá Garcete, ése es un puro pilagá. Entonces está cansado porque tener miedo, le persiguen, entonces entraba acá, del año 37, parece 1937. Entonces cuando el cacique Garcete llegaron acá a la misión, tienen mucha gente, entonces los que estaban acá en la misión no quieren que se entrevere y lo mandaron bien lejos allá, *Pirakué* le dicen. Ahí lo ubicaron, Garcete, la salida de Bartolomé de las Casas ahí una carretera, ahí una laguna allá y ahí lo hacen vivir el Garcete.

S: ¿Y este Garcete venía de...?

F: Pozo Navagán. Y bueno, entonces pero esa gente no trabaja, no quiere trabajar, pero el administrador igual nomás le daban mercadería, le llevaron un carro lleno de mercadería para repartir, le da de comer, pero ellos no trabajan, la gente, no quiere trabajar, los pilagá no quieren trabajar, quieren andar así, nada más que marisca. Todo eso.

S: Y el trabajo, era en obraje de así de cortar y alguna otra cosa más o no?

F: No, no, solamente se trabaja en la chacra, pero ellos no saben agricultura... Acá trabaja en obraje y agricultura.

S: ¿Las dos cosas?

F: Las dos cosas. Después la administración tiene su chacra, tiene su personal, para sembrar algodón, sembrar maní, sembrar maíz, pero ese trabaja por día, pero un peso por día ese tiempo, que alcancé yo también a trabajar un peso por día, pero ¡no es de medio día, no es como ahora de medio día!. Ese tiempo todo el día las cinco de la mañana hasta las doce, después a las dos de la tarde vuelve a trabajar hasta las seis de la tarde.

S: Ah, era mucho trabajo..

F: Si, mucho trabajo. Entonces después, un mes, quince días se fue Garcete, volvió otra vez a su querencia

La narración de Guillermo, además de recordarnos la intensa jornada laboral de 11 horas que debían cumplir, nos muestra otro importante rasgo: la tendencia a marcar las diferencias.

entre los *L'añaGashik* y los pilagá, acusando a estos últimos de que no querían trabajar y sólo mariscaban. Hoy, esta diferenciación conflictiva entre ambos grupos, en cierta forma sigue vigente en Bartolomé de las Casas. Según Braunstein (1991), la identidad toba que los *L'añaGashik* suelen asumir actualmente, posiblemente obedezca a cierto desprestigio de la identidad pilagá después del episodio de Yunká. Por otra parte, es importante señalar que Guillermo Flores fue uno de los pioneros de la IEU en Formosa y luego de la Iglesia Mormona, de allí, su tendencia a remarcar positivamente la predisposición de los *L'añaGashik* al trabajo y la agricultura, o también, en el párrafo anterior, a recalcar que el lugar en que ellos se ubicaban estaba “limpio” del monte. En el capítulo siguiente analizaremos estas valorizaciones entre los *evangelio*. Finalmente, además de chacras, obrajes y aserradero, la Reducción de Bartolomé de las Casas poseía una iglesia y un internado para niños toba dirigido por los franciscanos. En dicho internado, algunos de los dirigentes que en la década del '60 difundirán el *Evangelio* en Formosa, como Miguel Mendoza, recibieron allí sus enseñanzas. Hoy, la capilla católica es utilizada por un pastor de la Iglesia Cuadrangular para realizar sus celebraciones, hecho que tal vez simboliza la “colonización evangélica” que analizaremos en el apartado siguiente

Dentro de la política de sedentarización que venimos reseñando, debería mencionarse también el **apoyo oficial a la formación de reservas indígenas** para proveer de mano de obra a los nacientes establecimientos productivos. Tal es el caso del asentamiento de grupos *no'olgaGanaapi* bajo el cacique *Taigoyik* o Juan Tomás en la zona de Pampa del Indio (Chaco) en las cercanías del ingenio Las Palmas, alrededor de 1910 (Braunstein y Fernández, 2001). Este establecimiento había sido fundado en 1884 por una firma inglesa y en 1911 poseía unas 100.000 ha. constituyendo una especie de feudo en el que además del ingenio existía una fábrica de tanino, destilería de alcohol, aserradero, almacenes y hasta un ferrocarril propio<sup>29</sup>. En 1920 se desarrolló una huelga en la que participaron criollos e indígenas y terminó con la intervención de militares provenientes de Corrientes, provocando numerosas muertes (Silva, 1997: 159). Es importante recordar también que entre 1911-1913 se produce la entrada de los misioneros anglicanos en la zona wichí, según Trincherro y Maranta (1987), invitados y auspiciados por una firma inglesa propietaria de un ingenio azucarero. Comenzarán así la evangelización de los wichí con la fundación de la misión El Algarrobal en

---

<sup>29</sup> El diputado socialista Alfredo Palacios, expresaba, según el Diario de Sesiones del Congreso de la Nación del 5/5/1915: “Yo he estado en Las Palmas (...) y he visto con dolor un estado dentro de otro estado (...) y donde, doloroso es decirlo, las autoridades argentinas, sumisas, obedecen a la voluntad de los gerentes extranjeros (...) tuve la impresión de encontrarme fuera de mi país (...) y sentí verdadera tristeza cuando los indígenas y los correntinos (...) fueron a mi alojamiento, llenos de temor a hablarme de la explotación que sufrían” (citado en Silva 1997: 159-159).

1914 y más tarde, en 1930, los anglicanos llegarán a los grupos toba-pilagá, fundando la misión El Toba, cerca de Sombrero Negro, en la que Métraux realizó sus estudios (cfr. Métraux 1937).

Dentro de los ciclos económicos predominantes en la historia chaqueña, encontramos que al auge de la **explotación forestal le seguiría la del algodón**. Briones y Carrasco (1996: 93) sugieren que su emergencia se vio favorecida por el aumento de precios durante la Primera Guerra Mundial y también por el fomento de la inmigración europea encarado por el Gobierno Nacional, facilitando la radicación de inmigrantes especialmente a partir de 1920<sup>30</sup>. Miller (1979) ha destacado que las relaciones entre trabajadores toba y criollos en la cosecha de algodón, fueron uno de los principales espacios de contacto cultural. Especialmente los paraguayos y correntinos migraban temporariamente al Chaco y Formosa en época de cosecha y las horas de descanso se convirtieron en un espacio propicio para los encuentros informales entre los trabajadores, muchos de los cuales se trasladaban con sus familias. Algunos de nuestros interlocutores de mayor edad de La Primavera, nos decían que en esos espacios fueron aprendiendo el idioma castellano así como algunas palabras en guaraní, pues muchos de los pobladores de los asentamientos criollos cercanos a La Primavera y Misión Tacaaglé, provienen de familias que migraron del Paraguay. Actualmente, entre febrero y marzo los tobas *takshik* siguen participando de las cosechas de algodón en las plantaciones de los terratenientes blancos, pero no suelen trasladarse más allá de las localidades vecinas; algunos siguen conservando sus propias plantaciones, aunque cada vez menos, debido a que les reportan muy pocas ganancias. En el capítulo VI, analizaremos algunas incidencias de estos espacios laborales en la vida de los más jóvenes y en su participación en el *Evangelio*.

Si bien para la década del '20, los toba habían tenido importantes experiencias laborales en obrajes e ingenios, la transformación de los mismos en **agricultores sedentarios** fue, en cambio, un proceso mucho más lento y conflictivo. Las formas antes mencionadas implicaban el trabajo estacional, la concentración de grandes contingentes de trabajadores sólo en momentos específicos de su ciclo productivo (Iñigo Carrera 1988: 14), permitiendo la movilidad de los trabajadores en el resto del período. Es ilustrativo en este sentido el informe elevado al Ministerio del Interior por las Comisión Honoraria de Reducciones de Indios para el caso de Napalpi en 1915-16:

---

<sup>30</sup> Iñigo Carrera (1988: 22) afirma que la reducción de la producción de algodón de Estados Unidos (principal productor de la época) por una plaga (picudo), favoreció la participación de los países sudamericanos. Además, en 1923 el Ministerio de Agricultura de la Nación comenzó una campaña de difusión del algodón en el Chaco y rápidamente se incrementó la producción de la región. El picudo es hoy también un problema para los toba *takshik* que intentan seguir comercializando el algodón. Algunos de nuestros interlocutores pensaban que había sido expresamente introducido en la provincia para arruinarles la producción.

“la industria elegida para dar trabajo a los indios ha sido la elaboración de maderas y no la agropecuaria, como en las misiones Religiosas. Pues sin desconocer las grandes ventajas educativas de esta última, no escapará a la alta penetración de V.E. que en cuanto al indio se refiere, constituye un grado superior de evolución y que no se puede llegar a él de primera intención, el obraje es el punto intermedio entre la vida nómada del salvaje cazador, pescador o pastor y la del agricultor, elemento de producción estable y arraigado a la tierra que cultiva” (Citado por Iñigo Carrera, 1988: 14).

Más allá de los criterios evolucionistas que los autores evidencian en este párrafo, es evidente que la conversión de los indígenas en agricultores sedentarios involucraba una transformación aún mucho más drástica de sus pautas culturales. Precisamente, el conflicto surgido en Napalpí en 1924, también se relacionaría con los intentos de forzar a los indígenas a estos cambios culturales. Asimismo, vimos como Guillermo Flores marcaba la diferencia entre los *l'ñaGashik* que se dedicaban a la agricultura (fruto de su experiencia previa en tierras de los colonos) y los pilagá que eran destinados al obraje. En los autores que describen el funcionamiento de las misiones franciscanas, también se advierten los esfuerzos que la transformación de los indígenas en agricultores implicaba y cómo dicha transformación nunca parecía finalizada, pues especialmente en la época de la algarroba, los aborígenes volvían al monte, a mariscar y a celebrar sus fiestas (Wright 1997: 198-204). Sin embargo, el limitado éxito de los proyectos misionales y estatales en transformar a los indígenas chaqueños en colonos agricultores, de alguna manera favoreció los intereses de las industrias de la región. El trabajo estacional en obrajes, ingenios y posteriormente en la cosecha de algodón, fue para muchos indígenas la alternativa disponible para acceder a mercancías por ellos valoradas como ropa, bicicletas, escopetas, radios. A la vez, les permitía continuar con pautas culturales propias: sus hábitos migratorios, la marisca e incluso manifestaciones culturales como los bailes nocturnos que se practicaban en los ingenios pero que eran prohibidos en las misiones (cfr. capítulo VI). No obstante, así como estas prácticas les brindaban ciertos beneficios, los toba también reconocen las condiciones de explotación involucradas. Miguel Mendoza, de Bartolomé de las Casas, por ejemplo, me explicaba que los capitanes “los endulzaban”, dándoles mercaderías para que viajen, pero que a la vuelta, siempre terminaban vendiendo esos objetos, porque necesitaban el dinero para comer; así, la “acumulación” era prácticamente imposible para ellos. El trabajo de Gordillo (1997) sobre la experiencia de los toba del oeste en el ingenio San Martín de Tabacal, ilustra la polisemia y las contradicciones que atraviesan sus representaciones sobre esta experiencia histórica, especialmente en la figura de *El Familiar* o *Diablo* de la fábrica o incluso sobre el mismo Patrón Costas, su dueño. En suma, los indígenas podían ser reclutados por salarios mínimos pues ellos aún contaban con un recurso complementario para su reproducción: la marisca; pero, a la vez, ese

recurso por sí solo ya no era suficiente, de allí la recurrencia al trabajo asalariado. Como Gordillo (1992) y otros autores han señalado, se trata de una de las formas peculiares en que la lógica de la “subsunción del trabajo al capital” se articuló en esta región del capitalismo periférico, subordinando las formas de producción doméstica.

Para finalizar, quiero citar el comentario de Vicente Justo, de Misión Tacaaglé, un día de su visita a Buenos Aires, pues muestra la reflexión de los actores sociales sobre los procesos económicos en los que están insertos, en este caso, sobre una de las formas siempre cambiantes en que la lógica de la subsunción sigue operando. Vicente siempre había llamado mi atención porque solía permanecer bastante callado en las conversaciones, pero ese día, charlando sobre la situación de su colonia, muy enfáticamente me dijo:

“SABÉS lo que pasa ¿POR QUÉ EL GOBIERNO NI LOS POLÍTICOS NOS AYUDAN, con ningún proyecto de agricultura, de nada?, porque sino, no tienen gente que le vaya a levantar la cosecha a los blancos, POR ESO es que no se ayuda al aborígen, para que sigamos así, trabajando para ellos...”

En el capítulo IV, retornaremos sobre el papel del gobierno y los políticos en la dinámica socio-económica actual.

#### **III.4. Las discusiones sobre el “milenario” guaycurú**

La rebelión de los indígenas de Napalpí y otros enfrentamientos que se registraron más tarde en El Zapallar (1931-1934) y en Pampa del Indio (1933-1934) han sido objeto de numerosos estudios e interpretaciones (Miller 1973, 1979; Bartolomé 1972; Cordeu y Siffredi 1971; Iñigo Carrera 1988) la mayoría polémicos entre sí. Básicamente, para Miller, Napalpí y en menor medida los otros episodios que considera de escasa importancia, constituyen “esfuerzos chamánicos para lograr el reestablecimiento de la armonía” (1979: 98) que caracterizaba a la sociedad toba previa a la conquista. Los chamanes buscaban así “recuperar sus liderazgos” y “revitalizar la sociedad toba”, pero fracasaron en sus intentos. Según el autor, ellos fueron considerados luego por los toba —entendemos que por aquellos conversos al *Evangelio*— como “falsos profetas” que los “engañaron” y terminaron “derrotados”, favoreciendo por ello la emergencia de la IEU, percibida como “victoria y verdad” (1979: 109). Cordeu y Siffredi (1971: 155) critican esta interpretación, pues consideran que subraya los vínculos “de carácter fundamentalmente psicológico” entre ambos movimientos y “deja algo de lado los factores estructurales —internos y externos— que condicionan una respuesta mesiánica”. Precisamente son estos factores los que Cordeu y Siffredi enfatizan en el marco más general de la “situación colonial”, analizando a estos movimientos como una “secuencia milenarista, de carácter mesiánico” que condujo a la emergencia de la I.E.U., en tanto

“movimiento sincrético de salvación”. Los autores retoman un trabajo anterior de Bartolomé (1972) sobre milenarismo *guaycurú*, compartiendo un bagaje teórico similar —basado entre otros, en los trabajos de Worsley, Lanternari y Pereira de Queiroz<sup>31</sup>— aunque le añaden un enfoque que enfatiza la interacción dialéctica entre los cambios en la dinámica sociológica y cosmovisional indígena y los elementos de la sociedad colonizadora (cfr. Wright 1994). En relación con la cosmovisión, es destacado el papel de los rasgos apocalípticos presentes en la mitología toba<sup>32</sup> así como los atributos proféticos del complejo chamánico. Miller (1973) critica a estos autores, en tanto considera que no existen conexiones evidentes entre los tres episodios y que sus interpretaciones son precipitadas y dudosas. Para finalizar, mencionamos la interpretación de Wright que intenta conciliar algunos aspectos de ambas explicaciones:

“Las diferencias entre ambas perspectivas ((la de Miller y la de Cordeu y Siffredi)) se sitúan más en la interpretación de los eventos que en el bagaje conceptual utilizado. Los dos valoran de un modo u otro el horizonte de valores, creencias y mitos indígenas como decisivo en la emergencia de los movimientos religiosos, aún cuando analíticamente se acepte la casi preeminencia de la situación estructural global macro” (1994: 23).

A los fines de este estudio, sintetizaré sólo los principales episodios de estos movimientos y destacaré algunos elementos de sus *performances* rituales que serán retomados luego en nuestro análisis. Comencemos por **Napalpí**. En 1920 la Reducción implementó una política dirigida a familiarizar a los indígenas con la agricultura: dejó de comprarles leña y comenzó a comprarles solo algodón, en una época de expansión de este cultivo (Iñigo Carrera op.cit.: 22). En 1924, a estas coacciones se sumarían la prohibición de que los indígenas salieran a trabajar fuera del territorio chaqueño, especialmente a la zafra azucarera de Jujuy y Salta, donde en ese momento obtenían mejores condiciones salariales, esta acción habría sido fruto de las presiones de los colonos para que los indios permanecieran trabajando en sus tierras (Miller 1979: 100). Otros factores de tensión que suelen citarse como desencadenantes del movimiento fueron: la supresión de un cazadero al norte de Sáenz Peña (Iñigo Carrera 1988: 25), el recargo que los administradores de la Colonia impusieron a la compra de

---

<sup>31</sup> Siguiendo las definiciones de Pereira de Queiroz (1969), los autores entienden el milenarismo y el mesianismo de la siguiente forma: “En su sentido más amplio el milenarismo es la creencia en una edad futura, profana y sin embargo sagrada, terrestre y sin embargo celeste; todos los entuertos serán entonces corregidos, todas las injusticias reparadas, y abolidas la enfermedad y la muerte. Está en la naturaleza del milenarismo el ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico, y de enlazar estrechamente lo sagrado y lo profano (...) el mesianismo constituye un caso particular, alguien —un héroe, un mensajero divino— tendrá por misión instaurar en el mundo la sociedad perfecta...” (citado por Cordeu y Siffredi, 1971: 19- 20).

<sup>32</sup> Anteriormente, Cordeu había interpretado el ciclo de relatos sobre Metzgosché, como una respuesta mesiánica de los toba a las condiciones de cambio cultural. Se trata de una serie de relatos en los que Metzgosché asume simultáneamente “tanto los papeles de “Primer Hombre y/o Padre y/o Progenitor de la Etnia, como los de una gran Jefe semihistórico quien, además de guerrerar contra todas las indiadas aledañas al país toba, combatió con el Gral. San Martín; según otros informantes, ambos fueron por el contrario aliados y finalmente se han retirado a una región mítica, en la que acogerán a los demás indios luego de la muerte” (1969: 32).

algodón y el continuo abuso de la policía local que incluyó el asesinato de un anciano y respetado jefe toba, el chamán Soria (Miller op.cit.). Para Iñigo Carrera (op.cit.), el movimiento que se inició como una “huelga general” terminó convirtiéndose luego en un movimiento de rasgos milenaristas. La aparición de *SakiaGaik*, el espíritu del chamán de Sáenz Peña fallecido (Soria), en la zona de La Isla de Aguará, fue fundamental para el inicio del movimiento. Según Miller (op.cit.: 100), la Voz del chamán hablaba desde una pequeña casa o capilla en la que existían reliquias y santos, prometía la resurrección de los muertos injustamente y comunicaba mensajes de parientes lejanos. La gente comenzó a congregarse alrededor de la Voz, la cual además transmitía diversos mensajes a los chamanes y líderes toba José Machado (*Macha'*), Dionisio Gómez (*IlishaGaik*) y hijo Pedro Gómez (*Soqolek*) y a los líderes mocoví Pedro Maidana (*YachaGanaGawaik*) y Miguel Durán. Es interesante mencionar el aparente cambio en los mensajes de la Voz, que de una prédica conciliatoria con los blancos y de alentar el trabajo, habría pasado a alentar bailar chamamé todos los días, jugar al fútbol, robar ganado y, si era necesario, matar a los blancos (Miller op.cit.: 105). Asimismo, Gómez predicaba que las balas de los blancos no penetrarían en los indios y que los que murieran resucitarían en el acto. La recomendación del “baile” permite apreciar el tradicional poder adscripto a la danza, el cual se refuerza en los movimientos milenaristas. Miller también cita el relato de uno de sus informantes acerca de que había “danza todas las noches, incluyendo la danza de la cadena de los Mocovíes, que era nueva para él” (op.cit. 106). Según Cordeu y Siffredi (op.cit.: 102) la danza habría desempeñado dos funciones esenciales en la ideología religiosa del movimiento: “como recurso profiláctico ante las balas; subsidiariamente, como posible medio de preparación del adviento escatológico”. En relación con la importancia de la danza, cabe recordar que los movimientos milenaristas que surgen en 1870 entre los sioux fueron denominados precisamente *Ghost Dance*, dado que se esperaba que la danza resucitara a los muertos; previamente a la llegada de éstos, una serie de catástrofes asolarían al mundo y destruirían a los blancos, siendo los indios los únicos en salvarse. También ha sido destacado el papel de la danza en los movimientos de los Tupí, en este sentido, Cordeu y Siffredi retoman las definiciones Mühlmann:

“las danzas ininterrumpidas de los indios Tupí, mediante las cuales pretenden hacerse más livianos para poder elevarse en el aire y volar rumbo al País sin Mal, evidencian el tema de la levitación, de la elevación espiritual por encima del Espíritu de Pesadez... La nostalgia de elevación, el sueño ardiente del desprendimiento, de alivianamiento, ¿no estarían en la base de esos fenómenos milenaristas de motilidad?” (Cordeu y Siffredi, op.cit.: 102-103).

A esta interpretación, los autores agregan:

“el descondicionamiento de las limitaciones corporales, facilitado por la danza, ¿no se vinculará directamente con la adquisición de ciertos rasgos chamánicos, y, sobre todo, con el adviento de la

potencia inherente a la proximidad del tiempo mítico que predicaban los profetas? (Cordeu y Siffredi, op.cit.).

Por mi parte, considero que esta segunda interpretación que los autores introducen resulta más acorde al papel otorgado a la danza por los toba, dado que el tema de la elevación que Mühlmann describe, no parece tan extendido entre este grupo<sup>33</sup>. Además, es pertinente agregar que tanto una de las danzas elegidas (*chamamé*) como el juego practicado (fútbol) pertenecen a la sociedad hegemónica. Esto da cuenta de lo extendido de algunas prácticas culturales de los criollos entre ciertos grupos toba y mocoví en la época, y también, si seguimos la hipótesis de que la danza permitía acceder a un particular poder, muestra cómo este ya se concebía en términos amplios que incorporaban signos y expresiones de la sociedad dominante.

Retomando la narración de los hechos de Napalpí, la congregación de personas en Aguará habría llegado a unas 600 personas, lo cual fue aumentando los temores de la población blanca, muchas veces incitados por la prensa oficial (cfr. especialmente Cordeu y Siffredi, op.cit.: 81-84). Después de un intrincado proceso que incluyó desavenencias entre los líderes toba y mocoví y entre los mensajes que la Voz les transmitía, entrevistas con las autoridades para revertir la situación de la Colonia, la apropiación de ganado de los blancos y finalmente, la muerte de dos colonos, El Aguará fue atacado en Julio de 1924 por unos 200 policías. El informe de la Cámara de Diputados de la Nación, habla de 200 aborígenes muertos así como de mutilaciones a los cadáveres por parte de la policía local (Cordeu y Siffredi op.cit.: 89). Una de las tantas interpretaciones sobre la reacción de los toba a este ataque, aparentemente pasiva durante las dos primeras descargas de la policía, vuelve a recordar el papel que los toba esperaban de la danza:

“Cuando llegó la policía, bien armada, para reducir a los indios, éstos pidiendo el consejo de un santón que llaman Gómez, se pusieron a bailar, creyendo que así no les ocurriría absolutamente nada. Mientras los indios, creyendo en las afirmaciones del santón, danzaban con las esperanzas de que las armas de las hordas policiales no les harían nada, el Comisario que mandaba el batallón de enfurecidos no tenía trompa de órdenes, y cuando empezaron a tirar no pararon en el ataque hasta que no gastaron todos los proyectiles” (Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, 1924: 324, citado por Cordeu y Siffredi, op.cit.: 86).

Otro chamán que intentó imponer su liderazgo fue *NatoGochi* (Evaristo Ascencio) de El Zapallar, desde principios de la década del '30 hasta su muerte en 1938. Un elemento interesante que los diferentes autores mencionan es que su poder se concentraba en unos bastones de madera (*nashilte*), los cuales, a su vez, podían ser cedidos a sus seguidores. Miller

---

<sup>33</sup> Reconocemos, no obstante, que el tema del vuelo chamánico está presente, por ejemplo, en las luchas que sus *lowanek* mantienen en sueños, sin embargo no lo está en la *performance* del *pi'ioGonaq* frente al paciente, como sí sucede, por caso, entre los chamanes wichi (cfr. capítulo V).



(op.cit. 110) menciona que *NatoGochi* habría viajado a Formosa, teniendo contacto con los grupos *takshik*, por lo cual no es del todo improbable que también haya tenido incidencia sobre los pilagá y el movimiento de Luciano que luego analizaremos. Para el mencionado autor, el mensaje de *NatoGochi* era nativístico, pues enfatizaba el respeto de los tabúes alimentarios tradicionales y realizaba predicciones concernientes al futuro. Finalmente, un nuevo enfrentamiento policial se dio entre seguidores toba y mocoví de este líder en el pueblo de Zapallar en 1933, donde estos grupos habían ido a intentar conseguir comida y ayuda. Entre estos seguidores estaba Durán, el ya mencionado jefe mocoví. La interpretación de Bartolomé (1972), retomada en gran parte por Cordeu y Siffredi, difiere de la de Miller, en tanto interpretan estos episodios como parte de un verdadero culto milenarista en torno a este chamán, al que denominan *Natochi*.

Por último, otro de los líderes que Miller menciona para la misma época, es ***ChalataGaik, de Pampa del Indio***. Según el autor (op.cit.: 112), su mensaje concernía a un cambio de hábitos en los que respecta a la vestimenta y la alimentación: incitaba a la gente a que quemaran sus vestimentas tradicionales y a que esperaran desnudos hasta que llegaran ropas de tipo europeo; lo mismo sucedía con la alimentación, debía abandonarse la mandioca y la batata y adoptar la galleta y los fideos que llegarían en avión desde Buenos Aires. Bartolomé y Cordeu y Siffredi, mencionan a un joven denominado *Tapenaik*, como líder de este movimiento, al cual interpretan como un típico “cargo cult” o “culto de cargamento”. Además, Bartolomé (1972: 115) sostiene que sus adherentes poseían los bastones de poder del mencionado *Natochi* y que la emergencia de este movimiento fue precedida de recurrentes sueños entre los habitantes de la zona, los cuales anunciaban una vida de abundancia y la llegada de los aviones de Buenos Aires. Miller (op.cit.), en cambio, rechaza esta perspectiva y, nuevamente, le resta importancia al movimiento, agregando que la gente lo recuerda como un “falso profeta” y que no hay evidencias de que haya surgido culto alguno.

Según la secuencia sobre los tres movimientos reseñados que Cordeu y Siffredi (op.cit.: 158-159) construyen, se evidenciaría en ella una tendencia a la disminución de la fricción interétnica y de las formas violentas; correlativamente, crecería la tendencia a la asimilación selectiva de pautas culturales occidentales. Así, desde la tendencia milenarista y mesiánica fuertemente marcada en Napalpí, se pasaría a una religión de éxtasis en los cultos sincréticos, en donde las formulaciones milenaristas dejan de ocupar un lugar central en la práctica religiosa. Para finalizar, es importante destacar cómo las prácticas de los dos últimos movimientos mencionados, además de la ya nombrada recurrencia a la danza y al canto, postulaban también prescripciones alimentarias. En el primer caso, propugnando el respeto de

los tabúes tradicionales; en el segundo, se debía abandonar los productos de la agricultura y esperar la llegada de los alimentos que vendrían de Buenos Aires. Así como la danza es una actividad que modifica al sujeto y permite el contacto y la apropiación del poder de lo numinoso, algo semejante sucede con la alimentación entre los toba. Diferentes tipos de alimentos poseen valores simbólicos y efectos concretos sobre el propio cuerpo y sobre las relaciones del sujeto con el mundo, también disímiles. De allí la utilización ritual de las prescripciones alimentarias como un medio de modificar ciertas dimensiones de estas relaciones y en el caso del último movimiento, tal vez como un medio de incorporar el poder adscripto a los blancos. En los capítulos V y VII, ahondaré sobre estas perspectivas en la actualidad.

### **III.5. Sobre militares y misioneros**

En el amplio período histórico descrito, las relaciones entre las tribus toba y los diferentes agentes de colonización (militares, misioneros, políticos y administradores de organismos estatales, colonos, empresarios y comerciantes) adquirieron un carácter complejo, que los límites de nuestro estudio nos permiten solo parcialmente retratar. No obstante, buscaremos especificar la perspectiva dialéctica desde la cual considero provechoso abordar dichas relaciones, profundizando al menos en torno a dos fragmentos de esta trama histórica: los vínculos con los militares, por un lado, y con los misioneros católicos, por el otro.

En relación con el **avance militar**, Miller señala las transformaciones que produjo en la práctica de la guerra entre los toba, desde una situación previa en la cual los enfrentamientos eran intertribales, a la que acontece luego en los enfrentamientos con el blanco:

“Previamente, los conflictos armados ocasionaban una cantidad mínima de muertos, y la victoria producía una sensación de resarcimiento, de logro. En el nuevo tipo de guerra, por el contrario, el propósito era la aniquilación del enemigo (...) no obstante, aún cuando el nuevo enemigo fuese totalmente batido, ningún mecanismo interpersonal permitía la expresión de superioridad, ni un sentimiento de resarcimiento, ya que los blancos continuaban tratando a los toba con desdén, con desprecio. La pericia y los conocimientos de los Tobas no eran codiciados por los vencidos. Era éste un nuevo tipo de enemigo, y la confrontación con él debió tener un efecto profundo sobre la conciencia propia de los Tobas. Cada vez más, fueron afirmando su identidad frente a un enemigo común” (Miller, 1979: 58).

Si bien en términos generales coincido con la oposición entre ambos tipos de guerra que el autor propone, pienso que también es fructífero problematizar algunas de las dimensiones involucradas en estas relaciones. Por una parte, es lícito preguntarse hasta qué punto, el objetivo fue siempre para los grupos toba “la aniquilación del enemigo.” Por ejemplo, las apreciaciones de Santamaría (1995) acerca de la guerra en el siglo XVIII, como una de las tantas estrategias para conseguir recursos económicos, nos recuerdan los diferentes fines que

los enfrentamientos perseguían. Además, las relaciones con los militares no habrían tomado invariablemente la forma del conflicto armado; de hecho, el mismo Miller (1979) en su reseña histórica, marca algunos de los tempranos “pactos” con militares españoles, primero y argentinos, después. Para el caso de Formosa, vimos cómo Braunstein (1991) planteaba para 1890 y principios del s. XX las posibles alianzas o al menos cooperaciones entre el ejército y los grupos pilagá y *notoquit*. En suma, es probable suponer que entre la violencia del “escarmiento” que Victorica efectuó y estas alianzas, hayan existido una gama de diferentes tipos de vínculos entre militares y aborígenes. Por otra parte, también merecería indagarse si ese nuevo enemigo que Miller define, invariablemente trataba a los toba con desdén, desprecio y sin codiciar sus pericias. La violencia de la guerra no impedía que, en ciertos contextos, algunos jefes militares apreciaran determinados rasgos de sus enemigos aborígenes. El ya mencionado Bosch, para nombrar uno de estos casos, expresaba al término de una de sus batallas “los Tobas se han batido con la virilidad tradicional de su raza” (citado por Roitman 1981: ) o Fotheringham, a la muerte de *Cambu* escribía: “al fin, en su conciencia, procedió como digno y valiente jefe de tribu rindiendo la vida valerosamente, lo único que tenía en holocausto de sus convicciones” (citado por Silva 1997: 188). Citamos otros dos ejemplos. El de A. Seelstrang, integrante de la Comisión Exploradora del Chaco junto con Enrique Foster y Manuel Obligado y, a continuación, el del comandante Luis Fonatana:

“Haraganes y amantes de la libertad, desconfiados y amigos de lo ajeno, valientes y crueles hasta la bestialidad, tales son los puntos sobresalientes del carácter de los indígenas del Chaco, los que son generalmente los de todos los pueblos salvajes y en vista de ellos, no debemos extrañar los pocos adelantos que hasta ahora se han hecho respecto a la reducción de estos naturales” (Seelstrang 1976 [1876]: 65).

“el indio chaqueño quiere ser independiente; jamás llegará a someterse por completo; la libertad es su único culto, es su Dios; ser libre como las aves es su solo anhelo, la sola ambición de su alma” (Fontana 1977[1881]: 93).

Como puede apreciarse en los relatos citados, el “salvajismo” del indio ocupó un lugar muchas veces ambivalente en el imaginario de los militares y exploradores de la época. En las narrativas puede aparecer como símbolo de su “valentía”, “virilidad” y de su “amor” o “culto” a “la libertad” pero, a la vez, como símbolo de su “crueldad” e incluso “bestialidad”. Así, estas narrativas evocan algunos rasgos de lo que suelen constituirse como los polos extremos del profuso imaginario que Occidente construyó sobre los otros aborígenes. Por un lado, la cuestión del amor a la libertad y de la fortaleza de los indígenas, parece remitir a la construcción de la vida indígena como un estado idílico de cuasi naturaleza; no es casual en este sentido, que a menudo aparezca asociada a descripciones maravilladas de las “bondades” de la naturaleza o, como en el relato de Fontana, a la comparación con las aves. Pero, por otro

lado, “la crueldad” era construida como un signo de su inferioridad y justificaba la necesidad de “pacificarlos”, “amansarlos”, “civilizarlos”. Es importante recordar que el tema del “amor a la libertad”, como rasgo casi innato de lo *salvaje*, es de larga data y aparecía ya en los escritores jesuitas. Dobrizhoffer sostenía:

“El amor a la libertad tan innata en los indios (...) los compelió aún a los extremos. Por eso abrigan un horror invencible contra el servicio personal a los españoles, y por lo tanto también a la religión que les impone el yugo de aquellos y la rehúsan con toda sus fuerzas” (1967 [1783] I: 266).

Paucke, ponía incluso en boca del mismo cacique *Nevedagnac* este rasgo:

“Nosotros somos gentes ignorantes y hemos creído estar solos en el mundo. Vivimos a nuestro albedrío y asimismo no tratamos de salir de nuestra miserable condición porque amamos la libertad y cada uno quiere ser su propio amo” (1943 [1767] II: 78).

Esta visión que liga la guerra a la libertad y a la idea de ser cada uno “su propio amo”, nos recuerda la construcción nietzscheana del “espíritu libre” que vimos en el capítulo I, en tanto uno de los ideales que el autor sostenía. En el capítulo V.4 profundizaremos sobre la manera en que estos tópicos se relacionan con las representaciones que los tobas hoy poseen de sus antepasados, a los cuales atribuyen la marca del *salvaje* pero también de la *fortaleza* y *valentía* del cazador y el guerrero, como rasgos inscriptos en sus cuerpos. Asimismo, sobre la base de estos vínculos, comprenderemos también la admiración que muchos hoy expresan en torno a la figura de los militares.

En resumen, a través de estos sintéticos ejemplos, lo que pretendo destacar es que en el análisis histórico es fundamental reconocer las diferentes estrategias que los agentes colonizadores y los grupos indígenas fueron intentando, así como la variabilidad de representaciones que construyeron, en cada período y contexto regional específico. Como sugiere Stocking (1991), se trata de comenzar a cualificar la lógica y las prácticas de los procesos de colonización, reconociendo esta diversidad.

Las relaciones de los toba con las **misiones católicas franciscanas** constituyen el otro caso elegido para reflexionar sobre los enfoques en torno a los procesos históricos. Según Miller, los franciscanos mostraban para con los aborígenes un paternalismo considerable que resultó en “una dependencia prácticamente completa de los indios que cooperaban”, aunque concede luego que esa dependencia de los blancos en lo referente a trabajos y mercancías tal vez fuera anterior (1979: 77). Del diario de Misión Laishí, Miller deduce que su enfoque original se basaba en el “dar y regalar”, lo cual relaciona con los “daños” causados sobre “la moral de los toba”; además, en dicho diario estaría presente la idea de que “los indios eran incapaces de administrar sus propios asuntos e ignoraban el valor del trabajo”, por lo cual “era

obligación de la misión enseñárselos”, lo que ocasionaba frecuentes conflictos en sus emprendimientos productivos (op.cit.: 80). Las conclusiones del autor son:

“las actitudes de los Tobas hacia las misiones católicas han sido por lo general negativas, particularmente en zonas misioneras como Laishi y Tacaaglé, en donde el resentimiento y encono son aún evidentes (...) hasta ahora el descuido del aprendizaje de la lengua toba así como el paternalismo, sugieren que la influencia católica sobre la ideología toba seguirá siendo mínima” (op.cit.: 81).

Varias cuestiones pueden ser discutidas en torno a esta lectura. En primer lugar, la cuestión de la política del “dar y el regalar” para atraer a los aborígenes, la cual habría causado daños sobre la moral de los toba, al reforzar su “creciente dependencia” de los blancos. Lo que se pone en juego en estas afirmaciones, es cómo se está concibiendo aquella “moral de los tobas” ¿acaso para que dicha moral no fuese dañada, ellos deberían haber permanecido independientes de los blancos, sin aceptar lo que éstos les ofrecían y sólo obtener el “pan con el sudor de su frente...”? La actitud de “dar” de los misioneros católicos y de “recibir” de los toba, evidentemente daña la moral del ascetismo protestante, pero no necesariamente la de los toba, que parece guiarse por otros principios. Si quisiéramos sintetizar un precepto moral de los toba en este sentido, éste podría formularse, como muchas veces me explicaban, de la siguiente forma: “si vos tenés, tenés que dar, no hay que mezquinar”, y su contrapartida: “no podés decir que no, tenés que aceptar siempre lo que te ofrecen”. En otros párrafos de su estudio, el mismo Miller (1979: 65) explicita “el tradicional valor otorgado por ellos a la generosidad, pues un individuo ganaba altura por lo que estuviera en condiciones de compartir y no por lo que acumulara”, pero no parece aplicar esta interpretación al caso de la relación con los misioneros. Wright (1997), en cambio, sí realiza un análisis de este tipo. Al comentar el reparto de cabezas de ganado que los misioneros hacían a las familias de la Misión Tacaaglé, sostiene que los toba lo interpretaban como “dones de los misioneros”, un don que podía ser disfrutado y compartido con sus familias, de allí, por ejemplo, que muchas veces el ganado fuera apostado en juegos de cartas o en otro juego denominado *piinta*, similar a los dados (Wright 1997: 299). Los jesuitas se habrían enfrentado a problemas similares, sobre este tipo de interpretación indígena en torno a los bienes otorgados por los misioneros, son ilustrativos los párrafos de Paucke:

“El padre Burges (...) les hizo una enérgica advertencia que no se creyeran que serían mantenidos siempre con bastante alimento por los Españoles; que solo era un comienzo de ayudarles; luego ellos tendrían que remediarse y ocuparse de la subsistencia (...) Ellos les contestaron que no se preocupara; cuando ellos habrían comido este ganado, podrían vivir también de pura caza montesa como antes; ellos ya buscarían de que alimentarse. Pero, repuso el *Pater*, el fin y el objeto eran que ellos se resolvieran a una vida cristiana y no a una pagana como antes, lo que no podría realizarse en cuanto ellos se verían obligados a buscar como antes su alimento en los bosques (...) Pero, dijeron ellos, los Españoles han dado todo este ganado para nosotros y para nuestro alimento; por lo tanto nosotros somos sus dueños (...) nosotros éramos tan libres como

cualquier español que puede hacer lo que quiere con lo suyo lo que él quiere. Los Españoles carnean cuando quieren; comen lo quieren; nosotros somos libres y ni prisioneros ni esclavos: ¿por qué nos haremos medir por ti la comida y el alimento? Déjanos nomás comer reciamente, cuando maduró, maduró [terminó]" (1943 [1767] II: 20- 21).

El diálogo que Paucke evoca, condensa la confrontación entre dos racionalidades y morales económicas disímiles, de las cuales misioneros y aborígenes habrán sido más o menos conscientes, según los casos. Paucke, quien parece haber sido muy consciente de estas lógicas, las utilizaba estratégicamente para convertir a los mocovi<sup>34</sup>. Así, los intentos de los misioneros de transformar las pautas de vida de los indígenas fueron aceptados por algunos y rechazados por otros; no obstante, lo interesante de remarcar es que aunque algunos rechazaran el proyecto aculturador de los misioneros, ello no les impedía aceptar ciertos "dones" y beneficios, es decir, aprovechar estratégicamente los recursos disponibles.

Una segunda cuestión que merecería ser revisada o al menos actualizada, es la afirmación de Miller acerca del "resentimiento y encono aún evidentes" de los aborígenes de Laishí y Tacaaglé para con los misioneros católicos. Si bien no existen estudios etnográficos sobre la zona de Laishí que permitan corroborar estas afirmaciones, sí los hay para el caso de Misión Tacaaglé. Wright describe la diferenciación que sus interlocutores hacían entre el "ser-católico" y el "ser-Evangélio" (1997: 317-318), en relación con la postura disímil que cada religión posee en torno a los "vicios" (el alcohol, cigarrillo, el juego), sin embargo, de sus análisis no se deduce otra visión despectiva o de resentimiento para con los misioneros. Por el contrario, en los testimonios citados, los toba interpretan la época de la misión como una etapa en la que tenían "más cosas" que ahora (ganado, chacras, provisiones de alimentos) y también valoran que los padres habían ido a "enseñarles" el idioma español, la agricultura, las comidas; aunque, ellos también reconocen que el nuevo estilo de vida propugnado por los misioneros confrontaba con algunas "costumbres" aborígenes, especialmente con la de la marisca (Wright 1997: 297-298). De allí que algunos lograron convertirse, según su propia definición, en "colonos", mientras que otros seguían recurriendo alternativamente a la marisca (Wright, op.cit. 300). También es interesante destacar los testimonios del cacique Guillermo Muratalla y su esposa Francisca Pinaqté, pues desde su actual condición de "católicos", reafirman el papel positivo de la misión y, en cambio, realizan una mirada crítica sobre el primer misionero evangélico que llegó a la zona, Juan Church, el cual, como veremos en el siguiente capítulo, es sumamente idealizado por los *evangelio* de La Primavera. En mis trabajos de campo en Misión Tacaaglé a partir del 1998, me encontré con una perspectiva

<sup>34</sup> Sobre el papel de los regalos cfr. Paucke (1943 [1757] II: 80) o, sobre la provisión estratégica del *te paracncario* cfr. Paucke (ob. cit.: 113-115).

similar sobre la misión. Los más ancianos la recordaban como una época en la que “había trabajo” y en la que los padres “ayudaban mucho a los aborígenes”. Un relato particularmente ilustrativo sobre las relaciones con los misioneros, es el que nos brindara Ángela Coyipé. Contándome sobre su abuelo que era *pi'ioGonaq*, me decía que “uno de los curas” siempre venía a visitarlo y que incluso, cuando era tiempo de sequía, le pedía que “cante”, “que haga sus cantos”, para “que venga la lluvia...”. Si bien la relación con los chamanes, como Miller (1979: 78) menciona para Laishí y Wright (1997: 304-305) para Tacaaglé, era conflictiva, tal vez hayan existido algunos otros casos similares al comentado por Ángela. Además, es menester recordar la interpretación que los toba de Tacaaglé hacían de los padres misioneros, proyectando su propio esquema chamánico. Los padres eran vistos como seres poderosos que poseían su propio *haloik* o poder, al que los toba denominaban *saanto*, éste era recibido en el bautismo y materializado en medallas y otros objetos religiosos y los curas podían otorgarlo a otros a través del bautismo (Wright 1997: 302). En el capítulo IV y V se apreciarán algunas incidencias de esta noción de *saanto* en el chamanismo vigente en la zona. Otras actividades de los curas también eran interpretadas desde las creencias toba, en una conversación con Teresa Benítez sobre las apariciones de los *pel'ek* (seres no humanos con poder habitantes de la noche) y las formas de cuidarse de los mismos, ella recordó:

“me contó mi papá, también me dijo, que cuando dormís afuera tenés un muñeco de plástico, ponés en un poste arriba y él (*pel'ek*) nunca llega. Así trabajaba antes el cura, el padre. Si en los corrales dicen que pusieron ahí. Cuando duerme la gente, todos afuera, ahí pusieron un muñeco y la gente duerme bien, son guardián (...) igual que la cabeza de buey, eso con el cuerno puede dejar y poner arriba, nosotros teníamos”

Aparentemente el padre de Teresa refería este carácter guardián a un muñeco “espantapájaros” que los curas colocaban. Probablemente, algunos curas conocían estas particulares interpretaciones toba y estratégicamente las toleraban y/o aceptaban, como el caso del cura que Ángela mencionaba; probablemente, en cambio, otros las combatían o, finalmente, estarían aquellos que desconocían tales interpretaciones. En suma, sus estrategias misionales tal vez no hayan sido unívocas a lo largo de su historia.

Estos breves ejemplos nos conducen a dos conclusiones. En primer lugar, que la influencia católica no fue tan “mínima” como Miller inicialmente afirmara, al menos no en el caso de Formosa. Si bien comparada con el posterior “éxito” del evangelismo su incidencia fue efectivamente menor, ésto no debería llevarnos a descuidar su importancia o prejuzgar su nulidad, especialmente en las zonas misioneras que aún requerirían ser estudiadas, tal es el caso de Laishí. En segundo lugar, en lo que refiere a las relaciones entre misioneros católicos y aborígenes, los relatos no parecen sugerir una única visión. Además, estas variaciones en

muchos casos responden a la posición actual de quienes los enuncian y, posiblemente, también varíen según frente a quienes son enunciados. La condición de Miller como misionero menonita plenamente involucrado en el nacimiento de la IEU, tal vez haya incidido en el tipo de discursos negativos que los toba le habrían expresado sobre los católicos; pues como él mismo reconoce en otro texto (1995: 118-119), los toba lo seguían vinculando estrechamente a su rol anterior de misionero, a pesar de haberse convertido luego en antropólogo<sup>35</sup>.

En resumen, lo que he buscado destacar a través de los dos casos analizados, es el riesgo que una visión unidireccional y/o demasiado generalizante de la historia puede implicar. Pienso que sólo atendiendo a la diversidad de las relaciones entre los diferentes grupos toba y los distintos agentes colonizadores y sus estrategias, podrá apreciarse las múltiples tensiones que recorren la historia de esta peculiar situación colonial. En la medida en que analicemos a esa historia dialécticamente, es probable que hallemos tanto intentos de construcción de hegemonías como de resistencia y contrahegemonía o, incluso, posiciones ambivalentes o aparentemente contradictorias, que recurren simultáneamente a estrategias disímiles. En suma, la dimensión explicativa de carácter estructural y totalizador (en este análisis, la recurrencia a la noción de situación colonial o a ciertas conceptualizaciones provenientes de la teoría marxista), no reemplaza la comprensión de las historias regionales y de sus actores sociales concretos, pero esta última, tampoco podría reemplazar a la primera. Como he señalado en el capítulo II, ambos movimientos analíticos deberían confrontarse dialécticamente. Esta ha sido la intención de la travesía histórica realizada y también, de la que a continuación emprenderemos.

---

<sup>35</sup> Una duda similar me suscitaron los relatos sobre los líderes chamanes de Napalpí, Zapallar y Pampa del Indio, que enfatizarían su condición de "falsos profetas", frente a la "verdad del Evangelio". Cabe aclarar en relación a la etnografía de Miller, que en el texto de 1979 no se aclara su condición de menonita, aunque sí se menciona que sus trabajos de campo desde 1959 hasta 1963 fueron financiados por la Junta Menonita de Misiones (Elkhart, Indiana). En ese texto no se diferencian sus trabajos de campo como misionero y los posteriores como antropólogo. El texto de 1995 del autor compensa ciertas omisiones y reflexiones ausentes del texto de 1979, ofreciendo una renovada perspectiva sobre su práctica etnográfica.



*Capítulo IV:*

*“Evangelios y peronistas”: ¿los imaginarios  
colonizados? (1934-2002)*

La colonización puede pensarse como un proceso que no abarca solamente a los territorios y la fuerza de trabajo de los pueblos que los habitan, sino también los imaginarios culturales de esos pueblos. Es a este último sentido, que la pregunta de nuestro título refiere. Más allá de su adscripción como *tobas*, gran parte de nuestros interlocutores reconocían otras dos adscripciones diferentes: *evangelios* y *peronistas*, aunque esta última, no les impedía expresar habitualmente sus críticas para con los “políticos” de esta y otras filiaciones. Pero si he optado por unir el tratamiento de ambas “colonizaciones” no ha sido solamente por el éxito adscriptivo que en la actualidad han logrado, existen al menos otras tres razones que motivaron dicha elección. En primer lugar, para destacar las relaciones entre los misioneros evangélicos en la zona chaqueña y el gobierno de Perón, el cual limitó el accionar de algunos de ellos entre los aborígenes. No obstante, veremos cómo especialmente en el caso de La Primavera y Pampa del Indio, los inicios del *Evangelio* y del *peronismo* aparecen íntimamente asociados en el imaginario colectivo. En segundo lugar, me interesa subrayar los diversos vínculos entre políticos locales *dogshi*, peronistas en su mayoría, y líderes aborígenes del *Evangelio*, los cuales se han tejido especialmente en los últimos 20 años. A partir de la caracterización de estas relaciones, describiré también el impacto del clientelismo político en la dinámica socioeconómica toba y su articulación con las concepciones religiosas. Finalmente, el hecho de que los vínculos entre *Evangelio* y política no han sido aún suficientemente analizados, me indujo a subrayarlo como uno de los ejes que atraviesa esta segunda travesía histórica.

En nuestra introducción señalamos ya los numerosos autores abocados al estudio del movimiento del *Evangelio* entre los toba ---Reyburn (1954), Loewen, Buckwalter y Kratz (1965), Miller (1973, 1977, 1979, 1995, 1999), Cordeu y Siffredi (1971), Cordeu (1984), Vuoto (1986), Vuoto y Wright (1991) y Wright (1987, 1990, 1994, 1997, 2002), especialmente. A partir de los aportes de estos y otros autores y de los propios de mi investigación, propondré una periodización de las diferentes *corrientes histórico-culturales* que incidieron en la conformación de este movimiento, tomando en cuenta conjuntamente los acontecimientos de la provincia de Chaco y Formosa, aunque los análisis más específicos se centrarán en la perspectiva de los toba *takshik*. La idea de reconocer algunas de estas corrientes, fue sugerida inicialmente por Ceriani Cernadas a partir de un trabajo en colaboración (Ceriani Cernadas y Citro, en prensa), de allí que aquí sean reelaboradas algunas

ideas vertidas en el mismo<sup>1</sup>. Organizaremos entonces nuestro recorrido histórico, en las siguientes etapas:

1. Los primeros encuentros con los *dioses dogshi* (1934-1946): a) El caso de Juan Church entre los toba *takshik* y b) el de Lagar en Resistencia.
2. Las redes políticas (I): El caso de Pedro Martínez, Perón y la Iglesia de Dios Pentecostal y los *encuentros* con Perón (1946-1955).
3. Los profetas heterodoxos y nativistas (1943-60): a) Luciano Córdoba (Formosa) y b) Mateo Quintana (Chaco).
4. El papel de los menonitas en la creación y difusión de la IEU (1943-actualidad): a) De la misión al “consejo fraternal” a los jóvenes predicadores indígenas Aurelio López y Guillermo Flores; b) Los misioneros como “espejo”.
5. La Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular y la ampliación de la oferta religiosa (1966-actualidad).
6. Las redes políticas (II): los *pastores*, los *políticos* y el Instituto de Comunidades Aborígenes de Formosa (1961 - actualidad).

La intención de analizar estas diferentes etapas, es remarcar que la emergencia de la IEU es fruto de una diversidad de experiencias históricas regionales, no siempre congruentes entre sí. Esto explicaría, en parte, las diversas prácticas y representaciones que hoy se hallan en las iglesias entre ancianos, adultos y jóvenes, así como las tensiones entre tendencias disímiles que suscitan. Los tres últimos puntos del capítulo estarán destinados a analizar: la conformación del discurso de conversión hegemónico del *Evangelio* y de otras voces que, a veces, lo confrontan (VI.7); la interdependencia de una serie de factores socioeconómicos e ideológicos que incidieron en que el *Evangelio* fuera aceptado por los toba, especialmente en la década que abarca desde mediados de los '50 al '60 (VI.8); finalmente, el último punto titulado “Entre la armonía y la disonancia o del *equilibrio adaptativo* a la *dialéctica*”, sintetiza cómo nuestra explicación y perspectiva teórica se sitúan frente a la elaborada por los autores antes mencionados, retomando algunos aspectos y contraponiéndose en otros (IV.9).

Antes de emprender el análisis histórico, es pertinente esclarecer el concepto de *corrientes* aquí sugerido. El mismo ha sido tomado de algunas teorizaciones de Barth (1989) y Hannerz (1997) sobre las corrientes culturales. Estos autores parten de cuestionar el holismo y la integración de la noción antropológica de cultura, en tanto no referiría a una totalidad siempre compartida, sino a distintas corrientes que poseen distribuciones diferenciales entre los miembros de una sociedad. Se trataría entonces de conjuntos empíricos de elementos (discursos, símbolos, prácticas) que tienden a persistir en el tiempo, aunque desarrollándose de manera variable a partir del interjuego entre las intenciones de los actores y las consecuencias de sus interacciones sociales concretas. Así, la construcción cultural de la

---

<sup>1</sup> Concretamente, la idea de reconocer los cuatro primeros periodos fue propuesta por el autor.

realidad se originaría en estas corrientes más o menos parciales y discrepantes en las que las personas pueden participar, a veces simultáneamente. En relación con esta diversidad intrínseca a cada grupo social, cabe recordar también lo señalado por Keesing:

“Las visiones de la cultura como fenómenos colectivos, de símbolos y significados como públicos y compartidos deben ser calificados por un enfoque del conocimiento como distribuido y controlado. Incluso en sociedades sin clases quién conoce qué deviene un tema serio. Estableceré que las culturas como textos son diferencialmente leídos y contruados por hombres y mujeres, jóvenes y viejos, expertos y legos, aún en las sociedades menos complejas. Una antropología que considera a las culturas como creaciones colectivas, que las reifica en textos y objetiviza sus significados, disfraza y hasta hace engañosa la dinámica del conocimiento y sus usos” (Keesing, 1987:2).

Estas perspectivas que enfatizan en la multiplicidad, no implica negar que existan elementos comunes que otorgan un cierto nivel de coherencia a lo cultural —un lenguaje, un *habitus* o una *estética* dominante que hacen que, por ejemplo, percibamos a los toba *takshik* como un conjunto social específico y diferenciable en determinados aspectos de otros—; lo que sí se intenta, en cambio, es evitar una apresurada generalización o unificación de lo cultural. Esto es particularmente importante para el caso toba, pues considero que históricamente puede apreciarse aquella tendencia que Cordeu y de los Ríos (1982: 167) han señalado, a poseer “actitudes ambiguas y cambiantes hacia los exogrupos”, lo que suponen “es producto de una sociedad y una cosmovisión caracterizadas no precisamente por su integridad, sino por la multiplicidad de sus perspectivas y clivajes contradictorios”. Finalmente, es necesario agregar que una perspectiva centrada *exclusivamente* en la dinámica y la creatividad de lo cultural, resultaría limitante teóricamente, si no fuese complementada con la atención a los posicionamientos estructurales de los actores sociales, los procesos de construcción de hegemonías y de naturalización de ciertos símbolos culturales<sup>2</sup>. En otras palabras, es necesario también tener en cuenta aquellos *otros* procesos de la vida social, los que tienden a la dominación y reproducción más que al ejercicio de la libertad y la creación, a la fijación más que al cambio, a la distribución diferencial de los capitales simbólicos más que a su generalización indiferenciada. Así, la imagen de las corrientes culturales a la manera de diferentes ríos más o menos caudalosos, de corrientes aisladas o confluencias como plantea Barth (1989), es útil para representar la dinámica variada de lo social, pero, continuando con este tipo de metáforas, agregaría que también existen diques, construcciones que tienen la capacidad de modificar los cursos y caudales de esas diferentes corrientes, es el caso de las estructuras económico-políticas y el poder de las ideologías hegemónicas. Es en esta peculiar dialéctica de corrientes culturales y diques, que, para nosotros, la realidad social navega...

---

<sup>2</sup> Considero que especialmente el trabajo de Hannerz (1997) posee algunas limitaciones en este sentido.

Hechas estas aclaraciones, comencemos esta segunda travesía histórica, la cual se inicia en la década del '30, en La Primavera.

#### IV. 1. Los primeros encuentros con los dioses *dogshi* (1934-1951)

##### **IV.1.1. De Juan Church, el *dios que bajó en Formosa*, a los *encuentros con Perón* en Buenos Aires**

Juan Machagaik: “Juan Churr tenía 22 años, soltero era, vino acá a Formosa, después se fue a Juárez, después se fue a Chaco y después los hermanos acá, los viejos, se fueron a buscar para que venga, pero acá sin ruta, sin nada... Los hermanos se fueron a pie a buscar y cuando llega a ese río se hace cruzar, hace atar palma y ahí se junta y pusieron encima para pasar al otro lado, porque no tenía lancha, nada (...) no había alambrado nada, suelto el campo, y nada más los aborígenes corren nomás, no le quieren donde se va, porque quiere ir establecer (...) era libre, no hay dueño de nada y viene acá y dice que levantó una iglesia, para enseñar aborígenes (...) Juan Churr da enseñar, hace enseñar los grandes, para enseñar la letra porque no había, la antigua enseñanza no hay, pero el enseñó con la letra, LOS GRANDES... entonces cada noche hace escuela, dos horas. Entonces sin documento la gente y ahí le dio, pero cuando viene ese gobierno de Perón, entonces lo echaron, no es que le echaron, porque viene, ayuda acá la colonia, entonces se cambió el pastor acá Laguna Blanca y fue con Laguna Blanca. Y vino otro y entonces empezó a dar trabajo a la gente y viene tractor, vino de todo, viene la hacienda, viene herramienta...”

En La Primavera abundan los relatos sobre Juan Church. Este misionero británico de la iglesia Emmanuel, en 1931 comenzó su prédica en la ciudad de Formosa y seis años después se instaló en las cercanías de lo que hoy constituye el Barrio El Palomar, lindante con La Primavera, hasta 1951, año en el cual por orden del gobierno peronista debe abandonar la misión. Un primer elemento a destacar del relato del pastor Juan Machagaik, es que fueron los mismos toba los que partieron a la ciudad de Formosa en busca de Church. Veamos otra versión de este viaje según Miguel Velázquez, predicador de la misma IEU de La Primavera:

“Como la historia de Juan Church cuando llegó acá, era de la Iglesia Emmanuel, que ahora es la Iglesia Nazareno, llegó con sombrero negro. Y había indígenas que supieron que el hombre este también curaba a los enfermos y oraba y eso ya es un dios y ya empezó a correr la bola. Fijate no teníamos teléfono, no teníamos nada igual se corría. Y se fueron caminando día y noche a buscar a Juan Church para allá y cuando llegaron no estaba Juan Church porque se había ido a Formosa y tuvieron que volver a Formosa. Y cuentan estos hombres que fueron a buscar a Juan Church que un día, o una noche, encontraron un caminito limpio sin espinas, como si fuera una cortadora que pasó. Había sido que era un bicho, ese bicho no se cómo lo llaman ahora, que sale en la tele ese bicho, alto con cuatro patas, un dino... eh dinosaurio, eso era! Una semana y media caminando estuvieron buscando al dios, que era un pastor misionero” (Citado en Ceriani Cernadas y Citro, en prensa).

En la narración de Miguel se combinan referencias al mundo mediático (el dinosaurio de la TV), las creencias tobas (el “bicho” que deja un camino despejado, a la manera de una *seña*) y el *Evangelió* (Church percibido como un *dios* que cura a los enfermos). Este tipo de fusiones y otras similares que iremos citando a lo largo del trabajo, evidencian la tendencia a

la multiplicidad y también a la flexibilidad de los marcos cosmovisionales que antes mencionáramos. Entre aquellos que fueron a buscar a Church, se encontraba Trifón Sanabria, cacique de una de las bandas que nomadizaba en la zonas conocidas como *potae napoqna* (la mano del oso hormiguero)<sup>3</sup> cercana al actual pueblo de Nainack<sup>4</sup> y en *woqap lma'* (lugar o casa de las cigueñas) en Tuyuyú. Una vez instalado Church, también se concentraron grupos de otros caciques, como *Morenito* y luego *Qanaqe* provenientes de la zona de Palma Sola (*chaik onolek*), *Tamayú* de la zona de Espinillo (*wiñilae'*), Pedro Largo (*yogorenai*) de San José, Julián Méndez (*laache*) y Francisco Jara (*lawaqolek*) de la zona conocida como *chigishilae'* (lugar de “muchas nutrias”) cercana a Nainack

En los relatos sobre la época de la misión, se enfatizan tres elementos: **la enseñanza del Evangelio, del idioma castellano** (incluida la escritura, la “letra” que Machagaik refería) y **la posibilidad de obtener los documentos de identidad**. El siguiente fragmento de Julio Shitaki es particularmente importante, pues él integraba un pequeño grupo de jóvenes que Juan Church intentaba formar como pastores. Incluso, según nos comentara el hijo de Juan Church (que vive cerca de Laguna Blanca), Julio había sido prácticamente criado por su padre. Más tarde, aproximadamente para el año 1957, Julio ocuparía un importante cargo en la administración de la colonia, sería “el segundo” del administrador *doqshi*:

Julio Shitaki: “lloraba la gente, a veces se desmayaba, la gente se cae solo, por el poder del espíritu...”

Silvia: eso, ¿en la época en que estaba Churr?

Julio: eso en la época en que estaba Churr nomás. Yo, por mi parte, no me puedo cambiar, lo que yo veo, no hay gente que iguale a ese pastor. Yo, muchacho, era joven cuando estaba el padre acá en la Misión con DIOS, no hay diferencia que entre blanco y negro, solamente aquel cree a Dios que guía, por eso ahora no hay gente como antes. Nosotros, hermanos, hermanas, abrazando uno a otro, llorando una persona, porque el espíritu de Dios está con nosotros... por eso ahora no hay más, yo veo que no hay porque no hay fidelidad la gente, no son fieles, pero si uno fiel con el Señor entonces sí le muestra el poder (...) Ahora todo tiene documento, antes no hay nada, pero nosotros conseguimos documento por medio de lo que enseña Juan Churr, entonces yo le dije a Formosa, al gobierno de ahí, entonces yo le dije, sin documento y la edad como 25 años, a mí, no hay documento, el joven argentino tiene que recibir documento, 20 años al distrito militar, bueno ahí tienen que ir los jóvenes, pero hay que decir que yo no tengo la culpa, porque gobierno no dio nada, documentos, yo 25 años, yo no soy desobediente de lo que dice la Argentina sino que ellos no ayudan nada, entonces tengo libre...

Silvia: así le enseñó Juan Churr...

J: me enseñó, entonces yo ando libre”

<sup>3</sup> Según la historia contada en La Primavera, en una partida de caza, el grupo halló un estero en el cual se detuvo a beber agua, allí el cacique Trifón cortó la mano de un oso y la colgó en un árbol que estaba en el estero. Luego siguieron mariscando y regresaron a ese lugar que pasó a ser conocido como *potae napoqna*. El nombre de La Primavera, dicen que fue colocado por los criollos, debido a la abundancia de flores que hay en la zona durante esa estación.

<sup>4</sup> Según los relatos, este nombre probablemente provenga de *naeneq*, que indicaría un lugar con muchos venadillos.

Como puede apreciarse, de la mano del misionero inglés provino para los toba la posibilidad de integrarse en términos legales como “argentinos”, a través de la obtención de documentos de identidad. Éste ha sido uno de los tópicos dominantes en las narraciones sobre Church que escuché en La Primavera. La cuestión de la “libertad” que Shitaki menciona, evidencia los problemas de los aborígenes por no tener documentación y estar en situación de “desobediencia” por no concurrir al servicio militar. En una charla posterior, Julio insistió sobre esta cuestión:

“Churr vino acá, porque aborígen nadie le enseña, entonces se fue con el cacique Trifón Sanabria para poner ahí, y ahí entonces conocemos, eh, los argentinos, porque somos argentinos, pero nadie le importa nada, pero después el pastor dijo, esta gente necesita documentos, porque no tiene documentos para caminar, ni para ir a Formosa, para ir a cualquier lado, entonces él sí, hay documentos, se llama Juan Churr el pastor”.

En relación con la libertad de circulación, Wright (1997: 204) sostiene que por mucho tiempo no fue fácil para los aborígenes viajar o ir en búsqueda de trabajo a las ciudades, pues ellos debían mostrar ante las autoridades alguna certificación que demostrara su buena conducta, generalmente otorgada por misioneros, patronos o alguna autoridad oficial; a la manera de un salvoconducto o pasaporte interno. Se comprende entonces la importancia de los documentos y la “libertad” que, al decir de Shitaki, éstos les possibilitaban. La diferencia entre el accionar del misionero inglés y el del gobierno nacional, el cual “no dio nada”, “no enseñó nada” a los aborígenes, también aparece remarcada en la siguiente charla con Miguel Velázquez, a propósito de la visita de un gobernador a la misión:

“Nadie quiere enseñar a leer y escribir los aborígenes... pero salió un norteamericano evangélico que es Juan Churr y él le pidió al gobernador: dejame que yo voy a hacer esto en nombre del Señor, cuando era todo, como te voy a decir, sucio, monte había y ahí vivían los aborígenes. Juan Churr empezó a enseñar y él enseñó primero a cantar, me canta el corito... Empezaron a cantar los chicos, pasó un mes, pasó dos meses, le invitó al gobernador actual, lo llevó creo que al Lote Cuatro se le llama ahora esa parte. Mirá, le dijo, yo le voy a invitar le voy a hacer ver a los aborígenes como cantan como hablan, como leen la Biblia, abrió los ojos el gobernador y empezó a llorar el gobernador, porque vio a los chicos leyendo, cantando en castellano, habló en castellano, o sea que nosotros en nuestra Argentina no sacamos nada, como los políticos ahora... no saboreamos nada aunque sea un pesito... o sea que la Argentina nos debe”.

La enseñanza del idioma castellano también es sumamente valorada como posibilitadora de la integración. El manejo limitado del idioma restringía las posibilidades de interacción con los blancos y en ciertos encuentros, esto generaba temores. El relato de Francisco Pérez, un anciano de Misión Tacaaglé que estuvo en la misión de Church, ilustra este valor:

“Las costumbres de más antes, capaz como nosotros somos pobres y nada más que vivimos de por la marisca, para que podemos comer necesitamos mariscar y la ignorancia de lo que yo tengo, no podía ver los blancos, TENGO MIEDO, y el día cuando se amanece para ir a donde estaban mis compañeros así para, hacía, yo estoy siguiendo un camino para llegar a otra casa de nuestro (...) como trescientos metros después encuentro una casa de los blancos yo le hizo de

esconder para dar vuelta porque no podía contestar si es que me va a preguntar ese señor, después, dando vueltas por allá, para que no me vea y no me hace preguntas porque no podía contestar de las preguntas de ellos si me va a preguntar. Pasando dos meses después encuentro un pastor, así para que yo te puedo entregar la palabra de Dios y con ese nomás parece que me hace AMANSAR (...) nada más que yo estoy dando gracias al Señor que podría hablar un poco castellano porque más antes tengo MIEDO...”

Históricamente, las relaciones entre los colonos blancos y los mariscadores toba estuvieron signadas por la desconfianza y el temor y muchas veces han terminado en tiroteos y muertes. No obstante, como veremos, otras veces los propietarios permiten a los toba mariscar en sus tierras, a cambio de realizar trabajos rurales. Otro elemento a destacar de la narración, es que permite apreciar algunas marcas del discurso de conversión hegemónico de los *evangelio*: el pasado se define en torno a carencias, en este caso asociando la *marisca* con la pobreza y el no-conocimiento del castellano con la ignorancia.

Además de los documentos y el idioma castellano, la presencia de Church favoreció los inicios de lo que denominaré **la integración simbólica de aborígenes y *doqshi*** a través del *Evangelio*; como Shitaki sostiene en su primer relato, con Church “no había diferencia entre blancos y negros”. En efecto, el misionero había aceptado ir a instalarse entre los aborígenes y celebrar allí sus cultos, en los que “el poder se mostraba” a todos, en la percepción de Julio, con “llantos” y “abrazos”; así, aborígenes y blancos eran identificados como “hermanos y hermanas” y muchas diferencias a las que estaban acostumbrados en el trato con otros criollos, eran de este modo borradas en la interacción ritual.

En suma, en La Primavera, podría decirse que fue el mencionado misionero británico y no el Estado el que primero incorporó entre los aborígenes ciertos rasgos diacríticos de la vida occidental: idioma castellano, legalidad, trabajo agrícola. Así, por esas paradojas de los proyectos civilizatorios, estos grupos fueron primero “evangélicos” vía el pastor inglés y, luego y gracias a eso, “argentinos”, “ciudadanos”.

En cuanto a la enseñanza propiamente evangélica, cabe destacar la referencia a que Church fue el que **“enseñó primero a cantar”** a los aborígenes (cfr. relato de Miguel Velázquez). La música a menudo ha sido utilizada como un medio sumamente eficaz en muchos procesos de evangelización y La Primavera no parece ser una excepción en este sentido: como veremos en el capítulo VI, aún hoy, algunos ancianos recordaban esos primeros cantos enseñados por Church. Entre otras **prácticas culturales** que la misión de Church habría introducido o, al menos, promovido, se encontraban también: el fútbol, que era “enseñado” por el pastor los días sábados a los varones y, a las mujeres, la esposa de Church las adiestraba en costura y a algunas jóvenes en el oficio de “partera”, puesto que ella era



enfermera. En relación con la importancia de los cambios introducidos, la cuestión del **trabajo agrícola** en la misión no tuvo un impacto tan fuerte en la memoria histórica de los toba, a diferencia de lo que sí sucedió en Tacaaglé con la misión católica. En La Primavera, suele identificarse a la época de la administración estatal de la Colonia, durante el peronismo, como el momento en el que llegan “herramientas, arado y hacienda” y comienza el “trabajo” de la gente (cfr. relato de Machagaik)<sup>5</sup>. Sin embargo, durante una conversación informal que mantuvimos, el hijo de Juan Church sí recordó el papel de su padre como *evangelizador* y *colonizador*:

“Mi padre fue el primer evangelizador, el primer colonizador acá, hizo la primera cooperativa, trajo bueyes y arado (...) Pero ellos solos [los aborígenes] no quieren trabajar, se agrupaban de 5 o 6 y trabajaban en la chacra (...) ellos no sirven solos, se agrupan, es el mismo sistema que los monos (...) Hay tanto problema por eso, cada uno favorece a su familia y al resto lo dejan afuera, son los clanes que le dicen (...) Mi padre hizo una escuela, una clínica, trabajó mucho, pero lo echaron porque decían que explotaba a la gente...”

Por un lado, es interesante la acertada apreciación de Juan Church (hijo) sobre la persistencia de las redes de parentesco y los mecanismos de reciprocidad en el trabajo agrícola. Por otro, esta predisposición al trabajo colectivo, al ser comparada con la de los “monos”, no deja de evocarnos ciertos parámetros evolucionistas, tan vigentes aún en el imaginario de algunos criollos de la zona acerca de los aborígenes. En La Primavera, no hallé ningún testimonio crítico sobre Juan Church y menos aún sobre las acusaciones de explotación que su hijo cita, por el contrario, el misionero es sumamente admirado y reconocido, inclusive se lo vincula al viaje que el cacique Trifón Sanabria realizara a Buenos Aires, para conseguir las tierras que hoy habitan. Julio Shitaki, por ejemplo, me había comentado:

“Church le manda al cacique Trifón Sanabria a Buenos Aires para que consiga esas tierras y le consiguió... Mi padre le dio plata, para que vayan a conseguir para nosotros y consiguió, ellos vendían pluma de avestruz... para que mande al cacique y ahí consiguió.”

No obstante, en Misión Tacaaglé sí me encontré con un relato muy diferente al hegemónico de La Primavera, es el caso ya mencionado de Francisca Pinaqté que Wright (1997) cita. Ella, en su juventud, trabajó en la casa del misionero en tareas domésticas y además es sobrina de Trifón Sanabria. En este sentido, constituye un testimonio bastante

---

<sup>5</sup> En una de las charlas con Julio Shitaki también surgió esta diferencia:

Silvia: “y cuando empezó Juan Church... ¿cómo fue esa época, él trajo maquinarias para trabajar...?”

Julio: no había nada, era solamente la palabra de Dios, entonces él hace explicar a la gente y después viene el gobierno a ayudar la gente, entonces le mandó allá a Laguna Blanca, entonces se hace trabajar la chacra de los aborígenes, pero toda esa herramienta se dio a todo, ahora no hay nada, ni máquina, ni nada

S: ¿pero esas herramientas quién la trajo Juan Church o ?

J: el gobierno le dio a la colonia, a los aborígenes”.

directo de los acontecimientos; pero también, en los últimos años, Francisca se ha acercado cada vez más al catolicismo, lo cual tal vez le permita o incluso la induzca a construir esta otra versión sobre Church:

Francisca: “Había sido que son gente muy delicado ((el matrimonio Church)) y no tomaba agua sucia. Entonces nosotros mandó a laguna y entramos el agua hasta acá, para sacar esa agua linda para tomar ellos. Pero a mí no me regalaba nada, nada. Eso es lo que le he contado a la gente. No ha andado bien la gente en ese tiempo. Y bien interesado con la palabra del Señor, de Dios mi gente, Palma Sola, San José, esos lugares de aborígenes, se dejó, en *Chigisilai* también se dejó, así en la tierra. Ahora está llena de... poblaron ahí la gente blanca. Porque ellos quieren la palabra de Dios y están interesados en saber las cosas de arriba. Entonces, ellos, el pastor mandó para hacer una chacra de algodón, araba la gente y crecía la planta y cosecharon la gente y ya están embolsando el algodón. Y fueron a Clorinda, cuando no había esa ruta, nada, nada, con bueyes nomás. Dos yunta de buey para llegar en Clorinda. Entonces dice, él dijo, que de este algodón para levantar una iglesia de material. Pero no hay eso. Guardaron la plata y levantó un quiosco y la gente no tiene plata para comprar las cosa de... Entonces tuvieron hambre la gente. Entonces se fueron dos. Hay uno que se llama Lorenzo Díaz. Ese era el compañero de mi tío Sanabria cuando se fueron en Buenos Aires. Entonces ahí hablaron la gente. Enseguida encontró un padre. un *paí*, le hizo bautizar y le dieron permiso para hablar con el gobierno. Entonces mi tío le pidió La Primavera, el lugar de La Primavera. Entonces ahí ya, ya están sabiendo que esa cosa no le conviene a ellos. Entonces se fueron a Buenos Aires. Le dijeron a las mujeres que están guapas que haga fajas, para vender las fajas y colaboran con los caciques para viajar a Buenos Aires. Entonces también los que saben mariscar, juntan plumas para vender. Entonces colaboran a ella. Entonces ahora consiguió ese lugar. Le hizo bautizar para mandar con gente blanco para conseguir la tierra. Entonces mandó un teléfono de allá, de Primavera, que no esté más el pastor, que salga de ese lugar. Le dio veinticuatro horas para salir todo (...) enseguida salieron todos. sacaron todas las cosas y vinieron acá a Laguna. Hasta ahora tiene iglesia acá en Laguna (...) así sufren la gente, le engañando.

Silvia: Para vos... ¿se quedó con toda la plata del algodón?

F: Sí, porque ellos no comen las cosas que hay acá, ellos son delicados, comen cosas dulces y todo eso.

Silvia: ¿Y puso un quiosco decís, para vender mercadería?

F: Para vender mercadería. Entonces cuando cesaba, entonces, mandó un telegrama desde Laguna que se deje ese lugar enseguida, vino los gendarmes y lo echaron todo (...) gendarmería, sacó todas las cosas ahí afuera. Y que se vaya de Laguna enseguida y se traslada. Que no esté mas entre los aborígenes. Le prohibió. De ahí viene la noticia. Esos sí que no colaboran nada, nada. No es como lo hermanitas. La hermanitas, hizo el alambrado, hizo el aljibe, hizo levantar esa casa, de allá también levantó, y acá en Loro Cué también y levantó esa plata que se le dio levantó todo, Ahora los bueyes y las vacas. Ahora estamos por recibir ovejas. Le va a dar ovejas a cada mujeres para que trabajen en la lana. Para tejer todo.

Silvia: ¿Y en la época de Church, él había traído alguna herramienta para trabajar la tierra?

F: No. Nada más que mandó las chacras, ese algodonal. Entonces había plata y compra para él nomás”.

En el transcurso de la conversación, Francisca recordó que por su trabajo en la casa del matrimonio Church, la única retribución que recibía era la comida diaria y “sal, fideos y grasa”, por lo cual a veces debían “robar para comer”. En ese momento, Margarita —una vecina y pastora de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular que estaba de visita en la casa— interviene y denomina a Church *pasek* (comilón, mezquino):

Francisca: “nosotros robamos para comer. Entonces le estoy contando al hermano, *sí está bien, robaste, porque vos trabajaste también. Había hambre y hay que robar.*”

S: ¿Y a ustedes les pagaba, a los que trabajaban ahí?

F: No nos pagó nada, por eso, se hizo una denuncia con el juez. Ahí ya enseguida le echó ahí.

Margarita: *Pasek*, comilón, mezquinoso.

F: Comilón, no invita, nada, nada invita (...) Así vivía la gente de Primavera cuando había ese pastor (...) seguía mariscando (...) pero después, mas antes se dio cuenta la gente que ése es malo porque ya se fueron todos a Buenos Aires (...)

Silvia: ¿Church, lo mandó a Trifón a Buenos Aires?

F: No, no, no, ellos nomás se reunieron, la gente.

Guillermo: Alguna gente blanca también, así como pasó acá en Tacaaglé. Diciendo uno...

Pedro Muratalla pidió tierra para gente. Bueno, no teníamos documentos. No hay documentos.

Entonces vamos a ayudar para que usted tenga documentos. Porque sin documentos usted no puede viajar. No puede tampoco encuentro con gobierno. Porque lo primero que te va a pedir es documento, es que tengas documentos. Este cura, por ejemplo, se está haciendo el boludo porque no te da documento porque, *no necesitan documentos porque ustedes son argentinos*.

Entonces, lo que pasa en Primavera también. Alguno que estén acompañando con gente más, con gente paisana, blanco, que por ejemplo le quiere a los paisanos..."

Reconstruyamos la caracterización de Francisca sobre el viaje de Trifón Sanabria a Buenos Aires. En el primer fragmento citado, es relacionado con la situación de injusticia en la misión y el supuesto engaño en la venta de algodón ("la gente no tiene plata para comprar las cosa, entonces tuvieron hambre"); en el segundo, ella agrega el motivo de una denuncia al juez por el trabajo no remunerado —lo cual se vincularía con las acusaciones de explotación que Juan Church (H) refiriera—; además, ella postula la aparente conciencia de la gente acerca de la situación vivida ("se dan cuenta que ése es malo"; "ellos nomás se reunieron") que habría motivado el viaje, aunque Guillermo, su marido, introduce una interesante comparación con el presente, con la gente blanca que "quiere y ayuda a los paisanos". Guillermo se está refiriendo a las hermanas y un grupo de laicos católicos que los ayudaron a conseguir las tierras de Loro Cué, comparación a la que Francisca ya había recurrido en el primer fragmento, cuando nombra a las "hermanitas". Esta comparación motivó mi curiosidad acerca de quiénes habían impulsado el viaje de Trifón a Buenos Aires, puesto que en La Primavera siempre me habían dicho que fue Church quién "mandó a Trifón a Buenos Aires", de allí mi pregunta a Francisca. Cuando al día siguiente pude retomar la conversación, surgió que había sido un sacerdote católico de Formosa y no Church el que habría intervenido en el viaje de Sanabria:

Silvia: "En ese viaje que hizo Trifón a Buenos Aires, vos me contabas que lo hizo con Julio Shitaki, ¿te acordás quién más fue en ese viaje, otro aborigen?"

F: Lorenzo Díaz, el tío de Margarita.

S: ¿Ellos tres nomás fueron?

F: Sí, sí.

S: ¿Y fue algún *doqshi* con él o los acompañó algún *doqshi* a Buenos Aires?

F: Un Padre, un cura. No sé si Shitaki lo acompañó acá hasta Formosa y Lorenzo también. Pero uno, mi tío Trifón lo acompañó un cura para hacerlo llegar. Entonces él ya...

S: ¿Un cura de Formosa, un cura católico?"

F: Sí, sí.

S: ¿Y la idea de viajar a Buenos Aires, fue de Trifón, o Church lo mandó a Buenos Aires a...?  
F: No, no le mandó, porque sabía que esto, había sido que está sabiendo pero prefiere hacer pasar loco la gente. Porque ellos no saben de nada, de nada, y yo era muy chica cuando eso, y yo he visto todo, todo, mi tío y mi papá, todo, mi mamá también. Cuando está por viajar, dijeron: yo necesito un mariscador y necesito mujeres que hace faja para que me colaboren para ir en Buenos Aires a pedir tierras a Gobierno. Así dijo él. Entonces hay unas cuantas mujeres que tejen y todo y buen y da el pasaje. Y los que mariscan también, sacan las plumas y buen, desde Formosa mismo le dan y dan la plata a él. Con un burrito nosotros viajamos mucho, con los burritos y unos cuantos caballos para llegar a Formosa (...) pero mi tío era medio entendido pero no es tan... pero ya sabe hablar.

S: Ya hablaba bien el castellano.

F: Porque en ese tiempo no había escuela ni nada. Solamente cuando uno va changando así por el pueblo va aprendiendo el idioma de lo blanco. Y nosotros de lluvia, viajando y viajando para llegar a Formosa... y llegamos a una estancia que está mi tío también... Julián Méndez se llama. Julián Méndez, que sabe hablar lo idioma guaraní, porque ese, cuando él llega mi tío Trifón, para hablar a un señor de una estancia, así le pide para que le marisque su campo dos días, tres días. Y si le da permiso entonces se baja la gente nomás para mariscar mientras. Le da dos días nomás. Hay uno que no quiere dar, entonces le da de comer todo, ternera, le da polenta, fideos, locro, y todo y siguen viajando todo hasta llegar a Formosa.

S: Así era el viaje...

F: Así era el viaje.

S: Y ahí en Formosa conoce a un cura, un sacerdote.

F: Un cura. Sí.

S: ¿Y él lo acompaña a Buenos Aires?

F: Le acompaña a Buenos Aires. Le hizo entrar en un hotel y entonces le bautizó. Le bautizaron para que él fuera enfrentar con el gobierno pero no sé como se llama el gobierno en aquel tiempo, no sé... Así era la historia.

S: ¿Y vos decís que Church sabía que Trifón quería ir a Buenos Aires? ¿conocía esto?

F: Sí conoce, pero... no quiere contar. Que esté nomás ahí, que esté ahí como están los aborígenes, según ese pensamiento (...) Pero después se dio cuenta la gente, que ese está mal. Entonces reunieron, hablaron para que vaya en Buenos Aires pidiendo tierras. Le bautizó, a él (...) sacaron su foto cuando se bautizó él. Pidió tierra y le dijo, el gobierno le dijo: "Bueno, Trifón, vos tenés que vivir en tu casa, buscar un lugar de tu gusto, cual es más lindo para poner tu gente. Entonces le llamó a dos su hermano, y se fueron al campo y le hicieron la ciudad de La Primavera, ese lugar Primavera, porque había mucho agua y todo lindo lugar, altura, montecito, lindo lugar era, en aquel el fondo, allá. Ahí ya consiguió. Y se fue otra vez entonces le dio su papel, de su tierra. Le dio su papel de su tierra le hizo grandote así. Pero lástima que cuando falleció ya le quemaron todito, todito.

S: ¿Ah... sí, los papeles?

F: Los papeles, costumbre aborígen era (...) y cuando vino de Buenos Aires, tenía ese papel grande, así de largo, con ese cuerito, de la tierra, el certificado de la tierra.

S: ¿Y ahí es cuando lo manda echar a Chur, cuando eso que me contaste, que vino la gendarmería y lo sacó a Chur.

F: Ahá.

S: ¿Qué fue, después del primer viaje, o del segundo?

F: No, del primero. Cuando él está en Buenos Aires, mandó un radiograma acá a Laguna, que el pastor Chur, tiene que retirar de la colonia aborígen en 24 horas tiene que retirar sus cosas en Laguna. Guardando todas las cosas de rejas, del arado, de la tierra. Lo sacó, tiró todo afuera los gendarmes, vació toda la pieza".

Es probable que algún sacerdote católico haya intervenido en el viaje a Buenos Aires de Trifón, así como en las conexiones del cacique con el gobierno, pero en los relatos de La

Primavera, este episodio nunca fue mencionado<sup>6</sup>. Sí, en cambio, se dice que en Buenos Aires Perón le dio un uniforme de Cacique General y que fue bautizado, lo cual habría causado el alejamiento con Church. Por ejemplo, según el relato de Lucas Sanagachi, escuchado de su madre:

“Juan Chur le daba consejo a la gente, tiene que pensar bien, hacer una casa, porque no iba a haber lugar, entonces le envió al cacique para que pidiera una parte de la tierra y habló con el General Perón (...) El primer viaje, pidió la tierra, 10 leguas y trajo la documentación y se la entregó a Juan Church. Llamó a la gente, la reunió y le explicó que el dueño somos nosotros... Mi mamá contaba que le dio un traje de General a Trifón y que estaba en una foto con Perón (...) Entonces Trifón se fue a gendarmería a pedir los títulos (...) Entonces ahora te falta herramienta le dijo Juan Chur y le mandó al cacique a Buenos Aires, otra vez, le obliga al cacique. Pero en Buenos Aires lo bautizaron como católico, el gobierno, Juan Chur se enteró por el diario, le dijo Juan Chur, ahí cambia, se toma, fuma. Entonces Chur hizo una reunión y le explicó de los católicos y del Evangelio (...) ahí volvió baile bapo y no le importa el trabajo, para la herramienta tenía que viajar de vuelta a Buenos Aires, pero Juan Chur le abandonó al cacique, no puede seguir ayudándolo, se separó del cacique”.

En la versión de Lucas, después del segundo viaje de Trifón a Buenos Aires, se habría producido la ruptura con Church, por su conversión al catolicismo, en este sentido, es interesante la mención que hace acerca del abandono del *Evangelio* y el retorno del baile sapo. A propósito de esto último, en uno de sus viajes, Trifón se acompañó de un grupo de jóvenes y según el testimonio de Carlota Washoe que formaba parte del mismo, “hicieron el baile sapo, para toda la gente”, en una especie de “festival”.

Si bien desde la perspectiva aborígen es difícil establecer la cronología exacta de estos episodios, ofrecemos un resumen de los datos relevados hasta el momento. Wright (1997: 313-315) sostiene que, según el relato de uno de los hijos de Shitaki, hubo un viaje de Trifón a Buenos Aires en 1939, en el cual se habría encontrado con el presidente Yrigoyen, aunque, como es conocido, el gobierno de Yrigoyen fue derrocado en 1930 por el general Urriburu. De nuestra parte, el hijo de Trifón Sanabria también identificó, aunque con dudas, a Yrigoyen, como el presidente con quien su padre se entrevistó en Buenos Aires y agregó que a los tres años aproximadamente, la gente aborígen abandonó la misión y que sólo regresaron luego, cuando “Perón envió mercadería, un tractor, bueyes”. Julio Shitaki, también recordó que alrededor de 1940 se había desalojado a la gente blanca de Nainck, porque “esa resultó ser tierra aborígen”. Wright (1997: 315) menciona un decreto oficial (80513, dossier 122786/939) con fecha del 24/12/1940, por el cual se concede un territorio de 5000 ha. en Reserva para “ser libremente ocupadas por los miembros de la tribu del Cacique Trifón Sanabria”. Como

---

<sup>6</sup> La última vez que consulté a Julio Shitaki sobre este punto, me dijo que su padre y una segunda persona cuyo nombre no recordaba, acompañaron a Trifón a Formosa, y que allí “un blanco lo mandó a Buenos Aires”, aunque para él no se trataba de un “cura”.

vimos, según Francisca, Church fue obligado por las fuerzas de gendarmería a dejar la misión de Nainek y a trasladarse a Laguna Blanca, desalojo que se habría producido en 1951. Según Miller (1979: 83) existieron presiones de la Iglesia Católica contra la Iglesia Emmanuel que motivaron su expulsión de la zona indígena, cabe agregar que en el contexto de la orientación nacionalista del gobierno peronista, cualquier presión para desalojar a la misión británica, podría encontrar un campo favorable. Pero más fundamental en este sentido, habría sido la inclusión de los aborígenes en el proyecto de integración masiva de sectores populares forjado por el peronismo, lo cual dio lugar a una nueva política de “protección”, evidenciada en leyes y organismos estatales destinadas a tal fin. Es justamente por un decreto del 18/2/1952 (3297, dossier 42307), que las tierras de La Primavera son transferidas a jurisdicción de la Dirección de Protección del Aborigen creada por el gobierno y transformada así en “Colonia” (Wright 1997: 315)<sup>7</sup>. Es probable que el segundo viaje de Trifón que algunos mencionaran y el supuesto encuentro con Perón, se diera en esta época. En suma, lo importante es que este último movimiento, el de 1951 en pleno gobierno peronista, es el que los toba de la Primavera marcan, de allí que muchas veces identifiquen a Perón como aquel que les otorgara las tierras y les enviara herramientas para el trabajo agrícola. Es en esta especie de acto fundacional que se inicia la adscripción de los *takshik* de La Primavera al peronismo; acto a la vez único, puesto que en su percepción nadie volvió a ayudar a los aborígenes de tal forma.

Lo interesante de subrayar sobre estas múltiples visiones acerca de las relaciones históricas entre **Juan Church, Trifón Sanabria y Perón**, es que el episodio de la expulsión del misionero no suele ser espontáneamente mencionado en los relatos de La Primavera, o cuando se lo hace, es en forma ambigua<sup>8</sup>. Considero que esto se debe a que dicho episodio confrontaría fuertemente al *Evangelio* con el *peronismo*, los dos principales vínculos con el mundo *doqshi* logrados por el cacique Trifón en sus viajes y que hoy son reivindicados por todo aquello que les permitió obtener —idioma, documentos y creencias, por un lado, tierras y herramientas, por el otro. Asimismo, de existir alguna relación entre Trifón Sanabria y los sectores católicos, ésta también es invisibilizada en los discursos hegemónicos, puesto que atenuaría el papel de Church como aquel que aconsejó y envió al cacique a Buenos Aires.

---

<sup>7</sup> En un mapa oficial sobre la Colonia, comprobamos que existen otros decretos sobre la jurisdicción de la misma, uno de 1963 (Decreto 1363/63, Expediente 10.385/63) y otro que data de 1977.

<sup>8</sup> Por ejemplo, recién después de varias charlas, Carlota *Washoe* mencionó la expulsión del misionero. Víctor, nieto de Julio Shitaki y secretario de una de las IEU, que me traducía durante la entrevista, se sorprendió por ese “dato” que nunca había escuchado, lo que muestra su supresión en los relatos dominantes. Cuando consulté a Julio Shitaki por este tema, me dijo que el pastor estaba enfermo y que por eso se fue, pero que no lo habían echado. En cuanto a la recurrencia a la ambigüedad, nótese también en el relato inicial de Machagaik, cuando dice: “entonces lo echaron, no es que le echaron, porque viene, ayuda acá la colonia...”

Para finalizar, es importante destacar que otro grupo de la Misión Emmanuel, desarrolló su labor entre los toba de El Espinillo (provincia del Chaco), a partir de 1934; en este caso, la orden del gobierno nacional de desalojo de la misión, fue efectivizada en 1949 (Miller 1979: 83). Según Miller (op.cit.), varios líderes indígenas que participaron de esta misión fundaron luego sus propias iglesias, en especial en Pampa del Indio. Al igual que la misión de Nainéck, el espacio evangelizador se configuraba a partir de cuatro puntos cardinales: edificio religioso, clínica médica, escuela y almacén. Este “modelo clásico” de misión cristiana evidenciaba claramente su proyecto civilizador, puesto que: “cada uno de estos espacios representaba una esfera de la vida social del mundo occidental y cristiano —religión, ciencia, salud, educación y economía—, considerado implícitamente como moral y tecnológicamente superior al de los aborígenes” (Ceriani Cernadas y Citro, en prensa).

#### IV.1.2. Lagar, el dios que bajó en Resistencia

Así como hacia mediados de la década del '30, había llegado a Trifón Sanabria la noticia de ese *dios* Church que estaba en Formosa, a principios del '40, la noticia de que “un dios bajó en Resistencia” adquirió rápida difusión entre los toba del Chaco y Formosa y motivó el viaje de muchísimos de ellos. Se trataba de John Lagar, misionero pentecostal de la iglesia “Go Ye” o “Id”, instalado en Resistencia en 1941. Al poco tiempo, su prédica comenzó a congregarse a grupos toba de diferentes regiones. En este sentido, la importancia del movimiento de Lagar fue mucho mayor que la de Church, pues superó ampliamente la escala local; el mismo Lagar estimaba una conversión de 10.000 toba (Miller, 1979). La mayoría de los futuros líderes religiosos conocieron su prédica, entre ellos Luciano Córdoba, Mateo Quintana, Aurelio López y Guillermo Flores. Citaré a continuación el relato de Guillermo:

Guillermo: “...igual yo, también cuando el año '42 me fui al Chaco, cinco años yo estuve, pero no me hallo allá, porque yo soy de acá. Cuando falleció mi papá, me voy para allá, me abandoné ya... entonces me voy cinco años por el Evangelio, enfermé nomás y me fui.

Silvia: ¿Y qué te gustaba del Evangelio de esa época, de esa época... ?

F: ¿Sabe por qué?, porque hay algunos cuentos que dicen que bajó un Dios, bajó, dice que bajó... Entonces la gente quería ir allá. Entonces yo me quedaba, quedé, trabajando de agricultor yo tengo una chacra, grande, en ese tiempo, el tiempo de cosecha, cuando salió mi pensamiento para irme, me voy. Yo dejo toda la cosecha abandonada... me voy allá. Había gente, mucha gente, en Resistencia (...) Había sido, hay un pastor.

S: ¿que era este Lagar?

F: Sí. Lagar, Don Juan Lagar... Ahí enseñó a la gente, enseñaba, yo miraba...

S: ¿Y te gustó como trabajaba Lagar?

F: Sí, sí, me gustó, me gustó esa enseñanza entonces...

S: ¿Y curaba gente este Lagar?

F: Sí, sí, cura gente. Hay un demonio, endemoniado que le dicen, que lo curaba, le sanaba a los enfermos, entonces me gustó, había sido cierto.

S: ¿Y ustedes, ahí, esos cinco años que estabas, cómo vivías, vivían mariscando?.

F: Cosechas, cosechero, cuando había algodón. Después un tiempo, marisca, mariscando. Así nomás vivo.

S: ¿Y vivían en el campo?

F: En el campo, sí... Pero cuando el día fin de mes, venimos para ir a presentar la iglesia. Pero todas las plumas, todos los cueros valen, cuando vendemos, ya tenemos plata para ir

S: ¿Y vivían en Resistencia?

F: En Resistencia sí, sí, pero yo estoy acá en General San Martín, ahí yo fui parando.

(...)

S: Ahí cuando estuviste en Resistencia, con Lagar, ¿había aborígenes de otros lados o todo toba era?

F: Sí... todo toba era, toda la gente viene de acá... sí, hay otra raza Mocoví, Quitilipi. viene de acá, de acá, de la [...] de las Palmas, fueron todos de acá...

S: ¿Muchos del Chaco?

F: Sí, del Chaco. Después algunos vienen de Corrientes también, del otro lado.

S: ¿Y de los Tobas de acá de Formosa?

F: Los tobas Formosa, nosotros fuimos de acá

S: ¿Toda gente de acá de Bartolomé?

F: De Bartolomé y de Pozo Molina se ve, de pilagá... ¡a pié! ¡Hasta Resistencia iba!, Era un grupo grande (...) cinco días llegaron a Gral. San Martín y después cuando llegaron a Gral. San Martín si uno tiene su pasaje, un solo colectivo nomás, hasta Resistencia, después. Pero no me olvido acá, a veces yo quería ver y después un día me fui a Salta a trabajar, cañaveral. Siete meses yo estuve allá trabajando.

S: ¿En los ingenios?

F: En ingenio.

S: ¿En qué ingenio estuviste?

F: En el ingenio Ledesma..."

He citado el relato de Guillermo Flores en toda su extensión, pues me interesa destacar cómo él enmarca su viaje a Resistencia en el medio de otros dos tipos de viajes. Cuando comienza diciendo "igual yo, también", se venía refiriendo a los desplazamientos territoriales de los grupos que iban y venían de la reducción de Bartolomé de las Casas, concretamente al regreso del cacique Garcete a su lugar (cfr. capítulo III). Luego, hacia el final, introduce su viaje a los ingenios de Salta, diciendo: "a veces yo quería ver". El traslado en busca de medios de subsistencia, beneficios materiales y/o espirituales (como el poder, la salud) allí donde éstos se presentaran, marca cierta persistencia de las pautas de nomadismo característica de los grupos cazadores recolectores. No obstante, es evidente que el signo de estos elementos fue cambiando y a veces llegaron a ser contradictorios entre sí, lo cual no impedía su convivencia. Así, en el caso de Guillermo, él tenía su chacra asentada en la reducción estatal, pero también emprendía viajes en los que mariscaba o cosechaba algodón, o por un período se trasladaba al ingenio y participaba, por ejemplo, en los bailes nocturnos o, finalmente, también se desplazaba en búsqueda de aquel dios que había bajado en Resistencia, el cual, entre otras cuestiones, llamaba a los toba "borrachos, asesinos, ladrones y apaleadores de esposas" y combatía sus creencias (Lagar, citado por Miller 1979: 86). Cabe recordar también que la cuestión de los traslados en búsqueda de poder ya se venía produciendo desde la



década del '30, pues como vimos en el capítulo anterior, algunos *pi'ioGonaq* con especial poder congregaban adeptos de diferentes regiones. Precisamente, la zona de General San Martín que Guillermo menciona en su relato (antes conocida como El Zapallar) había sido escenario del movimiento de *NatoGochi* (Evaristo Ascencio) y luego de *Tapenaik*. Años después, para 1944, según Guillermo, “bajó en El Zapallar otra iglesia pentecostal, la Gracia y Gloria”, de la mano de los misioneros Fred Knight y John Dring (el cual había acompañado a Church en un primer momento). Guillermo se quedaría en la zona hasta 1949 y fue en esta iglesia que aprendió a “hablar, predicar y leer”, luego, cuando en ese año regresó a Bartolomé de las Casas, comenzó a celebrar “culto en casa”. En el caso de Aurelio López, según el relato citado por Miller (1979: 135), el mismo Lagar le encargó: “que tenía que volver con el mensaje a mi familia, tenía que hacer capilla y enseñar los coros que aprendí y anunciar el mensaje”. La posibilidad de que fuesen los mismos aborígenes los encargados de celebrar los cultos, fue evidentemente un elemento que favoreció la adopción de este tipo de religiosidad pentecostal. En contraste, la estructura jerárquica del catolicismo o la preparación exigida a sacerdotes o incluso a pastores en las iglesias evangélicas históricas, impedían que existiese una apropiación semejante.

En su estudio pionero sobre cambio sociorreligioso entre los toba, Reyburn (1954) ya destacaba que un rasgo peculiar del impacto del pentecostalismo y que lo diferencia de la labor de otras misiones, es que los toba escucharon y experimentaron el culto pentecostal en las ciudades y pueblos criollos, regresando luego a sus tierras a predicarlos ellos mismos. Lo que he agregado aquí a este planteo, es que esta modalidad de apropiación en alguna forma se entroncaba con el *habitus* nómada de estos pueblos. Esta sería otra de las tantas analogías o afinidades electivas que habrían intervenido en el peculiar éxito del pentecostalismo entre los toba. Por otra parte, es probable que estos viajes a las ciudades criollas evidenciaran, como Ceriani Cernadas ha señalado, un proceso de “reconfiguración simbólica de los espacios de poder” (Citro y Ceriani Cernadas, en prensa). En la cosmovisión toba pre-evangélica, el monte constituye el *locus* numinoso por excelencia, allí se concentra el poder (*haloik*), a través de los numerosos seres no-humanos (*yāqa'a*) que lo habitan. Según Miller (1977), el avance cada vez mayor de los colonos blancos a partir de las primeras décadas del siglo pasado, determinó una drástica reducción de los territorios de caza y hábitat diezmando así la fuerza de los espíritus y entidades del monte y el poder que ofrecían a los toba. Si bien aún hoy el monte sigue ocupando simbólicamente estos rasgos, es de esperar también que “la nueva geografía chaqueña fuese construyendo simultáneamente una nueva topografía del poder, en la cual los pueblos y ciudades criollos pasaran a consolidarse simbólicamente y

materialmente como nuevas fuentes del mismo, es allí, entonces, donde comenzarán a bajar nuevas entidades poderosas vinculadas al *pigem* (cielo) *doqshi*<sup>9</sup> (Ceriani Cernadas y Citro, en prensa). Agregaría a esta hipótesis, que en tanto aquellos *dioses* se caracterizaban por poderes muy similares a los que los *yäqa'a* otorgaban a los *pi'ioGonaq* —el poder de curación, el don de la palabra y la posesión de sus propios cantos—, ello tal vez incidió en esta especie de continuidad funcional entre los *yäqa'a* que aparecían en el monte y los *dioses* que bajaban en las ciudades. Nótese en este sentido, la importancia dada por Aurelio López al “enseñar los cantos” aprendidos con Lagar, según anterior la cita de Miller.

En cuanto a los cultos realizados por Lagar, en el relato de Guillermo Flores se menciona que ellos viajaban a fin de mes a “presentarse en la iglesia”, pues en esa fecha se celebraba la Santa Cena, la cual junto con los Bautismos motivaba la congregación de muchos aborígenes. También es importante señalar que Lagar poseía una serie de colaboradores toba que traducían sus mensajes, como Benito González, Lorenzo Sánchez, Modesto Gómez y éste último era el encargado de dirigir un coro de 30 personas (Kurtz, 1998a), de allí que muchos de los primeros cantos evangélicos fueran aprendidos por los toba en estos cultos. Para 1941, ya se había creado una iglesia de la misión en la zona de La Isla, en Las Palmas (Chaco), con los pastores indígenas Ramón Maciel y Guillermo Rojas (Kurtz, op.cit.). A la muerte de Lagar en 1946, siguieron su trabajo un norteamericano, Clifford Long y el argentino Enrique Bogado. El primero comenzó a trabajar más con los criollos y cambió el nombre de la misión a Rayos de Luz y al sector indígena lo denominó Vaya a la Biblia; Bogado siguió trabajando con los indígenas pero con la iglesia bautista. No obstante, como señala Miller (1979), la personalidad carismática de Lagar es la que ha ejercido una influencia clave entre los toba.

#### **IV. 2. El caso de Pedro Martínez y los encuentros con Perón (1946-1955)**

Otro de los movimientos previos a la emergencia de la IEU fue el del jefe y *pi'ioGonaq* Pedro Martínez (*Qachioni*), de Pampa del Indio (Chaco). Martínez también conoció el *Evangelio* a partir de un viaje a los nuevos espacios numinosos, las ciudades *doqshi*, pero el destino y naturaleza de su viaje fue algo diferente. El viaje que realiza es a la ciudad de Buenos Aires, al poco tiempo que Perón asume la presidencia, con el objeto de “obtener el derecho de asentar familias tobas en el área de Pampa del Indio” y allí Martínez conoce la Iglesia del Dios Pentecostal (IDP), vinculándose con su líder Marcos Mazzuco, quien ya tenía intenciones de evangelizar las tribus chaqueñas (Miller 1979: 139). Según los relatos citados

<sup>9</sup> Según Miller (1979: 39), en la cosmología toba, al igual que en la cristiana, el estrato celestial es el más poderoso y “los espíritus de arriba (*pigem'ek*) son los más prestigiosos... son buenos y poderosos”.

por Miller (1979) y Vuoto (1986), el cacique se entrevistó con el propio Perón y éste no solo le otorgó los documentos que acreditaban la propiedad de las tierras solicitadas sino también un uniforme militar (“con gorra, sable y botas”) que Martínez lució con orgullo por todo el Chaco autoproclamándose Cacique General. En resumen, podría decirse que “el peregrinaje del jefe fue todo un éxito”:

“obtiene del gobierno el “derecho a la tierra” y “un uniforme militar” y del líder pentecostal “el fichero” (permiso legal) para poder fundar filiales de la IDP en el territorio del Chaco. Estos tres elementos van a conformarse como elevados símbolos de status, político y religioso, en tanto manifestaciones materiales, en las escrituras y la nueva vestimenta del “Cacique General”, del poder de la sociedad hegemónica. La misión y legitimidad de implantar iglesias apareció nitidamente atravesada por una doble dimensión política y religiosa y, como señala Miller (1979: 140), “muchos tobas creían que Perón había ordenado al ‘cacique’ establecer iglesias pentecostales en todos los asentamientos tobas” (Ceriani Cernadas y Citro, en prensa).

Según los datos proporcionados por Reyburn (1954: 48), bajo el liderazgo de Martínez y su lugarteniente Juan Fernández se fundaron entre 1946 y 1954 unas 22 iglesias, la mayoría en la provincia del Chaco, aunque también tuvo influencias en la provincia de Formosa, en Bartolomé de las Casas. En cuanto a la *performance* del culto, las únicas informaciones con las que hasta el momento se cuentan son las relevadas por Vuoto (1986) a partir de testimonios de gente de Misión Tacaaglé que participó del movimiento. Pedro Martínez predicaba la palabra de Dios y la moral evangélica (no beber, no fumar), bautizaba y entregaba algunos espíritus, uno asociado al Niño Jesús, que denominaban *ñiñol'ek*, y otros dos que actuaban como auxiliares de los chamanes: *NsoGoe* y *'epaq*. Según un relato citado por la autora, durante el culto, Pedro Martínez y sus secretarios se vestían en forma semejante a los policías (“medio negro, así usaba saco y pantalón”) y lucían una espada y un revolver. En las celebraciones se realizaban cantos que pertenecían a los himnarios pentecostales y también un “baile” que habría sido “enseñado por Martínez” y que “era muy diferente a los antiguos”. De los relatos que Vuoto señala, se deduce que los hombres doblaban una de sus piernas y se tomaban con la mano el pie, de esta forma, quedando parados sobre una pierna, giraban. No queda del todo claro el papel de las mujeres, a las que posiblemente agarraban con la otra mano. En La Primavera y en el Barrio toba de Clorinda, dos personas me informaron sobre una posición de baile similar, aunque no podían establecer su origen. Probablemente, esta peculiar postura corporal se relacione con las utilizadas en ciertos juegos criollos (las carreras con un solo pie) los cuales, como veremos en el capítulo VI, comenzaban por esa época a introducirse en las fiestas de los toba.

Según señala Reyburn (1954), uno de los hechos capitales que llevaron a la I.D.P. a una progresiva decadencia, fue que los líderes blancos de la congregación en una visita que realizaron a las iglesias indígenas, manifestaron no estar satisfechos con la “conducta moral”

de algunos miembros y en consecuencia rechazaron seguir cooperando con ellos. A esto debe agregarse la desilusión de muchos líderes por no recibir una ayuda monetaria por parte de la matriz bonaerense (Miller 1979). En suma, ambas cuestiones repercutieron en los creyentes, quienes a la muerte de Martínez comenzaron a fisionarse en distintas congregaciones. Según Miller (1979: 140), “algunas congregaciones locales funcionarían por sí mismas” ya desligadas de la IDP y otras intentarían “afiliarse a diferentes denominaciones, con la esperanza de lograr asistencia de ella”, hecho que provocó una especie de competencia entre las iglesias. Entre aquellas congregaciones que tomaron su propio rumbo, estaría la de Mateo Quintana que estudiaremos en el apartado siguiente.

Para comprender el liderazgo de Martínez, es importante recordar que en los esquemas tradicionales de organización, la legitimidad política y religiosa se encontraban indisolublemente ligadas. Como Braunstein y Fernández (en prensa) señalaron, el particular poder espiritual de los caciques “les permitía defender a su grupo enfrentando potenciales peligros de los “otros étnicos”, ya sea como guerreros en el mundo físico o en el virtual del chamanismo”, pero a partir de las nuevas relaciones que se establecían con los *doqshi*, “el carácter guerrero y transaccional de las antiguas jefaturas se fue reconfigurando”. Estos autores destacaron cómo dichas transformaciones se evidencian en el caso de Pedro Martínez y en su antecesor el cacique *Taigoyik* o Juan Tomás, pues ambos actuarían como mediadores con los gobiernos nacionales para conseguir las tierras<sup>10</sup> y también con los ingenios para proveerlos de mano de obra, pero en el caso de Martínez se añade su peculiar rol como mediador con un nuevo poder espiritual, el de las iglesias *doqshi*. De nuestra parte, cabe agregar que en el caso analizado del cacique Trifón Sanabria, se halla un esquema semejante: fue mediador con el misionero Juan Church y con el gobierno nacional para la obtención de tierras, a partir, nuevamente, de los “encuentros” con los presidentes Yrigoyen y Perón e inclusive este último también le entregaría el mismo símbolo de prestigio que a Martínez: el uniforme militar. Así, podría decirse que la cuestión del “encuentro con un presidente en Buenos Aires”, máximo representante del poder *doqshi* en la ciudad que por antonomasia concentra ese poder, se convirtió en un motivo cuasi mítico entre los toba y fue uno de los medios que permitía legitimar el poder de aquellos nuevos caciques. Así como en las narrativas míticas sobre *MeGesoGochi*, este líder toba se habría encontrado con San Martín (Cordeu, 1969), luego, algunos caciques se encontrarán con Yrigoyen y después, con Perón,

---

<sup>10</sup> Braunstein y Fernández (en prensa) señalan que el nombre “Mayordomo” con el que se conocía a *Taigoyik*, proviene del rol que éste cumplía en el ingenio Las Palmas. Este cacique también se habría entrevistado con otro presidente, en este caso Yrigoyen, para conseguir las tierras. Sobre este tema puede verse también el relato de Maidana en Silva (1997: 137).

que pasará a ser el motivo dominante. Para dar otro ejemplo, en el caso del mencionado cacique José Bartolomé de las Casas, también se relata un viaje a Buenos Aires y un encuentro con Perón, por el cual le fueron otorgadas tierras. No obstante, según la versión de Alberto Muratalla, el cacique habría sido asesinado por personas de nacionalidad paraguaya que estaban interesadas en dichas tierras y éstas no llegaron nunca a ser habitadas por los aborígenes. Debido a esta situación, las 80 familias que seguían a José Bartolomé de las Casas, se dispersaron en la zona cercana al pueblo de Ibarreta (hoy conocida como Media Luna o Barrio Alberdi) y otras regresaron a la Reducción de Bartolomé de las Casas.

Finalmente, para concluir con el impacto del peronismo en esta época, es necesario recordar, además de las entregas de tierras, las políticas sociales implementadas en las Colonias. En La Primavera, como vimos, se la recuerda como la época en que por primera vez llegaron herramientas, ganado y mercaderías para los aborígenes y en la que había trabajo. En el caso de Bartolomé de las Casas, Miguel Mendoza nos comentaba elogiosamente cómo la administración de aquel entonces posibilitaba que él y otros niños internados en el hogar de la Colonia<sup>11</sup>, concurren a la escuela primaria del pueblo criollo cercano: los trasladaban diariamente a caballo, les daban útiles, ropa y zapatillas con la firma de Eva Perón; tiempo después, a los jóvenes se les ofrecía la posibilidad de viajar a Buenos Aires a aprender oficios. Miguel estuvo un año, pero luego comenzó a extrañar y decidió regresar. De su estadía en la capital, recordaba la amistad con otro aborígen, Eulogio Frites, quien sí se quedaría en Buenos Aires y se convertiría en un importante dirigente del movimiento indigenista.

En suma, la entrega de tierras, herramientas y las políticas sociales, resultaron claves para la construcción de la adscripción de los toba al peronismo, a la manera de actos fundacionales que involucran una peculiar relación de reciprocidad cuyas consecuencias en la actualidad, analizaremos en el punto 6.

### **IV. 3. Los profetas heterodoxos y nativistas**

#### **IV.3.1. El *dios* Luciano y el espíritu de tigre**

En Formosa, uno de los movimientos religiosos más importantes que encontró lugar entre los pilagá, *takshik* y *l'añaGashik* durante mediados de los años '40, fue el del *dios Luciano*. El nombre hace alusión a Luciano Córdoba (*Tende*) pilagá oriundo de Pozo Molina

---

<sup>11</sup> Se trataba del "Internado Nacional Mixto para Niños Indígenas General José de San Martín", creado en 1943. Según Miguel Mendoza, el Internado estaba dirigido por unas religiosas y en él participaron al menos hasta 1955, unos 40 niños y niñas a los cuales se les enseñaba diferentes oficios y "cómo hay que rezar, como ir a misa".

(Dpto. Patiño, Formosa), que luego de una serie de revelaciones se dispuso a crear su propio movimiento, fundando *Coronas* —denominación otorgada a su espacio cultural— en diferentes asentamientos. El trabajo de Vuoto (1986) y luego de Vuoto y Wright (1991), caracterizaron a este movimiento desde la perspectiva de los toba de Misión Tacaaglé y el de Idoyaga Molina (1992), desde la de los *pilagá*. De nuestra parte, sumaremos a este material las informaciones recogidas entre los *takshik* y *l'añaGashik*, asimismo me interesa destacar los elementos que conformaban sus *performances* rituales, especialmente la del *espíritu del tigre*, en tanto constituye una de los pocos géneros de tipo mimético que persisten en los cultos actuales<sup>12</sup>.

Si bien es muy poco lo que se conoce acerca de Luciano antes de la iniciación del movimiento, los mencionados autores señalan que como tantos otros indígenas trabajó en los ingenios azucareros y que hacia 1943 conoce la prédica del misionero John Lagar. Veamos el relato de Guillermo Flores, quién conoció personalmente a Luciano y su gente en Resistencia:

Guillermo: “él vive en Pozo Molina, ahí en la costa del Pilcomayo... Bueno, ellos fueron a Resistencia ese año, el año '42, toda la gente se fueron allá, se van a pie, yo creo que está cerca. ¡había sido lejos Lomitas! Y más para allá para el norte vienen a pie, con su grupo, cortaron acá hasta Resistencia, entonces cuando llegaron allá, hablaron los pastores, le dan la Escritura, le dan la Biblia, compró la Biblia, toda su gente compra la Biblia, todos, porque le gustó el Evangelio. Cuando compraron la Biblia, este Testamento chiquito también compraron. Después volvieron otra vez a su... casi un mes estuvieron en Resistencia, entonces sabe todo lo que enseñaban ellos a orar. Entonces volvieron y se van otra vez, este viejo [Luciano] hace una bolsita del Nuevo Testamento, entonces una bolsita pone acá y ahí nomás cuelga del cuello. Ahí nomás todo el día no sacan, no es para sacar, guardar. Cuando sale al campo, porque mariscan, sacan bicho, entonces andaban en su lugar allá, un mes, dos meses, entonces ahí ya viene uno, según me contaban, dice que hay un monte cerca, temprano se va a mariscar, entonces cuando allá, una legua, había una cuanta gente allá, entonces ahí le miran, todos, esa gente parece que está haciendo comida o está haciendo fuego... y ¿quién será esto?, él cree que los blancos, porque allá lo que estaba él, ¡DESIERTO, DESIERTO, no hay gente, Nada! Entonces se va, se va despacito, despacito, lo vieron, entonces lo llamaron...

Silvia: ¿a Luciano?

G: a Luciano lo llamaron: *vení, vení acá*. Entonces se va, se va ahí, toma asiento, entonces viene toda la gente, entonces ahí viene, viene, recibe un no sé que, parece un borracho, así todo...

S: ¿quién parecía un...?

G: Luciano, entonces le dieron, le da poder, entonces ahora hay que salir a predicar

S: ¿y quién era esta gente que le dio poder...?

G: y no se si Jesús, si el Padre Celestial... Resulta que esta gente está pisando acá, en pie en la tierra...

S: ah... ¿eso es lo que contaba Luciano de cómo recibió el poder?

G: sí, sí, entonces dice que está pisando como nosotros así, pero a veces... ese Dios no pisa acá la tierra, está arriba, no sé cuántos metros de arriba, ahí... pero esa gente, era todos como nosotros, entonces ahí recibió. Dice que recibió el poder y se va a la casa, le dijo: *andá a tu casa ya...*

<sup>12</sup> Idoyaga Molina (1992: 8) señala que Luciano era un pilagá de la banda de los *kedokopi* (*gente del tigre*). Esto ha hecho que me pregunte si dicha pertenencia habrá influido en la importancia asignada al espíritu de tigre en su movimiento.

S: ¿y nunca contó Luciano cómo era esa gente que le dio el poder, si parecía *qom*...?

G: sí, parecían personas, como nosotros, así, *qom*, persona así, habla: *andá hay que salir a predicar, cuando encuentra un enfermo, saná*. Así dijo (...)

S: ¿o sea que era gente que se encontró en el monte cuando salió a mariscar?

G: sí, sí, entonces tiene ese poder para sanar a los enfermos, para, para predicar también el Evangelio, pero ellos tenían ese testamento acá y no lo pueden sacar. Hay dos testamentos, uno en la espalda y uno de acá [señala el pecho]. Porque, porque dice: *éste es un santo, este es un santo* decía..

S: ¿qué sería un santo...?

G: y siempre ese santo, cuando pone en el cuello la persona

S: ¿cómo los católicos, cuando se ponen medallitas o así...?

G: como los católicos, sí, sí, eso es lo que está diciendo, acá testamento es un santo, por eso en el cuello y la otra allá, porque si cualquier cosa viene atrás conmigo, no va a llegar... porque ése tiene poder. Y bueno, ya tiempo está en la casa y después salen, Las Lomitas, Pozo del Tigre y está viniendo estos lados, hasta llegar Estanislao del Campo, Ibarreta..."

En este relato se aprecia cómo Luciano habría recibido su poder y la indicación de salir a predicar en un encuentro con seres en el monte, espacio chamánico por excelencia. No obstante, ante la pregunta acerca de quiénes le habrían dado el poder, Guillermo contesta que no sabe si venía de Jesucristo y luego, duda acerca de la identidad de esos seres que estaban en la tierra y parecían personas (pues ese dios del cielo cristiano no podría pisar la tierra); en suma, se trata de dudas que su formación teológica evangélica y mormona seguramente habrán contribuido a alimentar. Según otro interlocutor pilagá de Bartolomé de las Casas no tan vinculado al *Evangelio*, al preguntarle por Luciano, sin dudar, me dijo "ése era el rey de todos los *pi'ioGonaq*". Como iremos viendo, la confluencia de elementos cristianos y chamánicos en el movimiento de Luciano hace que en los relatos de quienes lo recuerdan, se seleccionen unos u otros elementos, con valoraciones disímiles o, como en el caso de Guillermo F., se marque la ambigüedad o tensión percibida entre ambos. Cada perspectiva responde así a las posiciones e intenciones de los actuales enunciadores y al contexto discursivo en el que éstas son expresadas<sup>13</sup>. En cuanto a las "dudas" que Guillermo se planteaba, durante la misma conversación nos contó que años después, cuando él ya lideraba los cultos del *Evangelio* en Bartolomé de las Casas, se reencontró allí con Luciano y en una conversación le dijo:

"...y vino conmigo, yo hablar, conversando, entonces yo hizo predicar, las escrituras, leer, yo llevé consejo, para este poder, porque la Escritura dice que hay muchos espíritus, pero todo igual, todo el poder viene de Dios, aunque distinto, distinto, la costumbre distinto. Pero hay otra Palabra

<sup>13</sup> García (1999: 39) también ha referido para los *pi'ioGonaq* posiciones similares: "quienes están más comprometidos con las prácticas y el dogma del movimiento evangélico tienden a caracterizar a Luciano con los rasgos ideales de un pastor evangélico, en cambio quienes están más alejados de este movimiento lo sitúan más cerca de las prácticas chamánicas". En este sentido, la diferencia de nuestro planteo para los *toba*, es también se aprecia otra postura, la que tiende a marcar las dudas o ambigüedades en torno a los caracteres ambivalentes de la figura de Luciano.

que yo también le doy consejo, hay que probar, si es de Dios, seguí, si es espíritu de Dios, entonces seguí, pero si no son de éstos, entonces hay que dejar. Así le dije yo”.

La reflexión de muchos toba *evangelio* sobre su historia y presente, suele estar atravesada por este interés por develar “qué es igual y qué es distinto” entre “sus costumbres” y las enseñanzas de “la Escritura”. Mi reflexión antropológica también se suma en parte a esta perspectiva nativa, así como introduce otras. Comenzaré entonces por señalar los tres tipos de elementos que Luciano habría tomado de su encuentro con el cristianismo pentecostal: a) la Biblia como objeto en sí mismo poderoso y como fuente de nuevos “espíritus”, b) algunos contenidos de la prédica pentecostal contra los pecados y c) ciertos elementos de la *performance* ritual. A medida que indagemos en el proceso de apropiación de estos elementos, se analizarán los rasgos característicos que Luciano y sus seguidores fueron imprimiéndoles a partir de la cosmovisión y ritualidad *guaycurú*.

Entre los seguidores de Luciano, **la Biblia fue interpretada como un objeto poderoso**, como decía Guillermo “cualquier cosa no va a llegar, porque tiene ese poder”, es decir, permitía alejar probables peligros, por eso, ellos llevaban un testamento sobre el pecho y otro en la espalda, colgados del cuello. Vuoto (1986: 20) menciona que algunos percibían al testamento como un *Itawa*, es decir a la manera de los ayudantes de los *pi'ioGonaq*. En el caso de Guillermo, la comparación que realiza es con el “santo”, lo cual da cuenta de las influencias católicas siempre presentes. En los capítulos subsiguientes, apreciaremos cómo esta forma de llevar la Biblia y de significar su poder, persisten hoy en muchos *dancistas* del *Evangelio*. En una de las narraciones sobre las “visiones” de Luciano que Vuoto (1986: 22) cita, es la misma Biblia la que le habla a Luciano, en otra, es un *Itegete* —la sonaja de calabaza utilizadas por los *pi'ioGonaq* en sus rituales— muy grande y luminoso el que se le aparece a Luciano junto con la voz de Dios diciéndole que “acepte su Palabra”. Podría decirse entonces que la dimensión física del poder que solía corresponder al *Itegete*, en el sentido de ser un objeto material altamente poderoso cuya sonoridad lo hacía eficaz en los rituales (cfr. capítulo V.1), pasa ahora a caracterizar a la Biblia y su Palabra divina. Otro elemento que merece ser subrayado en torno a la visión de la Biblia parlante, es que en diferentes puntos cardinales se le muestran a Luciano imágenes de catástrofes: en el norte, agua y gente ahogándose; en el oeste, fuego y gritos de la gente; en el sur, nuevamente agua y finalmente, en el este Dios le mostraba el camino a seguir, un pueblo grande de gente toda amarilla (brillante), eran los ángeles (Vuoto op.cit.). Este relato retoma elementos claves del simbolismo *guaycurú*. En cuanto a las imágenes apocalípticas de esta visión, ya señalamos que Cordeu (1969) ha destacado para el caso toba, una serie de narraciones míticas sobre



cataclismos universales, por fuego, agua, tinieblas. Es probable que este tipo de narraciones hayan incidido en la visión de Luciano, así también como la versión bíblica sobre el diluvio universal, que posee una estructura narrativa en ciertos aspectos semejante. Por otra parte, en lo que refiere a los puntos cardinales, Wright (1997) ha señalado para los toba la asociación del este con Dios, la bondad y la luz y del oeste con lo diabólico, lo negativo y la oscuridad, vínculos que también se aprecian en la visión de Luciano, según la versión toba *takshik*.

Un elemento característico del poder de Luciano fue **la cantidad y variabilidad de los espíritus que poseía**, los cuales eran repartidos durante sus cultos. Si bien la mayoría se relacionaba con su poder curativo, algunos poseían funciones especiales. Según la caracterización de Vuoto (1986), por un lado encontramos a los que provenían del universo bíblico: San Lucas y San Marcos (eran los más fuertes junto con el de "tigre" y los tres "comían los pecados"<sup>14</sup>), San Juan (que organizaría el culto), María Magdalena. Por otro lado, estaban los espíritus ligados al simbolismo tradicional: el ya mencionado tigre */kiyok/*, cocodrilo (*ae'lok*), estrella de la mañana o lucero (*wakñi telalaqte*), arco iris (*moGonalo*, para detener la lluvia), luna (*awoGoik*) y también, los que vinculaban a ambos tipos de figuras, como el trueno (*qasoGonaGa*) que se identificaba con Eva (para curar las hemorragias femeninas), el sol (*nala'*) con el espíritu de Gloria (permitía soportar el resplandor del sol y luego viendo las personas saber quien necesitaba ser curado) o el dueño del viento (*late*) con Centurión. Finalmente, otros espíritus se relacionarían con el trabajo en los ingenios: Campana y Reloj, que señalaban el tiempo y el de Guardia que protegía la *Corona*. Probablemente los espíritus que hablaban en otros idiomas, como el de Inglés, Guaraní o Italiano también provengan de éstas u otras experiencias laborales interculturales. En la proliferación y variedad de los espíritus de Luciano, se aprecia claramente una abigarrada confluencia de símbolos de distintas corrientes culturales, pero, además, según Idoyaga Molina (1992), todos estos espíritus tenían una peculiar capacidad: la de garantizar la inmunidad antes las balas de las armas de los blancos. En La Primavera, también me encontré con testimonios que adscribían esa misma aptitud a ancianos a los que Luciano les otorgó su espíritu. Roberto Yabaré, segundo pastor de la Iglesia de Jesucristo Pentecostés, me decía:

"mi tío, cuando era tenía ESA FE, TENIA ESE ESPÍRITU, TENIA ESE PODER... ((el de Luciano)) dice que una vuelta dice que venía la policía para que esa gente no se junte más, venía la autoridad y entonces le dice, le dijeron: *acá no tiene que estar más acá, acá es PROHIBIDO*, DICE, y este mi tío dice que SALIÓ y un policía, un oficial, dice que sacó la arma y apuntó éste, pero mi tío no tenía miedo, porque tenía ese don y bueno dice que bueno, le tiró, apretó el gatillo y ahí ya pero parece que la bala no, no le hizo nada..."

---

<sup>14</sup> Un interlocutor de La Primavera nos comentó que aquellos que tenían el espíritu de san Lucas "bailaban, como zapateo hacían".

El poder de Luciano, además de su capacidad para repartir espíritus y curar, también se vinculaba a un don que le permitía predecir la llegada de las personas y conocer sus pensamientos. Cito dos relatos de La Primavera que lo recuerdan:

Lucas Medina: "tres veces vino ((Luciano, a La Primavera)), multitud de gente

Silvia: ¿y tenía poder, no?

L: fuuu!!, poder que tiene, de cuando vos estás yendo a la casa, se van porque él vive en Lomitas, nosotros antes cuando no hay CAMIONES, COLECTIVOS NI TRACTOR, nosotros fuimos acá de La Primavera a caballo, nosotros nos vamos a Lomitas, LEJOS, pero nosotros queremos ver...

S: y ¿cómo era Luciano?

L: y bueno cuando vos llegás, ya sabe cuando vos estás yendo, como para antes llegar, un día, dos días, ahí YA TE SABE que está viniendo la gente de aquellos lados, entonces viene la gente, que el YA VIO, YA SABE está por venir la gente de ese lugar. Entonces ya la gente dispara con su gente, cuando llegan acá, primero hay que orar con esa gente, antes de llegar a nuestro lugar, entonces cuando antes llegamos, entonces ya viene la gente como un ejército, oran a ellos, después cuando pasan todos orando, le llevan todo donde está él, pero tampoco ni recibe cuando llegamos, mañana recién va a recibir.."

Silvia: "¿y de la Corona de Luciano llegó a escuchar algo...?"

Juan Machagaik: no sé si el año '57, pero esa Corona de pilagá era, él, pilagá, pero resulta que la gente tiene pariente de acá los aborígenas toba, entonces se fue a visitar y lo trajeron acá, le trajeron acá pero cuando se hace, hace el culto y hace una tierra, entonces hace un palco nomás pero solo domingo nomás, dentro de semana no, hace rezar, cantar y gritar

S: ¿y danzaban algunos también?

J: sí, algunos, pero no tanto... pero esa vuelta nadie quería porque lo que hace no es como Chur. es muy cambiado la gente, otro tema, por eso alguno mirar no más para ver. Pero lo de Chur era muy lindo porque ahí la persona se da cuenta que puede practicar o puede leer o puede cambiar. pero ese Luciano parecía de PASO NOMAS, no es mucho lo que hace la gente, los viejos nomás le gusta, he visto que los jóvenes no. Pero ese poco se terminó.

S: ¿y vino Luciano acá a Primavera?

J: dos veces vino, porque mi tío esa vuelta le pedía mucho, porque nosotros chico le miramos, pero el trabajo de éste, no es tanto como hace el Chur

S: aha... ¿y tenía poder...?"

J: creo que sí tiene, pero ése no es todo, no es que le da a cada uno el poder, no, para él. Ese entonces alguno quería como es Luciano pero no, entonces ya quedaba, él quería alguno porque he visto gente que quería como Luciano pero no va a ser, pero Luciano tenía su poder. pero solo, no toda la gente

S: poder para curar, ¿no?

J: no tanto para curar, eso no es tanto, no sé cómo dice la gente, había si anteriormente dice que cuando empezó recién le sanaba toda la gente, muy enferma, pero más adelante dice que no, hablaba, da consejo nomás, que no haga esto. Eso es lo que escuché, cuando una vuelta, toda la gente sentada alrededor y cada uno le presenta, entonces cuando le miran, entonces ello como fuera que está adivinando, está adivinando eso, que no haga más así escuché nomás... No sé si es cierto...

Martín Díaz: en una palabra, era vidente..."

Ambas narraciones describen el poder de adivinación y de anticipar algunos hechos que Luciano poseía. En la última, interviene el joven sobrino de Juan, sintetizando este poder en la figura del vidente. Justamente, otro de los espíritus que Vuoto (1986) describe, es el de Lente, por el cual se accedía a ver dentro de la persona o aquello que sucedía a lo lejos. Si bien éstas

son capacidades íntimamente asociadas a los chamanes *guaycurú*, también pueden manifestarse a partir de *sueños, visiones o señas*, en personas que no lo sean (Wright 1997); lo que marcaría la diferencia es el incremento de estas aptitudes y su eficacia, sobre todo en grandes chamanes (*oikiaGaik*), como es el caso de Luciano. Además, según Vuoto (1986), su condición de *oikiaGaik* le permitía comunicarse con los muertos o también transformarse en luz; cabe recordar que esta capacidad de transformación es un rasgo que generalmente se adscribe a los héroes culturales míticos como *Ta'anki* (identificado con el carancho) (Wright 1997). Otro elemento a destacar en torno al relato de Machagaik, es la comparación que introduce con Juan Church, en pro de afirmar que este último es el antecesor reconocido del *Evangelio* y no Luciano, quién sólo fue algo “de paso”. Así, Machagaik refuta mi concepción previa sobre el poder de Luciano (alimentada por otras versiones): no era tanto el poder que tenía, tampoco lo repartía a la gente, sólo los ancianos lo seguían y si bien al principio sanaba a la gente, luego no habría continuado haciéndolo, sino que sólo daba consejos. En suma, en esta versión, Luciano no se identifica ya con el *Evangelio* y si bien se reconoce un rasgo tradicional del poder, el de adivinación, el resto de sus atributos tienden a desvalorizarse. Esta construcción obedece a la posición actual del pastor y su iglesia. Como veremos, se trata de una de las IEU que está en contra de ciertas danzas y en la cual no se generan manifestaciones corporales y vocales del *gozo* que sean muy visibles; sí se promueven, en cambio, las oraciones y las prédicas.

En cuanto al segundo punto a analizar, **el contenido de las prédicas de Luciano**, éste es uno de los rasgos que más remarcan los seguidores de la IEU cuando intentan colocar a Luciano como antecedente del *Evangelio*. Lucas Medina, de La Primavera, me decía:

“de la parte de adentro de la Biblia y antes que vos estás preguntando de la parte de Luciano, por ejemplo, yo soy uno, YO ME NACÍ, cuando él habló conmigo, que no peque, uno que está adentro de la Biblia, está ESCRITO lo que dice el Dios adonde la Biblia le enseña cada iglesia, QUE NO PEQUE, QUE NO HABLE MAL SU PROJIMO, QUE NO TIENE QUE ROBARSE, QUE NO TIENE QUE TOMARSE OTRAS MUJERES, QUE NO TOME PARA UNA COSA QUE NO CORRESPONDE TU ESPIRITU SANTO QUE ES DE DIOS. Ése le enseñaba cuando nosotros recibimos con esto de *Evangelio*”

En el siguiente relato de Zacarías Pereyra, actual cacique de Bartolomé de las Casas, este tipo de enseñanzas (no fornicar, no beber, pedir perdón a Dios) hace que se coloque a Luciano en una línea directa de descendencia con el *Evangelio*, pues es considerado como el “primer fundador de la iglesia”; además, veremos cómo enfatiza su carácter cuasi santo, pues el mismo Luciano le dijo que iría al paraíso e intercedería ante el Señor por los aborígenes, cuando ellos se lo pidan:

Zacarías: “Luciano vino a recorrer, Lomitas vino, Pozo del Tigre, Campo, Ibarreta, Bartolmé, después Primavera, Tacaagle, formó toda su iglesia, después cuando se fue a Buenos Aires,

entonces habló con Perón, entonces ya formó su todo. Ése fue el primer fundador de la iglesia, antes que venga Aurelio López

Silvia: ¿y vos lo llegaste a ver cuando vino acá personalmente?

Z: si, si, él muy querido conmigo, él me llamó, él me leccionó ((me dio lecciones)) y todo eso él, el hombre que leccionaba, entonces, le pidió a Dios: *bueno usted Zacarías va a ser dirigente y va llegar viejito usted* y salió cierto nomás, entonces ahora —porque estuvo, estuvo— entonces el me dijo, ante ellos: *bueno Pereyra, la hora que yo tengo que ir porque Dios me dio la parte que tengo que salir de este mundo, pero siempre acordate conmigo, que yo voy a ir en el paraíso, donde está el Señor Jesucristo, pero todo voy a tener la defensa de ustedes, pero cualquier cosa, cualquier anúncienme, entonces yo voy a escuchar, voy a pedir Dios para que apañe también a ustedes, esa es la prédica, yo me voy porque mi palabra ya se está degenerando.* Porque la palabra de él era muy delicada, no se podía este, fornicar, no podía chupar, no podía todo eso, no se podía hacer ninguna defraudación, si yo cometí alguna falta, yo tenía que, ello me dice: *bueno Zacarías, vos quedáte, sentáte, vos quedáte dos meses, tres meses, llamando al Padre, para que te perdone el pecado que cometiste y a los tiempos, ahí vení otra vez.* Él enseñaba así, por eso ahora la religión que tenemos ahora es muy complicada, entonces la religión nuestra ya viene entre toda la gente, alguno que será *evangelio*, pero después por ahí ya entra y ya va y hace su maldad, ya no, ya no va...”

Al inicio de la narración aparece un supuesto viaje de Luciano a Buenos Aires y un encuentro con Perón, se introduce así el motivo ya señalado de los encuentros con el General, aunque es pertinente aclarar, que en el caso de Luciano, es el único relevado hasta el momento. Este tipo de utilizaciones permite comprender por qué lo entendemos como un motivo cuasi mítico. Éste puede surgir en diferentes narrativas sobre líderes históricos a la manera de un recurso legitimante, es como si todo líder debiera contar con algún encuentro con Perón, en tanto símbolo condensador del poder *doqshi*, para alimentar así su propio poder. En cuanto a los motivos que llevan a Zacarías a introducir este motivo, pienso que, por carácter transitivo, éste le permite legitimar su propia condición de cacique, ya que el mismo Luciano le habría anunciado, como enseguida veremos, que él iba a ser “un gran dirigente... que va a llegar hasta gobierno, porque así quiso Dios”. Otra evidencia de la persistencia del estrecho vínculo entre las dimensiones políticas y religiosas en la legitimación de los liderazgos, aunque los signos de estos poderes varíen históricamente. Durante el transcurso de la conversación, cuando Zacarías retomó la cuestión de su encuentro con Luciano y el anuncio de su liderazgo, introdujo otro elemento crucial, la significación del término *Corona*:

Zacarías: “yo cuando estuvo, como este 22, 23 años, yo era tomador, yo era fumador, yo era que mascaba ((tabaco)) que sé yo cosa que no hacía (...) entonces Luciano dice que me estaba orando. Yo siempre miraba la gente y así me estaba mirando, entonces dice él ((por Luciano)), dice a otra gente: *traé a tu compañero más cerca, arrimar.* Porque yo me iba donde está mi amigo un blanco que estaba ahí la casa, me conocía, preparamos sacudida, la bebida alcohólica. Y después yo veía, estaba parado pero el otro ya me estaba sabiendo, estaba contando, después un día me dice, me dice el muchacho trae a tu compañero, venite, después me fui donde está él, me estaba orando, me puse de rodillas y yo he visto un azul que tenía acá ((en el pecho)) y después acá había uno amarillo, yo lo miro, he visto eso, una visión mía, entonces

Silvia: como una luz, un color...

Z: como una luz, un color, entonces ahí ya dije buen, me arrodillé, hice y estuvo, bueno, entonces me dice, después vino otra vez la tarde, me visitó él: *usted va a ser un dirigente, un gran dirigente cuando el día que mañana o pasado, no hoy, o sea cuando, usted va a llegar hasta gobierno, porque así quiso Dios. Bueno, salió, eso es lo que dijo, por eso yo le decía que la creencia la tengo ahora. Después me dice: vendrá mucha religión, pero seguí una sola religión no vaya complicar con mucha religión porque ahí ya va a perder su talento, porque ahí Dios te puso ya el talento, te puso la corona, así que esta corona si usted sigue mucho, confía mucho, pero no confiar en los hombres, confía en Dios, porque si usted confía en los hombres, usted la perderá, me dijo Luciano, yo me voy, yo voy a dejar este mundo, pero allá voy a permanecer, ustedes no vayan a sentir por mí, sino síganme, primero el amor, la paz, entonces Dios te va a dar poderío, va a dar tranquilidad, va a dar paz.”*

La utilización del término *Corona*, a menudo se asocia a la forma del espacio cultural del movimiento, básicamente un terraplén circular de tierra, a veces cercado con maderas de palma<sup>15</sup>. Lo interesante de la interpretación de Zacarías es la dimensión de poder que le otorga al término, es el “talento” que Dios pone a la persona, en su caso, la condición de ser dirigente. Evidentemente, la corona como símbolo del poder de los reyes y de un poder que también viene de Dios, ya aparece en la Biblia, y es probable que de esta asociación provenga la denominación que Luciano y sus seguidores eligieran para el culto o, tal vez, ésta sea una reinterpretación actual, influida por los enseñanzas menonitas<sup>16</sup>. Otros autores, en cambio, han sugerido la asociación entre la forma circular de la *Corona* y una de las concepciones cosmológicas *guaykurú*, en la cual el mundo es concebido como “una porción de tierra flotante en un mar inmenso, rodeado por varios cielos y niveles subterráneos” (Vuoto y Wright 1991: 175), pero en el caso de nuestros interlocutores, no encontramos referencias a esta posible vinculación. Finalmente, en relación con la narración de Zacarías, es importante mencionar que ésta presenta un patrón similar al que encontraremos entre los conversos al *Évangilio*: padecimiento de una enfermedad o vicio (aquí la alusión a la bebida y el tabaco), cura de la misma y aparición de alguna señal perceptible que da cuenta de la intervención de poder sobrenatural (la luz azul y amarilla).

Para concluir con la cuestión de las prédicas de Luciano, es necesario agregar que, además de los contenidos que remiten a la influencia cristiana pentecostal, Idoyaga Molina (1996: 30) sostiene que Luciano “hablaba de vengarse de los blancos, de recuperar territorios usurpados, resumiendo, de un mundo de justicia y felicidad que implicaba redefinir la situación global que los indígenas estaban atravesando, y en pos de ello llegaron hasta el

---

<sup>15</sup> Según Vuoto (1986) el término *toba* utilizado, *piaGalute*, refiere, de acuerdo al diccionario de Buckwalter (1980), a “pulpito o escalera”, parecería entonces, no existir una correspondencia semántica entre el término *toba* y el castellano utilizado.

<sup>16</sup> En uno de los cuadernillos de un “Círculo Bíblico” organizado por los menonitas (Laqtasátanyi, Agosto 2001), se detallan las equivalencias entre diferentes símbolos de la “cultura judía” y la “cultura pilaga/toba”, la “corona” y el “bastón”, respectivamente, se identifican con la autoridad.

enfrentamiento bélico". Estos rasgos, sin embargo, no están presentes en las narraciones recogidas entre los toba *takshik* por Vuoto (1986) y Vuoto y Wright (1991), lo cual, como luego veremos, ha llevado a Idoyaga Molina a polemizar con dichos autores. De mi parte, el único testimonio que he podido relevar en este sentido, fue el de Rosa *Daegei*, de origen *pilagá*, de La Primavera, quién según me explicara "la gente que seguía a Luciano pensaba que los blancos se iban a terminar".

El tercer punto a analizar corresponde a la *performance* ritual del movimiento de Luciano. Éstas se organizaban en tres actos distintos: la prédica del profeta, la curación y el otorgamiento de espíritus, siendo ésta la actividad más requerida y esperada. En sus celebraciones, Luciano se acompañaba de 12 *secretarios* o ayudantes —número que posiblemente aluda a los 12 Apóstoles— que poseían el *espíritu de tigre* y de sus *músicos*; vestía siempre de blanco y, como mencioné, él y sus seguidores llevaban los dos testamentos colgados. Según Vuoto (1986), existían diferentes versiones en torno al otorgamiento de espíritus. Algunos afirman que Luciano los cobraba, otros, en cambio, que los regalaban y, por último, están los que dicen haberlos recibido espontáneamente durante el culto. En los dos primeros casos, los *secretarios* llevaban a la persona al centro de la *Corona* y allí la hacían girar hasta que caía al piso<sup>17</sup>, luego, cuando la persona se levantaba, generalmente temblaba y empezaba a entonar un canto propio, así, los temblores corporales y el canto eran percibidos como señales que indicaban que el espíritu había sido recibido. Vuoto (op.cit.) agrega que algunos identificaban este estado con sensaciones de un viento fuerte o un frío interno. En esta *performance* se combinan elementos de procedencia disímiles, por un lado, la caída-desmayo provocada por el Espíritu, es un elemento característico del ritual pentecostal, pero es probable también, como veremos, que algunos rituales *guaycurú* la incluyeran. Por otra parte, la entonación de un canto propio y probablemente también el temblor, revelaban que el chamán se estaba comunicando con su espíritu auxiliar, más aún, es con la misma cesión del canto de parte de algún *yáqa'a* que el poder le era otorgado a la persona (Ruiz 1978-79). En este sentido, pienso que el movimiento de Luciano implicaba ya una cierta ampliación en la socialización del poder numinoso, puesto que no se restringía a unos pocos individuos considerados chamanes, sino que abarcaba prácticamente a todo aquel que quisiera recibirlo. Así, podría postularse que este rasgo que Miller (1979: 160) señaló como elemento característico del culto evangélico, tendría no obstante un antecedente en el movimiento de Luciano y tal vez incluso en el de *NatoGochi* antes señalado, aunque este último requeriría

---

<sup>17</sup> Según una versión que recogí en Ibarreta, los *secretarios* se colocaban detrás de la persona para agarrarla cuando se desmayaba.

aún de mayores estudios. Una vez que la persona había recibido un espíritu, éste reaparecía en cada celebración de la *Corona*, con su canto y movimientos corporales característicos. De esta forma, cada uno de los seguidores acompañaba con su propio estilo de *performance* las prédicas, curaciones y las nuevas cesiones de espíritus realizadas por Luciano. De la percepción de esta superposición de *performances* individuales, tal vez provenga la frase con que algunos *evangelio* hoy caracterizan a los cultos de Luciano “mucho griterío...”. En el siguiente relato de Lucas, se aprecia cómo la señal del espíritu se sentía en el propio cuerpo y que sólo en ese momento surgía el canto, también, la influencia evangélica, puesto que si la persona pecaba podía perder su espíritu:

Silvia: “y cuando se juntaban ahí con Luciano para orar, ¿cantaban también?”

Lucas: cantaban también

S: ¿y usted cantaba?

L: sí, pero cuando yo me sentía, por eso le digo (...) cuando YO ANTES, cuando recibí, por eso mucha gente, porque yo recibía también, cuando parece que hay una SEÑAL en mi cuerpo, cuando parece que me viene, que me avisa, igual que cuando uno tiene su, cualquier teléfono o cualquiera entonces para mí, para MI, se, porque estoy con eso, pero nadie sabe

S: ¿eso a cada uno?

L: cada uno de nosotros

S: ¿y era como una señal en el cuerpo dice?

L: como una señal en el cuerpo, adentro (...) que tenía que avisar, o si cualquier cosa, entonces me avisa, pero yo recibía, pero cuando por eso estoy acuerdo con él, porque cuando nosotros pecamos las cosas que no es de Dios, entonces ya perdimos y no vamos a recuperar nunca”.

En cuanto a las curaciones de Luciano, un elemento característico es que las hacía a través de las manos, apoyándolas sobre el cuerpo de la persona, práctica que probablemente provenga de la “imposición de manos” del culto pentecostal. Incluso en los relatos que Vuoto (op.cit.) cita, se diferenciaba esta técnica de la del *pi'ioGonaq* que “chupa” o succiona para curar y en La Primavera, varios interlocutores nos hicieron la misma comparación. Otras formas aluden a que Luciano abría su Biblia, la movía para arriba y para abajo o sino la apoyaba sobre el enfermo, entonaba el “Canto del señor Luciano” y temblaba (Vuoto, op.cit.). En las curaciones, la caída al piso era también la señal de que “el enemigo”, ya sea la enfermedad o el vicio, había “salido” de la persona, los informantes de Vuoto también se refieren a “vómitos”, aunque no queda claro si éstos efectivamente se producían o si se trataba de sensaciones percibidas durante la cura. Al menos otras dos técnicas de curación han sido registradas. En una de ellas, según el testimonio que me brindara una persona de Ibarreta que había sido curada en la *Corona*, los *secretarios* ponían agua sobre la cabeza del sujeto, gesto ritual que se vincularía con la ritualidad cristiana. Otra, citada por García (1999), alude a que se hacía acostar al enfermo sobre el piso, para cantar y, a la vez, saltar sobre él de un lado a

otro. Aparentemente, la práctica de saltar y cantar alrededor de una persona enferma recostada, remite a técnicas chamánicas (cfr. capítulo V).

Personas que habían recibido los espíritus podían ser nombradas luego por Luciano como encargadas de las *Coronas* en sus propios asentamientos. Estos dirigentes eran llamados *capitán* o *capitana*<sup>18</sup>. Un elemento que suele recordarse, es que algunos de estos *capitánes* en sus prédicas recitaban de memoria los párrafos bíblicos aprendidos con Luciano, pero no los leían. En las *Coronas* también había siempre alguna persona que poseía el espíritu de Guardia, su rol era definido así: “cuando hay mucha gente él se va todo alrededor, corre, salta, vigila todo” (Vuoto, op.cit.). Probablemente, esta práctica de recorridos circulares corriendo, haya influido en la actual *performance* de la *Rueda del Evangelio* y en algunas de las significaciones que se le otorgan.

En cuanto a los *músicos*, cantaban sin ejecutar instrumentos musicales y realizaban “diferentes tipos de bailes, según como el espíritu le indica”; algunos de estos cantos eran himnos evangélicos aprendidos de Lagar y al final del culto se entonaba uno titulado “Yo soy la puerta” (Vuoto 1986: 28). García (1999: 39) registró entre los *pilagá* otros dos cantos atribuidos al movimiento de Luciano: uno de éstos, denominado “Jehová es mi pastor”, evidenciaba rasgos típicos de los cantos introducidos por los misioneros; el otro, si bien contenía la frase “buen salvador”, su diseño melódico y rítmico eran diferentes a los cantos evangélicos. Vuoto (op.cit.) señala que para ser músico se tenía que haber recibido el espíritu de *wignanaGaik*, que la autora traduce como espíritu de la música. Según la traducción que me brindaran en La Primavera, el término *wignaGanaGaik* alude a la persona que le gusta el canto, tocar la guitarra y que poseen una peculiar fuerza para el canto, es en este sentido, que hoy se lo utiliza para referirse a los músicos del *Evangelio*. Un elemento peculiar, es que los músicos de Luciano recibían dinero de los fieles, “para estar más fuerte y alegres” y para seguir así cantando. Otro de los roles dentro de la *Corona* era el de espíritu de Tigre. Según relatos de Bartolomé de las Casas y los de Vuoto (op.cit.), el dirigente de los que poseían dicho espíritu, se encargaba de despertar a toda la gente y hacer que se bañaran antes del culto. Esta exigencia podría vincularse al bautismo evangélico practicado por Lagar, en el cual la persona es sumergida totalmente en el agua. Las personas que poseían este espíritu, poseían otra función específica en la *performance*, la de curar y dar fuerza a la persona a través del contacto corporal. Me detendré especialmente en este punto, porque en los cultos

---

<sup>18</sup> El término *capitán* se utilizaba también para la persona que dirigía los bailes nocturnos y se ha vinculado a la experiencia laboral en los ingenios (cfr. Capítulo VI). En la *Corona* había otro dirigente denominado *intendente*, aunque su función no es del todo clara aún. Según un relato de Bartolomé de las Casas (Kurtz, 1998b), vivía solo cerca de la *Corona* y no se lo podía visitar sin previo aviso del secretario.



del *Evangelio* de Misión Tacaaglé muchos ancianos poseían el *espíritu de tigre* y realizaban una *performance* en algunos aspectos similar. Cabe aclarar que en la cosmovisión toba pre-evangélica, el tigre, en su dimensión de habitante del monte de rasgos sobrenaturales (*hawiaql'ek*), era uno de los poderosos seres no humanos que podía desempeñar el rol de "ayudante" o compañero (*ItaGayaGawa*) de los chamanes. No obstante, un importante dirigente de la Iglesia Cuadrangular de Misión Tacaaglé que posee este espíritu, redefinió sus rasgos, diciéndome que era un *pigeml'ek* —término que designa a los seres no humanos con poder proveniente del cielo— y que tiene la capacidad de "asustar" a la enfermedad o a cualquier demonio y de "comer los pecados". Redefinición de la procedencia cosmológica que resulta más acorde a la evangélica.

En una ocasión, cuando le pregunté a Esperanza Oshegemi, sobre una *performance* que había observado el día anterior (en el *Aniversario* de la Iglesia Cuadrangular de Misión Tacaaglé), en la que participaron ella y otras tres personas mayores, me dijo que todos tenían el espíritu de Tigre que venía de Luciano. Esperanza es hija de *Chetole* (la *pi'ioGonaGa* mencionada en la introducción) y esposa del pastor de la IEU. Cuando comencé a preguntarle sobre cómo era ese espíritu, ella decidió explicármelo con el cuerpo, desde la misma práctica. Me hizo levantar y permanecer parada y realizó una *performance* que duró poco más de 2 minutos y que uno de sus hijos, frente a mi pedido, accedió a filmar. A continuación, se describen las secuencias de movimiento identificadas<sup>19</sup>:

1) Con las manos tomadas por atrás, comienza a caminar en círculo a mi alrededor, lentamente y mirándome fijo a los ojos.

1\*) Intempestivamente, desde atrás me toma de la cintura con ambos brazos, emitiendo un sonido enfático (hi!) y apoyando su boca sobre mi pecho.

2) Permaneciendo tomada de mi cintura y siempre con la boca apoyada sobre mi cuerpo, comienza a mover la cabeza y a recorrer mi cintura y torso, por delante y atrás, en círculo. Con cada gesto se emite una vocalización /aaa/ abierta y por momentos gutural.

2\*) Cuando llega al punto de inicio, realiza una emisión vocal enfática (Hi!) seguida de la repetición del sonido ch, ch, ch con intensidad decreciente.

3) Paralelamente a la emisión de una vocalización /aaaa/ con un contorno melódico e intensidad decreciente, se va agachando y tomándose de las piernas por delante.

4) Se da vuelta hasta apoyar su espalda sobre parte de mis piernas y cintura y en esa posición, emitiendo un sonido más agudo y sostenido (mmm) va subiendo deslizándose sobre mi cuerpo. Continúa con una serie de movimientos de deslizamiento, apoyando su espalda y el lateral del brazo y torso, sobre la parte delantera de mi torso. Durante estos movimientos, se combinan la emisión del mismo sonido agudo de base (mmm) con 5 interrupciones con las respectivas vocalizaciones: sh (continuo), hi! ch (este último repetido con intensidad decreciente), una combinación binaria de tono grave y enfático (hi, ho, hi, ho), sh (continuo) y hi! ch (repetido con intensidad decreciente).

---

<sup>19</sup> Entre una secuencia y otra de movimiento suelen existir posiciones (de quietud) que operan como pasaje entre las mismas. Estas posiciones, generalmente de apenas unos segundos de duración, se indican con el signo \*.

5) Se da vuelta y repite el gesto de 2) subiendo desde mi cintura hasta el cuello, por la delantera del torso y volviendo a bajar hasta la panza. La emisión vocal que realiza esta vez, es un jadeo rápido de ritmo binario.

5\*) Con la emisión sh (continua), detiene el movimiento con la boca sobre mi abdomen.

6) Continuando con la boca sobre mi abdomen, comienza a recorrer mis piernas con sus manos, en forma descendente (similar al gesto de intentar desprender algo). En cada movimiento realiza la emisión: hi! seguida de ch repetido con intensidad decreciente. Sube y apoyando su boca en el pecho, recorre en forma descendente mis brazos.

6\*) Se detiene con una vocalización aaaa con un contorno melódico descendente y con intensidad decreciendo.

7) Con la emisión continua sh toma mis antebrazos llevándolos sobre su espalda, en gesto de abrazo.

8) Apoya sus manos en mi pecho, me mira y comienza a hablar en forma no identificable, posiblemente “en lenguas”. Mientras habla mueve su cabeza constantemente, con la mano derecha se señala a sí misma, a mí y al cielo. Finalmente se señala con las dos manos realizando una emisión sh.

9) Me abraza y realiza movimientos descendentes sobre mi espalda, diciendo ¡gloria, gloria!, concluye con una última emisión sh.

Como puede apreciarse en la descripción de esta *performance*, los diferentes movimientos corporales se combinan con emisiones vocales; como vimos, este tipo de conjunción es un rasgo típico de los cantos-danzas rituales de la región chaqueña. Lo peculiar de este caso, es que algunos de los movimientos presentaban rasgos miméticos con los del tigre, sobre todo en lo que refiere a las secuencias 1), como representación de los gestos de observación de la presa, 1\*) del ataque y 2) y 5) del acto de comer a la presa (recuérdese que el espíritu de Tigre come los pecados). El gesto de apoyar la boca en el cuerpo, resulta similar al acto de succión o “chupar” característico del *pi'ioGionaq*, que es el que permite sacar el mal que produce la enfermedad del cuerpo del paciente. No obstante, en esta *performance* no se sacó ningún objeto. En cuanto a la acción de desplazamiento por la superficie del cuerpo que aparece en la secuencia 4), constituye un tipo de movimiento corporal que no encontré registrado en las *performances* chamánicas ni en otras danzas del área chaqueña y tampoco parece provenir de la cura pentecostal. Lo que sí puede afirmarse, es que el contacto corporal es una forma de contagiar el poder a la persona y a menudo aún hoy los chamanes más ancianos lo utilizan, especialmente en la forma de abrazo o en el gesto de desplazamiento de las manos sobre el cuerpo (cfr. capítulo V), tal cual aparece en las secuencias 6), 7) y 9). Además, este último es un gesto que suele utilizarse en diferentes *performances* curativas populares, para “sacar” los males. En cuanto a las emisiones vocales, se reproducen algunos rasgos estilísticos de los cantos chamánicos (cfr. capítulo V), como la tendencia a que una línea melódica aparezca interrumpida con diálogos u otros sonidos (secuencia 4) o, el uso de expresiones enfáticas del tipo *hi!* para finalizar un canto. En el capítulo V.2., veremos que entre esta *performance* realizada por Esperanza fuera del contexto ritual y la que desarrolló el

día anterior en la iglesia, había similitudes pero también algunas diferencias, en tanto los rasgos más marcadamente chamánicos, fueron desplazados de esta última. En el trabajo de Vuoto aparecen dos descripciones nativas sobre la *performance* del espíritu de Tigre. Una de ellas resulta similar a la que aquí he señalado, en lo que refiere al movimiento de rodeo (“daban vueltas alrededor de ellos, todo así parecido a un animal que tiene sogas que se quiere ir<sup>20</sup>”), los movimientos de la boca y la cabeza y el contacto corporal (“refregar todo”), pero se le agregan dos elementos que refuerzan los rasgos miméticos: algunos *espíritus de tigre* se acercaban a la persona enferma caminando “por abajo, en cuatro patas” y a veces les salía una flema blanca de la boca (op.cit., 33). En la otra descripción (op.cit., 25), se introduce una variación significativa: las mujeres tienen que ponerse en fila y el dirigente que tenía el *espíritu de tigre* comenzaba a tocarlas con el estilo de movimiento descrito; luego algunas de ellas se caían al piso y el resto de los espíritus de tigre las “revisaban”, las volvían a tocar, entonces la persona temblaba un poco y ya se levantaba, “ahí ya tiene fuerza” y de esa forma también pasaba a poseer dicho espíritu. Uno de los pocos trabajos etnográficos tempranos, de principios de siglo XX, que describen con cierto detalle las danzas chaqueñas, son los de Karsten (1915; 1923). En ambos se menciona la “danza del tigre” de los toba del chaco boliviano, denominada *nahore*. Esta *performance* posee un estilo de movimientos y una estructura en algunos aspectos similar a la que correspondería al culto de Luciano, por lo cual tal vez constituya un posible antecedente de este tipo de expresión<sup>21</sup>. Según Karsten (1915; 1923), hombres y mujeres jóvenes se ubicaban alternativamente en círculo y comenzaban a realizar una serie de recorridos en velocidad creciente. Durante los mismos, los hombres azotaban a las mujeres con telas sobre sus espaldas, hasta que de a una comenzaban a caer en el piso y permanecían allí inmovilizadas. El chamán se acercaba a cada una y realizaba los gestos característicos de la curación (soplo y succión), aunque no extraía ningún objeto y emitía sonidos similares a los del tigre; luego, las mujeres se recobraban y volvían a participar de la danza. Para Karsten, se trata de una “danza pantomímica” puesto que el chamán representa el tigre; el autor también señala que se trataría de una danza de tipo “profiláctico”, ya que las mujeres participantes no estaban enfermas, de lo cual deduce que la intención era la de prevenirlas de enfermedades y protegerlas de posibles peligros de ese animal. En suma, si bien en el culto de Luciano el *espíritu de tigre* curaba y comía los pecados de todos, tal vez

---

<sup>20</sup> Tal vez el gesto de estar con las dos manos tomadas por atrás de la secuencia 1), evoque a un tigre atado.

<sup>21</sup> Si bien se trata de grupos alejados geográficamente, considero que es posible pensar en una amplia difusión de ciertas formas coreográficas básicas, aunque con variaciones regionales. Esta parece ser también, en parte, la hipótesis de Karsten.

poseía un efecto particularmente preventivo, de “dar fuerza” a las mujeres. Probablemente por eso, Esperanza quiso hacerme esta particular *performance*.

Para concluir con el movimiento de Luciano, referiré brevemente **los sucesos acaecidos en Las Lomitas**, puesto que influyeron decididamente en la finalización del mismo. Hacia 1947 numerosos contingentes pilagá y toba comenzaron a concentrarse en la *Corona* establecida en la zona. Ese pueblo criollo, por el que pasaba el ferrocarril, se había constituido en el lugar de reunión de los aborígenes en la época del trabajo estacionario en los ingenios y obrajes. En un episodio confuso, y particularmente en relación con el papel de Luciano y su culto, en octubre de aquel año se produjo un enfrentamiento armado con la gendarmería nacional. Según nos relatará Ernesto Verón */sheraGanagaik nakiogot/* de Bartolomé de las Casas (autodenominado *pilagá* y oriundo de Estanislao del Campo), la gendarmería había atacado el lugar en que se hallaban los seguidores:

“Los que estaban enfermos, meta palo gendarmería, los que estaban sanos se escaparon, para el monte, porque gendarmería no entra en el monte, queríamos pelear, pero no teníamos armas (...) la gente no esperaba la orden del gobierno”

Idoyaga Molina (1992) no duda en interpretar al movimiento de Luciano como milenarista y mesiánico, el enfrentamiento con gendarmería sería resultado del discurso nativista y antiblanco que se venía gestando entre los seguidores del profeta concentrados en esa zona y la acción conjunta del cacique *pilagá Pablito* de Pozo Molina. Vuoto y Wright (1991), sin embargo, matizan el carácter antiblanco de la prédica del líder y prefieren interpretar el conato bélico como emergente de una situación económico-social propia de los indígenas de la zona<sup>22</sup>. Sobre la base de estas diferencias, Idoyaga Molina polemiza con los otros dos autores, afirmando que los “*pilagá* atacaron Las Lomitas” y desacredita la versión de Vuoto y Wright, quienes señalan que “desde la visión aborígen escuchamos una realidad muy diferente, fue la gendarmería la que atacó el asentamiento”. Frente a estas versiones diferentes Idoyaga Molina concluye:

“Los autores a pesar de afirmar que toda historia es “historia para”, no se detuvieron a explicar cuáles son las motivaciones por las que los Toba disfrazan el hecho y los rasgos sobresalientes del movimiento (...) Los datos brindados por los Toba son sorprendentes... creemos que es un discurso intencional que trata de dar cierta imagen del indio ante el blanco, aunque para ello tenga que desvirtuar cierta tradición histórica. No dudamos en descalificar dicha información no sólo porque es contradictoria con la que nosotros recogimos entre los Pilagá, sino que además es contradictoria con la idea de movimiento mesiánico, referir a los indígenas como indefensos

---

<sup>22</sup> Según los autores: “La crónica que menciona los problemas laborales en el Tabacal ya desde principios de 1947 es fuente de vital importancia para entender factores económico-sociales que influyeron en el regreso masivo y a desgano de migrantes verdaderamente explotados mucho más de lo habitual (...) De algún modo, la prédica de Luciano, paralela en tiempo y espacio, con las migraciones de retorno e insatisfacción colectiva indígena, habría jugado un papel decisivo en el ánimo grupal” (Vuoto y Wright 1991: 176).

atacados es desvalorizar su capacidad de respuesta, su potencial combativo, su sentimiento antiblanco, su decisión a cambiar el orden imperante..." (1996: 56).

Si bien coincido con la autora en que es necesario preguntarse cómo se construye la "versión toba", lo mismo cabría para con la "versión *pilagá*" que ella propone. Pienso que plantear la cuestión de estas diferentes versiones en términos de una verdad *pilagá* "milenario" revolucionaria y una versión toba "disfrazada", "desvirtuada" y, por lo tanto, "descalificable", no resulta tampoco fructífero. Más allá de que entre los *pilagá* se encuentren presentes los rasgos antiblancos que Idoyaga Molina les asigna<sup>23</sup> y de que los toba *takshik* evidentemente poseen una versión más evangélica de Luciano, esto no impide que ambas versiones sean "historias para" y que ambas, en algún sentido, intentan dar "una imagen frente al blanco" que requeriría ser analizada. Lamentablemente, no contamos con otros estudios sobre este aspecto del movimiento entre los *pilagá* que nos permitan una comparación más minuciosa con la interpretación de los *takshik*, pero evidentemente se trata de una importante temática a seguir investigando<sup>24</sup>. Lo que sí podemos seguir reconstruyendo, son algunas de las narrativas que fueron construyendo aquella versión más evangélica de Luciano. Un elemento de peculiar interés que hasta ahora no había sido suficientemente destacado, es "el pacto" que Luciano habría realizado con Pedro Martínez<sup>25</sup>. En 1998, conversando con Lucas M., tuve noticias por primera vez del pacto entre ambos líderes, celebrado en Bartolomé de las Casas:

Lucas: "Cacique General Pedro Martín del Chaco y vino de Formosa, le hicieron convenio con Luciano, que está de acá de Formosa que él recibió el Espíritu Santo de Dios también, HIZO ACA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, CUANDO SE HIZO UN PACTO, entonces religiosamente hablaron ellos, igual que esos cuando hay una pelea entre Norteamérica o país de Argentina, cualquier lado, MIENTRAS QUE LOS EJÉRCITOS NO HABLAN todavía, lo más principal aclaran a ellos, qué hay, van a pelear o no

Silvia: ¿un pacto igual dice que hicieron?

L: igual ese pacto

S: entre Martínez y Luciano

L: entre Martínez y Luciano. Y bueno del Chaco vienen unos cuantos, EL CHACO TIENE SU RAZA, NOSOTROS TENEMOS LA RAZA, pero no es como esa rueda, no equipamos como ellos, yo absolutamente no me gusta (...) entonces yo, cuando vinieron reunir con Luciano, cacique general Pedro Martín, viene los chaqueños, viene lo Formosa, la mayoría escucharon a ellos y cuando se arreglaron, entonces hay libertad en el Chaco, antes era cuando viene, cuando no hay ese pacto del Chaco y de Formosa, viene acá los chaqueños, se matan acá, van allá de Formosa, se matan allá también, pero cuando reunieron a ellos, entonces ahí se calmó".

<sup>23</sup> Nótese que los pocos relatos de *pilaga* relevados por nuestra parte y que aquí se citan, poseen dichos rasgos.

<sup>24</sup> Al respecto el artículo de García (1999: 36) antes citado solo menciona que la "predica proclamaba un reordenamiento del mundo que tendría como resultado el mejoramiento de vida para los aborígenes", pero no se brindan más informaciones sobre este punto. En cuanto al episodio de Las Lomitas, se remite a los trabajos de Idoyaga Molina y Vuoto y Wright.

<sup>25</sup> Vuoto (1986: 41) señala un relato en que se menciona que Pedro Martínez "habló con Luciano" para "unirse con él", pero otro informante, en cambio, afirma que ambos líderes nunca se encontraron.

Como vimos en el capítulo anterior, las relaciones entre los toba del Chaco, los *kollaGal'ek*, con los pilagá, *l'añaGashik* y *takshik* de Formosa fueron conflictivas al menos hasta principios del siglo XX. Así, este pacto parece inscribirse en aquella tradición histórica de conflictos, que se buscaba de esta forma modificar. En la interpretación de Lucas, se introducen las dimensiones religiosa y política, ambas resultan inescindibles a la hora de caracterizar a los líderes indígenas: por un lado, cuando dice que los líderes hablaron “religiosamente”, porque habían “recibido el Espíritu Santo”; por otro, cuando lo compara con los ejércitos y los estados. En el boletín titulado *Qad'aqtaGanaGanek* - Nuestro Mensajero, que los menonitas distribuyen entre las iglesias indígenas del Gran Chaco, el misionero Willis Horst menciona este mismo “Pacto”. Lo interesante, es cómo lo coloca claramente en otra tradición histórica, la del *Evangelio*:

“Antes no se querían entre ellos [la nación toba y pilaga], se peleaban y hasta se mataban unos a los otros. Pero como ya conocían el Evangelio, hicieron un Pacto de Paz. Es un hecho de la obra de Dios que es muy importante recordar en este año 2000 de Reconciliación...” (*Qad'aqtaGanaGanek* - Nuestro Mensajero, 2000, Año 44 [3]).

En esta breve genealogía, se menciona luego otro “pacto de reconciliación” entre la IEU y la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular. En el mismo boletín, se señala el “recordatorio del pueblo *pilagá*” sobre Luciano Córdoba, celebrado en Pozo Molina:

“...en el recordatorio nombraron a Luciano un “profeta” de Dios, y lo compararon con Juan Bautista por predicar el arrepentimiento y preparar el camino de Jesús” (op.cit.).

He citado los párrafos del boletín textualmente, porque considero que son claves para comprender la influencia de los menonitas en las interpretaciones que los toba construyen en torno a su historia, en este caso, de Luciano. Como puede apreciarse, las dimensiones chamánicas y conflictivas, como el episodio de Lomitas, no aparecen en esta reconstrucción. Volveremos luego sobre esta influencia menonita en el imaginario histórico.

Después del enfrentamiento armado de Las Lomitas, el movimiento de Luciano se fue desintegrando y si bien Luciano vivió una década más, se habría recluido en su lugar de origen en Pozo Molina<sup>26</sup>. No obstante, en muchos asentamientos de Formosa, en los lugares en que antes habían *Coronas* se levantaron los templos de la IEU y allí, aún hoy, algunos de los espíritus dados por Luciano se siguen manifestando.

#### **IV.3.2. Mateo Quintana en el Chaco**

Mateo Quintana fue otro predicador que también tuvo una importante cantidad de seguidores en la provincia del Chaco, aunque su movimiento tuvo una duración muy breve.

<sup>26</sup> “Luciano continuó su existencia en Pozo Molina, no fue perseguido, ni buscado, sobrevivió unos diez años al episodio de Las Lomitas, siguió casado con su antigua esposa y tuvo dos hijos más” (Idoyaga Molina 1992: 10).

De los relatos compilados por Kurtz (1998a), se desprende que Mateo Quintana era oriundo de Las Palmas, pero por un tiempo se fue a Bartolomé de las Casas, en donde tuvo un contacto directo con la divinidad. Allí, decía que “cayó de arriba el Espíritu Santo y lo volteó en medio de la chacra” y tuvo una revelación en la que se le anunciaba que estuviese sin trabajar por tres meses y que se entregara a la Iglesia y saliera a predicar. Fue entonces a predicar a la provincia del Chaco, a Pampa del Indio, Sáenz Peña y La Colorada. En este último lugar, tuvo una nueva revelación: que permaneciera en su casa sin trabajar por dos años y que predicara allí el *Evangelio*. En 1956 fundó su iglesia en La Colorada, con el nombre de “Iglesia Pentecostal”, probablemente vinculada a la IDP de Martínez. Por otra parte, Mateo habría tenido un papel importante en la lucha por las tierras de la zona de Maipú, que habían pertenecido al Ingenio de Las Palmas, incluso las autoridades solían llamarlo “cacique”.

Miller (1979: 142) ha señalado que el movimiento de Mateo Quintana agudizó el conflicto con las iglesias de Martínez. Según el relato de Aurelio López citado por el autor<sup>27</sup>, Mateo “enseñaba el salto”, una forma de baile que luego se difundió en las iglesias y decía que éste era “un gozo del Espíritu Santo” que algunos “pastores querían apagar y por eso prohibían”. Según el mismo testimonio, en sus rituales curativos Quintana “usaba la sal” y “quemaba hojas de la Biblia” para que las personas se sanaran con el humo, además habría estado “en contra de los misioneros y de todos los blancos, decía que el mensaje viene directamente a los aborígenes y que no debemos andar con los blancos”. En este sentido, en los relatos de Las Palmas, también se menciona que Mateo insistía con que se predique en el propio idioma y no en castellano. Estas últimas características anti-blancas, junto con las revelaciones en las que se le decía que no trabaje y se dedicara a las actividades espirituales, son rasgos característicos de los movimientos milenaristas. Estos elementos, sumados a la convergencia creativa de elementos de la religiosidad nativa y cristiana que sus cultos evidenciaban, son los que hicieron que identificáramos a Mateo, junto con Luciano, como “profetas heterodoxos y nativistas” (Ceriani Cernadas y Citro, en prensa). Estos líderes serían heterodoxos, tanto en relación con los chamanes anteriores, como con los líderes religiosos que vendrían luego. Me refiero a hombres como Aurelio López y Guillermo Flores, que le otorgarían una dimensión institucionalizada y unificada al movimiento del *Evangelio*, a partir de la creación de la IEU. Justamente, la opción por el término heterodoxia y no, por ejemplo, por el de “movimientos de transición” que Vuoto (1986) emplea, intenta marcar los contrastes

---

<sup>27</sup> Cabe aclarar que en el libro de Miller (1979), Mateo Quintana aparece como M.Q y Aurelio López como el informante 1: 5.

y tensiones entre las diferentes corrientes que confluyeron en el *Evangelio* y desconstruir el carácter unilineal con el que a veces se tiende a evaluar los procesos históricos. En lo que hace a las diferencias entre estos líderes y los de la IEU, es interesante señalar la perspectiva crítica sobre Mateo Quintana que Aurelio López le brindara a Miller. Entre otras cuestiones, Aurelio mencionaba que “el remedio de él no era bueno” y que “por la acusación de andar con varias mujeres... dejó de recorrer y se apagó el asunto. Claro que la predicación se avanza y la gente se da cuenta y dejan a él” (Miller, op.cit.). Como veremos, la misma “predicación” de Aurelio y las influencias que él recibió del cercano acompañamiento que los misioneros menonitas le ofrecieron, probablemente también incidieron en que la gente “se diera cuenta” de estas heterodoxias y comenzara a rechazarlas. En relación con esta influencia menonita, Loewen, Buckwalter y Kratz (1965), en un artículo en que también citan un testimonio sumamente crítico sobre el papel de la danza en el culto de Mateo Quintana<sup>28</sup> y sobre sus problemas con las mujeres, estos autores concluyen que “hace falta mayor observación, investigación e intercambio entre los misioneros y los toba a fin de evaluar los efectos positivos y negativos” de los “modelos precristianos en la vida de la iglesia toba” (Loewen et al. 1965: 28). Los profusos intercambios con Aurelio López, posiblemente también ayudaron a que él construyera esa evaluación negativa de aquellos modelos que pasaron a percibirse como “detrámente opuestos a los ideales de la fe cristiana” (ob.cit). Pero, ¿por qué Miller no plantea estas posibilidades al momento de interpretar los dichos de Aurelio López, su informante I: 5? Y, especialmente ¿cómo llegaron los menonitas a cumplir este importante rol de “acompañantes”? Estas son las preguntas que guiarán el próximo apartado.

#### **IV. 4. El rol de los menonitas en la Iglesia Evangélica Unida (1943-actualidad)**

##### **IV.4.1. De la *misión al consejo* a los jóvenes predicadores indígenas**

En 1943, los menonitas de Elkhart (Indiana) establecieron la misión *Nam Cum* en la localidad de Aguará, al norte de la provincia del Chaco. El contingente inicial de aborígenes que participaron de la misma provino de algunas familias de la misión británica Emmanuel de El Espinillo, la cual por ese entonces comenzaba a ser atacada por las autoridades y la Iglesia Católica. La misión funcionaba según el modelo clásico antes descripto (iglesia, escuela, clínica y almacén) y tiempo después, se crearon dos iglesias más en Legua 15 y Legua 17.

Según la interpretación brindada por Miller (1979: 84), “un sinfín de errores y dificultades en lo concerniente a herramientas, provisiones, finanzas, administración y hasta el

---

<sup>28</sup> Si bien los autores no lo nombran, por la interpretación que hace Miller del mismo, sabemos que refiere efectivamente a Mateo Quintana.



mismo personal misionero movieron a decidir el abandono de la misión en 1954". En una carta al secretario general, el secretario regional expresaba estos cambios: "la misión, en lo que concierne a los Tobas, ya no existirá. Continuarán los misioneros, pero no la misión (...) éstos [los misioneros] serán como jinetes ambulantes que vivirán entre los indios durante algunas semanas cada vez" (Litwiller, citado por Miller 1979: 85). No obstante, además de los factores locales que explicarían el fracaso de la misión, es necesario situar los hechos en el contexto más amplio de los cambios en la política y metodología misionera del *Mennonite Board of Missions*. En el contexto de finales de la segunda guerra mundial y de las políticas de descolonización que comienzan a gestarse, el rol de los misioneros norteamericanos y europeos en el resto del mundo comienza ser problematizado. El papel de J. D. Graber, en ese momento secretario general del *Mennonite Board of Missions*, parece haber sido clave en esta dirección. En 1954 contrata a una pareja de antropólogos lingüistas y consultores de la *American Bible Society*, William y Mary Reyburn, con el objeto de evaluar el programa en el Chaco argentino y estudiar la lengua y cultura toba (Shenk 2000):

"El trabajo y las conclusiones a las que arribaron los Reyburn tuvieron una doble importancia. Por un lado, inauguraron los estudios lingüísticos modernos sobre gramática toba y los antropológicos sobre cambio sociorreligioso, lo cual, consideramos, no ha sido hasta ahora suficientemente remarcado por los estudios posteriores. Por otro, sus consejos a la misión menonita de abandonar la estrategia tradicional y acompañar a los tobas en su "propia elaboración del cristianismo", dio lugar a un nuevo rol misional, el de los "Obreros Fraternalmenonitas"<sup>29</sup> (Ceriani Cernadas y Citro, en prensa).

Miller, en el texto de 1979, cuando explica el cierre de la misión del Chaco, no hace referencia al impacto del estudio de Reyburn y sus recomendaciones, tampoco menciona a Graber y los cambios dentro de las políticas institucionales del consejo menonita. No obstante, en el texto de 1995, ya se brindan algunos elementos en este sentido<sup>30</sup>, entre éstos, la referencia a líneas más o menos conservadores teológicamente. Esto último se aprecia en el relato que el autor hace sobre su encuentro con el secretario general en 1956. Poco antes de

---

<sup>29</sup> El estudio de Reyburn concluye: "Es en los términos de esta conceptualización que yo les solicito encarecidamente que acepten el cristianismo toba y que trabajen con ellos como hermanos en la Iglesia. Es por esta razón que he repetido muchas veces que el pentecostalismo responde preguntas que los propios tobas se han realizado, respuestas que durante mucho tiempo no tuvieron sentido para los misioneros (menonitas)" (1954: 46).

<sup>30</sup> Estas omisiones tal vez obedezcan al tipo de crítica que Cordeu y Siffredi (1971) hicieron sobre la perspectiva del autor (aunque en otro contexto temático): la de dejar algo de lado los aspectos estructurales de los procesos históricos. En efecto, en el texto de 1979, el abandono de la misión aparece casi como una decisión personal de los misioneros por los errores cometidos. En el contexto de la autobiografía reflexiva de 1995, sin embargo, ya se avanza un poco más en el planteo de estos factores: "a partir del descontento en la misión de Aguará, "un antropólogo misionero" fue llamado para estudiar esta situación y hacer recomendaciones al Consejo de Ekhart sobre la dirección futura del programa. Sobre la base de estas recomendaciones y en discusión con el personal misionero y los directores del programa, la misión fue desintegrada y el programa completamente reestructurado" (Miller, 1995: 40). Algunas páginas después, menciona que en muchas iglesias el rol de los misioneros occidentales estaba siendo cuestionado, pero lo hace para referirse al contexto en el que se produce su decisión de alejarse de la misión en 1965 (Miller, 1995: 97-98).

que Miller finalizara su entrenamiento en el *Eastern Mennonite College and Seminary*, Graber visita el campus y lo invita a él y a su esposa Lois, a cumplir una misión entre los toba del Chaco argentino; además, les ofrece un entrenamiento en lingüística y antropología en el *Kennedy School of Missions* (Hartford, Connecticut):

“... nuestra asignación fue para aprender el idioma y proveer soporte para el rápido desarrollo de la iglesia indígena en un contexto en el que no se llamaba para hacer proselitismo, lo cual yo encontraba crecientemente problemático; el secretario no parecía particularmente preocupado acerca de mi confesión sobre las dudas teológicas. Mientras sirvió como misionero en la India algunos años antes, él había enfrentado incertidumbres similares en su confrontación con el hinduismo. Elkhart era menos conservadora teológicamente que Harrisonbourg, Virginia, hogar de mi alma mater. Me tranquilizó saber que mis cuestionamientos eran legítimos, para alguien como un importante líder de la misión menonita” (Miller 1995: 22).

En resumen, una serie de circunstancias locales y cambios ideológico-políticos más generales, incidieron en la transformación sustancial del rol de los misioneros menonitas en el Chaco. Ellos no buscaron ya convertir a los aborígenes a su propia iglesia ni enseñarles los principios de la “vida civilizada”, pero pasarían a ocupar un lugar clave en el nacimiento y organización de las iglesias indígenas. En palabras de Buckwalter: “les prometimos entonces que seguiríamos visitando las congregaciones, llevando la palabra de Dios —promesa que muy pronto comprendería la traducción de la Biblia” (1998: 7)<sup>31</sup>. Junto a la labor evangélico-lingüística, el equipo menonita se propuso también apoyarlos en la obtención de los correspondientes requisitos legales, el fichero de cultos:

“Es este un trámite obligatorio para toda congregación religiosa no-católica que se asiente en el país, para cumplimentarlo, era y continúa siendo necesario, llenar un conjunto de formularios, en donde se responden y especifican diversas cuestiones sobre el tipo de institución religiosa que se quiere inscribir (como fecha de origen, nacionalidad e identidad de la misma, número de prosélitos, zonas de influencia, etc.). La dificultad en manejar la lógica de la escritura y de las leyes de la sociedad blanca, fue entendida por los menonitas como una obstáculo para el logro de su autogestión religiosa, de ahí que hayan sido estos misioneros los encargados en tramitar los papeles necesarios e instruir a los toba en su correcto manejo” (Ceriani Cernadas y Citro, en prensa).

El *fichero* fue adquiriendo una importancia cada vez mayor, en tanto algunas congregaciones independientes, en sus inicios, tuvieron problemas con la policía, la cual impedía el funcionamiento de los cultos. Según Miller (1979: 148), esto sucedió particularmente en Formosa y como resultado de estas intervenciones aisladas, “exageradas historias acerca de la oposición policial produjeron una tremenda ansiedad por lograr la documentación correspondiente”. Hasta el momento, las únicas intervenciones policiales que he registrado fueron las acaecidas en Bartolomé de las Casas. Guillermo Flores, al regreso del viaje en que conoce a Lagar, comienza a celebrar culto en su casa, pero esto generó conflictos

<sup>31</sup> Albert Buckwalter permaneció 43 años, junto a su mujer Lois, entre los *qom* de Chaco y Formosa. Además de su labor lingüística su influencia entre los *evangelio* y la concreción de la IEU, parece haber sido clave.

con las autoridades de la Colonia que prohibían estas actividades. Cuando el administrador se entera, le manda a la policía, quien según Guillermo, le dice: “Bueno, usted hay que dejar el *Evangelio*, prohibido en la colonia, si hace culto, afuera, porque nuestro gobierno es católico, no es evangélico”. Asimismo, Guillermo nos contó que al poco tiempo (aproximadamente para 1953) llegó a Bartolomé de las Casas Alexio Praniuk, un “evangelista de Inglaterra”, que “bajó en Sáenz Peña” y que era “de la Iglesia de Dios Pentecostal”. Nuevamente, la policía llegó dónde estaban celebrando el culto y “llevó preso” al pastor; no obstante, éste prometió regresar con la autorización, cosa que hizo dos años después. En 1955 se construyó la iglesia que hoy se recuerda como la primera Iglesia Evangélica Unida de Formosa (aunque esta formalmente no existía aún<sup>32</sup>), siendo Guillermo su pastor. A pesar de que ya poseían los permisos legales (suponemos que bajo la denominación de Iglesia de Dios Pentecostal), existieron nuevos conflictos con las autoridades locales y con los sacerdotes católicos. Entre ellos, el episodio en que Miguel Mendoza fue llevado preso, con la excusa de “vagancia”. Finalmente, según Guillermo Flores, un sacerdote católico “hizo un censo” para saber cuántos católicos había, entonces Guillermo, para ese entonces encargado de la iglesia, le dijo a la gente:

“...ahora, usted no hay que negar, si el censista pregunta, hay que decir *evangelio*, no tenga miedo. Ahí ganamos, 6 aborígenes nomás dijeron católico. Ahí ya cerraron la capilla, solamente el *Evangelio*...”

En tanto Guillermo fue uno de los principales predicadores de la IEU en Formosa, es probable que estas historias sobre los enfrentamientos con la policía y con los católicos, durante los primeros tiempos del *Evangelio*, se hayan propagado junto con su prédica. Tal es así, que aún hoy puede apreciarse el valor otorgado al respeto de los códigos legales y el temor a la acción policial. Un hecho ilustrativo es que en La Primavera, cada vez que una iglesia realiza cultos de *Alabanzas* nocturnos, los pastores van a “avisar” al destacamento de la policía local sobre la misma, hecho que si bien legalmente no estarían obligados a realizar, ellos sí lo consideran necesario. Veremos luego, cómo el estricto control ejercido allí en la época de la dictadura militar del '76, habría contribuido también a sedimentar estas prácticas.

Retornando a la cuestión del papel de los misioneros menonitas, éstos, además de la labor lingüística y de asesoramiento legal, asumieron el rol de “consejeros fraternales” (Loewen et. al. 1965: 33). En este sentido, en un primer momento, “el consejo” parece haber

---

<sup>32</sup> Es importante acotar que así es denominada en el cuadernillo de *Historia de las iglesias indígenas de Bartolomé de las Casas* (Kurtz, 1998b).

sido el de eliminar los vínculos denominacionales entre las iglesias ya existentes y apoyar la unidad de las mismas en una iglesia autónoma. En palabras de Miller:

“En un esfuerzo por minimizar esta especie de competencia, y para fortalecer el liderazgo y la autonomía tobas, los misioneros menonitas eliminaron casi todos los vínculos denominacionales y ayudaron a los toba a obtener su propio fichero bajo el nombre de la Iglesia Evangélica Unida” (1979: 140).

Algunos pasos dados en este sentido, fueron la realización de una “concentración espiritual para la Unidad” en Pampa Aguará (Chaco), el 24 y 25 de mayo de 1955, en la cual participan 200 aborígenes de diversas congregaciones; posteriormente, en 1958, en Legua 15 (Tres Isletas, Chaco), se efectúa una segunda reunión en la que se completa el formulario de solicitud del fichero de cultos, se elige a Aurelio López como representante para firmarlo y se decide denominar Iglesia Evangélica Unida a la nueva organización (Boletín *Qad'aqtaxanaxanec / Nuestro Mensajero*, 1983, año 27, Nro. 1).

La idea de una iglesia autónoma es adjudicada a una “revelación de Aurelio López”, según el relato de Guillermo Flores:

“Mirá hay una revelación, él me habló, *mirá*, me dijo, *Flores, vamos a crear una iglesia nuestra, una iglesia propia para aborígenes, vamos a crear*. Yo estoy acá en Formosa y él en el Chaco. Entonces yo acepté. Bueno, vamos, ya sabemos para predicar, sabemos para hablar. Entonces tenemos un asesor de Norteamérica, un tal Buckwalter, un buen asesor, asesor de papeles. Cuando hicimos la reunión, ya todos hacen de papeles y entonces entregaron, mandaron allá al ministerio de culto. ¡Siete años, sale...! Yo me fui a Misión Tacaaglé, a Primavera, yo me fui a pie, a veces a caballo, me fui a Campo Cielo, Pozo Molina, Soledad, hasta Ingeniero Juárez me fui. Yo quiero ir a Sombrero Negro pero Alfredo Llack no permiten, porque ello nomás lo quieren, la gente de ellos, anglicano, prohibido, me dijo, *no, no hay que entrar Sombrero Negro porque este todo son mi gente, todos son mi campo acá, prohibido para entrar*”.

Cuando por segunda vez retomé con Guillermo el tema de la revelación de Aurelio López sobre la creación de la IEU, él agregó:

“Aurelio me dijo: *queremos crear una iglesia propia, porque los blancos no dan integración a nosotros, viene un paraguayo y ya le dan cargo y este hombre no sabe predicar y ya le dan y a nosotros nada. Queremos crear una iglesia propia, entonces cuando conseguimos, ya quedan pastores aborígenes, nosotros vamos a administrar la iglesia...*”

Como puede apreciarse, la no-integración que Aurelio percibía (recuérdese la desacreditación de los pastores aborígenes por parte de los dirigentes de la IDP, en la zona de Pampa del Indio), favoreció el proyecto de autonomía religiosa que la IEU encarnaba, autonomía que, igualmente, estaría integrada a la legalidad *doqshi*. No obstante, considero que es imprescindible ligar la peculiar “revelación” de Aurelio López y su concreción en los años siguientes, al contexto en que ésta tomó lugar: sus interacciones con Buckwalter y otros misioneros menonitas de aquel entonces, cuyas intenciones y consejos fraternales parecían ir

en el mismo sentido. Así, a partir de 1955 y durante la década del '60, especialmente, Aurelio López y Guillermo Flores iniciarán campañas proselitistas en numerosos asentamientos toba de las provincias de Chaco y Formosa. Acompañados en muchos casos por los misioneros menonitas, el objetivo no era solo evangelizar sino también persuadir a la gente y, especialmente, a los que ya estaban en otras denominaciones o hacían cultos por su propia cuenta, de la necesidad de constituir una iglesia evangélica propia. Como Guillermo cuenta, el único límite que encontró fue el de la misión anglicana de Sombrero Negro, donde no le permitieron ingresar. Cuando en 1961 la IEU obtiene su propio *fichero*, numerosas congregaciones preexistentes se integrarán como parte de la misma. En Formosa, al menos en los asentamientos de La Primavera, Misión Tacaaglé, Bartolomé de las Casas y Colonia Ensanche de Ibarreta, comprobé que muchas iglesias de la IEU se levantaron en donde antes existían las *Coronas* de Luciano y que sus *capitanes* y *capitanas* se transformaron en *pastores*. Aparentemente, en el Chaco, un proceso similar se dio con las iglesias de Martínez y con los pastores ligados a otras congregaciones blancas (Miller 1979: 140).

En relación con estos nuevos dirigentes de la IEU, Miller (1979:141) ha señalado que ellos "afirmaron su oposición al chamanismo tradicional" y al liderazgo que estos poseían y que esta ruptura habría sido necesaria para consolidar su posición. A este planteo, le agregaría la importancia de la dimensión etaria. Para 1955, tanto Aurelio López como Guillermo Flores, eran hombres relativamente jóvenes, que rondaban los 30 años. Se trataba entonces de una generación joven que había decidido encarar un nuevo proyecto religioso, que implicaba la autonomía y la legalidad *doqshi*. Es esperable que fuesen los jóvenes, más familiarizados con la lógica legal-burocrática *doqshi*, los que emprendieran el proceso de institucionalización de la iglesia. No obstante, entre los toba, no suele adscribirse mucho poder espiritual a los jóvenes, puesto que suele considerarse que éste aumenta con la edad. Es previsible entonces que estos nuevos líderes necesitaran nutrirse de poder, ya sea recurriendo a aquellos que tradicionalmente lo poseían en la sociedad *qom*, a los ancianos —en este caso, los primeros conversos que los acompañaban en sus giras—, a los seguidores de movimientos religiosos anteriores, cuyos líderes sí habían demostrado poseer poder espiritual y/o político —como las *Coronas* de Luciano o las iglesias de Martínez— o, finalmente, que fueron apoyados por una de las tantas encarnaciones del poder *doqshi*, los misioneros menonitas que con su jeep los conducían por los asentamientos. Se trataba de diferentes medios por los cuales los nuevos líderes construían su legitimidad<sup>33</sup>. A diferencia de los líderes anteriores, ni a Aurelio ni a

---

<sup>33</sup> En referencia a estas diferentes vías de legitimación en Krutz (1998b) se cita un relato que cuenta cómo Aurelio y Salustiano López pidieron a una ex capitana de Bartolomé de las Casas, Marcelina Solari, que los

Guillermo se los recuerda tanto, por ejemplo, por su poder de sanidad, pero sí por el poder de la palabra, sabían leer y escribir y sabían predicar el *Evangelio*. El hecho de que Guillermo a partir de 1988 se haya convertido al mormonismo, cuya prédica es particularmente crítica de todo rasgo no cristiano y su ritualidad se aleja sustancialmente de los estados extáticos del pentecostalismo, parece confirmar que las preocupaciones de estos líderes iban en una dirección muy diferente de las de sus antecesores. Además, como Guillermo me explicaba, esta última iglesia le gustaba porque “enseña bien, tenés que estar en un terreno para sembrar, después hacer una casa... enseña como tenés que trabajar”<sup>34</sup>. Es importante destacar que el énfasis en el trabajo y la agricultura también estaba presente en las prédicas de Aurelio López, según las recordaban diferentes seguidores<sup>35</sup>. Se trata evidentemente de una de las enseñanzas en las que las misiones clásicas y los proyectos reduccionales insistían, la cual parece haber sido firmemente incorporada por aquellos jóvenes líderes. Retornaré luego sobre este importante tópico.

#### **IV.4.2. Los misioneros como espejo**

En cuanto al rol de los misioneros una vez logrado el fichero de culto, de sus propias descripciones se desprende que ellos fueron la principal “fuerza unificadora en las convenciones anuales” de la iglesia y si bien “no asumen responsabilidad alguna, su presencia

---

acompañara en sus recorridos en asentamientos pilagá y cómo ellos se encontraron allí con Luciano. En este encuentro, los predicadores de la IEU le habrían preguntado a Luciano si estaba de acuerdo con construir una iglesia, cosa que Luciano habría aceptado. Por otra parte, en el mismo texto, Guillermo Flores menciona que en su viaje a Misión Tacaagló y La Primavera, fue acompañado por dos ancianos creyentes. En una entrevista nos diría sobre este viaje: “yo llegué, enseñar, predicar, cantar y predicar, entonces toda esa gente le aceptaron el *Evangelio*, entonces yo dije, hay que hacer una iglesia, entonces ellos hacen, pero en el mismo lugar [de la Corona], entonces la gente contenta, ellos creían que yo iba a poner aparte, no, yo acá, porque nace, entonces tenés que hacer una iglesia acá, entonces cuando yo iba, ya tienen su techo, entonces les gustó”. En relación con su viaje inicial a Campo del Cielo, señaló que lo acompañó Buckwalter.

<sup>34</sup> Según Guillermo, él se alejó de la IEU cuando Aurelio López dejó de dirigir la Iglesia y “entró otra gente”, dado que no le gustó el manejo que hacían de la misma y tampoco las numerosas discusiones que se producían tanto en las convenciones generales, como en las iglesias locales: “salí en el '74 porque no me gusta para discutir... Entonces ahí en el '82 vienen los mormones, yo rechacé, no quería ir a ninguna iglesia, mejor me quedo en mi casa, voy a trabajar, yo tengo carbonería acá. Pero entonces vinieron los misioneros, yo rechacé, yo no voy a aceptar, pero me vino el pensamiento, a lo mejor Dios me quiere hacer volver al *Evangelio*, por eso me manda... porque la bebida es lo jodido, a lo mejor cualquiera junta, una fiesta, me convence uno para chupar, entonces una perdición, entonces mejor voy a volver, entonces en el '88 ya acepté”. Nótese la importancia dada a la prohibición de la bebida, tema que retomaré en el punto 7.

<sup>35</sup> En cuanto a Aurelio López, no son muchas las informaciones que poseemos sobre cómo llegó a convertirse en líder del movimiento, pero por los relatos que Miller (1979) cita, sabemos que era oriundo de Pampa del Indio y que en 1932, a los 8 años, fue llevado a Misión Laishi. A los dos años aproximadamente se escapó de la escuela de la misión católica y se fue a trabajar como cosechero en Las Palmas durante otros dos años y regresó luego a Pampa Chica. A principios de los '40 conoce la prédica de Lagar y allí es sanado de una “enfermedad incurable” que padecía. Al regresar a su tierra, comienza a celebrar sus propios cultos, al igual que lo hizo Guillermo Flores en Formosa. Fue presidente de la IEU hasta su muerte y un hecho que suele recordarse es “que llegó a Succia [a veces se menciona a Suiza] con el *evangelio*”, puesto que fue llevado allí por unos misioneros de ese país, a predicar. Se trataba de la Fundación sueca El Buen Pastor que a partir de 1977 se instaló en Sáenz Peña. Aurelio falleció en 1990.

ayuda a la unificación del programa” (Loewen et. al. 1965: 33). Esto se relaciona con que a partir de sus constantes visitas a diferentes congregaciones, ejercieron “una influencia catalítica” (op.cit. 17) mediando en situaciones conflictivas entre los pastores y los fieles (cfr. Miller 1995: 55 - 56). Para realizar las convenciones, las Comisiones Zonales piden un aporte anual de dinero (30\$ hasta el 2002) o alimentos a cada iglesia, los cuales son enviados a la Comisión General. En estos encuentros, celebrados en Saénz Peña (Chaco), se discuten cuestiones organizativas y reglamentos de la iglesia y se realizan elecciones de los miembros de la Comisión General, entre otras actividades, los menonitas participan como asesores y colaboradores, pero no votan<sup>36</sup>.

Durante mis trabajos de campo, presencié algunas de las visitas que las parejas de misioneros<sup>37</sup> realizan a las iglesias, generalmente para los *Aniversarios* de las mismas o algún *Cumpleaños*. En esas ocasiones, al ser invitados a participar en el culto —práctica habitual para todo visitante— realizan alguna breve prédica y lectura bíblica y a veces también ejecutan canciones en el idioma vernáculo, lo cual provocaba una gran admiración entre los fieles toba. Luego de la celebración, les ofrecían a los fieles Biblias en venta. Esto último, se relacionaría con la idea de algunos menonitas, acerca de que para respetar la “independencia de las iglesias indígenas”, era necesario que éstas fuesen autosuficientes económicamente, que no dependieran del financiamiento de los misioneros (cfr. Miller 1995: 58, 62, 74). No obstante, según me informara la tesorera de una de las IEU de La Primavera, actualmente los pastores reciben un mínimo soporte financiero (un “Giro Pastoral” de 55\$ hasta el 2002) para cumplimentar los requerimientos administrativos de las iglesias, el cual sería otorgado recién a los 5 o 6 años de estar en ese cargo.

A partir de 1965, Loewen, Buckwalter y Kratz, comenzaron a sugerir un rol misioneros más amplio que el de colaboración y consejo fraternal:

“actualmente se ha aceptado al misionero en el rol del consejero fraternal. En vista de ello es posible que en 1965 el misionero acepte un papel nuevo o más amplio en su relación fraterna, es decir, que asuma la función de ser espejo. Esto se lograría formulando preguntas acerca de

---

<sup>36</sup> Según me explicara el secretario de una de las IEU de La Primavera, además de la Convención anual de Saénz Peña, realizada el 1 de Mayo, existe una Convención General extraordinaria, que se celebra el 12 de Octubre. Esta última, hasta el '89 aproximadamente, se hizo en Bartolomé de Las Casas y luego, en el Lote 68 (Formosa). La rama de jóvenes también realiza su propia Convención General Anual y en el 2003, se proyectaba extender esta práctica a la rama de mujeres. El mismo secretario me comentaba que aunque los menonitas no votan en las elecciones de las comisiones, muchas veces “se sabe a quien prefieren”.

<sup>37</sup> Actualmente, existen dos parejas de misioneros menonitas norteamericanos que trabajan en la provincia de Formosa y residen en la capital provincial. Una de ellas es la de Willis y Berta Horst. De Horst, quien desde 1971 desarrolla su labor entre los toba, citaremos aquí algunos trabajos. En la provincia del Chaco existen dos familias (una alemana y otra argentina, perteneciente esta última a la Iglesia Bautista) y una mujer (argentina y también perteneciente a la Iglesia Bautista), como colaboradores del equipo menonita, según se informa en una de las páginas web de los menonitas ([www.menonita.com](http://www.menonita.com)).

diferentes prácticas de la iglesia, que obviamente podrían incentivar la evaluación y el autocuestionamiento de parte de los mismos tobas” (1965: 33).

Los autores hacen estas recomendaciones luego de analizar las nociones de chamanismo, enfermedad y poder en la cultura toba y en los cultos de las iglesias. Es al constatar la presencia de modelos precristianos en estas últimas —algunos de los cuales parecería que “no concuerdan y hasta se hallan diametralmente opuestos a los ideales de la fe cristiana que los toba profesan” (op.cit.) — que los autores proponen este nuevo rol, el cual estimularía la evaluación de los efectos positivos y negativos de dichos modelos<sup>38</sup>. Considero que esta práctica de estimular la autoevaluación, se ha venido realizando a través de dos medios principalmente: la organización de “Círculos y Estudios Bíblicos” para los fieles y la difusión de diversos materiales escritos entre las iglesias.

En cuanto a la realización de Círculos Bíblicos, según me explicara el secretario de una de las IEU de La Primavera, éstos son obligatorios para todos los pastores de la iglesia, aunque también pueden participar personas de mayor edad que son *predicadores*, en ellos “se enseña teología pastoral neta”. Estos cursos son dictados por misioneros menonitas o por pastores toba que realizaron estudios en seminarios teológicos de Buenos Aires. Lo mismo sucede con los Estudios Bíblicos, los cuales, sin embargo, son abiertos a todos los fieles que quieran participar. En estos encuentros de dos a cuatro días, aproximadamente, los participantes leen y comentan la Biblia y reciben luego un boletín o cuadernillo realizado por el misionero menonita que lo organizó, en el que se resumen los temas tratados. Según la definición de Fernando Castro, secretario de la sede central de la IEU en Sáenz Peña:

“el Círculo Bíblico es un curso organizado y auspiciado por el Equipo menonita (...) está compuesto por participantes y profesor (siempre se hace una serie de preguntas y entre todos se ayudan para buscar la respuesta correcta concerniente a cada tema) (...) Gracias a este curso los hermanos que han participado, ahora pueden conocer bien la Biblia y tienen algo para enseñar a su comunidad con más accesibilidad para utilizar su idioma nativo” (*Qad'aqtaGanaGanek* - Nuestro Mensajero 2000, Año 44: 4).

Como puede apreciarse, ésta y otras instancias de aprendizaje<sup>39</sup> son sumamente valoradas, en tanto permiten discernir las interpretaciones “correctas y verdaderas”, como concluye el mismo secretario:

---

<sup>38</sup> En la introducción estos sentidos se anuncian claramente “el estudio concluirá con la aseveración de que la auténtica iglesia indígena, en particular, necesita el acompañamiento misionero a fin de que pueda desarrollar prácticas y modelos que promuevan la vida de la iglesia y su madurez cristiana” (Loewen et. al. 1965: 2).

<sup>39</sup> El mismo Castro informa sobre los lugares en los que los aborígenes pueden realizar estudios bíblicos de mayor extensión: 1) Asociación Evangélica Seminario Bíblico de Fe, de cuatro años de duración, a cargo de la Fundación “El Buen Pastor”, en el Barrio Nam Qom de Sáenz Peña, Chaco, con 50 aborígenes egresados desde 1991; 2) Instituto Superior del Estudio Teológico, auspiciado por la Junta Unida de Misiones, en Buenos Aires, y en el que “solo tobas han participado” y 3) Facultad Latinoamericana de Estudios Teológicos, solo “un pequeño grupo de hermanos aborígenes” participó (*Qad'aqtaGanaGanek* - Nuestro Mensajero, 2000, Año 44: 4, 10).



“Gracias al interés, apoyo y preocupación de las instituciones evangélicas que han aportado su granito de arena para que los pastores aborígenes puedan aprender sobre la formación y alimento verdadero para los miembros de su iglesia, para contrarrestar cualquier ofrecimiento extraño de leche adulterada (doctrina extraña y mensajes sincretistas del evangelio) que hoy se están infiltrando en cada iglesia evangélica” (op.cit.: 10).

Así, la propuesta de autoevaluación que Loewen, Buckwalter y Kratz realizaron en 1965 parecería estar dando sus frutos entre algunos fieles. Cabe destacar también, que la edición del mencionado boletín *Nuestro Mensajero* por el Equipo Menonita, desde 1956, ha sido fundamental no sólo para la comunicación entre las iglesias —allí se anuncian las celebraciones especiales a realizarse, como *Aniversarios, Cumpleaños, Casamientos*, etc.— sino también, para difundir testimonios y reflexiones teológicas de los fieles aborígenes (como las de Castro) y de los mismos menonitas (como las ya señaladas en torno a Luciano).

Otros materiales escritos que al menos desde 1998 circula en los asentamientos, son los cuadernillos titulados “La Historia de las iglesias Indígenas de...” (Kurtz, 1998a, 1998b), en los cuales se lleva a cabo una reconstrucción de la historia del *Evangelio* en cada asentamiento, a través de testimonios de los fieles toba, recopilados por los obreros fraternales menonitas. Existe también una recopilación de “coritos”, considerados “los cantos tradicionales” de las iglesias aborígenes y, recientemente, encontramos una selección de frases bíblicas sobre el nacimiento y vida de Jesús que fueron enviadas a las iglesias para Navidad, con la sugerencia escrita de que fueran aprendidas por los niños y recitadas o cantadas en dicha celebración, cosa que algunas iglesias realizaron. La “escuela dominical” de las iglesias locales, organizada por algún miembro de la misma, es el ámbito en que los niños comienzan a familiarizarse con éstos y otros textos.

La importancia de los materiales escritos y/o traducidos por los menonitas es clave para comprender la dinámica del *Evangelio*. Wright (1988) había señalado ya, el proceso de endoculturación lingüística que la difusión de los textos escritos producía, debido a que se utilizaba una de las variantes dialectales de la provincia del Chaco, donde los menonitas desarrollaron la mayor parte de su trabajo. El autor menciona que esta transformación de una lengua oral en lengua escrita, constituye un factor aculturador que aún no se ha tenido suficientemente en cuenta. En efecto, la importancia de esta difusión de textos no ha sido analizada hasta el momento, pero sería necesario agregar a este planteo, una dimensión ideológica más amplia. Al igual que en otras sociedades orales, como Jack Goody (1996) y otros autores han remarcado, la introducción de los sistemas de escritura conlleva una fuerte valoración de la palabra escrita. Entre los toba, la Biblia se figura como arquetipo de dicha valoración, en tanto palabra escrita por Dios y “palabra verdadera”. Asimismo, la percepción

de que la lógica legal-burocrática del poder de los blancos se maneja a través de lo escrito, de “los papeles” —desde las leyes a los formularios que deben presentar para cualquier trámite institucional—, seguramente también contribuye a este valor de verdad y poder otorgado a los textos. Dentro de esta lógica, la selección de textos bíblicos, pero también las explicaciones teológicas, culturales o históricas que los menonitas elaboran en los boletines o en los cuadernillos de los seminarios bíblicos, adquieren un papel clave en la difusión de las interpretaciones religiosas. Por esto, no sería acertado seguir sosteniendo hoy en día que “como no existe un dogmatismo acerca de las verdades predicadas por el Evangelio, los toba efectúan una interpretación personal del Evangelio” (cfr. Miller 1979: 125; Wright 1988: 76). Así como se intenta revalorizar la creatividad individual-cultural de los actores, tampoco debería menospreciarse el papel legitimador que los textos escritos poseen para los toba. Para dar un ejemplo, muchas de las interpretaciones que al inicio de mi trabajo de campo relevé pensando que eran originales interpretaciones de mis interlocutores, luego comprobé que estaban escritas en un Cuadernillo o en un Boletín; o también me ha sucedido que cuando preguntaba por algún tópico del *Evangelio* y el creyente poseía uno de estos materiales escritos, enseguida me lo traía e inclusive señalaba que allí podría encontrar respuesta a mis preguntas. Especialmente la tendencia a comparar ciertos rasgos del *Evangelio* con la cultura toba antigua, aparece en estos textos. Señalamos ya (cfr. nota 16) la identificación de la “corona” de la cultura judía, con el “bastón” toba/pilagá, veamos otras equivalencias, tal como son citadas en ese mismo cuadernillo del Círculo Bíblico (2001: 2):

Elemento	Cultura judía	Cultura pilagá/toba
Poder	Trueno	Color rojo
Dios	Luz, relámpago	Humildad
Protección	Arco Iris	Casco
Espíritu	Ojo	Pájaro
Gobierno	Trono	Víncha
Respeto	Arrodillarse	Mirar para abajo?
Victoria	Color Blanco	Danza?

Por otra parte, en los cuadernillos de “Historia de las Iglesias Indígenas”, se observa una tendencia a destacar los rasgos evangélicos de los movimientos de Luciano y Mateo Quintana y no tanto sus rasgos chamánicos. En estas re-construcciones históricas, no se señalan las paradojas o ambigüedades de sus movimientos o los conflictos que generaron, sino que se los coloca en una línea de continuidad que posibilitará la emergencia final de la IIEU e inclusive de las otras iglesias que existen en los asentamientos. Más aún, toda la historia *gom*, encuentra

su sentido final, su cumplimiento, en la figura de Jesús<sup>40</sup>. Es importante mencionar, que este tipo de reinscripciones de la historia toba constituye una estrategia consciente de los misioneros. Como uno de ellos, W. Horst, escribió recientemente:

“el trabajo teológico que subyace en los creyentes toba hoy en día tiene dos facetas: 1 la continua relectura de la Biblia a la luz de su propia sabiduría tradicional y de la realidad cotidiana; 2 la reinterpretación de su propio Viejo testamento (sus mitos, sabiduría e historia sagrada) a la luz de Cristo. Este proceso se ha venido trabajando hace 50 años pero hoy es intensificado debido a la necesidad emergente de un fuerte sentido de la propia identidad en relación con la presión de la globalización” (Horst 2001: 180).

En suma, para los menonitas, la “identidad” de los toba en la actualidad se define como la identidad de los toba *evangelio* y de hecho la hegemonía de esta autoidentificación está hoy ampliamente extendida. Pero, pienso que lo que los antropólogos deberíamos seguir indagando, es cómo los mismos menonitas contribuyeron con su presencia ininterrumpida en los últimos 50 años a construir y legitimar ciertos rasgos de esta particular identidad toba. En términos de la dialéctica ricoeuriana, se trata de ejercer la *sospecha* sobre aquello que los *creyentes nos revelan*. Como señalamos con Ceriani Cernadas, pensamos que un rasgo recurrente en los estudios etnográficos sobre el *Evangelio* fue el escaso interés en investigar las influencias menonitas:

“La mirada antropológica se ancló en dilucidar cómo la cultura nativa se apropió de la religiosidad evangélico pentecostal, estando el papel de los menonitas circunscripto a los inicios de la IEU y a un genérico rol de “asesoramiento”. Para nosotros, sin embargo, es en la construcción de una tradición unívoca y una identidad indígena-evangélica donde encontramos una importante influencia de la obra menonita, la cual requerirá de estudios específicos en el futuro. El punto central que aquí se vislumbra es que junto a su misión evangelizadora los “obreros fraternales” han asumido igualmente la tarea de resguardar la cohesión social, unidad cultural y “memoria histórica” de los aborígenes chaqueños. De esta manera se homologa iglesia indígena con cultura indígena y la lucha por la autonomía de la iglesia aparece entonces como una lucha por la autonomía cultural (Horst 2001, 2002)” (Ceriani Cernadas y Citro, en prensa).

En el último punto, ahondaré en algunas de las razones que habrían originado este desinterés.

#### **IV. 5. La ampliación de la oferta religiosa (1966-actualidad)**

---

<sup>40</sup> Explicando unos fragmentos del Apocalipsis, en el cuadernillo del Círculo Bíblico (2001: 11) ya citado, se enuncia: “Cuando Juan se dio vuelta para mirar el León de Judá, no vio ningún león. No vio a ningún Rey. No vio a ninguno de los grandes personajes de Israel. Sino que lo que Juan vio era un cordero, muerto pero vivo. El cordero es el símbolo de Jesucristo, matado pero resucitado (...) De la misma manera para el pueblo qom, Jesús no viene como un gran cacique al estilo de un guerrero de los tiempos pasados. Tampoco viene simplemente como el sanador más poderoso que todos los otros pi'ioGonaq. Jesús es el cumplimiento de todas las esperanzas del pueblo qom. (...) En Apocalipsis 21.16 dice que Jesús es la Estrella brillante de la mañana. Los que antes oraban al Lucero por la mañana temprano ahora dirigen su oración a Jesús. Ahora Jesús está a cargo de todas las cosas. Él es el nuevo Dueño. Quiere decir que Jesús es el cumplimiento de lo que era la Estrella”.

En 1966, Regino Yúriga, de Pampa del Indio, viaja a Buenos Aires y se contacta con la Iglesia Internacional de Evangelio Cuadrangular (IIEC). Al poco tiempo, un reverendo de esa Iglesia viaja a Pampa del Indio y funda la primera iglesia de esa denominación. Como vemos, se trata de un patrón en algunos aspectos similar al de su antecesor de Pampa del Indio, el cacique general Pedro Martínez, aunque Yúriga no parece haber tenido tal poder. De la mano de Yúriga y Florencio Nuñez, la IIEC comenzará a difundirse en la provincia. En el caso de Formosa, los primeros contactos con la IIEC surgieron a partir de la campaña evangelizadora que realizará un misionero de Buenos Aires, Lázaro Zit, en 1970, en Bartolomé de las Casas.

La IIEC, a menudo fue identificada con una “dirección secularizante” y “aculturadora”, que enfatiza en “la incorporación de valores occidentales y modernizantes”, sobre todo en comparación con los rasgos pre-evangélicos que persisten en la IEU — cfr. Cordeu (1984), para Bartolomé de las Casas y Wright (1990), para Misión Tacaaglé. Sin embargo, desde mis trabajos de campo a partir de 1998, esta distinción no aparecía tan claramente en todos los casos, pues dependía más de los posicionamientos de los pastores locales y no siempre de la pertenencia a una u otra iglesia. Así como existen pastores de la IEU que intentan depurar a sus cultos de todo elemento que remita a la ritualidad pre-evangélica, hay congregaciones de la IIEC en las que dichos rasgos surgen y, por ejemplo, los ancianos con *espíritu de tigre* se dedican a bailar y realizar sus curaciones durante el culto. No obstante, se han registrado algunos episodios, sobre todo en los tiempos iniciales de la IIEC, en las que los misioneros blancos habrían criticado y desalentado la práctica de las danzas, especialmente. En la actualidad, el extremo de aquella tendencia aculturadora, parece estar representada por los mormones, aunque que, como Ceriani Cernadas (2001) ha señalado, ello no impide la persistencia de un proceso de reelaboración indígena dentro de los marcos más estricto que la iglesia propone.

Durante los últimos cuatro años, algunos interlocutores toba viajaron a Buenos Aires, con la intención de contactarse con pastores *doqshi* y poder fundar así su propia iglesia. Una de las motivaciones para estos contactos, era la de lograr algún tipo de apoyo material para su gente, ya sea donaciones o proyectos productivos. Así, numerosas congregaciones que antes pertenecían a la IEU se “pasaron”, como suele decirse, a otras denominaciones pentecostales, en espera de lograr algunos de estos beneficios. Para ilustrar estos movimientos, reseñare brevemente el caso de Marcial, de La Primavera, cuya familia pertenece a la iglesia del Nazareno (que en La Primavera reemplazó a la Emmanuel de Church). Marcial comenzó a “estudiar en el seminario” de Buenos Aires, para poder ordenarse como pastor de esa Iglesia, y según me decía, llevar a cabo su proyecto de “un aserradero y carpintería para que trabajen

los jóvenes”, tema que le preocupaba particularmente. Desde hace años, su familia está intentando levantar una iglesia de material y esperan la ayuda de la central de Buenos Aires en este sentido, pero para levantar la iglesia y el proyecto productivo concomitante, alguien debía estudiar y convertirse en pastor. Como las exigencias del estudio y el hecho de tener que viajar a Buenos Aires le dificultaron a Marcial finalizar sus estudios rápidamente, fue su hermano más joven el que retomó este proyecto familiar. Nuevamente, en este caso se aprecia cómo la dimensión religiosa y económico-política se encuentran unidas y este interés instrumental por conseguir “apoyo económico” para nada se percibe como contradictorio con los intereses espirituales, como a veces sí suele suceder desde cierta moral cristiana occidental. Asimismo, también nos permite reflexionar sobre la importancia de las relaciones de parentesco en las redes de poder político religioso. La familia de Marcial, si bien está congregada en una de las Iglesias del Nazareno de La Primavera, quiere construir su propia iglesia, en su terreno, en la cual seguramente se congregarán sus parientes. A menudo, los movimientos de escisión y de formación de nuevas iglesias están íntimamente ligados a las redes de parentesco y son un medio para construir posiciones de poder dentro de los asentamientos. Un pastor de una de las primeras IIEC de La Primavera opinaba que esto había originado que cada vez haya menos miembros en cada iglesia, puesto que, me decía, “ahora todos quieren tener su iglesia”. Algo similar sucede con la elección del pastor, al respecto, la esposa de Marcial, me decía, “ahora uno recién se congrega y al mes quiere ser pastor, por viveza... si tienen pariente lo apoyan, van por familia, te elige tu familia...”

#### **IV.6. El Evangelio y los principales actores políticos (1961 - actualidad)**

##### **IV.6.1. Los inicios de la IEU y la dialéctica de la integración y la autonomía.**

Como vimos, cuando la IEU consigue su fichero de culto, comienza a difundirse rápidamente en los diferentes asentamientos toba. En las largas charlas con Guillermo Flores sobre esta etapa, surgieron dos episodios claves que muestran cómo el movimiento religioso, desde sus inicios, se vinculó con los intereses y estrategias políticas indígenas. El *Evangelio* no fue una excepción en esta larga tradición que vincula poder espiritual y social. Una vez establecida la IEU legalmente, Aurelio López tuvo una nueva “revelación”: hay que “integrar” a los aborígenes al gobierno, más concretamente, a la dirección provincial del aborigen, en la cual sólo había blancos. Según Guillermo, este episodio sucedió en 1962:

Guillermo: “porque Aurelio tiene una revelación, porque ese tiempo aborígen todavía están afuera, no se integran. Ciertamente tienen dirección aborígen, pero la dirección aborígen todos son blancos, entonces ellos dicen que tiene una revelación: *tenés que pedir a todos los políticos, tenés que pedir a todos los políticos para que se integren a los aborígenes, para que le den*

cargo, para que le den cargo a un aborigen, porque algunos saben manejar los papeles, todos saben manejar, todos saben escribir, también saben hablar castellano. Entonces ahí, entonces vienen acá, me preguntó, me hablaba, entonces vamos a hacer esto, por eso vamos a hacer un esfuerzo, porque yo siento esto, entonces yo le digo: bueno, vamos, yo voy a aceptar. Entonces hicimos una campaña, yo hice una campaña, tenemos que recorrer todo, tenemos que tal día, tal fecha, vamos a hacer un congreso, un congreso a todos los caciques, todos los gobernantes, entonces vamos a invitar a los empleados de gobierno que vengan, entonces hicimos una reunión ahí en Formosa, en el lote 42, cuando estaba el finado Pedro López, entonces ahí hicimos la reunión, bueno, ya aceptamos eso, entonces toda la gente de acuerdo (...) Nosotros organizamos esto, porque somos pastor, el del Chaco y yo de acá, entonces cuando hacemos una comisión, para esa reunión hay dos blancos que están con nosotros, porque ellos saben, hacen. Todos lados vienen, más de mil, entonces invitamos, los empleados del gobierno, diputados, gobernador, ahí estaban cuando empezamos, mucha gente (...) nosotros pedimos la integración, que integren a los aborígenes, porque ya de esta política ya, cuál es la política, peronista, radical... cuál política es que ellos aceptan, porque estamos queriendo, entonces cuando uno acepta, nosotros vamos a apoyar...

Silvia: ¿y esto fue una idea de Aurelio López también?

G: sí, sí

S: de pedirles a los políticos que los integren...

G: sí, porque nosotros estamos afuera de la oficina, tiene que ser aborigen el que esté en la dirección, para que sea oficina de aborigen y así empezamos, viene mucho político de ahí de Formosa, camionada, coches, así todos vienen, el ministro de gobierno, ministro de economía, diputados viene, entonces cuando escucha esa, escucha la palabra de los aborígenes, entonces cuando empezamos a hablar, tratar, contar todo lo que queremos, entonces toda la gente blanca está escuchando (...) como tres días esa reunión, entonces la última reunión, entonces aceptamos, los políticos aceptaron, bueno entonces, vino un diputado, un ministro de gobierno, un ministro de economía y ya está el acuerdo para que se integren a los aborígenes, entonces dijo, trajo un papel, bueno: ¿cuáles eligen?, ¿cuál es?. Este aborigen vamos a integrar como secretario, las tres etnias, pilagá, wichí y toba entonces ahí aceptaron, se elige un joven, este va a ser, bueno ya está, ya está listo, ya estamos contentos. Entonces dijo a los ministros, bueno mañana tenés que presentar, entonces ahí vamos a hacer todos los papeles, temprano los tres

S: y esto vos decís que fue la idea de Aurelio, no de los blancos

G: de Aurelio, mirá que sale, salen otra vez esa visión Aurelio López

S: mirá, era un visionario

G: sí, sí, porque ellos son creyentes, un misionero”.

Las revelaciones espirituales de Aurelio López estaban claramente ligadas a intenciones políticas: primero, fue formar una iglesia cristiana evangélica integrada a la legalidad *doqshi*, pero autónoma de ellos; luego, integrarse al gobierno *doqshi*, pero con sus propios representantes, con esos jóvenes que ya sabían leer, escribir, hablar castellano y manejar los papeles. Es en esta dialéctica entre la integración y la autonomía, no sólo espiritual sino en términos socioculturales más amplios, que el *Evangelio* desde sus inicios parece moverse. La cuestión de la integración política, surgió en otro episodio histórico que Guillermo me comentara. Conversando sobre sus viajes para “plantar iglesias” de la IEU entre los pilagá, de repente, exclamó: “por intermedio del *Evangelio*, reciben los empleados, tienen sueldo, ¡antes no!, ¡antes no!, ¡no conocían el gobierno, no conocen!. A partir de allí, comenzó a explicarme sobre una serie de asentamientos que no estaban “censados” por el gobierno provincial, razón por la cual, no le llegaban las mercaderías ni los trabajos administrados por el Gobierno.

Cuando él se entera de esta situación, comienza a interceder ante las autoridades para que se llegue a estos asentamientos más alejados, incluso habría promovido que se despidiera al director aborígen provincial, por su mal desempeño en este sentido. Según su recuerdo, esto sucedió en el año 1968; cito algunos fragmentos de su relato:

Guillermo: "Entonces me fui a Pozo, Lomitas, Campo del Cielo, Fortín Soledad también. Ahí están todos pilagá, pero yo recorrí a pie. A veces sin comida pero igual nomás, yo hice un ayuno... Pero cuando llegué a la gente predicábamos y oraban. Por eso, intermedio del *Evangelio*, reciben los empleados, tienen sueldo, ¡ANTES NO! ¡ANTES NO!, ¡NO CONOCIAN EL GOBIERNO, NO CONOCEN!. Entonces cuando fui a Formosa no conocen ningún empleado del gobierno. Entonces el gobernador mandaba un director aborígen (...) lo mandaban para hacer censo allá, porque Lomitas tiene su colonia, Colonia Muñiz que le dicen, entonces ahí solamente llegan los empleados del gobierno, pero más por allá arriba no (...) Yo preguntaba esa gente, ellos no conocen harina, no conocen galleta, no conocen fideos, solamente cosas silvestres nomás, lo que están comiendo: miel, *suri*, guasuncho, pescado, lo que hay, solamente hasta la fruta de tuna comen, a veces el cogollo de palma también, entonces ahí yo lloraba, tres días, ya me da lástima, entonces toda esa cosa era lo que comía.

S: Entonces ¿vos le avisabas a la gente de Formosa los lugares donde había indígenas?

F: Sí, yo me fui al gobernador. Yo me fui a presentar para contar esa gente, porque falta censo, tenés que censar, no conoce (...) Porque viene de Salta, llevan a esa gente, a Salta, a los ingenios, pero cuando termina la cosecha de caña volvieron otra vez acá. Había sido esa gente que están acá en la provincia de Formosa. Ahí recién yo conozco hasta Ingeniero Juárez, ahí se termina lo de Formosa y después allá... los de la provincia de Salta. Entonces gobernador lo mandaron un tal Tendil, Tendil se llama el director aborígen. Bueno, ordenan que tenían que ir a censar a esa gente. Entonces lo mandaron pero el director aborígen no se anima para ir para allá, en Campo Cielo, Navagán, Fortín Soledad (...) No anima porque no hay carretera, tenés que andar a caballo, porque no hay camino para ir, ahí quedó. Lo anotaba igual así nomás (...) Entonces al otro día me voy a otra vez allá (...) entonces me fui a Campo Cielo a pie nomás, diez leguas, así un caminito así nomás, en una picada en el monte allá, pero a pie ¡a diez leguas!, como a las cinco de la tarde llegué a donde estaba. Entonces cuando yo llego allá a preguntar si vino acá un director aborígen para tomar censo: *no acá no llegó nada*. Dos días yo estuve en Campo Cielo y me fui otra vez cuatro leguas más, Fortín Soledad, cuando llegué esa gente, yo pregunté esa gente si llegan aquí la gente empleados del gobierno: *No, no llegan*. Y después cuatro leguas más de Pozo Molina, entonces le voy a preguntar y nada, nada. ¡Mirá, cómo dice que mandó a tomar censo!? (...) Entonces me vine otra vez. Llegué acá a mi casa, otro día me voy a Formosa. Y presentaron al gobernador y yo avisaba que no entró (...) entonces el gobernador ahí se asustó: *-Y ¡cómo!, acá tomaron los datos, pero dice que llegaron allá, -No, no llegó. Yo pregunté pero dice la gente que no llegó. Tenés que anotar todo, todo, porque acá donde Campo Cielo había mucha gente...* Ahí llamó al director aborígen el gobernador, al ratito viene el director aborígen, al ratito viene. Entonces, cuando me vio él, se cambió la cara. Se asustó, entonces le decía el gobernador, *entonces había sido usted, ¡diga, como no va a llegar allá, para anotar!* (...) Ahí nomás le tomó cesante el gobernador. Le echaron. Entonces vino el director Solberti que le dicen. Solberti se cambió; entonces Solberti, lo mandaron allá para tomar censo (...) Ahí ya estaba contento, entonces yo oraba mucho allá, al otro día me vine, al otro día, entonces los empleados vienen a organizar acá Campo del Cielo, le dieron obraje, le hacen trabajar en obraje. Entonces llevaron mercadería, cantidad de mercadería. Ahí recién conoce... Conoce pan, galletas, azúcar, todo lo que hay.

S: Ah... por eso vos querías que fueran a censar, para que llevaran el trabajo, la mercadería.

F: Porque esa gente llevan a ingenio, entonces ahí se prohibió. Cuando vienen Mayordomo de allá lo que viene del ingenio Ledesma a Salta, el gobierno supo que entró, entonces la llama. Entonces este Mayordomo se va a Formosa, le decía el gobernador: *dejá a esa gente, prohibido para llevar. Solamente los que viven allá en la provincia de Salta. Hay que llevar la gente, pero esto, este Formosa no*.

S: ¿Así que en esa época, en el 68, la gente dejó de ir a Salta a trabajar?

F: Sí, sí, dejó de ir a Salta. Ya no llevan más, porque ya le dieron trabajo, ahora todos tienen sueldo, jubilados, pensionados, todos, por este intermedio del *Evangelio*, éste es. Por eso siempre la gente, yo cuento esas cosas.

S: Claro... y ¿vos también ibas a predicar a esos lugares?

F: Sí.. yo predica, yo predica. Yo me fui a predicar. Cuando llegué un día hubo fiesta allá, cuando llegué allá a la iglesia, ¡AH!... ¡QUÉ CONTENTO! como la distancia de allá a la casa, porque LIMPIO, LIMPIO, ahí se ve bien toda la cosa, entonces yo miraba. Está colgando carne, después chorizo. Porque hace fiesta la iglesia. Entonces cuando llegué me viene la gente y me abraza, me saludaba, la gente entonces me da gracias, me mostraba todo.. Seis bolsas de pan, seis bolsas de pan, porque ellos hacen nomás. Todas las mujeres hacen pan, tienen su horno ahí porque hay unas cuantas bolsas de harina (...) ahora los chicos conocen galletas, los chicos como éste, están comiendo pan...

S: claro... y antes vos los veías que comían el cogollo.

F: Sí, el cogollo nomás, eran pobres..."

Lo peculiar de esta narración, es cómo Guillermo parecía conjugar su rol como “predicador” y como “civilizador”, intercediendo ante las autoridades para que “lleguen” a esta gente. “Contento” de su accionar (antes “lloraba”, “le daba lástima”) identifica los cambios culturales logrados: la gente ahora “come pan” y no, “cogollo de palma”, tiene el “terreno limpio”, “trabaja en los obrajes y tiene sueldos”, ya no serían “pobres”, todo gracias al *Evangelio*, vía accionar del Estado. Otro elemento importante, es la referencia a la finalización de las migraciones laborales a los ingenios de Salta. La explicación que Guillermo brinda, coloca en una decisión de las autoridades gubernamentales la causa de tal finalización, otros datos afirman también que fue la maquinización de estos establecimientos productivos, la que produjo el fin del reclutamiento de la mano de obra indígena (Cfr. Gordillo 1996)<sup>41</sup>. Retornaremos luego sobre la importancia de este contexto socio-económico en la difusión de la IEU durante la década del '60.

Al nivel de los asentamientos locales, también parece manifestarse esta dinámica en que la difusión del *Evangelio* se ligaba a las estrategias políticas de los pastores o a sus vínculos con los caciques. Un ejemplo es el “acuerdo” que realizaran Amadeo Sosa (*VitaGar*) y el cacique Caballero (*ShenoGoche*) de Clorinda, mencionado en el capítulo III. Sosa, en 1967, había fundado la primer IEU de Clorinda (en el asentamiento de la ruta 11 y 86), en el terreno del cacique. Cuando este grupo va a ser desalojado, los contactos que la familia Sosa poseía con Hertelendi, un importante terrateniente que también fue gobernador de la provincia,

---

<sup>41</sup> Gordillo (1996) señala este punto en relación con las migraciones a los ingenios de Salta y Jujuy, especialmente entre los toba del Chaco centro occidental (nordeste de Salta y oeste de Formosa). El autor también menciona que entre los años '60 y '70, la explotación forestal tuvo una gran expansión en esa zona y varios obrajes itinerantes dedicados a la explotación del quebracho empezaron a emplear a algunos grupos toba como hacheros. Entre las décadas del '70 y el '80, sin embargo, estos sectores serían gradualmente reemplazados por otros en la contratación de la mano de obra indígena, especialmente por las colonias aldoneras del Chaco oriental.



parecen haber sido claves para fortalecer este acuerdo, puesto que facilitaron la donación de las tierras en las que hoy residen. Según Severo Sosa, su hijo:

Silvia: "¿y estas tierras cómo fue que las consiguieron?"

Severo: nosotros conseguimos por intermedio de una donación de parte de Hertelendi que es prácticamente el dueño de Clorinda, fue el tipo que vino se instaló acá, fue el que, creo que llegó hasta ser gobernador de Formosa, por eso él tuvo todas las tierras que quería...

Silvia: ah... ¿y cómo fue esa historia?

Severo: lo único que sé, que fue dueño de casi todo Clorinda, lo único que sé que este señor tuvo la gentileza que, bueno, si esta gente se la va a desalojar de la ruta 86, que es la que va al interior, porque en ese lugar fue el asentamiento de la comunidad toba de Clorinda, ruta 11 y 86, entonces cuando se abrió esa ruta, entonces la gente si o si se la tenía que sacar de ahí

Silvia: ¿pero el gobierno la sacó?

Se: sí, el gobierno creo, porque hizo un convenio con la municipalidad de Clorinda y la municipalidad de Clorinda trató de darle un lugar a la comunidad toba, la iban a llevar a Riacho Negro y otros a Primavera, y no quisieron, porque estaban acostumbrado a Clorinda y el tema laboral... Entonces fue que como este señor era nuestro conocido, dijo un día, mi mamá fue, la mamá de mi viejo esa fue la que más amistad tuvo con el viejo, esa fue la mujer que le ayudaba el tema de lavar ropa y eso, pero no tenían nunca un sueldo, lo único que hacía el señor era darle mercadería. Y mi abuela le llevó a mi viejo, presentó a él, hablaron, le llevó a los Caballero como era el hijo mayor del cacique, nunca le dejó de lado, porque trabajaban juntos, en este caso, a mi yo también trabajo con Milton, algo así como es sostener ese compromiso. Porque cuando, según mi viejo, cuando él habló con el viejo de Caballero, le hicieron un acuerdo donde, no es un acuerdo firmado, pero si dijo, el viejo le dijo: *usted va a ser el líder de la iglesia, yo quiero que vos lideres la comunidad, el día de mañana cuando usted se destiga del liderazgo, usted le cede a mi hijo, justo cuando él va a madurar con el tema, o sea el tema mental, cuando él ya tiene en cuenta cómo se trabaja, qué es que se tiene que hacer y porque soy responsable de una comunidad, tiene que dar a entender de que sí o si tiene que laburar, para que la comunidad le vaya conociendo y la autoridad le vaya conociendo.* Entonces fue cuando ese convenio se hizo

Silvia: claro, porque él fue el que empezó con la iglesia en Clorinda, me habías dicho, no?

Severo: sí

Silvia: ¿y te acordás que año?

Severo: y fue en 1967, en ruta 11, la primera iglesia se hizo en ruta 11, porque ahí en el lugar del viejo Milton fue donde se hizo una iglesia, ahí se levanto, porque el viejo no era, yo hago esto porque a mí se me antoja, no era así, algo así como que se respetaban entre ellos. Por eso es que esto sigue en pie, mantenemos esa costumbre, yo al menos mantengo lo dicho, porque yo un día cuando mi viejo antes de fallecer me dijo: *mirá esto, pasa así, tratá de...* Yo le dije un día a Caballero, yo nunca quise trabajar con Caballero, porque yo veo el tema de la responsabilidad es grande y tampoco tenemos beneficio de trabajar para la comunidad, no tenemos un ingreso económico, pero cuando vi que el estaba solo y él solía charlar conmigo, me decía, me preguntaba, un día le dije yo porque iba a trabajar con él, pero era por el compromiso que yo había hecho con mi viejo, para no, para no fallarle y para no dejar de lado lo que a mi me dijeron, entonces sí voy a trabajar contigo (...) Hay mucha gente que a veces me pregunta *¿por qué vos trabajás con Caballero?*, por el tema político por ejemplo, por el partidismo, hay mucha gente radical, me dice, porque yo tengo muchos conocidos, amigos radicales: *mirá Severo porque no laburás con nosotros, dejá a Caballero que está con el peronismo* y le digo: *mirá nosotros si tenemos una amistad nada que ver con el tema político, si yo estoy hablando con usted le digo... yo soy de un partido, vos sos de otro, no tiene nada que ver el tema político con la amistad?*

He citado este relato en toda su extensión, pues permite apreciar dos elementos claves.

Por un lado, en lo que hace a la historia del asentamiento de Clorinda, muestra cómo el

acuerdo estratégico entre el cacique y el pastor facilita la obtención de tierras en una ubicación para ellos favorable, puesto que estaban interesados en permanecer cerca de la ciudad, dado que allí solían conseguir trabajos ocasionales o changas<sup>42</sup>. En este sentido, entre los toba de Formosa, los asentamientos periurbanos como éste y el del Lote 68 o Barrio Nam Qom (en las afueras de Formosa Capital), proveen a los parientes que residen en asentamientos rurales del interior, de una base territorial en sus viajes a las ciudades, ya sea para realizar trámites, trabajar por algún período o, en el caso de los jóvenes, para intentar estudiar. Por otra parte, el relato evidencia la importancia de la herencia en los liderazgos y cómo éstos se construyen a partir de los mecanismos de alianzas. Severeo, más allá de su amistad con los radicales, no puede fallar al compromiso de su padre y mantiene el acuerdo inicial con el cacique. Si bien Severeo no continuó en la IEU, su cargo en la Municipalidad le otorga un rol estratégico para la política del barrio, de allí que la alianza con el cacique siga siendo hoy beneficiosa. Así como su padre proveyó al cacique del contacto con Hertelendi y del poder del *Evangelio*; Severeo le provee a Caballero del manejo de los “papeles” para obtener beneficios de la Municipalidad.

#### **IV.6.2. Imágenes de la dictadura: disciplinamiento y quita de tierras**

En el caso de La Primavera, algunos interlocutores recordaron el estricto control durante la administración militar de la colonia, a partir de 1976; probablemente, su condición de zona fronteriza incidió en que se intensificara dicho control. Este fue ejercido también sobre el movimiento del *Evangelio*, puesto que no se podían realizar cultos nocturnos y tampoco los días de semana. Según nos comentara Eliseo Camachi:

“a los jóvenes, si los veían así un día lunes, con la guitarra, los llevaban, decían: *acá, a rezar, solamente los sábados y domingo, el resto, a trabajar en las chacras* (...) Controlaban rancho por rancho, le ponían número, sabían de donde era cada uno, si te veían andando así te preguntaban: *¿vos de dónde sos?*, tenían controlado todo (...) a los de otras provincias, los mandaban de vuelta, los chaqueños no venían más acá (...) Aparecían de repente, controlaban el documento, los jóvenes no recorrían (...) A los borrachos los agarraban y se los llevaban”

A estos “borrachos que se llevaban”, los dejaban prisioneros durante unos días en el escuadrón de gendarmería de Laguna Blanca, según describió Eliseo, dentro de un peculiar calabozo: una pequeña plataforma colocada en el fondo de un aljibe, con algo de agua, víboras y sapos debajo. Eliseo supo de estas prácticas, porque a él y otros jóvenes de su generación les habían ofrecido ir a aprender oficios en la escuela agro-técnica de ese pueblo y

---

<sup>42</sup> El intenso tráfico comercial de esta zona, hacía que los aborígenes pudieran trabajar descargando mercaderías, no obstante, ellos consideran que la creación del MERCOSUR hizo que este comercio y las oportunidades laborales mermaran considerablemente, pues los camiones ya no descargan su mercadería en la frontera.

se hospedaban en el mencionado escuadrón. En la memoria de Eliseo, estas prácticas no habían llegado a realizarse con los aborígenes y tampoco él u otros compañeros de su generación conocían de episodios delictivos como torturas o asesinatos de gente toba en aquella época, no obstante, es este un tema aún pendiente de investigar, pues unos pocos relatos relevados recientemente indicarían lo contrario<sup>43</sup>. En suma, lo que si podemos sostener, es que estos jóvenes fueron objeto de políticas educativas, laborales y también de controles en sus desplazamientos e inclusive en sus prácticas rituales y estéticas. Nótese en este sentido, cómo a los que veían “con la guitarra” los días de semana, los mandaban “a trabajar en las chacras”. Se repetía así esa modalidad histórica del capitalismo regional, en la cual, cuando las coacciones económicas no son suficientes para que los aborígenes se incorporen al trabajo, se recurre a la violencia y/o a las estrategias disciplinares llevadas a cabo por quienes detentan su ejercicio y control. La administración militar de aquella época pautaba los trabajos a realizar, controlaba los horarios y, por ejemplo, otorgaba mercaderías, a la manera de premios, según la cantidad de trabajo agrícola que cada familia realizara. Esta organización del trabajo y la posibilidad de capacitarse hacen que Eliseo y, como veremos, también otras personas, recuerden este período como una época en la que “había trabajo” y “la administración funcionaba bien”. No obstante, la gente de La Primavera también rememora un episodio poco beneficioso para ellos y para algunos criollos, la pérdida de tierras. Entre el administrador Farana y, aparentemente, el director provincial de tierras López, se hizo un acuerdo por el que intentaron quedarse con las tierras fiscales hoy pertenecientes al Barrio de El Palomar, lo que involucró una relocalización forzosa de los pobladores. Por un lado, se desalojó a los aborígenes asentados en esa zona, que supuestamente estaba fuera del perímetro de la Colonia —aunque, hay que aclarar que la misión de Church y “la primera administración” estaban asentadas allí. Por otro lado, también se desalojó a los criollos que habitaban en El Palomar, así como en la zona de la Colonia Aborígen hoy conocida como Nainck. En suma, los aborígenes recuperaron esta última porción de su territorio, pero perdieron la de El Palomar; asimismo, las familias criollas afectadas perdieron sus tierras. Ya en mi primer trabajo de campo, Lucas Medina me mostró un plano de 1977 en el que figuraban 5.000 ha para la Colonia La Primavera; su queja, que luego escuché repetidamente en otros pobladores, era que las tierras otorgadas originalmente a Trifón Sanabria fueron 10.000 ha. pero que paulatinamente se las fueron sacando, incluida la

---

<sup>43</sup> Asimismo, dentro del discurso de algunos toba adultos de La Primavera, pude apreciar ciertos vestigios de la retórica anticomunista de la época. Por ejemplo, en dos ocasiones, la presencia de un blanco entre los aborígenes, ocasionó entre aquellos que no lo conocían personalmente, cierto temor y el siguiente rumor: “a lo mejor son comunistas...” y este término fue interpretado como sinónimo de “espías” y “asesinos”.

quita de los militares. Entre esas tierras perdidas estarían las linderas a una extensa Laguna, denominada Laguna Blanca o *ayi' laanka*, en la cual hoy se asienta el Parque Nacional Río Pilcomayo con sus 51.889 ha. Si bien este parque fue creado en 1951, los puestos de control de los guardaparques, sobre todo los ubicados en la zona cercana a Nainneck, son muchos más recientes. Hace aproximadamente unos cinco años que éstos se efectivizaron y, según uno de los guardaparques, “recién ahí se logró sacar a los pobladores”, aunque aún hay “enfrentamientos” entre guardaparques y cazadores —tanto criollos como aborígenes. Entre la gente de La Primavera, especialmente en los adultos y ancianos, la pérdida de la laguna, como suelen decir, y de la posibilidad de pescar y de cazar en los territorios que la circundan, es hoy lamentada<sup>44</sup>. Incluso esta situación se expresa en la siguiente resignificación mítica: el “dueño de la laguna”<sup>45</sup> se siente molesto cuando durante los fines de semana las familias criollas concurren en cantidades considerables al parque a pasear y, como es su costumbre, realizan mucho alboroto —para muchos toba, los *doqshi* solemos “hablar mucho y muy fuerte”, somos muy ruidosos—; por eso, a la tarde, el tiempo ya se “descompone”, comienza a llover y la gente debe irse. Hace muchos años, en una comunidad mapuche de San Martín de los Andes, me encontré con una referencia similar en torno a las visitas que los blancos realizaban los fines de semana, a una montaña donde habitaban algunas familias de esa comunidad. El clima también se descomponía y los obligaba a regresar. En ambas construcciones, la naturaleza parecía tomarse revancha en esos espacios indígenas, colonizados por los blancos.

Retornando a la cuestión del acuerdo entre Farana y López, aparentemente, éste fue frustrado por otro militar de más alto rango, que no se había enterado del asunto e impidió así que se quedaran con las tierras. Finalmente, entre la Colonia y la Laguna, terminaron asentándose familias criollas que, según la percepción de los pobladores toba, son de origen paraguayo y que hoy constituyen el barrio El Palomar.

En el caso de Misión Tacaaglé, Wright (1997: 343) también ha señalado que el gobernador de facto otorgó algunos lotes de la misión a pobladores criollos, para ser explotados, dado que según expresaba en el decreto “los aborígenes no alquilan ni trabajan la tierra”. Como vimos, ambas Colonias están ubicadas en las tierras más fértiles de la provincia, de allí el interés en aprovecharlas. Esto explica también una reciente práctica económica que allí se está generando. Algunos criollos comenzaron a arrendar tierras a los aborígenes, hecho

---

<sup>44</sup> Especialmente existe una zona denominada *laanka laragashet* (la “cola de la laguna”) en la que hasta hace poco continuaban pescando, pero esa zona también pasó a ser “prohibida” por los guardaparques.

<sup>45</sup> En varias ocasiones, este personaje fue interpretado como *araGanaqlta'a*, el padre de todas las víboras y descrito como una especie de “dragón”, “yacaré”, “monstruo” o “bicho” de grandes dimensiones. En el capítulo V. se ofrece una versión de este tipo de relatos.

que marca una verdadera inversión en los patrones de relaciones económicas interétnicas; en otras ocasiones, criollos y aborígenes se asocian para la explotación agrícola<sup>46</sup>. En este último caso, realizan arreglos económicos en los que, por ejemplo, los blancos aportan las semillas, fertilizantes y las maquinarias para el trabajo agrícola (elementos a los que los toba difícilmente acceden por falta de recursos monetarios) y los aborígenes, la tierra. Luego, se supone, se comparten los beneficios de la cosecha.

#### IV.6.3. El clientelismo político, el *Evangelio* y las lógicas económicas vigentes

Con el retorno de la democracia se inaugura una nueva etapa para las Colonias Aborígenes formoseñas. Esta provincia fue una de las primeras en poseer una ley aborígen, la 426, sancionada en 1984. Esta ley, entre otras cuestiones, permitió regularizar la posesión de la tierra, posibilitó que los mismos aborígenes se hicieran cargo de las administraciones y creó el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), en el cual ellos serían representados<sup>47</sup>. No obstante, en la percepción de algunos dirigentes toba, este cambio hizo que las administraciones dejaran de funcionar correctamente y que empeorara la situación económica de las Colonias. A continuación cito dos relatos que nos permitirán iniciar la reflexión sobre este proceso. El primero es de Lucas Medina, quién fue empleado de la administración en la época militar y continúa hoy siéndolo del ICA, además de ser un reconocido *dirigente peronista* de la Colonia; el segundo es de Miguel Mendoza, quien ocupó inicialmente el cargo de administrador en Bartolomé de las Casas:

Lucas M.: "bueno, yo soy empleado, ANTES, la administración, esta administración pública, así como una municipalidad, todo requisito... El administrador, la salida, la planilla, todo así, como, como cualquier empleado. PERO AHORA, QUE HAY este gobierno PERONISTA, durante 16 años que él CAMBIÓ y pone un administrador aborígen y NO SABE el reglamento de los empleados. YO, TENGO 24 años que estoy por cumplir los años de servicio de mi empleo, ANTES ERA, cuando hay un administrador de los blancos, de ustedes, hay esa planilla, no falte ni cinco minutos. Vos tenés que estar firmado la entrada y la salida, termina lo que manda el administrador hacer esto, esto..."

Miguel M.: "mi administración de Bartolomé de las Casas, como administrador puse gente blanca, mezclado con nosotros aborígenes, uno como contador, es blanco, la contabilidad no podía dar a un aborígen porque no está en práctica o no tiene la habilidad para eso, entonces mezclé. El contador era un blanco, el capataz de hacienda, blanco, el capataz de chacra, blanco, todo la función, que funciona como producción estaba colocado con gente blanca, mezclado, entonces anduvo. Porque la forma que agarramos la ley 426, el administrador no sabe, no tiene idea y ahí lo que íbamos fundiendo, puedo decir, porque el que no entiende y dice que sabe la

<sup>46</sup> Algunos casamientos interétnicos registrados en La Primavera, entre mujeres toba y migrantes bolivianos, parecerían responder a esta misma lógica de intercambio económico.

<sup>47</sup> En el ICA se encontrarían representadas las tres etnias de la provincia (toba, pilagá y wichi) a través de un director que es elegido por el voto de los aborígenes. No obstante, el presidente del Instituto es designado por el Gobierno provincial y siempre ha sido un criollo. Estos dirigentes eran a menudo muy cuestionados por mis interlocutores.

cosas y no entiende, dice que sabía, pero no es así, quiere ser nomás, quiere darse de que sabe algo pero en práctica, ni eso no maneja, no sabe. Entonces mi administración empezó a producir, progresó en aserradero con carpinteros, con herreros, oficiales, oficial carpintero, donde se hacía silla, ropero, mesa, todo eso asunto de carpintero. Estaba el herrero, aborígen que sabía eso estaba colocado como encargado, estaba el obraje también con encargado, donde cortaban los árboles para aserradero (...) Pero todo ordenado, en la chacra encargado un blanco, o también un aborígen que sabía algo de chacra, porque también tiene, yo no digo que todo el montón no sepa eso, sabe, pero tenía que ser el que era contador que sea contador, si yo manejo contabilidad y no sé cómo manejar, no va. Es lo que pasó con la ley 426, el gobierno nos dio, el gobierno nos dio todo, como decía el otro día el cacique, si a mi me ponen una máquina de escribir y yo no se escribir, entonces para que, entonces cada función tiene que estar una persona que sabe cómo maneja eso, entonces ahí puede, lo aborígen va a poder lograr, haciendo ellos mismos un trabajo pero sabiendo hacer. Pero si no hay orden, no cierto, como siempre yo digo, tiene que haber cabeza, la organización necesita eso...

S: y me decías antes que duraste poco en eso, porque no le gustaba a la gente

M: ah claro, no le gustaba a la gente que uno ordene que trabaje, tiene que elegir uno que no ordene y eso lo que yo notaba, estaba un poco equivocado cuál era la idea, la intención, porque claro, cobrar, cobrar, sin hacer nada también es lindo, ahora para aquel que le toca y montón de eso, este, o a raíz de eso no hay acuerdo, una desunión lo lleva a perder, lo que faltaría acá, un líder, un líder, en todos lugares está igual, tanto Primavera, como Laishi, como Tacaaglé, todas las administraciones están igual, entonces si el gobierno ayuda, tampoco no la cumplen (...) el alambre la repartí para que cada uno haga su chacra, entonces le mostraba la mercadería, todos venían, pero cuando les mostré la pala no venían más, entonces hay que mostrarle algo que le gusten a ellos y bueno, ustedes que, bueno todos ¿quién no conviene que venga todo de arriba?, también si me da algo la gente, bueno, voy a aceptar, pero en esta dificultad cada uno, hay 2800 aborígenes acá en Bartolomé de las Casas y fíjese que agua no tenemos, no tenemos ni para traer una gota de agua, tenemos que ir acá en la laguna Acebal, a lo mejor los chicos con sus botellas, botellones, madres, ahí agua potable no conocemos hasta 2001, ahora prometen para el 2003. Pero no sé como habría que relacionar con el gobierno o con el pueblo, porque hay que relacionar, el diálogo, adónde estaría la verdad. Expongo de que nosotros estamos hundidos y alguien, tenemos que acudir a la autoridad sabia, a los que entienden, a los maestros, a los doctores y bueno que miren un poco, que visiten los gobernantes principalmente, quiero que sepan que pueden visitar, conocer, ver, la imagen de nuestra comunidad..."

Muchas son las reflexiones que estos textos y sus contextos nos permitirían realizar, señalaremos al menos algunas. En primer lugar, la opción de Miguel por intentar una política mixta, que "mezclara" a los aborígenes con los blancos, a diferencia de ese control aborígen que a partir de ese momento la ley les possibilitaba. De esta forma, él buscaba complementar aquellos saberes que su gente no poseía, como el de la administración contable o ciertas técnicas de trabajo, pensando que ésta era la mejor forma de "producir" y "progresar" económicamente. No obstante, su proyecto duró poco. Así, Miguel es claramente consciente de la distancia entre esa "ley" que supuestamente les "dio todo" y las políticas socio-económicas concretas que terminaron llevándose a cabo en las colonias, las cuales, como veremos, terminaron dándole muy poco a los aborígenes.

En segundo lugar, ambos relatos permiten apreciar el contraste en torno a la idea de trabajo, según la lógica capitalista del disciplinamiento (nótese la importancia de cumplimentar las "planillas", "horarios" y "órdenes", reforzada en La Primavera por la

presencia militar antes descripta) y según la lógica indígena. En el caso de Miguel, esta última lógica parece condensarse en dos frases claves sobre “la gente”: “no le gustaba a la gente que uno ordene que trabaje” y “si me da algo la gente, bueno, voy a aceptar”. En términos de *nuestros* modelos económicos, esta confrontación de lógicas disímiles, evoca las existentes entre, por un lado, las actividades orientadas por la búsqueda de ganancia y acumulación de algunos hombres (gracias a la explotación de la fuerza de trabajo de otros, a los cuales “ordenan”) y las regidas por las necesidades de subsistencia del propio grupo. Por otro, entre los intercambios regidos por la lógica del mercado y los que lo hacen por la lógica de la reciprocidad. Es por este tipo de contradicciones que las actividades de la *marisca*, por ejemplo, fueron históricamente percibidas como opuestas al *trabajo*, pues permanecían integradas a la vida colectiva de los hombres en su medio, es decir a sus ritmos y necesidades<sup>48</sup>. Las preguntas que Miguel se hace “¿quién no conviene que venga todo de arriba?” y la justificación que encuentra de ciertas actitudes (“claro, cobrar, cobrar, sin hacer nada también es lindo”) permiten cuestionar la construcción de nuestros propios valores y su aparente hegemonía, pues no todos poseemos la misma valoración moral en torno a aquello que consideramos *trabajo*. Baste recordar que la idea de que “el trabajo dignifica al hombre” fue un tópico clave de la moral cristiana que resultó útil a la posterior expansión de la economía capitalista, pero en esta economía, justamente, el *trabajo* se transformó en una forma escindida de la vida, de allí que constituyera esa forma de alienación que Marx señalara (cfr. Cap. 1)<sup>49</sup>. Considero que buena parte de la vida cotidiana de mis interlocutores toba, aún seguía regida por esta otra lógica de la reciprocidad y del trabajo en función de las propias necesidades y no de la acumulación, conformando un *habitus* que, por ejemplo, resulta claramente contrastante con el disciplinamiento de los cuerpos que el *trabajo* capitalista implica<sup>50</sup>, así como con las valoraciones morales que conlleva. Sin embargo, un elemento a

<sup>48</sup> En el siguiente pasaje de Dobrizhoffer (1967 [1783]: 113-114), se aprecia uno de las primeras construcciones en torno a esta oposición, a partir de una concepción de los cazadores-recolectores como una “ruda edad de oro”, combinando la marca del salvajismo con idealizaciones propias del modelo del *buen salvaje*: “El tipo de vida que llevaban los abipones era semejante al de los animales. No soportaban ni temían a nadie. No se preocupaban por cultivar el campo (...) Todas las cosas eran comunes a todos. Nadie era dueño de nada —como entre nosotros— (...) ¡Oh ruda imagen de la edad de oro! Sin ningún trabajo los abipones se proveían de todo lo que atañe al uso cotidiano de la vida”. Sobre la oposición de *marisca* y *trabajo* cfr. Wright (1997), capítulo 8.

<sup>49</sup> Además, podría agregarse como ejemplo, que fue también frente a esa moral del trabajo que algunas voces del movimiento romántico, el mismo Nietzsche y, posteriormente, los movimientos contraculturales, se resistieran ideológicamente, reivindicando el papel del ocio, el hedonismo, el arte.

<sup>50</sup> En otro trabajo (Citro 2002b) analicé esta problemática, aplicando el modelo de análisis de Foucault en torno al disciplinamiento del cuerpo, para mostrar, comparativamente, como ciertos *habitus* de la vida cotidiana toba se confrontan claramente con ese modelo. No obstante, como veremos en los capítulos siguientes, la escuela y algunas de las tendencias presentes en el *Evangelio*, son los espacios que más parecen contribuir al disciplinamiento corporal de las nuevas generaciones.

destacar y que puede deducirse de la misma reflexión de Miguel, es que algo de esta contradicción entre ese *trabajo* y la lógica de *la gente* que el describe, incidiría en la situación económica actual de las colonias aborígenes, como él dice, en estar “hundidos”. De allí, sus dudas acerca de “dónde estaría la verdad” que les permitiría salir de la situación de pobreza material y exclusión que atraviesan: si en el “diálogo” con las “autoridades”, con los que “entienden” según el saber occidental (maestros-doctores), o si en un líder aborígen. Coincido con Miguel, en que el diálogo parece ser uno de los pocos medios en los que alguna verdad pueda construirse y creo que la reflexión antropológica puede ser una voz más en estos *diálogos*, hechos todavía de más preguntas que posibles respuestas. Mi hipótesis en este sentido, es que la lógica indígena en torno a la subsistencia y los intercambios, se ha venido articulando en los últimos 50 años, en primer término, con las lógicas paternalistas-civilizatorias del Estado, posteriormente, con las relaciones clientelares con los políticos *dogshi* y, paralelamente a ambos, con la difusión de las creencias evangélicas. Así, esta peculiar articulación constituye un entramado ideológico-práctico fuertemente instaurado que facilita la reproducción de la situación de dependencia económica-política de los asentamientos aborígenes, ese *estar hundidos* que Miguel refiere. Es preciso recordar que esta articulación se da hoy en uno de los márgenes del sistema capitalista más castigado, pues Formosa es una de las provincias más pobres del país; las poblaciones aborígenes (y también los criollos pobres) subsisten combinando estrategias económicas disímiles (la marisca, el trabajo asalariado rural temporario, el trabajo agrícola en la propia tierra, las pensiones y planes de ayuda del gobierno), a las que recurren alternativamente, según las coyunturas lo permiten. A continuación, desarrollaré las argumentaciones en torno a esta hipótesis, la cual, cabe aclarar, se restringe a los asentamientos en que he desarrollado mi investigación.

Retornemos al proceso histórico con el que iniciamos esta reflexión. A medida que el Estado iba abandonando las posiciones paternalistas para con los aborígenes y, en cambio, reconocía sus derechos como pueblos originarios, las administraciones de Bartolomé de las Casas y La Primavera se iban, según los toba, “vaciando”. Esta última imagen evoca, en la escala local, ese proceso más amplio de vaciamiento del Estado encarado por el proyecto neoliberal. Cuando los toba recuerdan este proceso en sus administraciones, suelen decir que se “comieron todo el ganado”, que “las maquinarias desaparecieron”, incluso que las puertas y ventanas de los edificios de la administración fueron sacadas. Tal vez en Bartolomé de las Casas es donde estas imágenes se hacen más patentes, dado los numerosos edificios administrativos, educativos (el “Internado Gral. José de San Martín”) o productivos (el “Aserradero Gral. Juan Domingo Perón”) que hoy se hallan semi-derruidos y son reutilizados



como viviendas familiares. Así, en estas colonias no hubo más proyectos económicos ni siquiera de infraestructura sanitaria impulsados por organismos gubernamentales. En otros asentamientos de la provincia, este peculiar rol ha sido ocupado por las ONGs, pero en estos casos su incidencia es bastante limitada<sup>51</sup>; incluso la provisión de agua potable, como Miguel menciona, sigue siendo problemática en Bartolomé de las Casas y también en La Primavera y los médicos de la zona consideran que muchas de las enfermedades que padecen los niños (infecciones, diarreas, parásitos) se originan en esta problemática.

Paralelamente a este proceso en el que decae la presencia del Estado benefactor y sus proyectos de progreso social, crecerá la presencia del Estado clientelar y sus proyectos de progreso individual. Con el retorno de la democracia, los políticos y los candidatos *doqshi* comenzaron a visitar cada vez más asiduamente los asentamientos y fueron los peronistas los que tuvieron más éxito en sus campañas —dado el recuerdo indígena de Perón y, seguramente, la eficacia de sus estrategias políticas en el campo popular. Desde 1983, el partido Justicialista gobierna la provincia; hasta hace un tiempo, fue noticia un record muy peculiar que ésta poseía: si bien era una de las provincias más pobres, sus legisladores poseían los ingresos más altos de todo el país. A partir de las nuevas relaciones políticas instauradas con los *doqshi*, surgen una serie de *dirigentes* políticos aborígenes peronistas, muchos de los cuales eran también adultos o ancianos *dirigentes* del *Evangelio* o que poseían un parentesco cercano con los pastores. Los dirigentes aborígenes hoy poseen poca incidencia en la política regional, por ejemplo, nunca han llegado a ocupar cargos en los municipios a los cuales las colonias pertenecen<sup>52</sup>; por otra parte, en tanto miembros del partido, son convocados sólo cuando hay algún congreso importante al que concurren numerosos representantes. La función de estos dirigentes es fundamentalmente la de ser mediadores entre los políticos *doqshi* y la gente de la colonia y son convocados a “trabajar” especialmente en época de elecciones. A menudo estos mismos dirigentes son los que poseen el cargo de empleado del ICA en la administración local, aunque como señalaba Lucas, muchas han dejado de funcionar como espacios administrativos centralizados. En suma, la modalidad hegemónica

---

<sup>51</sup> Por ejemplo, en La Primavera, las únicas salas de primeros auxilios en donde atiende el equipo de salud, fueron construidas una, por la Iglesia del Nazareno y la otra, por unas monjas católicas de la zona. En el caso de Misión Tacaaglé, la incidencia de los católicos es mayor, dado su historia y la adscripción actual del cacique al catolicismo. Además de su ya mencionada intervención para conseguir las tierras de Loro Cue, actualmente están impulsando en Misión Tacaaglé algunos proyectos productivos junto con el administrador. A diferencia de lo que sucede en La Primavera y Bartolomé de las Casas, en este asentamiento la administración sí funcionaba como espacio centralizador y organizador de proyectos comunitarios.

<sup>52</sup> El único caso relevado hasta el momento es el de Severeo Sosa, en Clorinda. Lo interesante de su caso excepcional, es que, como él dice, posee muchos amigos radicales. Habría que indagar cómo esto influyó en la obtención de ese cargo.

de las relaciones políticas, no sólo con los aborígenes sino también con los criollos<sup>53</sup>, es el clientelismo político, entendido como:

“intercambios asimétricos de bienes y servicios, generalmente intercambio de favores por votos, entre individuos o conjuntos de individuos que se reconocen de manera personalizada y están ubicados en situaciones de desigualdad socioeconómica y de poder para acceder a los recursos. Se trata de una relación de dominación (siempre disputada y negociada) que se estructura y sostiene no sólo a través del intercambio de bienes, sino también de la creencia en la legitimidad de las diferentes posiciones, creencia que emerge en las prácticas cotidianas de los actores, donde las relaciones aparecen como cooperativas y necesarias para el “cliente”” (Woods 1999: 453).

En el caso de los políticos *doqshi*, los *favores* pueden ir desde actividades más o menos estructuradas —el reparto mensual de mercaderías (alimentos especialmente), las retribuciones monetarias por el trabajo durante las elecciones, el trámite y otorgamiento personalizado de pensiones, el reparto de cargos como empleados del ICA o en algún otro puesto vacante en escuelas o equipos de salud como auxiliares— hasta contribuciones materiales que responden a pedidos específicos —medicamentos para algún enfermo, instrumentos musicales o chapas para el techo de una iglesia, una camioneta para un dirigente, etc. Los dirigentes políticos aborígenes son los encargados de redistribuir estos favores entre su gente. En el contexto económico de escasos recursos monetarios que se vive en los asentamientos, muchas veces los favores de los dirigentes se convierten en vitales para la subsistencia de algunas familias toba, lo cual incide en la legitimación de estas prácticas. Por ejemplo, en una charla con Feliciano, pastor de la IIEC de La Primavera, surgió un reconocimiento explícito de esta situación. Él me decía: “nosotros necesitamos de los políticos y los políticos necesitan de nosotros”. Si bien Feliciano como tantos otros reconocen lo asimétrico de esta relación, no parecen encontrar opciones mejores:

“... nosotros respetamos a la autoridad, esperamos a que llegue la ayuda, pero si nos dicen que no hay, no hay, no podemos hacer nada, estamos esperando (...) ahora que hay elecciones siempre vienen, saludan, prometen, después ni te saludan... es un problema de ellos, nosotros estamos dispuestos a recibir (...) una vez un político trajo un tractor, después que pasó la elección ya no vino más... esperan hasta nueva campaña y vuelven a prometer para la elección y ya se olvidan, hay plata, pero no la largan (...) si no te metés en la política, ya no hay nada, si te metés ya contratan como empleado, pero no es para todos (...) hasta ahora no podemos encontrar una persona que venga a colaborar, hay unos cuantos que quieren trabajar en la agricultura, necesitamos una sala de primeros auxilios y ayuda a la agricultura...”

Nótese cómo Feliciano dice “esperamos que la ayuda llegue” y “estamos dispuestos a recibir”, en efecto, que los políticos prometan y no cumplan es percibido como un problema

---

<sup>53</sup> Para citar algunos casos, un médico de un hospital provincial me comentaba que a pesar de estar trabajando allí desde hace varios años, su contrato se renovaba por el término de tres meses. Ello lo obligaba a estar presente en todo acto político gubernamental, además de las constantes presiones para que se afiliara al partido. Situaciones semejantes viven algunos docentes no identificados con el peronismo. Como el gobernador de los dos últimos periodos, Gildo Insfrán, es de Laguna Blanca, un pueblo lindero a la Colonia, probablemente este tipo de presiones sean más marcadas en la zona.

de su accionar que demuestra que “mienten”. Luego, ante mi pregunta de si la gente no reclama o protesta, cuando pide estas cosas a los políticos y no se las dan, me contestó: “parece que ya tenemos miedo, no podemos llegar, siempre estamos tranquilos, nadie protesta... te dicen que no hay, y si no hay, no hay, ¿qué podemos hacer...?” En un marco en que las relaciones de reciprocidad son las que definen los intercambios económicos, ya sea entre las personas como, por ejemplo, entre los cazadores y los *yāqa’u* dueños del monte, es evidente que la opción posible cuando “no hay”, es “esperar” o salir a “buscar” una nueva relación de intercambio. Pero si bien la ideología correspondiente al modo cazador-recolector sería clave para comprender estas interpretaciones, ella no es la única que atraviesa la vida de los toba en la actualidad. Las interpretaciones del mensaje evangélico se entrelazan con la ideología anterior, formando aquel entramado fuertemente arraigado entre los toba, al que hicieramos mención. En este sentido, encontramos que las actitudes de espera, paciencia, de no protesta y de “respeto a la autoridad” como el mismo Feliciano enuncia<sup>54</sup>, son características de muchas interpretaciones del mensaje bíblico que se escucha en las iglesias del *Evangelio*. Un ejemplo de cómo estas interpretaciones operan en las relaciones sociales concretas, nos lo brindó una mujer de Misión Tacaaglé, al relatarme un encuentro con un político *doqshil’ek* que había llegado a visitar su casa en época de elecciones y que pertenecía a la línea opuesta a la gobernante. Éste le habría dicho: “¿cómo puede ser que todavía no haya un tanque para el agua en la comunidad...? Usted está sufriendo por la sed ¿y qué pasa con el concejal que está ahora...?”, a lo cual la mujer le respondió: “pero yo soy creyente, tengo que tener paciencia con todo... no podemos pelear todo el día por el tanque... tenemos que esperar y pedir a Dios... nosotros no podemos llorar por cualquier cosa...” Otro creyente crítico de estos modos, también se quejaba de que para los *evangelio*, “discutir o protestar” es considerado “pecado”. En el relato que citaré a continuación, Hilaria, una joven de 27 años, plantea claramente estas relaciones entre religión y política. Este tipo de reflexiones no siempre se manifiesta entre las mujeres *gom*, el ámbito de la política e inclusive de la organización de las iglesias, está manejado preponderantemente por hombres. Tal vez, por la particular historia de Hilaria, ella sea más propensa a este tipo de reflexividad. Es hija de un importante dirigentes político de La Primavera, también ha trabajado para los políticos *doqshi* en época de elecciones y, además, es nuera del pastor que fundó una de las primeras IEU de la colonia, siendo *tesorera* de la misma. En esta charla veníamos conversando sobre las actitudes

---

<sup>54</sup> En las iglesias, a menudo se ora por las autoridades o se las pone como ejemplo. Para citar un caso, en una prédica se comparó la conducta del creyente, que debe ser un ejemplo para la iglesia, diciendo que era “como la policía, que para obtener el empleo, primero tiene que ir a la policía, al archivo, para que le den el certificado de buena conducta”.

de los políticos criollos, su falta de colaboración para con los aborígenes y de que no era costumbre de la gente reclamar por ello, hasta que en un momento comentó:

Hilaria: “pero hay una cosa que ataja a los aborígenes, la religión evangélica...”

Silvia: ah, ¿sí...? ¿y... cómo sería eso...?

H: Porque nosotros somos pobres material, y espiritualmente somos ricos, y cuando uno muere se va al cielo... Los ancianos aconsejan que tenemos que seguir a Jesús, ahí podemos decir: somos pobres pero honrados, no vamos a ser envidiosos. Muchos hablan que el Gobierno les da bronca, que no hace nada, pero dos cosas tenemos que tener en nuestra mente, o sea, uno tiene que agarrar con alguien la bronca, la política te trae problema, porque pedís y no te dan y entonces te sentís mal; eso está incluido en el Evangelio, dice: *venid a mí y yo os haré descansar*, se van los malos pensamientos, la bronca y ya te quedás tranquila. También dice: *pedid y se os dará*, tenemos que orar para que Dios toque el corazón de los políticos. Dicen que los ricos es muy difícil entrar al reino, el pobre piensa bien, el rico en cambio tiene amantes, ((el pobre)) la familia acepta conformarse con lo que tiene, entonces puede seguir juntos, si la mujer quiere más, pide al hombre y no le da, se destruye el hogar...”

La religión “ataja” a los aborígenes y les provee de una base ideológica que explica y justifica las bondades de la pobreza y la no-participación política y posterga para el futuro, para “el cielo”, la felicidad más plena. El planteo nos hace recordar la explicación marxista más tradicional del rol funcional de la religión (el conocido “opio de los pueblos”), pero es seguro que Hilaria no ha sido adoctrinada por políticos de izquierda. También es importante comprender la referencia a la envidia en su discurso, más allá de su relación con el discurso cristiano. Ésta es uno de los principales motivos que suelen citarse en los casos de daños provocados por algún *pi'ioGonaq* o *KonaGanaGae* (cfr. capítulo V). Cuando una persona acumula bienes y/o tiene suerte en alguna actividad, puede ser objeto de la envidia de sus vecinos y de los daños o enfermedades que se le enviarían por intermedio de los mencionados especialistas. Por eso, como Gordillo (1994) ha señalado, es éste un mecanismo que ha funcionado como un límite a la acumulación personal y, en general, como una forma de sancionar a quienes no cumplían con las reglas de reciprocidad.

En una conversación informal con la hermana de Hilaria, Estela, ella también percibió algunas de las consecuencias de la ideología del *Evangelio* y se quejaba, “los aborígenes hablan solo del poder de Dios, no les interesa el futuro de sus hijos, no les dan oportunidades y menos si es mujer, a los 18 años ya le buscan pretendiente, siempre somos esclavos, no dejamos de ser indios”. Como iremos analizando, es especialmente entre los adultos más jóvenes, donde suelen hacerse más explícitas estas tensiones entre el *Evangelio*, los deseos de progreso material y lo que identifican como prácticas de la cultura aborigen.

Retornando a las ligazones entre *Evangelio* y políticos *doqshi*, es de destacar que estos últimos suelen dirigir sus favores-promesas a las familias de los pastores de las iglesias

especialmente, esperando que ellos convenzan a sus fieles de votarlos, llegadas las elecciones. Nuevamente, Hilaria reflexionaba:

“Los políticos piensan que si agarran al pastor, los 60 tipos que tienen le van a seguir. Antes era así, ahora no tanto, les prometen iglesia de material... pero ahora cada uno vota al que quiere, se avanza la civilización, uno se despierta”.

Justamente, en una de las elecciones internas del peronismo, Hilaria me contaba que ella estaba con una línea y su marido con otra, para asegurarse la relación con quien gane; un ejemplo de aquello que ella consideraba como un avance, como “despertarse”. Para finalizar con estas relaciones, es importante agregar que cuando alguna de estas promesas se concreta, éstas suelen interpretarse como “dones del Señor”:

Fernández (de Estanislao del Campo): “Yo no tenía empleo pero oraba, SIEMPRE ORABA, entonces Mendoza me dice: *Fernández ya hay un cupo para usted* y al otro día ya cobro. La bendición de Dios no hay que rechazar y ahora tengo casa de material, tengo chacra, 15 hectáreas...”

Mendoza fue por mucho tiempo el presidente de la etnia toba en el ICA y reverendo de la Iglesia Cuadrangular, uno de los más altos cargos que esta iglesia otorga. Muchos toba *evangelio* piden tanto a Dios, como al ICA y a los políticos *dogshi* y, gracias a ellos y “gracias a Dios...” alguna cosa se obtiene. Lo cual, como es evidente, confirma a los creyentes esta lógica del “pide y se os dará” que Hilaria tan acertadamente identificaba. Así, *algunos, algo* reciben y los que no lo hacen, es porque no son suficientemente creyentes, pecaron o, porque la envidia de algún *pi'ioGonaq* se interpuso. Para finalizar, cito el relato de Lucas Medina, quién ya en mi primer trabajo de campo me explicaba sobre su conversión al *Evangelio*:

Lucas: “...cuando nosotros estamos en el mundo sin conocer de la vida de uno, solamente FARREAMOS, BAILAMOS, la cultura donde bailan los aborígenes borrachos, no tenemos calzado, no tenemos con que (...) y después vino la religión que anoche estamos hablando, lo que está monte, éste, toda esta colonia era MUNDO y después cuando vino la democracia espiritual por medio de *Evangelio*, entonces escuchando el mensaje del señor Aurelio López cuando contó de la misión Evangélica Unida y entonces escuchamos y dijo: *acá tengo esa palabra que está escrito la Biblia si uno cree esa palabra ahora usted no tiene nada usted, porque el diablo está jugando su vida le dijo y ese Satanás está inculcando para que usted va a la muerte, el infierno, usted es joven pero te va a hacer pasar algo tu vida, porque el diablo no es de esta vida, es de Dios. Si usted cree en esa palabra (...) si yo tengo fe con el Señor, esa palabra te va a nacer y nunca termina, usted no se olvida... Ahora vos no tenés nada, no tenés calzado, usted está sucio, no tenés esto, pero cuando, si usted entra, hasta tu empleo, hasta tu casa, hasta todo lo que te da el Señor si vos creés (...)*

S: ¿y cómo fue que usted se decidió a entrar en el *Evangelio*?

L: Bueno yo me entré por escuchando cuando él está predicando, estoy escuchando y me gustó y después entré y cuando yo estoy escuchando que dicen que le van a dar los empleos, le van a dar hasta tu casa, hasta tu sabiduría, hasta todo la ley legal, vos estás despierto, porque vos tenés ese espíritu de Dios, entonces entramos. Yo me reconcilio, yo voy a entrar en el *Evangelio* le digo y en los pocos años, un año, le agarré la administración y soy como jefe de la colonia y después entré y me guió ese carácter que estoy hablando. Vos vió que no tengo estudio pero ese espíritu que tengo, tengo muchas cositas, conocimientos de las leyes un poco,

algo comprendo y voy caminando (...) Después entré como administrador de la comunidad de esta colonia, viene mi empleo y hasta ahora tengo mi casita y ese mensaje nunca me olvido..."

La entrada al *Evangelio* le otorgó a Lucas no sólo su trabajo como administrador y luego empleado del ICA sino también una peculiar sabiduría, la de la "ley legal" (un poco de conocimientos de las leyes) y un particular carácter, que él asocia a su capacidad de hacerse escuchar por los blancos e inclusive de llegar a enfrentarse con ellos, si es necesario. En el primer trabajo de campo, me contó sobre un enfrentamiento armado que tuvo con unos criollos a los que arrendaba su tierra y una vez finalizado el contrato, no querían irse. El caso de Lucas presenta una interesante reconfiguración del liderazgo tradicional y de su capacidad de transacción con los blancos: no es chamán ni cacique, pero es uno de los más importantes dirigentes justicialista de la colonia y, por lo tanto, mediador ante los políticos *doqshi*. Estratégicamente, se ubica sobre la ruta, a la entrada de la colonia y recorre la zona con la camioneta que el "gobernador le regalara", para "predicar" en la IEU y "trabajar" en la política. Los conocimientos y capacidades de Lucas no refieren tanto al poder chamánico sino al poder legal y al poder de la palabra (recuérdese el papel de la oratoria en los caciques), la cual dirige tanto a los blancos como a los aborígenes. Lucas caracteriza a ambas capacidades como "un espíritu que está adentro", a la manera de un *ItaGayáGawa*, pero ambas provienen de ese espíritu que le dio el *Evangelio*, de la mano de Aurelio López. Ese hombre que, como siempre se dice, sí sabía predicar y, como puede apreciarse en este relato, alentaba al progreso material: "todas las cosas vas a tener", todas las que "antes" no tenían (empleo, casa, calzado, limpieza). El relato de Lucas nos introduce en los últimos puntos de nuestra travesía: cómo se estructuró el discurso de conversión hegemónico de los toba *evangelio* y la explicación que propondré sobre por qué la generación de Lucas optó por apropiarse de ese discurso.

#### **IV.7. El discurso de conversión hegemónico y las otras voces**

Cuando comencé a realizar trabajos de campo, uno de los hechos que más me impactó fue la amplia difusión de relatos como el de Lucas en torno a su conversión religiosa. Mis interlocutores habitualmente contraponían su autoadscripción como "*evangelio*", "nuevos" frente a los "aborígenes antiguos", de los cuales decían, "ya no quedan muchos..." En estos discursos los "antiguos aborígenes" eran calificados como "salvajes", "borrachos" y vinculados a un amplio espectro de carencias: "no trabajaban", "no tenían casas, andaban de un lado al otro" (en alusión al nomadismo), eran "pobres", "no tenían Dios", eran "ignorantes...", no conocían el idioma castellano, etc. El *Evangelio*, en cambio, era asociado

con rasgos comunes al modo de vida de los blancos que ellos, los “nuevos”, poseían y los “antiguos” no, de allí la deslegitimación de estos últimos. Evidentemente, el *habitus* relativista (típico de la socialización antropológica) quedaba perplejo frente a estos discursos. Parte de esta sorpresa inicial también se relacionaba con que en la tradición disciplinar de nuestro país, la región chaqueña constituía una de las tradicionales zonas “etnográficas”. Allí, buena parte de las primeras generaciones de antropólogos concentraron su trabajo, puesto que los aborígenes chaqueños —a pesar de ciertos grados de *aculturación* y *cambio* cultural introducidos por el *contacto* con las poblaciones blancas y la evangelización— habían *conservado* elementos culturales propios y por lo tanto constituían *grupos etnográficos*<sup>55</sup> en los que aún podían registrarse las temáticas clásicas de la antropología —chamanismo, mitología, ritual, parentesco. Frente a estas imágenes, mi encuentro inaugural mostraba otros sentidos: los que supuestamente estaban entre los más “etnográficos” de los pueblos indígenas, lo primero que me decían es que ya no eran más como los *antiguos aborígenes* a los que llamaban *salvajes* y preferían identificarse como *evangelio*; pero también, unas semanas conviviendo con algunas familias bastaban para comprender que una cosa eran los discursos iniciales y otra, las prácticas y representaciones de la vida cotidiana. No obstante, esos discursos *también* existían y siguieron manifestándose a lo largo de los 5 años de mi trabajo de campo, incluso en los casos en que los interlocutores sabían que mi opinión sobre los *aborígenes antiguos* era muy diferente a las de ellos. En suma, no se trataba solamente de un discurso de presentación ante los *doqshi*, sino de una problemática más amplia. Finalmente, aquel sentimiento inicial de perplejidad iba unido sobre todo al de indignación. Resultaron ser experiencias muy distintas la mera lectura de textos que teorizaban sobre discursos colonialistas/evolucionistas incorporados y legitimados por los colonizados y el encontrarme con un discurso de ese tipo corporizado en las palabras de personas que comenzaba a tratar. Si bien en mi primer trabajo de campo conocía ya parte de la larga historia de misioneros y evangelización entre los toba, sus consecuencias en el presente excedieron mi imaginación antropológica al respecto, además, esta colonización del imaginario histórico, no había sido analizada en la bibliografía que en ese momento manejaba. Luego, encontré que ya tempranamente Reyburn (1954: 72) había constatado la presencia de

---

<sup>55</sup> En cuanto a las implicancias teóricas y políticas de los conceptos de *contacto cultural*, *aculturación* y *cambio cultural* (vigentes sobre todo en los estudios de aculturación de la década del '30 al '50) frente al de *colonización*, puede verse el trabajo ya clásico Leclerc (1972) y también Spicer (1968). Por otra parte, el término “sociedades etnográficas” comienza a utilizarse en algunos autores ligados a la propuesta de Bórmida (1976). Se abandonan así las clasificaciones con connotaciones evolucionistas, en pos de un término que define a estas sociedades en su calidad de “objeto de estudio” de una ciencia en particular. Podríamos decir que se pasa de un criterio valorativo a uno instrumental, no obstante, esta última posición denominativa, conservaba rasgos etnocéntricos, pues la especificidad del Otro es marcada desde el criterio disciplinar occidental.

discursos similares entre los toba del Chaco, pero fue recién en el trabajo de Wright (1997), que esta problemática reaparece explícitamente. El autor menciona allí la existencia de una valorización negativa del propio pasado, en tanto los toba “se redefinían a sí mismos vis-a-vis- con los estándares blancos” y que después de este “análisis colonial” la cultura toba se vaciaba de sus caracteres específicos (1997: 295). Así, se superponían lo que Wright denomina la “narrativa del desierto”, definida en torno a las carencias, con la de la “superioridad moral” del sistema misionero evangélico (op.cit. 331). Considero que para comprender la generación de estas narraciones entre los toba, además de la problemática de la colonización que aquí retomaré, es necesario situarla en el problema más específico de la conversión religiosa. Comenzaré entonces por dilucidar este último punto.

En la bibliografía sobre conversión, ésta suele caracterizarse básicamente como un pasaje por el cual un individuo que, hasta ese momento, se considera “equivocado, inferior o infeliz, se transforma en conscientemente feliz, superior y justo”. Sin embargo, debe agregarse, que más allá de la existencia de este estado inicial de insatisfacción que motivaría a una persona a cambiar sus creencias y modos de vida, es el mismo proceso de conversión el que incide en la creación de esta mirada negativa sobre el propio pasado. La entrada a ese nuevo mundo de creencias incluye también la reelaboración de lo vivido hasta entonces por el sujeto, asignándole nuevos significados. En muchos grupos religiosos se construyen discursos arquetípicos acerca de lo que la conversión *debe ser* y ellos inciden en la mirada que los sujetos van construyendo sobre su historia personal, de allí la estructura y contenidos similares que suelen encontrarse en los relatos de los diferentes fieles<sup>56</sup>. En las iglesias pentecostales, la práctica del “testimonio” resulta un elemento clave para la circulación y legitimación de estos relatos, incluso en el caso de la IEU, todo miembro deber hacer un acto ritual denominado “conversión”. El mismo consiste en pasar al frente del culto, para arrepentirse de los pecados pasados y para que el pastor y los predicadores oren por él. En resumen, los sujetos que se acercan a los cultos, comienzan a ser socializados en este género discursivo, escuchan las historias de los diferentes conversos hasta que ellos mismos se animan a hacer su *propio* testimonio. En el caso de los tobas *evangelio* la separación entre el antes y el después de la conversión, es caracterizada en relación con el abandono de una serie de conductas que se marcan como pecaminosas entre los pentecostales, constituyendo los “vicios” del “mundo”: tomar bebidas alcohólicas, fumar, tener parejas sexuales ocasionales y bailar. En este sentido, veremos la diferenciación que muchos pentecostales realizan entre la

---

<sup>56</sup> En este punto seguimos las ideas de Prat (1997) y, en parte, de Lofland y Skonoud (1981).



“danza” de “alabanza a Dios” y el “baile” del “mundo”. Los toba *evangelio* también agregan a esta lista de vicios, el jugar a los naipes y a veces al fútbol, aunque los más jóvenes no suelen estar de acuerdo con los intentos de algunos pastores para que abandonen esta última práctica. Estas conductas suelen aparecer como complementarias y forman lo que los toba denominan “andar en la joda o en la farra”, términos con connotaciones despectivas que caracterizan situaciones festivas y de diversión. Una de las consecuencias de ese modo de vida, sería la imposibilidad de trabajar y acumular beneficios materiales. A continuación, cito fragmentos de un relato en el que se condensan algunos de estos ejes paradigmáticos:

Anastasio Q. (50 años, de La Primavera): “...cuando no conocía la Palabra de Dios, yo tengo 22 años, entonces yo soy de todo, entraba de festival, todo de Sapo, de la danza antigua, yo tocaba violín, tropa, todo y ahora cuando hace como dos años y después yo entré al *Evangelio* y después ahí yo dejé todito, pero antes cuando yo no conozco NADA, NADA, NO CREÍA EN LA PALABRA DE DIOS, NO CONOCE, HABÍA ACÁ Baile de Sapo (...) Antes yo soy CHINERO ((por “chinas”: mujeres)), ME GUSTAN LAS CHICAS, por eso cuando yo entro al *Evangelio* antes, me dio hacer testimonio, hay mucho la gente me miraba (y decía o pensaba): *andá a creer a ese hombre, algún día va a alcanzar una mujer, va a dormir, antes, ANTES de cinco meses* dijo. Pero yo no pensaba así, porque MI GASTO QUE TENGO ANTES, yo entro la cantina, yo comprar cigarrillo, bebida, que la chica, yo soy tomador, a veces me gasto 100, a veces que yo tengo plata, a veces que le pido a mi papá, a veces quiere prestarme plata pero, mañana sábado ¿qué voy a dar? ¡mañana voy a coger...!! ((relaciones sexuales)) (...) HASTA AHORA, cuando yo entré al *Evangelio*, yo hace testimonio, pero es cierto, por eso lo que es más importante, el SEÑOR LO QUE MAS VALE, SABÉS ESTUDIO, SABÉS TODO CÓMO ES LA PERSONA, como es la perdición de una mujer, como ellos también, los hombres extraños, cómo es la persona joven le gusta aquello, la chica también le gusta aquellos hombres (...) a veces que ellos se dejan los hijos, el hombre a veces que no puede casar y ese es un CALIENTE VISTE, ese se llama PERDICIÓN (...) Antes cuando yo soy CANTOR no tengo mi estudio nada, pero VIVO. Voy a contar, entro a la capilla, yo le mirando las chicas, allá ¡LINDA CHICAS che, de sierva de Dios! pero señor me ayuda de Satanás, que dame este pecho, el corazón de ella yo puedo sacar con este, SI, YO PUEDO SACAR, YO SOY CANTOR, PERO NO LE QUERÍA para guardar la Palabra de Dios, yo no pienso para curar cualquiera, solamente para mirar las chicas aquellas, lindas chicas, SIEMPRE (...) Pero cuando habla ese predicador, A LA PUTA!! PARECE QUE ME ESTÁ MIRANDO A MÍ, ¿cómo ellos que está mirando a mí...? FIJATE UN POCO, yo voy a largar todito lo que está acá, yo escuchando [lo que dice el predicador]: *yo entré acá la Iglesia, yo hace testimonio y bueno ahora voy a dejar todo, ya es tarde, ya no hay tiempo, tiene que hacer, voy a dejar todito, voy a dejar mi vida, a veces que pierde mi alpargata, pantalón a veces que le perdió... la puta!* yo SENTIR, hasta ahí yo me llorando... me preguntando, cuando entro al *Evangelio*, cuando yo mirando que lindo mi hermana... Cuando nosotros estamos en el cielo, el Señor cuando hace va a alcanzar a nosotros y entonces vida para siempre, no hay como esta hora de tristeza, no hay, no hay como esta hora, a veces que tiene fiebre, a veces calor, A VECES DE TODO HAY, PERO ALLÁ NO. Yo pensaba así y entonces ahí nomás yo pensaba y entonces ya terminó, yo contando mi camino...”

Anastasio era capitán del *nmi* o Baile Sapo y sabía ejecutar los instrumentos musicales antiguos (el *nwike*, la *tropa*), con cuya ejecución los hombres intentaban seducir a las mujeres (nótese cuando dice “yo puedo sacar el corazón de ésta... yo soy cantor”), de allí su autodefinición como “chinero” o “mujeriego”. Esta forma de vida, además, es asociada con

los gastos que le ocasionaba. Es interesante señalar cómo Anastasio relata su acercamiento al *Evangelio*. Al principio iba a ver las chicas y a cantar, hasta que el testimonio de conversión de un predicador lo afecta particularmente, pues “siente” que estaba dirigido a él. A partir de allí comienza a preguntarse, llorar y pensar y puede terminar con su vida anterior. Como analizaré en el capítulo siguiente, todo testimonio de conversión refiere a esta dimensión del “sentir”, en tanto percepción corporal y emoción, en la *performance* religiosa.

Es importante destacar que en tanto el pasado siempre es selectivamente transmitido y significado de acuerdo a los propósitos del presente, estas historias individuales no deberían ser comprendidas como plenamente referenciales, es decir, como si reflejaran directamente una verdad fáctica. Por ejemplo, cuando muchos toba *evangelio* se autodefinen como “borrachos”, “mujeriegos”, “jugadores” o “perdidos en el mundo” en su período previo a la conversión, esto no implica que en *todos* los casos estas conductas dominaran su vida cotidiana o, que hayan sido elementos conflictivos y/o desestructurante para su personalidad<sup>57</sup>. En este sentido, Wright (1997: 324) sostiene que la conversión implica una “crisis existencial” o “un sufrimiento personal”, no obstante, también considero que si bien *algunos* conversos pueden haber vivido estas situaciones críticas, en otros casos, he constatado que más que una crisis personal, lo que existió fue una apropiación estratégica de una nueva forma de vida y el “llamado” a realizar este cambio, a través de lo que se concibe como una intervención sobrenatural (“sentí que Dios... o el Espíritu Santo”). En suma, sería necesario evaluar en cada caso particular la incidencia efectiva que este tipo de conductas anteriores tuvieron, pues ellos son las marcas más comúnmente seleccionadas para de esa forma amoldarse al relato hegemónico del converso<sup>58</sup>. Para dar cuenta más fehacientemente de que la nueva ley ha sido incorporada, que se han abandonado los pecados del “vicio”, suele ser una estrategia eficaz enfatizar cómo esas conductas dominaban la vida anterior; pues ello *demuestra* el poder de Dios, el cual intervendría directamente transformando radicalmente la vida de las personas. Por ello, decía antes, es necesario situar estos discursos en el contexto de

---

<sup>57</sup> Un elemento interesante de destacar en torno a este tipo de relatos, es que presentan otro posible patrón al mencionado por Miller (1979) para los líderes de la primera generación, que es que la conversión se da a partir de “la cura de una enfermedad”. Wright (1997: 324) agrega además de este motivo, “el alcoholismo, el adulterio, la vagancia”. Estos últimos fueron los motivos dominantes que relevé en los discursos entre los toba *takshik*, así, al patrón de cura de enfermedad, podría agregarse el de cura de vicios.

<sup>58</sup> Por ejemplo, en torno al alcoholismo, Miller habla de “la ebriedad desenfrenada que siguió a los períodos iniciales de contacto continuado con los colonos” (1979: 161). De hecho si uno se guiara por la retórica del discurso de conversión, los toba pre-evangélicos serían prácticamente una sociedad de alcohólicos desenfrenados. No obstante, algunos interlocutores, en otros contextos discursivos, me decían luego, que en el pasado se “tomaba” pero sólo en los contextos rituales, lo que hacía que el tema del alcohol estuviese mucho más controlado. En este sentido y cómo luego analizaremos, se trata de una de las tantas visiones contrahegemónicas al discurso de conversión (cfr. V.4.).

la problemática de la conversión, y analizarlos no solo en relación con sus contenidos referenciales, sino también con las finalidades e intenciones de los actores en un determinado contexto. En este caso, se trata de ejercer la *sospecha* sobre lo que los *convertos* nos revelan.

Un elemento peculiar de la conversión entre los tobas, es cómo ésta posee **connotaciones que superan la esfera de las conductas individuales**. La reordenación de los ejes éticos que el *Evangelio* provoca a partir de la escisión entre *lo espiritual* y *las cosas del mundo*, llevó a homologar las conductas del converso con su historia cultural. Así, el antes y el después de la conversión son definidos por una serie de significaciones que se proyectan hacia las concepciones más generales sobre la propia historia. Desde el presente se asocia a los “antiguos aborígenes” con las conductas prohibidas por el *Evangelio*, justamente, el beber, danzar y el tener relaciones sexuales ocasionales eran uno de los rasgos que se asocian a una de las fiestas rituales características, el *nmi*. Entre los *takshik*, estas y otras celebraciones festivas habrían dejado de practicarse a mediados de la década del '60, cuando la IEU se difunde en las colonias; en consecuencia, los *evangelios* se consideran *nuevos* frente a estos *antiguos aborígenes* que “vivían en el mundo”. La vida de los *aborígenes antiguos* aparece así esencializada en relación con una especie de hedonismo constante (“siempre estaban de fiesta”), el cual les impedía, según la mirada actual, el trabajo y el crecimiento económico pues dedicaban largos períodos de tiempo a la preparación y realización de aquellas fiestas. Nuevamente, es necesario aclarar que sería un error igualar acríticamente el discurso de conversión con las prácticas sociales concretas. El calendario evangélico actual, no parece insumir menos tiempo que el de los rituales pre-evangélicos, sino más bien lo contrario.

La difusión del *Evangelio*, además de estas nuevas valoraciones éticas y sus consiguientes prohibiciones, trajo consigo una serie de **nuevas prácticas culturales** para la vida toba. El papel “civilizador” del *Evangelio*, en el sentido de incorporación de *habitus* del mundo blanco, es abarcativo. Vimos cómo junto con el mensaje religioso, los primeros misioneros incorporaron también el idioma castellano, el énfasis en la agricultura, los documentos de identidad y una organización burocrático legal de la religiosidad: horarios de celebración del culto, reglamentos, libros de actas, jerarquías administrativas dentro de cada iglesia. Como analizaremos en el capítulo VI.3. desde los tiempos del “fichero de culto” hasta la actualidad, el énfasis en el control administrativo ha ido creciendo y se convirtió en un importante símbolo de poder. Otro elemento “civilizador” que suele marcarse, es el fin de las guerras intertribales, los *takshik* recuerdan especialmente sus enfrentamientos con los *maka* y también con los toba chaqueños. Ahora, en cambio, son todos “hermanos” y se puede ir de un lado al otro, cruzar al Chaco o al Paraguay, sin problema, gracias al *Evangelio*.

En síntesis, la conversión al *Evangelio* con sus prohibiciones e incorporaciones, se constituyó para los tobas en una nueva modalidad cultural que contrastaba con la de sus antepasados; de allí, que también favoreció una reordenación simbólica de la temporalidad, asignándose al pasado nuevos significados y valores en base a los ejes éticos del *Evangelio*. Así, las significaciones sobre los *aborígenes antiguos* y los *evangelios nuevos*, son fruto de la socialización en ese relato hegemónico de conversión, el cual enfatiza el contraste entre el antes y el después, ya no solamente de un individuo, sino de todo un grupo social. A continuación, expongo un cuadro que resume las principales oposiciones que estructuran las versiones individuales sobre la conversión:

<b>Pasado aborígen</b>	<b>Presente Evangelio</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “...vivíamos en el mundo, sin Dios...”</li> <li>- “...pura farra y chupada... siempre bailando...”</li> <li>- “...andaba con muchas mujeres...”</li> <li>- Rituales festivos: <i>nmi, niematak</i>.</li> <li>- “Cantos sin letra”</li> <li>Instrumentos “antiguos”: <i>ngegete, mwique, tropa</i>, etc.</li> <li>- Imposibilidad de crecimiento económico por los gastos en vicios.               <ul style="list-style-type: none"> <li>• “...éramos pobres”</li> </ul> </li> <li>- “...no teníamos nada... no había calzado... cuchara, cama...”</li> <li>- “...no había comida, solamente del monte”</li> <li>- “...no tenían casas... andaban de un lado al otro” (nómades)</li> <li>- Marisca: caza, pesca y recolección; “...no trabajaban... eran vagos”</li> <li>- “era todo monte solamente, sucio” (predominio de la vegetación con menor intervención humana sobre el paisaje)</li> <li>• “...éramos ignorantes, no conocíamos el castellano, no había escueleros”</li> <li>• “...los antiguos aborígenes eran salvajes”</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Conocimiento de la Palabra de Dios.</b></li> <li>- Abandono del alcohol, el cigarrillo, del juego y la diversión excesiva.               <ul style="list-style-type: none"> <li>- Formación de una familia estable.</li> </ul> </li> <li>- Celebraciones del <i>Evangelio</i>: cultos semanales, cumpleaños, casamientos, aniversarios.</li> <li>- Cantos “con letras” bíblicas (muchos en castellano).</li> <li>Nuevos instrumentos: guitarras, bombos y panderetas; ritmos folklóricos.</li> <li>- Acceso a bienes (ropa, calzado, comida) por la ausencia del gasto en vicios.</li> <li>• <b>Mejora en la situación material (aunque siguen autodefiniéndose como “pobres”)</b></li> <li>- “ahora por lo menos vamos teniendo alguna cosita...”</li> <li>- “...ahora tenemos aceite, harina...”</li> <li>- Pequeñas casas de material, especialmente para las iglesias, aunque no para todas.</li> <li>- Énfasis en la práctica de la agricultura e importancia del trabajo.</li> <li>- Paisaje rural con algunas construcciones de material, “todo limpio”.</li> <li>• <b>Incorporación del castellano (bilingües) y escolarización (sólo nivel primario).</b></li> <li>• “... ahora los nuevos nos modernizamos un poco”, “nos civilizamos”, “nos parecemos a los blancos...”</li> </ul>

Es claro cómo estas interpretaciones evidencian las tradicionales dicotomías de los discursos de tipo **colonialista - evolucionista**. Desde esta posición actual de poseedores de nuevos y valorados bienes culturales, los toba *evangelio* redefinen el pasado en torno a la carencia de los mismos y construyen su pasaje del “salvajismo a la civilización”. A lo largo de nuestra travesía histórica, vimos cómo este discurso se fue sedimentando a partir de las múltiples y poderosas voces “civilizadoras” de misioneros, militares, gobernantes y administradores estatales, colonos e incluso de algunos agentes estatales más recientes como

los maestros y médicos, hasta llegar a convertirse hoy en *una* de las voces toba sobre su imaginario histórico. Una voz colonizada. En los **discursos de los adultos varones mayores** —a partir de los 50 años aproximadamente— es dónde más se remarca el corte y la discontinuidad entre aquel pasado aborígen rechazado y un presente “cambiado”. Ellos exponen su propia teoría de la *aculturación*<sup>59</sup>: de lo que “dejaron” y lo que “agarraron”, de lo “antiguo” y lo “nuevo”, de cómo se “civilizaron un poco”. Como los roles de pastores, y predicadores en las iglesias son desempeñados principalmente por estos adultos mayores, ellos poseen una particular capacidad para desplegar y legitimar esta interpretación, que se transformó en hegemónica. Además, como el poder aumenta con la edad de la persona, el “respeto a la palabra de los mayores” está aún ampliamente extendido entre los más jóvenes —aunque, éste es uno de los tantos motivos de tensión para algunos de ellos. Pero el hecho de que los fieles reproduzcan este discurso socialmente legitimado cuando nos cuentan su conversión, no impide que en otras situaciones discursivas manifiesten significaciones diferenciales o, también, que existan prácticas y creencias que según el discurso arquetípico, deberían estar suprimidas. En otras palabras, se reproducen ciertos discursos hegemónicos, pero también existen otros discursos y prácticas, *otras voces* en disputa. Muchos *evangelio* que sostienen el discurso del *aborígen salvaje*, en otros contextos discursivos pueden expresar visiones bastante disímiles sobre el pasado, incluso idealizando varios rasgos de los *antiguos*: su “fortaleza”, “salud” o incluso el “poder” que los *pi'ioGonaq* poseían. En el punto V.4. analizaré especialmente esta construcción discursiva y el lugar que la corporalidad posee.

Por otra parte, entre los **creyentes adultos de entre 25 y 40 años**, aproximadamente, he encontrado lo que denominaría un proceso de atenuación del discurso de conversión. Si bien se autoperciben como diferentes de sus abuelos *antiguos*, es más difícil escucharlos realizar enfáticos discursos contra ellos, llamándolos *salvajes o borrachos*. El posicionamiento de esta generación y de las siguientes más jóvenes frente al *Evangelio* y la historia *antigua*, suele ser ambiguo y es más difícil encontrar un discurso unificador. Por ejemplo, pueden idealizar ciertos aspectos del pasado pero en su mayoría, no conocen mucho sobre la vida de los *antiguos*. En varias ocasiones en que me encontraba conversando con sus padres sobre estos temas y ellos/ellas me traducían, se sorprendían de lo que los mayores contaban, diciéndome que nunca habían escuchado esa historia. Del *Evangelio*, destacan sobre todo sus beneficios prácticos, porque posibilita evitar los *vicios* —aunque algunos vuelven a ellos

---

<sup>59</sup> Utilizo aquí deliberadamente este término para marcar que los actores significan estos procesos como un *cambio cultural* que los llevó al abandono de sus propias prácticas, a partir especialmente del *contacto* con los misioneros. Justamente, ellos no suelen interpretar dicho cambio como parte de un proceso más amplio de dominación, es decir, como parte de la *colonización*.

ocasionalmente, sobre todo al alcohol. En relación con los *pi'ioGonaq*, también se impone cierto pragmatismo, si bien sostienen que “eso es del diablo”, “está fuera de la religión” o que “no hay que temerles, porque hay que creer sólo en el poder de Dios”, cuando las enfermedades ocurren, su interpretación como consecuencia de un daño enviado por algún *pi'ioGonaq* es bastante hegemónica y recurren a alguno en busca de tratamiento. La historia de muchos de estos adultos fue muy distinta a la de sus padres. Desde niños estuvieron en contacto con el mundo *doqshi*, principalmente a través de la escolarización primaria y, en el caso de algunos hombres, del servicio militar obligatorio durante su juventud. Además, no vivieron muchas de las prácticas de la *cultura antigua* que involucraban la marca de lo *salvaje*, por ejemplo, no participaron de las fiestas del *nmi* o el *niematak*, no han cantando “sin letra” o tocado los instrumentos *antiguos*, algunos sólo pocas veces han ido a mariscar. Tal vez por eso, la imagen predominante es que están más distanciados del conflicto *salvaje-civilizado* que, por el contrario, sus padres sí vivieron. En efecto, estos últimos “alcanzaron la *cultura antigua*” y fueron los que recibieron a los primeros misioneros que les ofrecían la posibilidad del cambio, mientras que sus hijos ya fueron socializados en ese cambio. También es importante destacar que, más allá del *Evangelio*, no se les han ofrecido a estos adultos muchas otras corrientes culturales de las cuales apropiarse, por ejemplo, no tuvieron una ampliación de las relaciones laborales con los criollos ni han sido incorporados a sus instituciones políticas o sociales o, en lo que refiere a los medios de comunicación, sólo las radios locales llegaron en los últimos años. Sin embargo, el acceso a la televisión que actualmente comienzan a tener algunas familias constituye una práctica que seguramente sumará nuevas corrientes culturales a la vida *qom*. Por último, cabe agregar cómo la distancia de los *nuevos* frente a los conflictos del pasado se evidencia en su uso de los términos “aborigen”, “indígena” o “indio”. Ellos difícilmente se autoidentifiquen utilizando estas categorías (aunque sí con las de *tobas* o *qom*) pero sí las usan para referirse a la gente del pasado o a los ancianos de la actualidad y, a veces también, para marcar irónicamente sus diferencias con ellos. Por ejemplo, en una ocasión, charlando con un pastor de 30 años sobre el problema de acceder a agua potable, me comentó que su suegro una vez había pedido a la municipalidad que le trajeran agua, pero que “él después la tiró porque decía que tenía gusto feo, por el cloro...”, riéndose agregó: “es indio, mi suegro, no hay nada que hacerle, es indio...” Otro ejemplo es la broma que circula entre los jóvenes de La Primavera sobre su “cacique”: “es un cacique sin tribu”, dicen...

En lo que refiere a los más **jóvenes**, en el Capítulo VI analizaremos la presencia de estas significaciones en sus discursos y también, cómo su participación en el *Evangelio* posee otras

dimensiones estratégicas. Por un lado, porque las celebraciones les ofrecen la posibilidad de encontrarse con otros jóvenes, desplegar estrategias de seducción e iniciar relaciones de parejas, dado que constituyen prácticamente el único espacio de carácter festivo vigente y socialmente legitimado dentro de los asentamientos; por otro, porque ha posibilitado que algunos desarrollen la práctica musical como una actividad artística y laboral.

Finalmente, existe otro núcleo de interpretaciones que surge de los **intentos de conciliar esquemas interpretativos de la perspectiva evangélica y de la historia toba**, identificando contenidos culturales concretos que presentarían similitudes. Se trata de voces minoritarias y dispersas que he encontrado en algunos ancianos y jóvenes y que iremos citando en diferentes capítulos. Como he señalado, tal vez los menonitas pueden haber influenciado o alentado este interés comparativo. No obstante, uno de los rasgos a destacar de algunas de estas interpretaciones, es que buscan legitimar ambas perspectivas y así, reevalúan aquellas marcas del pasado que aparecían inicialmente como negativas. En este sentido, hay que tener en cuenta la posible incidencia de la labor antropológica en estas construcciones, sobre todo, por el interés en el pasado y la valoración diferencial sobre el mismo que transmitimos. Esto se apreciaría especialmente en Misión Tacaaglé, donde varios antropólogos han trabajado desde la década de 1980 (Braunstein, Wright, Luis y Patricia Vuoto, Ruiz Moras, entre otros).

En suma, es por esta variabilidad de discursos sobre el *Evangelio* y los *aborígenes antiguos*, que el título de nuestro capítulo se plantea como un interrogante: varias dimensiones del imaginario habrían sido colonizadas por el discurso evangélico, pero otras habrían resistido o fueron reconfiguradas. Como tempranamente Voloshinov (1993) ha demostrado, todo contenido signico está atravesado por acentos valorativos que reflejan orientaciones sociales diversas, de allí su variabilidad<sup>60</sup>. Por eso, para el autor, la comprensión del sentido de cada signo sólo es posible analizando su orientación en la situación comunicativa y en el contexto más amplio en el que esta última ocurre, teniendo en cuenta que en toda interacción existen luchas discursivas por la fijación de determinados *acentos*. Retomando la perspectiva de Laclau ya citada (Capítulo II.2), podría decirse entonces que *evangelio* y *aborígenes antiguos* constituyen dos *significantes* claves para la autoadscripción entre los *takshik*, pero

---

<sup>60</sup> Cabe aclarar que desde diferentes perspectivas teóricas, se tiende a destacar la variabilidad y polisemia de los símbolos de autoadscripción. Tal es el caso de Cohen (1985), quien sostiene que los símbolos comunitarios no constituyen una gramática o código rígido que existe por fuera de los individuos, sino que funcionan como vocabularios compartidos que otorgan la capacidad de hacer significados y comunicarse con los otros, pero no dicen qué es lo que ellos significan ni qué se debe comunicar. Estos símbolos son maleables y ambiguos y en esta imprecisión residiría su efectividad, pues ofrecen un lenguaje común con caminos aparentemente similares, pero, parte de su significado es subjetivo —mediatizado por la experiencia idiosincrática del individuo— y por lo tanto variable. De alguna manera, Cohen también remarca la preeminencia de los significantes y el desplazamiento de los significados.

*significantes vacíos*, en tanto los diferentes actores sociales intentan llenarlos con sus significaciones específicas. Como iremos viendo, se conforma así un entramado de confrontaciones y a veces luchas discursivo-culturales por hegemonizar esos *significantes* que hoy definen la identidad histórico-cultural toba.

Más allá de la constatación de esta multiplicidad de voces sociales, la pregunta que persiste en este punto de la argumentación, es por qué una determinada generación aceptó, junto con el *Evangelio*, las presiones fuertemente aculturadoras y las marcas de mayor violencia simbólica de las narrativas colonialistas, incorporándolas a su propio discurso. Desentrañar este interrogante, será el objetivo del siguiente apartado.

#### **IV.8. ¿Por qué se difundió el Evangelio?**

La respuesta que aquí elaboraremos, intentará demostrar que la difusión del *Evangelio* no involucró *sólo* un proceso de *síntesis adaptativa* en búsqueda del equilibrio, ni tampoco, *sólo* una *imposición* de creencias fruto de la colonización-evangelización, sino un proceso dialéctico complejo, que abarcó, en cierta forma, ambas dimensiones. Considero que el *Evangelio* constituyó la opción estratégica<sup>61</sup> que una generación encaró dentro de una coyuntura social específica, la cual fue el resultado de una densa trama histórica de relaciones entre actores sociales indígenas y no-indígenas, en las que el rasgo característico del accionar de estos últimos, fue la predominancia de los intentos de colonización, civilización y evangelización. He reseñado ya, cómo se constituyó esa trama histórica, analizando las estrategias e ideologías de los misioneros no indígenas, de los diferentes actores e instituciones *doqshi* y de las corrientes religiosas nativas previas a la IEU. Es momento entonces de intentar una breve genealogía de aquellas primeras generaciones que entre fines de los '50 y mediados de los '60 difunden la IEU en los asentamientos toba. Cabe aclarar que en este proceso, los hombres tuvieron el rol protagónico<sup>62</sup>, dado que en la sociedad toba, como en muchas otras, las posiciones de liderazgo y las relaciones con los grupos externos son desempeñadas por ellos<sup>63</sup>. Según las historias de conversión que he relevado entre personas de esa generación, un elemento que a menudo es mencionado, es que durante su juventud habían trabajado en forma temporaria para patrones *doqshi*, ya sea en los ingenios

---

<sup>61</sup> Seguimos aquí la definición de estrategia que brinda Bourdieu (1991) y que fuera citada en el Capítulo II.3.

<sup>62</sup> Miller (1979: 129) también afirmaba que fueron los hombres los que se mostraron más interesados por el *Evangelio* en sus etapas iniciales.

<sup>63</sup> Esto se evidencia, por ejemplo, en la notoria diferencia en lo que refiere a la competencia lingüística en el castellano, entre los hombres y mujeres de esta generación.



(esto en la zona de Bartolomé de las Casas e Ibarreta, especialmente), obrajes, en estancias o en las cosechas de algodón. Siempre comentan que en esa época “había más trabajo que ahora”, no obstante, el “problema” que tenían, era que el dinero que obtenían se lo gastaban en los “vicios”, quedándose así rápidamente “sin nada”. Cuando entran en contacto con los misioneros de la futura IEU, éstos además de predicarles sobre el abandono de los vicios, también les inculcaron la importancia de trabajar la tierra, de plantar su territorio. Ya vimos la importancia de esta temática en los relatos de Guillermo Flores. Cito a continuación la narración de Luciano Elidi, otro pastor de la IEU de La Primavera, de 67 años, sobre su conversión y la prédica de Aurelio López:

“Cuando yo tenía 20 años, yo estaba en el mundo, tomaba, tenía vicios, en vez de comprar ropa, comida, cuando tenía plata, yo me gastaba todo y después ahí yo pensaba, no tenemos para comer, parece que trabajábamos de balde [para nada, sin sentido]. A los 38 yo entré y yo sentado, pensaba y vino el misionero Aurelio López y decía que hay que plantar, cuando labrás, tenés plata, hay mandioca, ahí yo pienso, porque yo siempre andaba con patrón, nada más de comer da... El ((López)) decía: *tiene que levantar su casa, vos tenés que saber sembrar, no sólo los blancos...* Con el patrón andábamos de un lado al otro, entonces tenemos casa chiquitita, porque no tenemos nada, ¿para qué grande?... Había sido que la culpa de nosotros, porque no pensamos bien... Con el patrón sembramos para él solamente...”

La narración muestra cómo para esta generación, la opción de plantar la propia tierra “como hacían los blancos” y así acceder a bienes, a la casa grande, se convirtió en una propuesta para ellos atractiva, que vino de la mano de los misioneros de la IEU. Al menos en las primeras épocas de la Iglesia, esta temática habría sido clave, Reyburn (1954: 48) señala que las prédicas de ese momento, además de insistir en el abandono de los vicios, criticaban “la indiferencia en tomar seriamente la agricultura”. La conversión en colonos agricultores fue la propuesta de todas las misiones, desde el s. XVII en adelante, pero tal vez sólo cuando algunos misioneros aborígenes la encararon como proyecto propio, unido al de la creación de una iglesia autónoma y en una coyuntura político-económica específica, es que los toba la consideraron viable y comenzaron a tenerla en cuenta. Iremos desentrañaremos este planteo.

En primer lugar, en el contexto de escasos recursos en el que los toba viven, el **abandono del gasto en vicios se correlaciona con una mejora efectiva en la vida material**, pues permite reorientar los escasos ingresos monetarios en artículos que posibilitan la reproducción del grupo familiar (comida, ropa, concurrencia de los hijos a la escuela). Incluso la misma posibilidad de “formar una familia” es a menudo asociada a la conversión, lo cual puede constatarse en la reconstrucción de las historias de vida. Cito dos fragmentos, en los que sintéticamente aparecen estas ideas:

Enrique (45 años, de la IIEC): "... ahora que estoy en el *Evangelio* puedo tener mi casa, mi familia, ya no gasto más en vino y todo eso. Es lindo el *Evangelio*, ayuda a administrar el dinero, ahora puedo tener comida, zapatillas, de todo..."

Aureliano (50 años, de la IEU): "yo antes del *Evangelio* tomaba mucho (...)

Silvia: ah mire se tomaba mucho por acá... y... ¿por qué piensa que antes la gente tomaba así, tanto...?

A: y porque cuando hay cosecha, hay plata, entonces la gente se va allá, donde hay vino, naipes, vicios y se gasta todo (...) pero después dejé todo eso cuando entré al *Evangelio* (...) La alabanza, cantar, me halla eso, cuando termina el culto me voy tranquilo para mi casa..."

Así, el *Evangelio* ayuda a "administrar el dinero", pero esta nueva administración no es una ideología económica escindida de las otras esferas de la vida, sino que es justificada también con la nueva ideología religiosa —los vicios son pecados, *por eso* no habría que gastar en ellos. En suma, a la dimensión práctica —si hay poco dinero conviene gastarlo en otra cosa— se le suma la de la creencia y es seguramente en esta doble vertiente que la nueva propuesta de "administración del dinero" es legitimada.

En segundo lugar, el *Evangelio* ofrecía otra ventaja: el poder irse "tranquilo" a la casa, que Aureliano refiere. Esos lugares de "vinos, naipes vicios" son las "cantinas", los bares cercanos a los pueblos criollos. En el capítulo VI, analizaré cómo en la percepción de los *evangelio* estos espacios se constituyen en un lugar de "peligro", especialmente para las generaciones más jóvenes, precisamente, los cultos y en especial los movimientos de *Alabanza* ofrecen una contención en este sentido, pues les posibilita participar de un espacio de carácter festivo y lúdico, legitimado y "tranquilo". Considero que no es este un dato menor a la hora de evaluar los beneficios del *Evangelio*, los *toba* lo marcan constantemente: "el *Evangelio* es lindo, porque dejás todos los vicios". Este es entonces un segundo elemento que hacía del *Evangelio* una opción estratégica: **su capacidad para funcionar como un límite a conductas potencialmente críticas o desintegradoras de los lazos sociales**; pero, paralelamente a ello, ofrecía la posibilidad de continuar con espacios **rituales colectivos**, que permitieron **la reproducción social del grupo**. Éste es el tercer rasgo a destacar. Los rituales del *Evangelio* facilitaron la comunicación entre los grupos de parentesco y también la instauración de mecanismos de control social en relación con una normativa más o menos consensuada. Es importante señalar el papel de *prédicas* y *testimonios* en este sentido. Por un lado, como Reyburn (1954: 48) sostenía, servían para señalar una serie de prohibiciones dirigidas hacia los conflictos de la aculturación "como el robo, la mentira, la bebida" y la cuestión de la agricultura ya mencionada. No obstante, Miller señala que las temáticas predominantes habrían sido otras:

“los tobas prefieren insistir en temas más positivos, como el amor, el perdón, la responsabilidad y cosas así. Cuando oradores no tobas usan la plataforma para criticar sus prácticas, tales como la danza, el sexo o las costumbres matrimoniales, el resentimiento es ostensible” (1979: 125).

En nuestro trabajo, comprobamos un notable cambio en relación con lo que Miller describe para aquella época, pues muchas veces son los mismos oradores toba los que usan la plataforma para criticar fervientemente determinadas prácticas, tal es el caso de ciertas danzas. Pero además de este papel de transmisión y disputa sobre las normativas sociales, es importante destacar que estos espacios discursivos permiten socializar acontecimientos importantes en el devenir del grupo. Allí se comentan, por ejemplo: enfermedades, muertes, agradecimientos por bendiciones recibidas (salud, trabajo, abandono de los *vicios*), peleas o desacuerdos, visitas que llegan a la comunidad (entre éstas las de los antropólogos). Mucho de lo que sucede en la comunidad o las noticias que llegan de otras, son puestas en discurso en las iglesias, de esta forma, los cultos funcionan como espacios de difusión de las noticias entre los grupos de parentesco. Esto último se aprecia especialmente en las celebraciones de *Aniversario* de las iglesias, a las que concurren visitas y parientes de diferentes lugares. En La Primavera, por ejemplo, algunas iglesias poseen una relación fluida con las iglesias aborígenes del Paraguay y, al menos una vez al año, se visitan mutuamente. Por otra parte, los *Aniversarios* y otras celebraciones importantes se convierten en un espacio clave para la construcción de los liderazgos toba y las alianzas en que se sustentan (cfr. V.2.1.). Por ejemplo, en la prédica central del día del *Aniversario*, el pastor suele recordar “a los ancianos que ya durmieron”, a los primeros creyentes ya fallecidos que crearon esa iglesia. Se relatan episodios de esos primeros tiempos y especialmente el “esfuerzo” y “sacrificio” de aquellos creyentes, los cuales, en la mayoría de los casos, son parientes de los líderes actuales. Así, las *prédicas* y *testimonios* permiten reactualizar la historia y las genealogías del poder.

En cuarto lugar, pienso que el *Evangelio*, con su énfasis en la **sedentarización y la agricultura**, también se convirtió en **una opción estratégica dentro del contexto económico de esa época**. En el mismo período que la IEU se disemina por los asentamientos, hacia principios de la década del '60, las migraciones de los toba a los ingenios estaban llegando a su fin. Considero que esta peculiar coyuntura representa un elemento importante, aunque no determinante, para la comprensión de la emergencia de las iglesias indígenas, no obstante, no había sido hasta ahora señalado. Los misioneros de la IEU predicaron la importancia del *Evangelio*, de la familia y de plantar la propia tierra y muchos toba aceptaron dicha propuesta en un nuevo contexto en el que las oportunidades de subsistencia habían vuelto a reducirse<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Mendoza y Wright (1989) han señalado que la aparición de las iglesias indígenas serían la “expresión social de

Además, las administraciones estatales de las Colonias, al menos en el caso de los toba *takshik* y *l'añaGashik*, ya estaban allí funcionando para ofrecerles la oportunidad de dedicarse a “plantar la tierra”, como Aurelio ahora les recomendaba. En el caso de Guillermo Flores, vimos como estos elementos aparecen nítidamente relacionados. Es importante aclarar que el trabajo en los ingenios si bien implicaba durísimas condiciones de explotación para los toba y otros grupos indígenas, desde hacía mucho tiempo se había convertido en un medio para obtener algunos recursos, a través de una práctica que les permitía la continuidad de ciertas pautas culturales propias. Entre éstas, la dinámica de desplazamientos territoriales en busca de recursos (es decir, seguía implicando cierto nomadismo) y la práctica de los bailes nocturnos, pues los toba se habían reapropiado de estos espacios laborales y por las noches los jóvenes seguían realizando allí dichos bailes. En suma, la finalización del trabajo en los ingenios y de las prácticas que involucraba, habría incidido en que se comiencen a considerar *otras* prácticas: las que postulaban “dejar de andar un lado al otro” para obtener recursos y “dejar el baile sapo” pero, paralelamente, prometía beneficios materiales a través de la agricultura y les ofrecería otros cantos y otras danzas. Para esta generación que en su juventud vivió “de patrón en patrón” (migrando a ingenios, trabajando en obrajes o luego en la cosecha de algodón, sin una casa, sin “tener cosas” y trabajando para quienes sí tenían esas cosas) aparentemente el “cambio” a ser *evangelio* les resultó una opción mejor, máxime cuando aquellas otras posibilidades laborales comenzaron a decaer o no resultaban suficientes para mantener una familia. Podría hipotetizarse entonces, que si se hubiera profundizado la proletarianización de la mano de obra indígena, *dispersándose* en estas diferentes opciones laborales y sin ningún otro espacio alternativo de integración social, ciertos lazos como los mecanismos de reciprocidad en las redes de parentesco o incluso el uso del idioma vernáculo y la persistencia de la cosmovisión nativa se habrían desintegrado mucho más rápidamente<sup>65</sup>.

Frente a esta interpretación en términos de economía política y estrategias de reproducción social, es necesario agregar otra que destaca **la importancia simbólica** que el ser *evangelio* poseía para los toba. Ser *evangelio* se convirtió en un poderoso recurso

---

un cambio en el modo de producción”, donde las actividades agrícolas y asalariadas han reemplazado casi completamente aquellas de caza, pesca y recolección. Esto se basaría en que las iglesias poseen un esquema organizacional, ideológico y jerárquico coherente, a través de una suerte de “afinidad electiva”, con la naturaleza de las relaciones de producción capitalista. En este sentido, nuestro planteo, enfatiza más bien en la simultaneidad de ambos procesos como una apropiación estratégica. Por otra parte, y como he intentado argumentar, para el caso actual de los asentamientos toba *takshik*, habría que agregar que el clientelismo político se encontraría más en “afinidad electiva” con los modos de subsistencia cazador recolector que con los modos de producción capitalista.

<sup>65</sup> De hecho, éste es el proceso que parecen haber vivido otros grupos *guaycurú*, considero que tal es el caso de los mocovíes de Santa Fe, zona que fue mucho más tempranamente colonizada e incorporada a este tipo de procesos.

ideológico para intentar asimilarse al mundo blanco. Ahora, *qom* y *doqshi* tenían el “mismo Dios”, eran “hermanos” pero, además, el *Evangelio* les permitiría a esta generación desprenderse de aquellas marcas estigmatizantes del discurso colonial sobre los aborígenes y que eran entendidas casi como parte de una “naturaleza” que se hacía difícil de cambiar. Justamente el *Evangelio* les ofreció a los aborígenes la posibilidad de demostrar que sí podían “cambiar”, dejar de ser *borrachos-salvajes, ignorantes*. Algunos fieles, explicaban sobre sus “cambios”: “algo más hay que tener... hay que dejar la toldería, el rancho, hay que tomarse en cuenta, hay que tomarse como la gente, hay que estar como la gente...” o, en el siguiente relato de conversión de Ambrosio Navarrete, nótese la importancia del término “formación”, en referencia a que pudo “formar una familia” y, paralelamente, “formar la persona”:

“En el año 1955 estaba ya, estaba el *Evangelio*, me entré, me fui en el agua, me bautizaron, yo era borracho, trasnochador, cambiaba mi mujer aquí para allá, la mujer no importa que sea borracho que sea, pero igual la mujer se junta con los borrachos... juntó una semana, dejó ya, ya buscó otra mujer, ya me juntó otra vez, así nomás (...) yo era, este, enfermero, estudié la cuestión de la medicina sanitaria, mi oficio es medio técnico profesional de la medicina, ese es mi estudio. Pero yo abandoné, renuncié mi trabajo, perdí mi trabajo, por culpa, por culpa la marginación de la oscuridad que hemos tenido. Entonces perdí mi trabajo y después llegué acá y empecé escuchar los hermanos creyentes, escuché los pastores y después, en el año '72 yo me junté con ella y ahí formamos un hogar, formamos, formamos, formamos, teníamos problemas, arreglamos, se presenta un problema entre nosotros igual arreglamos (...) de poco a poco, de poco a poco, salía todo lo el CANTO indígena que yo OCUPABA, QUE ATACA ese espíritu, espíritu de mundo que me tenía los ojos CERRADO, que no veía bien, cómo era de la formación de una persona y había sido que EXISTE la formación de la persona, pero como había ese, como si fuera, venda (...) no podíamos ver allá, pero cuando vino el *Evangelio*, me fui y me dijeron que me tenía que arrodillar ahí para pedir a Dios que me da la inteligencia, me da la sabiduría, te va a dar, la inteligencia...”

Ambrosio descubrió que se puede “formar”, pudo construir o transformar su identidad, pudo dejar de ser *aborigen* en tanto *borracho, mujeriego, cantor*<sup>66</sup>. Parafrazeándolo, diríamos que tal vez pudo sacarse la venda, aquella “marginación de la oscuridad” en que vivía porque fue iluminado por un discurso más poderoso que el de sus antepasados: una variante del discurso hegemónico que le permitiría desmarcarse de los rasgos estigmatizantes de su identidad aborígen mediante una nueva adscripción, ser *evangelio*. Construirse como *evangelio* fue formarse como “persona” y estar como “la gente”, personas y gentes más parecidas a los *doqshi*. En suma, de aquí en adelante, los *salvajes* serían los *antiguos*, pero ya no más ellos. Si bien este movimiento de desmarcación e ilusión de igualdad posee una importancia clave en el imaginario toba sobre las relaciones interétnicas, en las relaciones sociales concretas sus efectos no son tan directos. Por un lado, porque muchos criollos

<sup>66</sup> En nuestra conversación le había preguntado, entre otras cuestiones, por los cantos antiguos, manifestando mi interés por los mismos, pero él me decía que ya lo había “sacado” a ese canto y no podía volver a ejecutarlos, por su conversión. En el capítulo V retornaré sobre este tema.

vecinos a los asentamientos, siguen manteniendo la imagen del aborigen como “vago”, no interesado en trabajar, o incluso el tema de las “borracheras” todavía aparece en sus discursos. A la persistencia de los prejuicios debe sumarse el hecho de que no existen aún demasiados espacios sociales de interacción entre toba y criollos que, por ejemplo, les permitan a los primeros modificar su imagen. Las veces que los aborígenes concurren al pueblo o a sus cercanías, suele ser para comprar alguna mercadería, concurrir al hospital o, ir a una “cantina”, lo cual contribuye a la persistencia del estigma del alcohol, más allá de que en las cantinas haya más criollos que aborígenes. En relación con el trabajo, cito el relato de una maestra de una de las escuelas de La Primavera, que vive en el pueblo cercano a la Colonia:

“no tienen cultura de trabajar para el pueblo (...) la mayoría va a pedir al pueblo, sobre todo los abuelos con los nietos... “pan, pedazo” te dicen o sino te piden ropa usada (...) cuando están enfermos te visitan, van a la casa de la maestra y te piden para comer, para medicamentos... muy pocos trabajan en el pueblo, son muy pocos los que quieren trabajar...”

“Son muy pocos los que trabajan en el pueblo, muy pocos quieren trabajar” es la ecuación que en estos discursos se traduce en el estigma de la *vagancia*. Un maestro de la otra escuela de La Primavera, relacionaba esta actitud hacia el trabajo con el accionar del Estado, me decía: “los aborígenes se acostumbraron a que el gobierno les de todo y ellos piensan que es la obligación del Estado darles las cosas, ése es el problema...” En las entrevistas con los docentes de las escuelas de La Primavera y Misión Tacaaglé, pude comprobar la persistencia más o menos atenuada de estas percepciones y, además, la carencia de un conocimiento más específico de la vida sociocultural toba.

Por otra parte, si bien el *Evangelio* convirtió a los toba en cristianos y en esto los acercó a los *doqshi*, ellos son conscientes de que el evangelismo no constituye la religión dominante entre sus vecinos criollos, sino que más bien el catolicismo ocupa este lugar. En este sentido, es importante destacar que gran parte de los primeros misioneros que trabajaron en la zona fueron extranjeros y que los contactos con el evangelismo en Argentina, fueron preponderantemente con iglesias y misioneros de Buenos Aires<sup>67</sup>. Finalmente, el acercamiento al mundo *doqshi* implica una cierta igualdad en términos simbólicos pero no materiales. Como Miller acertadamente reconoció:

“el nuevo sistema resulta precario en términos de adaptación económica y de recuperación de la dignidad humana (...) permite un escape y una concentración en un estado futuro, en vez de aportar los medios para la resolución de los problemas inmediatos (...) crea la ilusión de la igualdad, aunque sin lograr desarrollar la preparación básica que serviría de base para la igualdad real” (1979: 162- 163).

---

<sup>67</sup> Al menos en la provincia de Chaco, según se desprende de algunas descripciones de Miller (1979), los toba habrían estado en contacto con los misioneros evangélicos de los pueblos criollos cercanos. Sin embargo, en el caso de los asentamientos del este de Formosa, esta tendencia no parece estar tan extendida. La única excepción es el caso del Barrio toba de Clorinda, por su cercanía con dicha ciudad.

De nuestra parte, he agregado a este planteo cómo estas y otras creencias evangélicas se articulan con los mecanismos clientelares del poder político local; por ello, no solo *no* aportan los medios para la resolución de problemas inmediatos, sino que más bien, parecen dificultar el pensar otras opciones posibles. Los toba suelen ser muy conscientes de que a pesar de su cambio hacia la cultura de los blancos, las marcas de la asimetría socioeconómica persistan, pues siguen autopercibiéndose como “pobres” frente a los “ricos” blancos. Como vimos, aunque puedan justificar la posición de pobreza, ya sea desde la perspectiva evangélica o desde la tradicional de la reciprocidad y la obligación de compartir, la queja por la desigualdad interétnica persiste.

En conclusión, para esta generación, el *Evangelio* fue un medio que les permitió concretar sus deseos de *civilizarse* y dejar de ser así aquellos aborígenes *salvajes*; sin embargo, estratégicamente, estas marcas se circunscribieron al pasado, a los *antiguos*, intentando modificar su posición simbólica en las relaciones interculturales. Asimismo, incorporaron estratégicamente la ética protestante de abandono de los *vicios*, en la medida en que les facilitaba la continuidad de su reproducción social. Pero todo esto no impidió que, paralelamente, el *Evangelio* se constituyera en un movimiento que les permitiría: a los ancianos y adultos mayores, continuar con su estilo de interacción con el mundo numinoso, sus prácticas de curación o modos de sentir el *gozo*, en formas similares a las de la religiosidad pre-evangélica (cfr. Capítulo V) y a los más jóvenes, seguir cantando, danzando e intentando seducir a las mujeres, aunque, incorporando nuevas estéticas (cfr. Capítulo VI).

Para finalizar, discutiremos brevemente cómo la explicación aquí brindada acerca de la emergencia del *Evangelio*, se vincula con las de otros autores.

#### **IV.9. Entre la armonía y la disonancia o del equilibrio adaptativo a la dialéctica**

La presencia en los cultos de elementos ligados a la cosmovisión aborígen previa a la evangelización, por un lado, y al pentecostalismo y otras influencias de la sociedad blanca, por otro, fueron subrayadas ya por las primeras investigaciones sobre el *Evangelio* realizadas por antropólogos y misioneros ligados a los menonitas —Reyburn (1954) y Loewen, Buckwalter y Kratz (1965). Esta doble presencia, en los trabajos antropológicos posteriores se reflejó en el predominio de conceptualizaciones bipolares como armonía y disonancia, tradición y aculturación, estabilidad y cambio, entre otras; paralelamente, los conceptos de adaptación, sincretismo, refuncionalización y reinterpretación, fueron utilizados para describir la síntesis de dichos elementos. El trabajo de Miller (1979) tuvo una importancia fundamental

en el establecimiento de este modelo interpretativo<sup>68</sup>. El autor definió el proceso de emergencia de las iglesias indígenas a partir de la conceptualización de tres grandes etapas en la historia toba: una situación de “armonía” previa a la intensificación del contacto con el blanco, la “disonancia” o tensión introducida por la colonización y la acción misionera y, finalmente, el “acorde pentecostal”: el esfuerzo por restablecer una precaria armonía a través de la adopción del pentecostalismo y de la creación de una iglesia propia; así, los tobas lograron adaptarse a las nuevas circunstancias históricas y, además, recrear su identidad, incluso “a una escala que jamás se había dado en su historia”, pues se unificaron bajo un denominador común, lo que antes eran diferentes pueblos o tribus. El autor reconoce basarse, por un lado, en la noción de “revitalización” de Wallace<sup>69</sup> y en el modelo propuesto por Smelser<sup>70</sup> y, por otro, en la noción de “armonía” como rasgo que define las “actitudes y acciones de los Tobas con respecto a su medio ambiente”. A pesar de la influencia fundacional de este modelo, surgieron después otros trabajos como los de Cordeu (1984), Cordeu y de los Ríos (1982) y Wright (1990 y 1997) especialmente, que tendieron a destacar, de diferentes formas, la existencia de importantes tensiones entre ambos marcos cosmovisionales, así como la presencia de conflictos en las prácticas de las iglesias<sup>71</sup>. Mis propios trabajos se ubicaron en esta línea que aquí fue profundizada, pues pienso que el modelo interpretativo anterior, al enfatizar los rasgos adaptativos y de homogeneización de este movimiento, resulta insuficiente para dar cuenta de la variabilidad de procesos y de los conflictos que en él se ponen en juego. En este sentido, es importante situar los principales presupuestos que, considero, subyacen al planteo de Miller (1979). Uno de ellos, más ligado a la perspectiva funcionalista, es el que sostiene que los sistemas sociales tienden a funcionar equilibradamente y que, cuando entran en tensión, es fruto de procesos externos a los mismos (como la colonización), ante los cuales el sistema reacciona como un todo, tendiendo a reducir las tensiones para así readaptarse al nuevo contexto. El otro, se liga a la idea de

---

<sup>68</sup> En Cordeu y Siffredi (1971), se aprecia sólo en parte la continuidad del modelo interpretativo de Miller, puesto que los autores prestan particular énfasis al análisis histórico de la situación colonial. Posteriormente, en los primeros trabajos de Wright (1988), en Vuoto (1986) o en Braunstein y García (1996) para el *Evangelio* entre los *wichi*, se observa su influencia. Inclusive fuera del ámbito chaqueño se ha retomado este modelo, tal es el caso de Bastian (2001), quien lo cita en su trabajo sobre “Mutación Religiosa en América Latina”.

<sup>69</sup> “Revitalization Movements” (1965).

<sup>70</sup> Especialmente del libro de Smelser, N.J. *Theory of collective behavior* (1962).

<sup>71</sup> En el caso de Cordeu (1984) y Cordeu y de los Ríos (1982) se destacaron especialmente las tensiones y ambigüedades entre los marcos cosmovisionales, de allí que pueda hallarse desde una “imitación servil del Blanco” a un “nativismo” que resiste la integración. En el trabajo de Wright (1990) se enfatizó en que las diferentes interpretaciones (las orientadas por el discurso evangélico y las orientadas por el discurso chamánico) están sujetas a reorganizaciones pragmáticas según los posicionamientos político-religiosos de los fieles. En Wright (1997) se señalan las ya mencionadas dimensiones de colonización del imaginario que el *Evangelio* implicó.



“sincretismo” como uno de los principales mecanismos adaptativos en lo que refiere a las creencias. Los toba lograron una “síntesis creadora” entre el pentecostalismo y su propia religiosidad, dada la compatibilidad que existiría en lo que concierne a la naturaleza de la comunicación entre las personas y lo sobrenatural (“la conductividad estructural”, en términos de Smelser). Finalmente, el autor incorpora la dimensión histórica: el pentecostalismo “apareció en el momento justo”, cuando los otros intentos de los toba por reducir las tensiones ya habían fracasado. El primer supuesto tiende a dejar algo de lado las reacciones o estrategias diferenciales de los distintos actores sociales, las tensiones internas o los elementos no adaptativos de una sociedad —aunque, como vimos, Miller es muy cuidadoso en este último aspecto, de allí que hable de una “precaria” armonía. El segundo supuesto tiende a invisibilizar lo que queda fuera de las síntesis, los conflictos que pueden atravesar lo que a primera vista resulta coherente e integrado o los procesos de construcción de hegemonías que se superponen a los de creación cultural. En cuanto a la historia, considero que el autor insinúa una perspectiva de tipo dialéctica al atender tanto a las intenciones de los actores como a las circunstancias históricas específicas; no obstante, la advertencia que hicimos sobre este punto, fue la de no prejuzgar a esa historia como homogénea, sino atender a la diversidad de corrientes y de estrategias de los actores involucrados. Mis hipótesis sobre el *Evangelio*, de alguna forma retomaron estos aspectos olvidados o desatendidos por el mencionado marco interpretativo. Como señalé en la introducción, considero que este movimiento implica una condensación de sentidos y finalidades que hacen que confluyan en él tendencias heterogéneas y a veces conflictivas entre sí. Las discusiones, actitudes disímiles y conflictos en torno a las prácticas musicales y especialmente danzadas que analizaremos en el capítulo VI, serán una de nuestras principales argumentaciones para esta hipótesis. Justamente, Miller observaba que la danza era uno de los aspectos del culto que era “auténticamente toba y que no se atiene a las enseñanzas de los misioneros o criollos para afirmar su existencia” (1979: 150), sin embargo, hoy encontramos que es este aspecto del culto el que algunas iglesias indígenas deslegitiman o incluso prohíben. Es importante mencionar que ya en la época de los trabajos de Reyburn (1954) y de Loewen, Buckwalter y Kratz (1965), estos conflictos existían entre los fieles, de allí que no puedan interpretarse sólo como un fenómeno de los últimos años. No obstante, Miller desconoce e incluso siguió negando tales conflictos<sup>72</sup>. Por otra

---

<sup>72</sup> Hablo de negación porque en la evaluación de un trabajo que realicé en 1998 para una publicación (Citro, en prensa) Miller rechazó tajantemente esta interpretación. El problema es que, a mi juicio, realiza una lectura *personal* del trabajo. En su argumentación dice “aunque los doqshi critiquen la danza, ellos [los tobas] siguen danzando o forman otros cultos donde no se sienten molestados”. No obstante, en el artículo se argumentaba con materiales de campo, que eran los *mismos pastores toba* y no los *doqshi*, los que criticaban e incluso prohibían

parte, en los capítulos subsiguientes profundizaremos cómo los ancianos, adultos y jóvenes que desempeñan diferentes roles en las iglesias, construyen interpretaciones disímiles acerca del ser *evangelio* y del pasado *aborigen* y cómo esta diversidad de interpretaciones se evidencia en sus *performances*. En este caso, las diferencias etarias y de poder se constituyen en uno de esos motivos de tensión *interna* que hace que los actores sociales elaboren estrategias disímiles, puesto que no siempre las sociedades *responden* como un *todo*. Esta diversidad que postulamos, hizo que también identifiquemos otros procesos simbólicos y sociológicos, además del sincretismo y la adaptabilidad que provee. Entre éstos, un proceso de construcción de hegemonía con fuertes presiones aculturadoras (manifiestas por ejemplo en el *discurso de conversión*) pero también, el reconocimiento de la apropiación estratégica de algunos elementos evangélicos, las resignificaciones de algunos de sus contenidos a través de procesos de creatividad cultural, las paradójicas formas de resistencia que se expresan a través de la idealización del pasado o el pragmatismo de ciertas interpretaciones, según las situaciones en las que se ponen en juego.

En relación con el proceso histórico de emergencia del *Evangelio*, la hipótesis que guió este último capítulo, es que la conversión masiva que se produce en la década del '60, es parte de un proceso sociohistórico complejo en el que una serie de diferentes actores sociales indígenas y no indígenas, con sus prácticas, representaciones e intereses, se fueron vinculando a partir de diferentes estrategias. Se trata, como sostuvimos con Ceriani Cernadas (Citro y Ceriani Cernadas, en prensa), de un fenómeno "multicausal y dialéctico" y no de una historia "con un sentido más o menos finalista en el que todos los caminos parecen conducir a la IEU". La explicación histórica del *Evangelio* no podría reducirse entonces a los esfuerzos más o menos concientes de la sociedad toba por recuperar su equilibrio y a la aparición en el "momento justo" (cuasi milagrosa) de los pentecostales; tampoco sería un "encuentro" entre pentecostalismo y chamanismo, que se habría desarrollado de manera lineal y más o menos armónica o, atravesando estadios secuenciales que van desde el mundo tradicional toba, pasando por los llamados movimiento mesiánicos o "movimientos de transición" hasta llegar al *Evangelio*. Finalmente, tampoco sería el resultado cuasi natural de la apropiación toba del mensaje cristiano, como algunos menonitas parecen sugerir, cuando señalan que se trata de una "mixtura o sincretismo sano" que surge cuando "a una nueva fe encontrada en Jesús se le

---

las danzas en sus cultos. Tampoco acuerda con los procesos de construcción de "hegemonía" que allí señalo, ni con ninguna dimensión conflictiva interna: "lo que la autora no demuestra, a mi parecer, es la tensión entre "ser aborigen" y "ser evangelio". Al contrario, todos los testimonios, la música y la danza, demuestran la capacidad de los toba para afirmar su propio control cultural sobre la acción del culto (...) tampoco reconozco el conflicto que Citro afirma entre los aspectos lúdicos y eróticos del culto y la lógica legal-burocrática del énfasis en la reglamentación...". Lamentablemente, no me fue concedido el pedido de contestarle a mi evaluador.

da la libertad para encontrar sus expresiones en forma congruentes con su cultura previa” (Horst, 2001: 182). Lo que no podemos olvidar es que esta “libertad” es “otorgada”, después de largos procesos colonización y evangelización. El tema de la libertad, me recuerda una original expresión que Lucas Medina utiliza en uno de sus relatos sobre el *Evangelio* aquí citados: la “democracia espiritual de Aurelio López”. No es casual que después de estos largos intentos de construcción de hegemonías, la única “democracia espiritual” y “libertad” que resultaran posibles, sea la toba cristiana, encarnada por Aurelio.

Como último punto, cabe preguntarse por qué ciertos tópicos del *Evangelio* han sido menos analizados que otros, no sólo me refiero al del discurso de conversión, sino también a las incidencias que la formalización administrativa de las iglesias poseía para el cambio cultural en la vida toba<sup>73</sup> o, a las influencias de los menonitas en sus interpretaciones religiosas. El análisis de estos tópicos implica explorar las relaciones de poder a través de las cuales ciertos actores sociales contribuyeron a generar (a veces sin ser conscientes de ello o incluso buscando conscientemente no hacerlo) discursos y prácticas y los medios por los cuales éstos se reprodujeron y legitimaron. Como vimos, un enfoque centrado preponderantemente en la apropiación y resignificación que los toba hicieron del pentecostalismo de acuerdo a su propia cosmovisión, descuida y lo que es peor, puede tender a invisibilizar estas problemáticas. Pero considero que existe, además, un problema de reflexividad antropológica sobre nuestros presupuestos e intenciones. Seguramente para nuestros buenos deseos de autonomía y respeto cultural hacia las poblaciones aborígenes, deseos que los misioneros menonitas también poseían, nada más agradable que pensar que:

“los misioneros fracasaron en su intento de impartirles teología o dictarles su ritual. Los toba fueron amos de su propia ideología y sus creencias y prácticas caracterizaron sus actividades e interpretaciones. Estas interpretaciones, reconocidamente, estaban basadas fundamentalmente en la prédica de los criollos y misioneros, que los Toba absorbieron y analizaron a su manera y para sus propios propósitos” (Miller 1979: 149-150).

Es evidente que toda apropiación cultural se realiza de acuerdo a la manera y propósitos del grupo que las lleva a cabo, pero *también* de aquellos otros que históricamente generaron y, a veces, impusieron esas otras prácticas e interpretaciones (más allá de sus supuestos deseos de respeto a la autonomía). Es decir, no podemos dejar de pensar relacionadamente estos procesos de apropiación. Como decíamos anteriormente, siguiendo la dialéctica de Merleau-Ponty, somos libres en tanto somos seres-en-el-mundo y los *dogshi* estamos desde hace tiempo en el mundo de los toba. Tal vez, en algún punto, todos queramos ser amos de nuestra

---

<sup>73</sup> Ambos elementos, aunque de manera diferente, eran mencionados ya en el trabajo pionero de Reyburn (1954). Mucho más tarde, Cordeu (1984) retoma esta línea, al hacer alusión a una tendencia a la “imitación servil del Blanco” presente entre los toba.

propia ideología, pero justamente la dialéctica de la vida social consiste en las resistencias que el mundo impone a nuestros deseos y propósitos. Igualmente, dudo de si esa “voluntad de poder” sobre las ideas<sup>74</sup> es propia de los Toba (con mayúscula), o es más una proyección de nuestra individualidad occidental y sus ilusiones de una racionalidad libre y autónoma. En suma, así como no podríamos hablar de un “triunfo de los misioneros” en impartirles teología y dictarles el ritual, tampoco podríamos hablar de un “fracaso”, aunque tal vez Miller, después de su abandono de la condición de misionero y de su transformación en antropólogo, haya deseado que así fuera. Obviamente no podemos hipotetizar al respecto, pero llama la atención la poca importancia otorgada al análisis del rol de los menonitas, más allá de los inicios de la IEU, así como de la propia actuación de Miller como misionero, al menos hasta el texto de 1995. Tal vez su propio alejamiento de un rol que en algún punto no compartía, incidió en que sus esfuerzos se dirigieran más a la apropiación toba que a investigar si los misioneros habían tenido éxito o no en sus intentos. Justamente, el problema que aquí se presenta, es que más allá de que no busquemos imponer nuestras propias percepciones, muchas veces, nuestra sola condición de *doqshi*, seamos misioneros o antropólogos, provenientes de Norteamérica o de Buenos Aires, otorga cierta legitimidad a nuestros comentarios, preguntas u actos. Para dar un ejemplo, mis insistentes preguntas por las danzas antiguas, de alguna manera habrán incidido en que recientemente un predicador del *Evangelio* (de una de las IEU que hoy desalienta las danzas) intente contactarme para venir a Buenos Aires, a dar un “curso sobre danzas toba” ¿por qué pensar entonces que a partir de 1959, las múltiples visitas y charlas de los menonitas y luego sus textos, no habrían tenido una influencia considerable?<sup>75</sup>

En conclusión, considero que el importante rol que tuvieron en el movimiento del *Evangelio* las narrativas hegemónicas del modelo del “blanco civilizado” y las prácticas sociales en que éste se encarnó, merece ser analizado con la misma importancia que los procesos de resignificación y continuidad cultural. Si bien el interés de los toba por asemejarse al modo de vida de los blancos es previo al contacto con el *Evangelio*, el papel de este movimiento fue clave para vehicular algunos de estos deseos de cambio. Así, el *Evangelio* les ofreció una doble posibilidad: por un lado, continuar, aunque no sin conflictos, con ciertos elementos de las tradiciones rituales y la cosmovisión propias y por el otro, la posibilidad de asimilar una serie de rasgos culturales *doqshi* que consideraron estratégicos. Es

---

<sup>74</sup> Nótese que por ello, en el capítulo I retomo el concepto de “voluntad de poder” nietzschiano pero ligado a la corporalidad y no a este aspecto de la racionalidad individual, que no me parece comparable al caso toba. Sobre esta discusión en torno al pensamiento, cfr. Capítulo V.1.7.

<sup>75</sup> Miller (1979) reconoce acertadamente que los misioneros establecidos en el Chaco, según el modelo clásico, funcionaron como agentes de secularización, pero esto no se considera para el período posterior.

en esta doble dimensión y en la peculiar dialéctica que implica y que cada generación de ancianos, adultos, y jóvenes toba fue conjugando de una manera específica, donde residiría la eficacia de la conversión al *Evangelio*.

*Epílogo (II):*

*La colonización de cuerpos e imaginarios*

Después de tan extensa travesía, su epílogo, al menos, promete ser más breve. En primer lugar, deseo aclarar aquí porque he contrastado la cuestión de la colonización de los imaginarios del capítulo IV a la de los cuerpos que sugiere el capítulo III. No se trata de reinstalar el dualismo en nuestra perspectiva pero sí de intentar subrayar algunos rasgos diferenciales de estos períodos históricos. En el capítulo III, los procesos de colonización estudiados, implicaban la presencia física de sus agentes. Militares, misioneros católicos, agentes estatales y de los establecimientos productivos buscaron, una vez obtenidas las tierras y *pacificados* sus habitantes, *civilizar* a los indígenas con diferentes métodos. Éstos incluyeron desde la coerción física del enfrentamiento militar a los procesos de disciplinamiento de la corporalidad, a partir de la implementación de pautas de sedentarización y de diversas rutinas laborales o la imposición de nuevas prácticas religiosas dirigidas exclusivamente por los misioneros católicos. No obstante, ni la incorporación al catolicismo ni, como iremos viendo, el proceso de disciplinamiento de la corporalidad, fueron totalmente exitosos entre los toba *takshik*. Por el contrario, la colonización de su imaginario cultural como *evangelios* y como *peronistas*, parece haber sido bastante más efectiva. Lo que me interesa subrayar aquí, es que el éxito de estos últimos procesos no se debió tanto al uso de los tradicionales métodos coercitivos de dominación, sino sobre todo, a la peculiar significación y valoración que los toba dieron a sus encuentros con el *Evangelio* y con el *peronismo*. En otras palabras, la voluntad y las estrategias de los supuestos *colonizados* por apropiarse de esos discursos y prácticas, en momentos determinados de su historia. A lo largo del capítulo IV, vimos cómo fue especialmente la prédica y la *performance* ritual de algunos misioneros pentecostales, que por breves períodos estuvieron en la región chaqueña, la que tendría un efecto fundamental en la aceptación de estas creencias —dada las afinidades que éstas poseían y la interpretación y uso estratégico que los toba le dieron— y no tanto, por ejemplo, los proyectos misionales clásicos. Algo similar acontece con la apropiación del *peronismo*, si bien las colonias administradas durante los dos gobiernos de Perón respondían a los parámetros civilizatorios tradicionales, lo que habría resultado clave, es el papel del líder como dador de las “tierras” y de “ayudas” así como sus alianzas simbólicas con los líderes nativos (los “encuentros con los caciques”), pues así se construyó la peculiar relación de reciprocidad (afín con la que caracterizaba la construcción de los liderazgos toba) en la que se fundaría su actual adscripción política. En suma, esta insinuación a la colonización de corporalidades e imaginarios, sólo tiene por objeto recordarnos que en estos procesos históricos, tanto las prácticas como las representaciones de los diferentes grupos involucrados, deben ser tenidas en cuenta con igual importancia, en tanto nos ayudan a develar rasgos que

de otra forma pueden permanecer ocultos. Pero corporalidad e imaginario, no son más que construcciones de nuestro lenguaje para analizar más detalladamente dimensiones de aquello que en términos fenomenológicos se presenta como esa compleja unidad que es el devenir del ser-en el mundo, en un *mundo* que está siempre histórica y culturalmente situado.

En segundo lugar, quiero aclarar que la recurrencia al término *colonización*, no implica su percepción como un proceso de *imposición*, del lado de los *dominadores*, y de *respuestas*, de los *dominados*, como dos bloques en los cuales se entabla una relación unidireccional y más o menos uniforme. Más bien considero, siguiendo a Foucault, que “las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos”, de todas esas “relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones” y que “sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del tejido social” (1995 [1976]: 114-115). La colonización, entonces, sería la forma terminal o genérica de esos efectos de escisión (relaciones de fuerza / enfrentamientos) constantes y acumulados, la cual, sólo puede deducirse después de analizar las diversas instituciones y actores sociales que participaron en cada proceso histórico. Finalmente, pienso que estas relaciones de fuerza adquieren predominantemente un carácter *dialéctico*, pues “dado el carácter relacional de las relaciones de poder, no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia”, frecuentemente “móviles y transitorios” (Foucault, op.cit.). Por esto, el proceso histórico de los *takshik* requería para nosotros ser analizado en la multiplicidad de relaciones de fuerza que lo constituyeron, de allí la extensión de esta travesía. Además, en relación con este tipo de historias referidas a grupos sociales subalternos, cabe recordar, como Gramsci ha señalado, que ella “es necesariamente disgregada y episódica” y, como sostuvimos, no está hecha sólo de respuestas sino también de “iniciativas”:

“No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por tanto, sólo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo histórico, y siempre que esa conclusión haya sido un éxito. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y se levantan. Por eso todo indicio de iniciativa autónoma de los grupos subalternos tiene que ser de inestimable valor para el historiador integral; de ello se desprende que una historia así no puede tratarse más que monográficamente, y que cada monografía exige un cúmulo grandísimo de materiales a menudo difíciles de encontrar” (Gramsci, 1998 [1949]: 493).

Pienso que uno de los aportes que como antropólogos podemos realizar a los pueblos originarios, es seguir recogiendo aquellos materiales históricos, incluidas esas iniciativas autónomas, episódicas y disgregadas, que se confrontaban con las que ensayaban los grupos hegemónicos, las cuales, como vimos, a veces *también* presentaron un carácter disgregado e



incluso contradictorio. De esta forma, tal vez logremos avanzar en la (re)construcción de esas *historias integrales* por la que Gramsci abogaba y que, por mi parte, considero imprescindible realizar. Nuestra segunda travesía representa solo algunos pasos dentro del largo camino aún pendiente por recorrer en la historia de los toba *takshik*.

Es momento de iniciar la tercer travesía propuesta: la *etnografía de los cuerpos significantes* de los ancianos, adultos y jóvenes. Para llevarla a cabo, partiremos del análisis de las *performances* que cada grupo etario y género realiza en los rituales del *Evangelio*, para arribar por este camino, a los roles y las estrategias que cada uno despliega en la vida social. No obstante, para poder explicar cabalmente estos cuerpos, roles y estrategias actuales, también será necesario volver a recordar algunas de las numerosas historias que aquí hemos reseñado. Se trata de la inevitable dialéctica del ser-en-el mundo, entre *aquello que intentamos* y *aquello que nos viene dado*.

3<sup>era</sup> parte:

*Etnografía de los cuerpos significantes*

*Capítulo V:*

*Desde los ancianos y adultos*

La travesía etnográfica desde los ancianos y adultos mayores abarcará tres grandes caminos, que se corresponden con las *performances* que ellos realizan en los cultos del *Evangelio*: **curaciones** (V.1), manifestaciones discursivo-corporales como **prédicas**, **oraciones** y prácticas de **hablar en lenguas** (V.2) y **danzas** (V.3.). No obstante, estos tres caminos iniciales se irán bifurcando y nos llevarán así a penetrar en muchas otras prácticas y representaciones histórico-sociales. Sin estos *otros* recorridos, dichos géneros *performativos* no podrían ser comprendidos y explicados, solo, tal vez, apenas descriptos. Dada esta necesidad de emprender recorridos complementarios, en el último punto (V.4.) se explorarán los **discursos sobre los aborígenes antiguos** y especialmente el papel que **las representaciones del cuerpo** juegan en éstos; así, se analizará cómo el *discurso de fortaleza* se confronta simbólicamente al *discurso de conversión* estudiado en el capítulo anterior.

Es preciso aclarar que este capítulo será el más extenso de todas las travesías, pues si bien estudiaremos prácticas y representaciones encarnadas principalmente por los ancianos y adultos mayores, *desde* ellos éstas se expanden al resto de los actores sociales. Conforman entonces esa corriente cultural que proviene del pasado de los *qom*, de esos *aborígenes antiguos* y que a pesar de las otras corrientes con las que históricamente se ha enfrentado, combinado y/o resignificado, sigue definiendo buena parte de las vidas de hombres y mujeres. Finalmente, la última consideración a señalar es que a medida que en esta travesía avancemos en la especificidad cultural de la corporalidad entre ancianos y adultos toba, arribaremos también a aquellos rasgos compartidos y, por ende, constitutivos de la corporalidad que postuláramos en el capítulo I: la *carne con el mundo* y el *poder desde el cuerpo sobre el mundo*. De hecho, buscaremos mostrar que los ancianos toba son los que más visiblemente *encarnan* y manipulan el *poder* que recorre el mundo humano, natural y no humano.

### **V.1. De las curaciones del pi'ioGonaq a las curaciones del Evangelio: el devenir del ser-en-el mundo**

*Durante mi primer trabajo de campo en 1998, al segundo día de la llegada a la casa de Lucas Medina, en La Primavera, me enteré que el sobrino de su esposa iba a recibir visitas de algunos vecinos que serían "curados" por él. Se trataba de Fernández, de Estanislao del Campo<sup>1</sup>, quien había llegado la noche anterior para "visitar a sus parientes". Durante el día, mientras conversábamos con él y Lucas sobre la historia de la Colonia y algunas cuestiones del Evangelio, Fernández se había identificado como "creyente", hasta que al atardecer, surgió la cuestión de las visitas, ahí supe que Fernández también era "pi'ioGonaq". Contento de que estuviésemos con la cámara fotográfica, nos pidió que tomásemos algunas fotos, según nos dijo, para que las "llevemos a Buenos Aires" y así se "conozca su trabajo". Estas son algunas de las fotos que Salvador Batalla, que me acompañaba en ese viaje, tomó:*

<sup>1</sup> Fernández se autoidentificó como de origen toba y pilagá.





1

Foto 1. Fernández y el paciente dialogando en toba sobre la enfermedad. Foto 2. La lesión a tratar



2

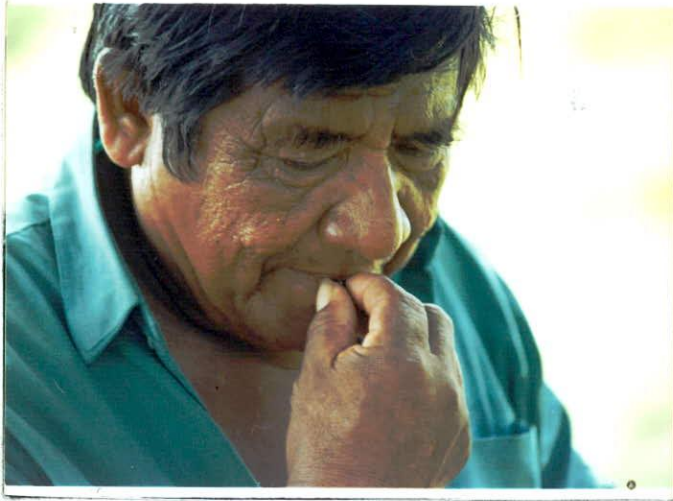


Fotos 3. Imposición de manos.



Foto 4. Succión del daño.





5



6

Fotos 5 y Foto 6. Fernández sacando de su boca los objetos extraídos (el “daño” o “mal”) del cuerpo del paciente.



Fotos 7. Objetos extraídos.



Foto 8. Quema de los objetos extraídos



Fotos 9. Diálogo final en toba.



Foto 10. Retiro del paciente.



Terminada las sesiones de curación de Fernández seguimos conversando, pero como es de esperar, el tópico de nuestro diálogo cambió notablemente: me explicó cómo se había convertido en *pi'ioGonaq*, las formas en que curaba y algunos episodios en torno a su trabajo. Luego, por la noche, todos concurrimos al culto de la IEU cercana en donde la familia de Lucas se congregaba.

Si bien el chamanismo no figuraba entre mis principales temas de estudio en aquel primer trabajo de campo, la importancia de su presencia y la manera en que se hallaba ligado al *Evangelio*, hizo que rápidamente lo incorporara como una de las temáticas claves. El caso de Fernández no era una excepción, con el tiempo comprobé que existían otras personas que se identificaban como *pi'ioGonaq* y concurrían a los cultos; otros, aunque no lo hacían asiduamente, sí sostenían que su poder venía de Dios. Finalmente, existían unos pocos ancianos, como el caso ya citado de *Chetolé*, de Misión Tacaaglé, que no habían incorporado las creencias cristianas o el de Alejandro Katáche, también de Tacaaglé, que las habían incorporado sólo en los últimos años de su vida. Estos últimos eran muy conocidos en Misión Tacaaglé y en La Primavera, en tanto el poder aumenta con la edad, *Chetole*, por ejemplo, con sus 97 años (aproximadamente) y sus diversos espíritus ayudantes que la asisten en las curaciones, es hoy de las más respetadas.



11.

Foto 11. *Chetolé*, con su hija María y algunos de sus nietos. Misión Tacaaglé, 2000; Foto 12. Alejandro Katáche, ya fallecido, nos pidió ser fotografiado de esta forma, con una peculiar combinación de símbolos de poder: la pluma, un gorro (similar a algunos de origen ruso) que constituiría una renovada versión del *ndage* de los *pi'ioGonaq* y además, el reloj. Misión Tacaaglé, 1998.



12.

Fernández y otros *pi'ioGonaq* ligados al *Evangelio*, en comparación con los anteriores, eran adultos de menor edad, rondaban entre los 40 y 50 años; surgidos en los últimos años,

conforman una generación que presenta algunas transformaciones en sus técnicas de curación y formas de iniciarse, de allí que aquí los denominaré operativamente, como los *nuevos pi'ioGonaq*. Por otra parte, existen creyentes ancianos y adultos mayores que poseen un particular poder de oración —entre ellos algunos de estos nuevos *pi'ioGonaq*— y realizan sus *performances* de curación durante los cultos del *Evangelio*.

En el punto 1., comenzaré entonces por *describir* las curaciones de los *pi'ioGonaq* realizadas fuera del culto del *Evangelio* y las que se efectúan dentro del mismo. No obstante, para *comprender* las significaciones construidas en torno a la salud y enfermedad y *explicar* la eficacia terapéutica de estas prácticas, será necesario recorrer un camino más extenso, que aquí empezaremos a delinear. Podría decirse, junto con Turner (1980), que todas las sociedades están funcionalmente interesadas en la “minimización de la enfermedad”, pero lo importante en este sentido es poder distinguir la red de relaciones existenciales que las situaciones de salud - enfermedad comprometen en cada caso y, por lo tanto, los aspectos sobre los que la terapia debe actuar. En el paradigma hegemónico de la medicina científica moderna<sup>2</sup>, la enfermedad poseía “causas naturales” que provocaban alteraciones en lo que se consideraba el normal funcionamiento del organismo —aquella maravillosa *máquina* que era el cuerpo humano. Las intervenciones sobre ese *objeto* cuerpo, serían las encargadas de restablecer su funcionamiento, o sea, su salud. Durante bastante tiempo, el etnocentrismo dominante en el positivismo científico, llevó a concebir esta perspectiva como la única valedera; sin embargo, esta medicina parece constituir la excepción a gran parte de los sistemas terapéuticos de otras culturas que, según formas y categorías propias, se basan en una profunda interrelación entre la persona y el mundo natural, social y sobrenatural. Hubo que esperar a los desarrollos del psicoanálisis, la medicina psicosomática y, más recientemente, a la difusión masiva de disciplinas alternativas influenciadas por filosofías y terapias orientales (a menudo asociadas a la *New Age*), para que los médicos occidentales redescubrieran que cuerpo, mente y mundo, no eran siempre tan fácilmente escindibles<sup>3</sup> —y, por ejemplo, hoy incluyen entre sus recomendaciones, hacer yoga, terapia psicológica o alguna otra técnica alternativa. Si bien los *tobas* reciben las influencias de aquella medicina occidental en sus versiones más biologicistas

---

<sup>2</sup> Para este punto, remitimos al concepto de “modelo médico hegemónico” de Menéndez (1991).

<sup>3</sup> Para una descripción de los cambios en las concepciones sobre la corporalidad en el denominado contexto posmoderno, especialmente en lo que refiere a la superación de los modelos dualistas de la persona y a una recuperación del valor de lo corporal, remitimos a los trabajos de Lipovetsky (1986), Baudrillard (1991, 1997) y Le Bretón (1995). Estos autores, analizan también la tensión entre estas tendencias y la imposición mediática de modelos corporales que enfatizan en la construcción de un cuerpo ideal (joven, sin marcas, equilibrado energéticamente y moderado emocionalmente). En un artículo anterior (Cítro 1999b), analicé esta tensión en el contexto de las prácticas culturales de sectores juveniles de Buenos Aires.



y son objeto de sus tratamientos, sus concepciones sobre los diversos vínculos que la salud-enfermedad implica, se revela como mucho más amplia. Como Miller sostuvo:

“Cuando la armonía [con la naturaleza] es amenazada, ya sea por la acción del hombre o por acontecimientos de la naturaleza en sí, se hacen intentos para restablecer el equilibrio armónico a través de la actividad chamánica. Si esta fracasa, la armonía es buscada migrando hacia un nuevo habitat. El indicador más obvio de la armonía amenazada ha sido la dolencia física, ya sea en humanos, animales o plantas. Esta observación ayuda a explicar la tremenda preocupación por la enfermedad y la dolencia en el culto contemporáneo” (1979: 30).

La apreciación del autor permite destacar cómo los estados de salud-enfermedad evidencian la interrelación de la persona con el mundo —aunque, como veremos, de nuestra parte preferimos el concepto de dialéctica al de equilibrio, para caracterizar esta interrelación. De allí, como sostuviéramos en el capítulo I, que la persona, el mundo natural, humano y no humano, constituyen dimensiones de una misma existencia o acontecer, cuyos límites son flexibles y permeables; lo cual contrasta con las categorías ontológicas predominantes de la modernidad occidental, que no solo tendían a separar el cuerpo del espíritu, sino también lo material de lo simbólico y el individuo del grupo social y de la naturaleza. En consecuencia, el objetivo de los apartados 2. a 7. es caracterizar algunas de las formas en que el *mundo* afectaba el devenir existencial de mis interlocutores toba, devenir del cual, la corporalidad y su pasaje por los estados de salud y enfermedad, constituían uno de los índices más visibles.

### V.1.1. Los sonidos y gestos del poder de curación

A través de la secuencia de fotos de Fernández, se aprecian los principales actos de la *performance* de un *pi'ioGonaq*. El **succionar** o “**chupar**” el objeto productor de la enfermedad, es el gesto característico de la cura, como Miller (1979) ha destacado, este término provendría de la raíz *piGoq* que significa chupar<sup>4</sup>. Algunos *pi'ioGonaq* vuelven a tragar los elementos que sacan de la persona, como una forma de incorporar el poder de los objetos enviados por el otro *pi'ioGonaq*; no obstante, en el caso de Fernández, él los quemaba, según me explicó “...si hubiera sido otro ((*pi'ioGonaq*)), necesito esto, tengo que tragarlo para que me quede el poder, pero yo no necesito, entonces lo tiro, ya tengo todo...”. Otro elemento propio de las curaciones que sin embargo no estuvo presente en la de Fernández, es el **canto y la ejecución del *Itegete*** (sonaja de calabaza<sup>5</sup>). Con esa ejecución el

<sup>4</sup> Fernández, en su curación, luego de succionar sobre la zona afectada, sacó los objetos de su boca, *Chetolé*, en cambio, solía escupir sobre la palma de su mano y luego revisaba en la saliva, si había sacado algo. A menudo, los objetos extraídos poseían la apariencia de fragmentos de corteza de árboles, gusanos o de trozos de huesos, cueros de animales, espinas de pescado, etc., no obstante otros interlocutores me refirieron casos en los cuales se sacaban sapos enteros o elementos brillantes, a la manera de trozos de vidrio y espejos.

<sup>5</sup> Una descripción detallada de éste y otros instrumentos musicales de la región chaqueña, puede verse en Ruiz (1985), seguimos aquí las clasificaciones que la autora propone.

*pi'ioGonaq* convocaba a su espíritu auxiliar (*ItaGayäGawa*) y a través del diálogo con él, se informaba sobre la enfermedad que debía curar. A cada *pi'ioGonaq* le eran otorgados sus propios cantos, de acuerdo al número de auxiliares con que contaba. La importancia del canto se evidencia en que en el Chaco, se solía denominar “cantador” al chamán (Reyburn 1954). La eficacia otorgada al canto con *Itegete* se aprecia en la mención de Miller acerca de que el mismo “asusta al objeto” productor de la enfermedad “haciendo que se mueva en el cuerpo, y revelando de esta manera su ubicación” (1979: 33). Karsten (1923) sostenía que los toba creían que diversos espíritus habitaban en el sonajero de calabaza y en las semillas con que se la llenaba<sup>6</sup>; Loewen et. al. (1965) agregan que dado el poder de esos objetos, el *Itegete* permitía detener los “disparos” de objetos dañinos enviados por otro *pi'ioGonaq*<sup>7</sup>. Ruiz (1978-1979: 160) ha destacado que entre los chamanes toba el canto —en el que los sonidos son vocalizados a la manera de tarareos— se combinaba con la expresión hablada y las manifestaciones enfáticas, lo cual daba cuenta del diálogo entablado entre el chamán y su espíritu auxiliar. Según la autora, estas últimas expresiones podían surgir ya sea intercaladas como interrupciones durante la melodía, al principio o al final de la misma. *Chetolé*, cuando me mostraba sus cantos (es decir, no directamente en la situación de curación), reproducía una dinámica más o menos similar. Ella solía finalizar el canto con una expresión enfática aguda ¡*haul!*, la cual, según me explicaran algunos interlocutores, sería una expresión para amedrentar o alejar a los *ItaGayäGawa* de otros *pi'ioGonaq*; en otros casos, finalizaba con la expresión ¡*gracia!*, como agradeciéndole al suyo. Asimismo, los gestos con las manos que a veces realizaba durante las ejecuciones, fueron interpretados como parte del diálogo con su *ItaGayäGawa*; finalmente, la mirada y sonrisa que nos destinaba a los presentes, una vez concluido el canto, indicaba que ahora se dirigía a nosotros y ya no a aquellos espíritus<sup>8</sup>.

En cuanto a los parámetros musicales del canto chamánico, Roig (1992, 1998) señala la tendencia a la variación rítmica (en tanto no se mantiene una regularidad métrica o pulso), a utilizar melodías en las que predomina la reiteración múltiple de una misma nota y los contornos descendentes (melodías en terraza por saltos de tercera o quinta) y el abundante uso de vibratos y trinos, rasgos que también pueden apreciarse en los cantos que he relevado entre los *takshik* más ancianos<sup>9</sup>. No obstante, entre muchos *pi'ioGonaq* vinculados al *Evangelio*, el

---

<sup>6</sup> Wright (1997: 271) sostiene para los *takshik*, que los objetos contenidos dentro de los sonajeros se correspondían con el poder del *pi'ioGonaq* para curar diferentes enfermedades.

<sup>7</sup> Según los autores, dichos objetos “golpeaban entonces contra la calabaza con agudos cliqueteos. Cada clic le aseguraba al paciente que otro objeto dañino había sido detenido” (Loewen et al. 1965: 6).

<sup>8</sup> Agradezco a Luis Medina, el ayudarme a mirar/interpretar algunos videos de las *performances* de *Chetolé*.

<sup>9</sup> Registré este tipo de cantos con *Chetolé* y Guillermo Muratalla de Misión Tacaaglé y con Carlota *Washoc* de La Primavera.



canto con *Itegete* fue reemplazado por la oración. En el caso de Fernández, por ejemplo, al final de la curación fotografiada, realizó una enfática oración en toba y castellano (con términos evangélicos como *Gloria, Aleluya, Espíritu Santo*), mientras sujetaba la cabeza del paciente con sus manos y los brazos firmemente extendidos. La alta visibilidad de las manifestaciones musicales (y especialmente de los instrumentos) y de ciertas coreografías dentro de los rituales, hace que muchas de éstas sean los primeros elementos en ser abandonados y/o enmascarados en los procesos de evangelización y conversión religiosa. El *Itegete*, íntimamente vinculado al poder del chamán, habría sufrido particularmente esta censura, de hecho en mis trabajos de campo, pude ver solo dos de estos instrumentos: el de Carlota Washoe, *pi'ioGonaGa* de La Primavera y el de Guillermo Muratalla, cacique de Misión Tacaaglé (aunque este último no realiza curaciones).



13.

Foto 13 y Foto 14. Carlota Washoe, ya fallecida con su *Itegete*. La Primavera, 1998.

En la actualidad, la asociación de los cantos y danzas *antiguos* con el pecado está ampliamente extendida entre los *evangelio*. Incluso aquellos que dudan sobre estos vínculos, muchas veces no pueden dar cabida a las ejecuciones, pues de ser escuchados / vistos por sus vecinos *evangelio*, serían acusados de haber abandonado su adscripción religiosa. Para dar un ejemplo, un dirigente del *Evangelio* que me explicara sobre muchos cantos y danzas *antiguos*, sólo pudo ejecutar uno de estos cantos (cosa que le había pedido varias veces), en el contexto de una salida de pesca a una laguna bastante alejada de la zona de viviendas, es decir, en el

monte. Guillermo Muratalla, luego de que lo filmara ejecutando una serie de cantos con su *Itegete*<sup>10</sup>, entre ellos el de su padre, expresó:

“Mi señora no quiere que imite a mi papá, porque tiene lástima, *choGodaq*, pero yo canto el canto de mi papá, yo me acuerdo... Yo aprendí de joven, aprendí todos esos cantos, de *kataki*, de *tegete* también, yo TENGO religión, TAMBIÉN<sup>11</sup>, pero gracias que me comprendí, me comprendí que ese canto no es pecado, esa música no es pecado tampoco, aprendí todo, unos cuantos enseñamientos, de la gente que enseña también la palabra de Dios”.

Guillermo, sólo a través del abandono de su adscripción al *Evangelio* y, paralelamente, de su acercamiento al catolicismo, pudo retornar a aquellas prácticas de su juventud. Es hoy también el único ejecutante que posee un *nwike* (violín de lata) en la zona de Misión Tacaaglé y La Primavera. En conclusión, gran parte de los nuevos *pi'ioGonaq* no habrían continuado con la práctica del canto con *Itegete*, como un intento estratégico de desmarcarse de este elemento asociado “al pecado” de los *antiguos*. No obstante, en la charla con uno de ellos, Feliciano Castorino de Misión Tacaaglé, él reconoció que además de las oraciones, a veces le “venía” un canto. Cuando eran casos de curación más sencillos, “el viento” le traía “la imagen de la placa”, definida “como un vidrio”, en donde se “marca” la enfermedad<sup>12</sup>. Sin embargo, cuando se trataba de un daño producido por otro *pi'ioGonaq*, aquella imagen se tornaba “borrosa” y no se mostraba tan fácilmente, es allí cuando Feliciano recurría a los cantos, como hacían los *antiguos*, y por ello, máxima expresión del poder chamánico<sup>13</sup>:

Silvia: “¿y cómo eran más o menos las oraciones... había alguna forma en especial de orar...?”

Feliciano: sí, sí, hay y hay veces, cuando, por lo menos medio me cuesta también, entonces parece que me viene también un canto de especial para eso. Llamo tal, que, que se, entonces ése por lo menos, le viene a esa persona para que puede contestarle, pero hay enfermedades que no se puede, es difícil...

S: ¿y si usted canta le aparece?

F: sí, ahí recién aparece, se trabaja

S: y ese canto ¿su tío se lo enseñó o cómo fue que...?

F: sí, sino que él me dijo: *bueno, cualquier momento, cuando trabaja el espíritu, ahí sí, si llega un canto, vos tenés que cantar*

S: si te llega...

F: porque si tenés parecía que un canto que va a venir y vos largás nomás, entonces él mismo te va a trabajar, te va a indicar qué. ¿Y YO NO SE QUE CANTO ERA!?, pero cuando yo empecé ése, ya me viene todo lo que yo tenía que decir (...) que la enfermedad, que se vaya o qué clase de enfermedad...”

Como veremos luego, su tío fue quién le pasó el poder y le había anunciado la llegada del canto, pues con el espíritu también “viene” el canto, y el chamán será el encargado de

<sup>10</sup> Justamente, por este tipo de recaudos frente a los vecinos, Guillermo prefirió que estas ejecuciones se realizaran dentro de la casa y no en el patio de la misma, en el que nos hallábamos conversando.

<sup>11</sup> Nótese cómo en su discurso se señala que él “también” tiene religión, pues esa ejecución evidenciaría lo contrario para un *evangelio*.

<sup>12</sup> Esta caracterización tal vez se vincule con las imágenes radiográficas.

<sup>13</sup> Agradezco a I. Ruiz, el haberme hecho notar la importancia de este pasaje en el extenso relato de Feliciano.

“largarlo”. Además del canto con *Itegete*, Métraux (1937) y luego Loewen et. al. (1965), señalaron que para llamar a su espíritu auxiliar los chamanes toba se colocaban debajo de una manta, iniciaban su canto y comenzaban a temblar, lo cual indicaba que el espíritu se había introducido en la persona. No obstante, entre los *takshik*, sólo dos interlocutores reconocieron esta forma, asociándola a los chamanes antiguos. En cuanto a la realización de **danzas** asociadas a las *performances* de curación, Karsten (1915: 4-5) refiere para los toba bolivianos una danza denominada *nahót dónnaran*, la cual también podía ser ejecutada para prevenir futuras enfermedades. De su descripción se desprende que hombres y mujeres saltaban (con un movimiento hacia delante-atrás) y cantaban alrededor del enfermo, marcando el tiempo con sus sonajas de calabaza, manteniéndose siempre rodeando a la persona. Esta danza, generalmente realizada al anochecer, adquiría un estilo en crecimiento, en lo que refiere a la intensidad y rapidez del canto y los movimientos y una vez alcanzado el climax, dicha intensidad decrecía. Según el autor, uno de los participantes parecía liderar la danza, se movía más que el resto y por momentos cantaba una melodía diferente con una voz más intensa. Asimismo, mientras el grupo danzaba, el “hombre-médico” realizaba sus curaciones (soplo, canto y succión) sobre el paciente. En un relato de Aurelio López, citado por Miller (1979: 134), se menciona brevemente una curación más o menos semejante, de la cual fuera objeto en su juventud: “canto y a veces saltos, *dasot*; entre varios bailaron y cantaron alrededor de mí. Algo me aliviaba siempre”. No obstante, la diferencia entre esta *performance* y la descrita por Karsten, es que todos los danzantes eran identificados como *pi'ioGonaq* y los saltos surgían solo en ocasiones. Finalmente, otro caso descrito por Karsten (op.cit.), es una ceremonia realizada para una persona que había enfermado mientras mariscaba en el monte. En la misma, las personas comenzaban a girar en torno del enfermo recostado en el piso, imitando con sus movimientos y sonidos a diferentes animales, como el tigre, el león, el puma, el zorro.

Actualmente, en las curaciones practicadas por los *pi'ioGonaq takshik* fuera del culto, ni los movimientos de temblor que mencionáramos con Métraux ni las danzas colectivas descritas por Karsten se producen. Sin embargo, veremos luego que sí existen algunos elementos similares en las *danzas del Evangelio*. Solo unos pocos interlocutores ancianos reconocieron como una forma de curación de los *pi'ioGonaq* del pasado, el rodear saltando al enfermo recostado en el centro. En este sentido, una de las hipótesis posibles es que esta práctica fuese realizada solo en los casos graves en que varios chamanes eran convocados y que la misma haya ido reemplazando a danzas anteriores en las que todo el grupo de adultos participaba, como las que Karsten refiere. No obstante, como el mismo autor menciona, dichas danzas estarían influenciadas por las de los wichí, pues que el término *ahot* incluido en

su denominación, pertenece a su lengua y refiere a los poderes o espíritus que habitan el mundo. En favor de esta hipótesis sobre la influencia wichí, puede citarse la apreciación de Ruiz (1978-79) sobre la relevancia de la danza asociada a la iniciación y cura chamánica en este grupo<sup>14</sup>, cosa que no sucedería, en cambio, con los grupos toba —más allá de la citada mención de Karsten para los toba boliviano y las de Métraux para los toba pilagá<sup>15</sup>, ambos grupos, vecinos de los wichí. Esto explicaría la menor presencia de este tipo de prácticas entre los *takshik*, más alejados y sin influencias visibles de los wichí. Cabe aclarar que con excepción de los trabajos de Ruiz (1978-1979 y 1985) aquí citados, en el resto de la bibliografía sobre grupos toba, las menciones sobre las danzas en general repiten las observaciones hechas por Karsten o Métraux, sin agregar nuevos aportes. Dada esta escasez de fuentes, nuestras conclusiones sobre su papel en las curaciones del pasado se presentan hasta el momento como hipótesis<sup>16</sup>.

Otros actos que conforman las curaciones, **son el soplo y las frotaciones con la saliva (*llali*) del chamán**, sobre la zona afectada. Ambos son entendidos como una forma de dar fuerza al enfermo. Wrigh (1998c) sostiene que la alternancia entre oración / acción parece ser un rasgo común a todas las terapias de origen *gom*; en la *performance* de curación que el autor analiza en ese artículo (registrada en 1983), las acciones no verbales como la succión y el soplo, se alternaban con las oraciones, ruegos o súplicas (*natamen*) que incluían la figura de Jesús y también con la ejecución de un canto. En relación con el uso de la saliva, ya Karsten (1915: 33) señalaba que en ésta y también en las uñas, cabellos, sangre y corazón, se concentraba el poder de la persona. Actualmente, cualquier anciano (sea o no *pi'ioGonaq*) puede utilizar la saliva, por ejemplo, para calmar el dolor que padece algún familiar. Como ya fuera adelantado en el capítulo IV, existen algunos **gestos de contacto corporal**, característicos del *pi'ioGonaq* y en general de las personas ancianas, como el frotar a la persona con las manos, el tomarla con brazos firmes y dedicarle una bendición o los abrazos. Estos gestos pueden realizarse tanto dentro como fuera de una *performance* de curación (a la manera de un saludo) y suelen interpretarse como una “bendición” y una forma de darle

---

<sup>14</sup> Cfr. también Califano (1975) sobre la danza denominada *naikoi* que los chamanes debían ejecutar.

<sup>15</sup> Métraux también señala el origen wichí de dos danzas de iniciación chamánica de los toba-pilagá, denominadas “*hahot* y *l'asot sonran*” (1937: 177).

<sup>16</sup> En lo que refiere a las informaciones aportados por los jesuitas para mocoví y abipón, tampoco aparecen descripciones de danzas similares a las postuladas por Karsten. En el caso de Dobrizhoffer, sólo señala el caso en que si el paciente “tiene todo el cuerpo debilitado, fiebre o comienzan a insinuarse los síntomas de viruelas o sarampión, a veces cuatro o cinco médicos, como las Harpías, revolotean alrededor del cuerpo del paciente al mismo tiempo, uno chupando, otro soplando en el brazo y en el costado, el tercero y el cuarto en los pies. Creerías que hay sanguijuelas adheridas al enfermo” (1967 [II]: 246). Probablemente este “revolotear alrededor” implicara algún tipo de danza, no obstante, lo que se destaca como acto principal, es la succión y soplo de varios chamanes simultáneamente.

fuerzas a la persona<sup>17</sup>. A menudo, en mis encuentros con *Chetole*, *Katache* o *Carlota Washoe*, me sorprendía la profusión de este tipo de contactos, los cuales, en cambio, raramente se observaban entre los adultos y menos aún entre los jóvenes. Un ejemplo de la significación de estos contactos surgió en la ocasión en que un joven *cancionista* del *Evangelio* de La Primavera, me acompañó a una de mis visitas a *Chetole* en Misión Tacaaglè:

*Después de saludar a la abuela e intercambiar algunas palabras, ella comenzó a hacerle al joven una especie de abrazo y frotación sobre las costillas y diafragma, hablando en toba y sonriendo. Según me explicara luego, durante el saludo, ella le había preguntado quién era, a lo cual él le explicó su parentesco y que estaba allí por el Aniversario de una de las iglesias, pues era cantor. Fue debido a esto último, que la abuela le había frotado especialmente las costillas y diafragma, según me dijo: "porque es ahí donde se esfuerza más el cantor", para así "llegar a los pulmones con fuerza" y "cantar mejor, con más fuerza".*

Por otra parte, los *pi'ioGonaq* del pasado, una vez extraído el objeto productor de la enfermedad, solían **fumar tabaco** y esparcir el humo sobre el paciente y alrededor de él, antes de su oración final (cfr. Karsten 1023: 145). En la actualidad, *Chetolé* sigue realizando esta práctica pero no así los nuevos *pi'ioGonaq*. La misma también era interpretada como un agradecimiento a su espíritu auxiliar que siempre le "pide" cigarrillos, a cambio de su ayuda.

Junto con las formas descriptas, algunos de los nuevos *pi'ioGonaq* emplean otras técnicas que parecen provenir del ámbito del **curanderismo popular**, con ciertas influencias cristianas, como el rociar a la persona con agua, a la manera de una bendición, o el prender velas a las 12 de la noche, junto a una foto del paciente. Veremos luego cómo las visiones y los sueños, suelen ser los medios por los cuales los *pi'ioGonaq*, o la misma persona enferma, se enteran de la causa que provocara el padecimiento.

De todos los actos que integran la *performance* de curación, aquel en que el *pi'ioGonaq* "saca" del cuerpo del paciente "el bicho", sin producir ningún corte, es el que tal vez quiebra más intensamente la lógica de nuestra ontología occidental y más específicamente, la idea de la piel como el límite que separa nuestro cuerpo del mundo, el adentro del afuera. Así, no es casual que en los textos de los misioneros jesuitas, este acto fuese calificado como "engaño" o

---

<sup>17</sup> Dentro de estos gestos de contacto corporal, deben mencionarse los abrazos - llantos de duelo. En una ocasión, con la familia de una creyente *evangelio* cuya hermana había fallecido recientemente, visitábamos la iglesia de un asentamiento vecino. Especialmente con las personas mayores que la mujer se iba encontrando, se producían largos abrazos, en los que se intercalaban llantos con variaciones melódicas y expresiones en toba. Asimismo, en otra oportunidad una mujer mayor que se enteró de la muerte de un familiar previamente a su entrada al culto, durante el mismo, permaneció todo el tiempo repitiendo una breve melodía (por terceras y quintas descendentes) intercalada con jadeos. Según uno de mis interlocutores, en el pasado existían "canto para tristeza, cuando fallece uno", al preguntarle si tenía nombre en *qoml'aqtak*, me respondió: "el nombre es *nalak nakikoGo* cuando es canto tristeza, cuando muere".



“fraude” y hacía que se les aplicara a los “magos o hechiceros” los más duros epítetos<sup>18</sup>; no obstante, en virtud de la concepción cristiana de los vínculos entre cuerpo y espíritu que señalamos en el capítulo I, Dobrizhoffer, por ejemplo, podía reconocer que cuando se le mostraba al paciente la “causa de su enfermedad” (el objeto extraído), éste “se tranquiliza y vuelve a tener esperanzas en recobrar la salud (...) tanto puede el cuerpo en el espíritu y el espíritu en el cuerpo” (1967 [II]: 249). Retornaremos luego sobre la eficacia simbólica del ritual de la cura, que aquí el misionero acertadamente entreveía.

Describiremos ahora **las performances de curación que ocurren en los cultos del Evangelio**. Éstas se realizan generalmente al final de la celebración, cuando el pastor u oficiante invita a aquellos fieles que “necesiten de oración”, en tanto padecen de alguna enfermedad o problema, a que se acerquen frente al altar. Si bien cada orador tiene un estilo particular, existen algunos elementos comunes en sus *performances*:

Al iniciarse la oración colectiva, algunos ancianos y adultos mayores (hombres y mujeres) se acercan a las personas afectadas que se colocaron frente al altar, las cuales permanecen de pie o arrodillados, según las iglesias. Entre los rasgos característicos de sus oraciones encontramos: la fuerte intensidad de la voz, el abundante uso de modos enfáticos para con las expresiones evangélicas (“Gloria a Dios”, “Aleluya”, “Bendito Seas”, “Amén”, “Alabado sea tu Nombre”, “Espíritu Santo”, “Oh Señor Jesús”), la emisión de breves fragmentos melódicos (de dos a cuatro sonidos) similares a los cantos del pasado, intercalados entre las expresiones antedichas y, en algunos casos, poderosos gritos dirigidos hacia la persona afectada. Mientras se realizan estas diferentes emisiones vocales, pueden apoyarse las manos sobre alguna parte del cuerpo del paciente, efectuarle movimientos de frotación, tomarlo con firmeza (generalmente la cabeza o los brazos a la altura de los hombros) y a veces hacerlo mover, realizarle soplos<sup>19</sup>, agitar la Biblia, golpearla con las manos y apoyarla en el cuerpo del enfermo. Finalmente, existe otro gesto propio de la oración de curación, un golpe con las dos manos (similar al gesto utilizado para echar a alguien) acompañado de un golpe fuerte del pie sobre el piso, lo cual es interpretado como una forma “echar” o “hacer salir” a la enfermedad.

Estas *performances* poseen una estructura en crecimiento, muchas veces hasta que el o los pacientes lagrimean, luego, rápidamente la intensidad de las voces comienza a decrecer hasta que la mayoría queda en silencio. Entre los hombres a los que se les reconoce cierto poder dentro de cada congregación —algunos *pi'ioGonaq*, otros, dirigentes de muchos años del *Evangelio*— se evidencia más claramente esta estructura, pues rápidamente tienden a hacer crecer la intensidad de sus emisiones vocales, la amplitud de sus gestos y la intensidad muscular utilizada. Asimismo, las celebraciones de mayor importancia —por ejemplo, los

<sup>18</sup> Dobrizhoffer (1967) que, como veremos, en otros aspectos parece idealizar a los abipones, es tajante con respecto a los chamanes, los tilda de “inútiles bípedos, “embaucadores” y habla de su “insania” y de “la ridiculez” de sus prácticas, señalando que “fueron el principal obstáculo a la ley cristiana, perturbadores de la libertad y el progreso” (1967 [1783]: 87).

<sup>19</sup> En Wright (1984) se aprecian fotos de algunas técnicas como la imposición de manos o los soplos, en las prácticas de sanidad del culto.



*Aniversarios*, a los que concurre mayor cantidad de personas— favorecen el incremento de dicha intensidad vocal-corporal.



15

**Foto 15.** Oración por los enfermos en un culto de *Cumpleaños*, Iglesia Cuadrangular (central), Misión Tacaaglè, 2002. La mujer de anteojos, ora mientras impone las manos; el hombre emitía en ese momento un grito prolongado.



16.

**Foto 16.** En la misma celebración, Teresa Benítez orando e imponiendo sus manos a otra persona enferma.

Estas prácticas no sólo se realizan durante las curaciones, sino también en aquellas oraciones especiales para una persona que ha sido bautizada, celebra su *Cumpleaños* o se reintegra al *Evangelio* después de haberse alejado por un tiempo. Gil Castorino me explicaba sobre el significado de una práctica de este tipo, que él junto con otros ancianos de Misión Tacaaglè, realizaran para su hijo de 12 años, el día de confirmación de su bautismo:

Gil: “y bueno ahí ya SINTIÓ YA, ése es ya como un arrepentimiento, ello arrepiente ya, entonces parece que viene un CALOR, con ESPIRITU, AHI LLORABA, que no sabe qué hacer, no sabe cómo que se hagan ellos, HAY QUE AYUDAR, TIENE QUE ORAR

Silvia: y era como que estaban todos los ancianos ahí, tocándolo...

G: eso, cuando se pasa todo, ahí ya está, porque recién entra pues, ahí ya viene por la, para transformar, ya se cambiaron ya los temas de la vida de él. Le deja ya la cosa que no es útil para él, ahí ya viene, ya todo lo que tiene que ser, ya limpiamente como para ser *evangelio*, ya no fuma más, ya no farrea más, ése ya es una transformación, transformado de todo (...) anoche yo estoy aconsejando de él: *ahora vos estás confirmado, así que no hay que hacer de farrear otra vez y salir otra vez, vos tenés que controlar eso, hasta que, hasta que va a subir*. Yo estoy aconsejando anoche, lo que pasó de ayer, porque él no sabe tampoco lo que, qué es ni cómo le viene, cómo le viene a mí eso, no sabe, ni la mamá, no sabe nada qué es, entonces yo aconsejé anoche...”

Como puede apreciarse, la *performance* del culto que se continúa con la explicación y consejo del padre, opera la transformación del sujeto: éste deja las cosas que no son útiles (los vicios) y entra a una nueva vida en el *Evangelio*. El llanto y el calor, asociadas a un gozo intenso, son las marcas corporales que informan o comunican al resto de los participantes que

el cambio está siendo operado. Este caso también nos permite entrever cómo la experiencia de gozo se socializa, aquí, cómo va siendo cargada de sentido con la palabra paterna.

Otro ejemplo acerca de cómo el contacto corporal y la saliva permiten dar fuerza y bendecir a otras personas, se evidencia en la siguiente *performance* del *Evangelio* que me fue relatada por Víctor Velázquez, uno de los *cancionistas* participante:

*En un episodio sucedido en el Aniversario de una de las IEU, un Jefe de Alabanza comenzó a frotar y agarrar las piernas de los dancistas (como "clavando los dedos", según Víctor) y a escupir sobre sus pies. Según me explicara, "a veces el cuerpo está adormecido, el espíritu está despierto pero el cuerpo está adormecido, las piernas están pesadas", por eso, de esta forma se incitaba a los dancistas a que salieran del lugar y comenzaran a bailar.*

Dobrizhoffer describe un episodio en que una mujer chamán friccionaba con su sonajero de calabaza las pantorrillas de los varones y los instaba a que fueran rápidos en la cacería de fieras y enemigos (1967 [II]: 77). Los gestos para propiciar el poder en el cuerpo del otro no habrían variado mucho en este sentido, aunque los poderes invocados sí los sean.

De la comparación de estas *performances* de curación e inducción de fortaleza en el *Evangelio*, con las descritas para los *pi'ioGonaq* fuera del culto, se deduce que existen algunos elementos comunes —como el soplo, la saliva, la importancia otorgada al contacto corporal— y otros que si bien se asemejan, presentan cambios en sus formas, como en el caso de las manifestaciones vocales utilizadas. En relación con este último punto, en la curación evangélica se habría invertido la relación canto-expresión hablada, pues es esta última la que ahora predomina, intercalada a veces con breves alusiones a melodías del pasado. Por último, en ciertos casos como el gesto del entrechoque de las manos (a la manera de echar a alguien), su procedencia resulta aún incierta<sup>20</sup>. Los elementos claves que no están presentes en la cura evangélica son el gesto del "chupar" o sacar la enfermedad<sup>21</sup> y el sonido del *Itegete*, gestos corporales y sonoros por excelencia del poder del *pi'ioGonaq*, inadmisibles entonces para el discurso evangélico que a menudo los critica. En este sentido, entre los muchos instrumentos musicales incorporados por los *cancionistas* hasta el presente (cfr. Capítulo VI), raramente se encuentra algún tipo de sonajero que recuerde el sonido de los *antiguos*<sup>22</sup>.

Finalmente, en lo que refiere a la instrumentalidad o funciones adscriptas a las diferentes *performances* citadas, ésta abarca desde "curar a la persona", "sacarle el mal", "alejarse de los

<sup>20</sup> No obstante, el gesto del golpe sobre el cuerpo, como una forma de echar afuera enfermedades o malos espíritus, aparece en Lozano (1941 [1733]: 67) y luego en Karsten (1915: 9) quienes mencionan danzas circulares en las que se golpea con una esterilla o trozo de tela sobre el cuerpo de la persona que está adelante.

<sup>21</sup> En Loewen et. al. (1965: 23) se cita un testimonio del por entonces misionero Miller quien había observado esta técnica de succión de la enfermedad durante un culto. Probablemente, en las épocas tempranas del *Evangelio* estas expresiones hayan convivido por algún tiempo.

<sup>22</sup> Wright (comunicación personal) señaló que en una sola ocasión vio un sonajero de plástico en un culto. Fuera de ese caso, no se relevó este instrumento en las *performances* de las iglesias de Formosa.

vicios” hasta “bendecirla”, “darle fuerza”, “pasarle poder”; en síntesis, sacar o alejar los elementos negativos y transmitir o contagiar los positivos.

Hemos descripto ya el estilo, estructura y algunas dimensiones instrumentales de las curaciones, tanto en el ámbito del culto como fuera de él, así como las formas en que se vinculan entre sí y con *performances* del pasado. Para comprender las concepciones de salud - enfermedad implicadas, es necesario comenzar a indagar cómo se construyen los múltiples vínculos entre la corporalidad del ser y el mundo. Diferentes autores —Karsten (1926), Métraux (1944), Cordeu y Siffredi (1971), Miller (1979) y Wright (1984, 1992)— han señalado que los tobas consideraban que la enfermedad es producida por la acción de otro chamán o como castigo a la transgresión de tabúes, tanto sobre las actividades de caza y pesca como de aquellos que rigen para la mujer —y en algunos casos para el marido— en períodos de menstruación, embarazo y posparto. Iniciaremos nuestro análisis con las prescripciones sobre la *marisca*, pues éstas nos permitirán empezar a entender los vínculos del mundo humano con el de la naturaleza (los cuales serán profundizados en el punto 1.6.) y con el de los seres no humanos con poder (analizado más extensamente en el punto 1.3.). Abordaremos luego las enfermedades provocadas por los chamanes (punto 1.4.) y la eficacia de sus terapias (1.5.); finalmente, las prescripciones para la mujer y los posibles perjuicios que su desobediencia implica, serán tratadas en el capítulo VII. Comencemos entonces a explorar estas redes del ser-en-el mundo a partir de diversos episodios vividos en los trabajos de campo.

### V.1.2. El poder de los *antiguos* y *nuevos* dueños

La posibilidad de que *No'wet* —el “dueño” o “guardián del monte”, de todos sus animales— castigue con enfermedades a quienes no respetan las prescripciones sobre la caza, sigue vigente en las creencias, a pesar de que estas actividades han disminuido considerablemente. Fue inclusive una creyente *evangelio* de mucho tiempo, Teresa Benítez, quien por primera vez me comentó sobre el tema, a partir de una curación que ella realizara:

Teresa: “Los otros días llegó un abuelo enfermo y me dijo: *nieta estoy muy mal, me enfermé mucho* y después le dije: *quedate una noche* y se quedó. Pero a mí me daba sueño, por la imagen de todo, yo le vi todo lo que estaba haciendo, por sueño nomás, lo que parece que me da de trabajar eso...

S: ¿o sea usted soñó cuando vino el abuelo?

T: sí, y después yo oré, oraba, estoy orando, ayudándole Dios, que le puede sanar ese anciano y después de noche cuando dormí, ya me mostró toda la imagen de él.

S: ¿cuál es la imagen que le muestra?

T: estaba en el campo, ahí en *Wakalda*, ahí estaba él mariscando (...) y mataba CINCO ñandú, pero no le sacó nada de la carne, pluma nomás sacaron y después tiraron todo la carne y después se enojó el señor que... porque todos los animales tienen su guardián, que le cuidan ellos y después me dijo el hombre, el guardián de todo los animales...

S: ¿ése es *No'wet*?

T: sí, ése dijo: *este viejo no come la carne de lo que mató, ahora nosotros lo vamos a castigar, para que le deje a mariscar, contale esto.*

S: ¿ése fue el problema...?

T: aha y después yo le conté: *mirá abuelo, vos le jodiste la carne de ñandú cuando vos mataste cinco, vos le jodiste mucho la carne, no come la carne, vos le tiraste la carne de ese animal, tenés que comer.* Así me está diciendo el señor, el guardián de ellos y lloraba mucho el viejo, porque es CIERTO...

S: ah... ¿le dijo qué había pasado?

T: *SÍ, ES CIERTO*, así me dijo, es cierto...

S: ¿o sea que eso le había causado la enfermedad, *No'wet* le había mandado?

T: sí, *No'wet*. *Y que no haga más esas cosas porque soy el dueño todo, él agarra, nosotros le dimos y después le jode la carne* y después cuando le conté el viejito, ya le daba lástima, pero ya pasó, ya está mejor..."

Si bien Teresa no es *pi'ioGonaGa*, las técnicas que emplea —como el “ver” en sueños la causa de la enfermedad y el pedirle al enfermo que se quede a pasar la noche en la casa de quien se encargará de curarlo, a manera de protección— son características del chamanismo toba, las cuales aquí se integran a la oración cristiana<sup>23</sup>. Es importante agregar, que dada la condición de guardián y dueño de los animales de *No'wet*, cada vez que se iniciaba una actividad de *marisca* en el monte, era necesario dirigirse a él para obtener su permiso, cuidado y también éxito en la caza. La misma Teresa, que por períodos se trasladaba con su familia a la estancia de un patrón —en donde además de realizar tareas rurales y domésticas, podían mariscar en el campo— me explicó:

Teresa: “el dueño del campo te escucha y no te molesta tampoco, si uno llega callado, siempre le molesta...”

Silvia: ¿y que tenés que decirle al dueño?

T: y tenés que decir: *ahora llegamos, pero yo quiero pasamos bien todos, porque nosotros somos HUMANOS, somos iguales...* Yo tengo mi lugar y ellos tienen su lugar, pero parece una visita nuestro, así tenemos que hablar (...) y después cuando llega sueño, como si fuera tu casa, nadie te molesta, ese es mi costumbre...”

La extensión de los controles de *No'wet* se evidencia en otro episodio que surgiera con *Chetolé*:

*En una oportunidad, la abuela interpretó que una diarrea que yo padecía, había sido producida por comer carne de mañik (avestruz) en su casa, el día anterior. “Esa no es tu comida” me explicó y por eso, “No'wet se enojó” y provocó la enfermedad. Sin embargo, como ella se había puesto “contenta” porque “prohé y compartí” su comida, se ofreció espontáneamente a curarme, realizando sobre mi estómago recorridos con las manos, las tradicionales succiones y extracciones de objeto y frotaciones con saliva, acompañando estas acciones con discursos en toba: luego se sumó su hija María -- esposa del segundo pastor de la IEU-- quien tomó mi cabeza, oró en castellano con términos evangélicos y, al final, sopló fuertemente sobre ella.*

<sup>23</sup> Miller (1079: 31) señala los términos que aluden a los “especialistas” con poder para ser “intermediarios entre el hombre y la naturaleza”: los *pi'oGonaq* que pueden curar y dañar, los *natamaGamaq* o curanderos, que sólo curan y los *'enaGanaGai* o brujos, quienes solamente dañan. Entre los *takshik*, los dos primeros términos eran utilizados y Teresa, por ejemplo, se identificaba con el segundo. Las prácticas de “brujería”, en cambio, se asociaban con las mujeres, a las que se denomina *konaGanaGae*.



Como iremos viendo, la conjugación de la terapia chamánica, evangélica e incluso de la medicina occidental, es habitual. Lo que me interesa destacar aquí de este episodio, es la contradicción que el acto de comer *mañik* suscitó. Por un lado, el castigo, pues al no ser *qomlashe* (mujer toba) no debería haber ingerido esa comida que es para los *qom*; por otro, la alegría de *Chetolé*, pues una *doqshilashe* (mujer blanca) había compartido esa comida con ellos, no fue “delicada”. A menudo, mis interlocutores pensaban que por ser blanca despreciaría estas comidas *antiguas* y se sorprendían, por ejemplo, de que prefiriera el pescado, la algarroba o la miel que ellos cada tanto conseguían. Por siglos, los discursos y prácticas de los agentes colonizadores desprestigiaron las actividades de la *marisca* y valoraron, en cambio, la agricultura y sus productos, de allí, seguramente, estas percepciones sobre cuáles deberían ser los gustos de los blancos. Pero, además, hay que destacar que a menudo la comensalidad posee una peculiar capacidad para transformarse en un rito de agregación y entre los *guaycurú*, éste sería un rasgo de larga data. En este sentido, es ilustrativo el episodio que Paucke menciona con los mocoví, cuando en un viaje, luego de una caza, les hace saber que lo habían excluido de la comida:

“Apenas dije esto, me trajeron de máximo agrado las mejores partes de la caza y la miel (...) Cuando vieron que yo no menospreciaba sus regalos y sus comidas preparadas a su modo, dijeron pronto entre ellos: *Ini e Padri toton eguemgace enamca eenza mocom*. El Pater no es un extranjero, en realidad él parece ser uno de nosotros” (1943 [1767]:63).

Paucke parece haber sido un misionero particularmente hábil en su objetivo de ganarse la confianza de los mocoví, participando en éstas y otras prácticas sociales claves, tal vez a la manera de una “observación participante” de aquellos proto-etnógrafos que fueron algunos misioneros jesuitas.

La curación de Teresa y *Chetolé* aquí descritas, muestran cómo la salud-enfermedad depende estrechamente de los vínculos con la naturaleza y con los seres con poder que la habitan y que como sus dueños o guardianes, determinan las formas que deben adquirir estas relaciones. No obstante, como *Chetolé* también demuestra, estas prescripciones pueden modificarse y ser resignificadas, a medida que la historia de esas relaciones también cambia y, por ejemplo, los blancos entramos a formar parte de las mismas. En el siguiente relato de Rosa Shitaki, se aprecian este tipo de resignificaciones, esta vez en torno a un habitante de la Laguna Blanca —un *Weraik* que muchos interlocutores a menudo mencionan— y el “dueño” de esa laguna —a veces identificado con el *araGanaqlta'a* que citáramos en el capítulo IV— el cual, también se enoja por la presencia de los blancos:

Rosa: “esa laguna, cuando los domingos la gente quiere ir a jugar con lancha y esa misma tarde, ya a las 3, 4 empieza a llover y tormenta. Porque ahí está, en el medio de ese río grande, en el medio, un aborígen, que se fue al río porque su nieta, según la historia, dice que su nieta no le

quería dar agua para tomar y después se puso nervioso enojado y se fue: *bueno, ya nieta no me quiere pasar agua, me voy a la laguna para no sufrir*. Y bueno, se fue y las otras nietas que tanto lo querían, se fue a rebuscarse, a traerse su algarrobo para darle a su abuelo, pero cuando llegó no estaba su nieta que es buena y la mala le dejó a cargo de él, y bueno, dice [la mala]: *que HAY ESE VIEJO, QUE TANTO, que yo no puedo sentar, CADA RATO, PIDE ESTO Y PIDE ESTO, no puedo descansar*. Y cuando salió su nieta a visitar un lugar y después ya empieza a preparar el viejo a escapar y se fue a esa laguna que vos estás pensando llegar ahora. Vos vas a ver personalmente, la laguna es GRANDE, NO SABÉS DÓNDE TERMINA esa laguna. Y después llegó la hija que tanto quería y buscaba, buscaba, le preguntaba a las otras: *¿dónde se fue nuestro abuelo?, y no sé, yo le di todo lo que él quería y después me fui a la casa de uno de nuestros parientes a visitarle y él estaba acostado*, dice. Y bueno, recorrió las chicas preguntando todos los vecinos y le contaron que llevaba una latita en la mano y se fue al río: *a lo mejor tu abuelo se fue a buscar agua para tomar y no regresó hasta ahora*, dice. Y después, dice que se fue a verle cómo está y lloraba hacia el lado de la costa y rezaba, porque así como hoy, toda la gente son creyente<sup>24</sup> y ella oraba y dice que le vio, que ella estaba llorando y dice que salió en el agua y dice: *nieta no te vayas a preocupar más por mí, que estoy bien, ahora que estoy en esta laguna voy a quedarme, porque el dueño de esta agua ya me dio un lugar bueno y lindo, ahí abajo donde termina esta agua, ahí hay vivienda y ahí yo estoy, para no seguir llorando por mí, yo te voy a compadecer y yo voy a hablar con vos, así quedate tranquila, cualquiera de nuestra gente ahora si es que se va a pescar, igual le puedo ayudar, porque yo voy a atender toda esta laguna y me voy a quedar el dueño de todos los peces*, dice, *porque ya me dieron el poder ahora*. Y dice que lloraba, lloraba su nieta, no terminaba: *bueno igual vamos a ir a la casa, yo no te voy a dejar más*. Pero igual no se puede llevar otra vez: *bueno eso ya, ya te cuento todo lo que vos estás buscando por mí, yo te digo bien, yo no voy a sufrir más*. Y bueno, volvió, entró otra vez en el agua. Y hay mucha gente, hasta mi marido, aquella vez se fueron la gente a rebuscar, a buscar esa miel de abeja y parece que hay esa laguna, hay un pedazo así nomás chiquitito que la gente puede pasar, pero así este lado, ya no sabés donde termina. Y después, unos cuantos viejos que son oradores y cinco por ahí: *bueno vamos a orar, vamos a entrar en el agua*, y dice que mientras que están en pie, todavía orando, dice que estaba un animal, ASÍ ESTÁ SUS OJOS, CON BRILLA, VOS NO PODÉS VER SUS OJOS, PARECE LINTERNA y dice que se HABLÓ con la gente, dice: *mis hijos, yo te voy a cuidar, porque tengo mi compañero que come a la gente, a los humanos, que son bravos, son malos mis compañeros, pero yo te voy a guiar, ustedes va a llevarle*. Y dice que la gente que pescaba, pero es oscuro ya para entrar en el agua y dice que eso se fue para adelante hasta donde termina el agua y bueno se despidieron de él (...) y HABLABA CON LOS OTROS, ASÍ, EN PERSONA HABLABA y dice que *yo cualquier cosa vos pescás aunque vos sacás así un chiquitito, un pescado, pero IGUAL TENÉS QUE LLEVAR, para que siempre vas a tener algo, PERO NO VAYAS A TIRAR ACÁ porque mi compañero a la noche se recorre la costa de la laguna y hay veces que se enoja porque encuentra un pescado tirado y al lado de la costa (...)*

Silvia: ¿y eso que decías el fin de semana, que llovía...?

R: Cuando uno va a visitar, CAMBIA el tiempo, VOS FIJATE, si este domingo se van a la mañana, a las tres o cuatro ya empieza el viento, el relámpago, no importa si estaba el sol todavía, ya empieza el tiempo malo, porque dice que no quiere que se juegue con el agua, eso que está en el agua, dice que hay veces se forma acá, como una persona, pero atrás la cola parece como un caballo. Dice que muchas veces, mucha gente, que cambia, bueno al encontrar hay veces que cambia de parecer, pero después ya le cuenta: *yo soy el aborígen, yo soy el viejo que yo estaba acá, ahora soy rico ahí abajo, hay oro, hay plata, no me falta nada*. Dice que le cuenta a los otros: *es lindo vivir ahí abajo, porque estando en la tierra uno sufre, por enfermedad, por necesidad, pero ahora estoy bien*. Pero dice que hay veces que cambia el parecer, al encontrar a su gente, pero siempre cuando encuentra a su gente, le ayuda, le da lo que están buscando, pescado o lo que hay nomás él dice: *usted, vas a buscar, pero yo te voy a ayudar, yo te voy a bendecir, vaya y encuentre fácil lo que vos estás buscando, porque en verdad vos no vas a hacer*

<sup>24</sup> Nótese como en esta frase se resignifica el pasado, desde el presente evangélico, para así legitimarlo. Este tipo de comparaciones aparecen a menudo en el relato de los *evangelios* cuando expresan una visión no crítica de los *antiguos*, como en este caso.

*como esos blancos que vienen acá a jugar nuestra agua, que eso es lo que tanto necesitamos, mezquinamos, no quiero que los peces se desparrama de aquí para allá y eso es lo que no me gusta, dice, no quiero que yo encuentre peces de aquí para allá, le juega todo, si eso es nuestra comida, dice. Así es la historia Silvia, mi papá me cuenta, yo me acordé ahora porque vos estás queriendo ir...”*

Como adelantáramos en el capítulo anterior, considero que estas interpretaciones evidencian dentro del discurso mítico la resistencia a la colonización de los espacios y por ende, de los medios de subsistencia que provienen de la caza, pesca y recolección. En el relato de *Chetolé, No'wet* no quiere que los blancos coman la comida que él da a los *qoml'ek*; en el de Rosa, el *dueño* de la laguna y su ayudante (ese aborígen anciano que permanece en el fondo)<sup>25</sup> no quiere que los blancos jueguen con los peces, que son el alimento de los *qoml'ek*. Ambos relatos surgieron de mis incursiones, como *doqshilashi*, en dos de esos espacios / prácticas claves: comer *mañik*, animal prototípico de la caza en el monte, e ir a visitar aquella laguna en que los aborígenes pescaban, hasta que la perdieron por la creación del Parque Nacional, es decir, hasta que tuvo un *nuevo dueño*. En este sentido, no puedo dejar de mencionar el cartel que se lee a la entrada del parque nacional: “La tierra no la heredamos de nuestros padres, sólo la tomamos prestada de nuestros hijos”. La primera parte de la sentencia se opone directamente al criterio que define el derecho de acceso a la tierra entre los *takshik*, el cual es remarcado en la narración de Rosa, cuando él *etaGatl'ek* enuncia: “yo soy el aborígen, yo soy el viejo que yo estaba acá”; la segunda parte crea la ficción de que la tierra podría ser tomada en préstamo, siempre y cuando se preserve el acceso a las generaciones futuras. Se trata de una ficción, porque como es evidente, el control efectivo recae en los funcionarios y empleados de Parques Nacionales y no en los *takshik* y sus generaciones futuras. Es importante notar que desde la perspectiva de algunos ancianos no se entendía bien por qué a los guardaparques “no les gusta la pesca”, ya que no dejaban pescar a los tobas pero tampoco los hacían ellos que ahora eran los dueños del lugar. Así, ese criterio conservacionista extremo contrastaba con su horizonte de significaciones culturales, pues si un lugar es “prohibido” para la *marisca*, es porque tiene un dueño que lo usufructúa.

Para finalizar, quiero destacar que a pesar de la existencia de estas resistencias míticas a las intrusiones de *los blancos* (en general), éstas también pueden reinterpretarse en función de

---

<sup>25</sup> Es interesante en esta narración, el origen humano adscrito a este *etaGatl'ek*, ese aborígen anciano que se sintió desatendido del mundo humano (por la nieta que no cumplió debidamente su rol) y es acogido, en cambio, por los seres no-humanos del agua. Pasa así de una situación de carencia en el mundo humano a la sobreabundancia en el mundo no-humano subterráneo. Esto tal vez lo convierta en un personaje apto para convertirse en “mediador”, intercediendo para dar suerte a los pescadores: transformando la carencia de peces en abundancia de los mismos. Como Lévi-Strauss ha destacado, este tipo de oposiciones y transformaciones, son características de los personajes que cumplen los papeles de mediadores en las narrativas míticas.

las relaciones sociales concretas con *algunos* blancos (en particular). De allí que Rosa haya desplegado esta larga historia intentando cuidarme, pues además de advertirme sobre las posibles lluvias si visitaba la laguna, también (según pude enterarme luego) ella temía que fuese allí estando en el período de menstruación, lo cual podía ser muy peligroso; o, por otra parte, que pese al enojo de *No'wet*, *Chetole* se ofrecía a curarme, porque el acto de compartir su comida fue valorado como una forma que contrastaba con la discriminación habitual. Como conclusión de estos últimos tópicos, cito un relato que Fernández hiciera al segundo día de nuestra llegada, luego de haber compartido una comida. En él se condensan de manera peculiar los dos elementos aquí señalados: por un lado, la importancia de la tierra como lugar de los antepasados, pues allí están enterrados sus huesos<sup>26</sup> y, por otro, la importancia de la comensalidad como una forma no discriminatoria:

“lo antiguo, éso es lo que vale, esos enseñaron siempre, SI ALGUNO NO CREE VAMOS A MOSTRAR EL ESQUELETO MÁS ANTIGUO, que HEMOS VISTO cuando muere, enterramos sin cajón, SI ALGUNO NO CREE, VAMOS A CAVAR Y VAMOS A SACAR LOS HUESOS Y VA DECIR QUE ES CIERTO, ACÁ VIVEN. Ahora si no encontramos cualquiera parte de nuestra cultura, ahí sí que nosotros no vivimos acá, eso es. Pero la gente que llega a Buenos Aires miente todo, cuando llega allá dice que soy cacique y estoy, yo me quiero entender con los aborígenes, mentira, no. Y este amigo director de la escuela nuestra, vivía 14 años, era entrerriano, de ahí viene y ese entrerriano, COMIMOS JUNTOS, 14 AÑOS COMIMOS JUNTOS, por eso algunos cuando dicen: *los aborígenes no, porque mucho enfermedad contagioso* dicen, y ese salió: ¡SEÑOR POR FAVOR! 14 años yo estuve, yo comí junto, nunca me pasó enfermedad, por eso está mintiendo. Gracias a Dios que estamos comiendo hoy con ustedes, porque no hay diferencia, el peligro ya no hay más, ya no hay más malo...”

Lo que parece unir ambos comentarios es la intención de confrontarse con esa gente que “llega a Buenos Aires” y que “miente todo”: que no reconoce el derecho de los aborígenes a la tierra y que tampoco reconoce que no hay peligro de compartir con ellos. Así, para Fernández, la discriminación se basa en mentiras y la expropiación de las tierras en el no-reconocimiento de la verdad de esos cuerpos enterrados y, agregaríamos nosotros, de esos viejos *dueños* que todavía habitan montes y lagunas.

### V.1.3. Los encuentros con los *yaqa'a*

La aparición de los diferentes *yaqa'a* (seres no humanos con poder), puede tener diversas implicancias para las personas: ayuda en la *marisca*, como en el caso del *weraik* citado; “anuncios” de posibles enfermedades, muertes o de riquezas, el ofrecimiento de ciertos dones, entre éstos, el poder para convertirse en *pi'ioGonaq*. Iremos explorando estas diferentes posibilidades. En cuanto a los **anuncios de muerte o enfermedad**, éstos sucederían cuando se

---

<sup>26</sup> Tanto Paucke (1943) como Dobrizhoffer (1967) señalaron cómo los mocoví y abipón realizaban extensos viajes para trasladar los huesos de los miembros de la tribu que morían en tierras alejadas.



escucha el canto de *pitet* (un *yāqa'a* que aparece como un pájaro nocturno<sup>27</sup>), aparecen los *lki'i* (la imagen-alma) de personas ya fallecidas o se produce el encuentro con un *pel'ek* (habitante de la noche<sup>28</sup>). Según los relatos, los *pel'ek* a veces “toman” u “ocupan” la imagen de una persona conocida, pero cuando un humano intenta acercárseles, desaparecen rápidamente, tampoco se aproximan donde hay luz y, además, suelen poseer un fuerte y desagradable olor característico. Si bien los *pel'ek* se vinculan a las enfermedades, también offician como **protectores** de una casa. Hilaria Medina nos comentó al respecto:

Hilaria: “el *pel'ek* recorre TODAS las noches, recorre hasta ahora mismo, estamos acá y puede pasar, a lo mejor entra a la pieza, pero dicen que cuando hay una luz encendida, vela, farol, no, no entra, no quiere acercarse, pero sin embargo si está oscuro sí

Silvia: ¿el *pel'ek* es como un habitante de la noche, no?

H: sí, sería igual que nosotros, pero de noche nomás

S: y un *pel'ek* ¿sería *yāqa'a*?

H: también, sería

S: y el *pel'ek* ¿no es que te trae mala suerte o sí...?

H: sí, hay *pel'ek*, uno dice que es su compañero, otro que te trae mala suerte, otro que te protege, otro que te ayuda...

S: claro, porque ahora me acordé de Estela ((su hermana)), que yo le había preguntado de los *pel'ek* y me había dicho algo así como que venían, miraban a los chicos y los cuidaban...

H: sí, hay *pel'ek* que es permanente en una casa. Supongamos, yo estoy acá y uno tiene que estar acá, no sé, en cualquier parte, pero tiene que estar acá y conoce mis chicos y conoce los que ENTRA, hay veces me visitan y él conoce, pero sin embargo, si viene uno que NUNCA entra acá en mi pieza, NUNCA ENTRA, entonces él conoce, entonces dice que molesta toda la noche, porque quiere saber si el que está adentro de la pieza es sincero, no trama algo, entonces ése dice que protege y conoce, no les hace daño a los chicos porque conoce.

S: es medio guardián digamos

H: sí (...) supongamos, si vos querés tener un guardián, vos mismo podés preguntar, podés llamar, entonces vos misma estás aceptando... ¿Ahora en Buenos Aires no sé si existen o no?

S: y yo nunca vi... [riendo]

H: tenés que llevar uno... [riendo] (...)

S: ¿pero los *pel'ek* tienen que ver con espíritus o... o son como una especie de...?

H: sí, son espíritus también, porque creo que todos somos un espíritu, entonces vendría a ser que ellos son un espíritu, yo soy un espíritu y los *yāqa'a* son un espíritu, hasta tal vez ellos cuando nos ven nos tienen miedo...

S: claro, hay que ver que somos para ellos... ¿no?

H: tal vez somos semejantes...

S: tal vez ¿no...?

H: así es la historia”.

Es importante subrayar la reflexión de Hilaria sobre la condición ontológica de los *pel'ek*: “sería igual que nosotros, pero de noche”, “tal vez son semejantes”, poseen “espíritu” como los humanos y probablemente ellos tengan “miedo”, como nosotros tenemos de ellos. De modo similar, Roberto Yabaré, explicándome sobre los *yāqa'a*, en general, me decía: “ellos

<sup>27</sup> En Cordeu (1969) y Wright (1997) se lo vincula con el “dueño de los huesos”, no obstante mis interlocutores *takshik* no recordaban este vínculo.

<sup>28</sup> Sobre la noche como espacio cosmológico vinculado al chamanismo, cfr. Wright (1997), capítulo 7. especialmente. Entre los *takshik*, *pel'ek* es identificado también con la *pōra* de los guaraníes.

son otra raza". En suma, si bien estos seres con poder son diferentes a los humanos, también tiende a concebirse los con algunos rasgos semejantes<sup>29</sup>. Por otra parte, cabe destacar que los encuentros personales (*nachaGan*) con los *yäqa'a* no constituyen hechos excepcionales o aislados, sino que forman parte del horizonte de posibilidades de muchos de mis interlocutores, no sólo los ancianos, sino también adultos (como los aquí nombrados, que rondan entre los 30 y 40 años), jóvenes (cfr. Cap. VI) e incluso niños. No obstante, especialmente los cazadores con sus incursiones en el monte parecían ser los más expuestos a estos vínculos. En efecto, la mayoría de los encuentros con los *yäqa'a* se dan en lugares apartados o solitarios y muchos relatos de iniciación chamánica describen estos encuentros en el monte, mientras la persona se encontraba mariscando.

Entre las señas de **riquezas y buena suerte** que los *yäqa'a* brindan al mundo humano, deseo mencionar una de peculiar interés, en tanto marca nuevamente los procesos de resignificación histórica de las creencias. Cuando le aparece a una persona un *pel'ek* brillante, indica que en ese lugar hay escondido "oro, plata o algún tesoro". En La Primavera y Misión Tacaaglé, esto se asocia a las historias sobre los paraguayos que, escapando de la guerra del Chaco, cruzaban a la Argentina y habrían enterrado en la zona sus riquezas.

Hay personas que tienen encuentros con *yäqa'a* y reciben **ciertos poderes o capacidades**, pero no suelen identificarse socialmente como *pi'ioGonaq*. Ya tempranamente, Cordeu (1969: 90) cita un relato que alude a los cuatro "dones" que otorgaba *No'wet*, además de ser *pi'ioGonaq*, el ser "peleador, conseguir mujer o suerte en el trabajo"; asimismo, en Wright (1992: 160), se citan algunos ejemplos similares. A medida que avancemos en el trabajo, nos encontraremos con relatos de personas que se adjudican ciertas capacidades o dones —especialmente para la danza y la música, o los creyentes del *Evangelio* para curar—, a partir del encuentro con algún ser no humano con poder. Estos encuentros generalmente se daban en sueños, visiones o personalmente, aunque una diferencia con la estructura de iniciación de los *pi'ioGonaq* es que en la actualidad la identidad de estos seres suele permanecer más indefinida, si bien cada vez más se tiende a relacionarlos con "enviados" del Dios cristiano. Wright (1997: 282-283) propone la hipótesis de que el término *pi'ioGonaq* abarcaría a cualquier persona que obtiene algún tipo de poder de parte de un *yäqa'a* y no sólo a las personas que poseen la capacidad de curar o enviar enfermedades, cuestionando de esta manera la bibliografía tradicional sobre el tema. El problema de la extensión del término

---

<sup>29</sup> Probablemente, la creencia de que algunos *yäqa'a* corresponden a humanos que murieron y sufrieron una peculiar transformación ontológica — cfr. Wright (1992: 19) o, para algunos casos, Karsten (1923: 40)— origine esta relativa semejanza. Entre nuestros interlocutores a veces los *pel'ek* eran interpretados de esta forma, pero no así otros *yäqa'a* cuyo origen era desconocido.

*pi'ioGonaq* en el pasado requeriría de una investigación que excede los límites de este trabajo, pero coincido con la observación del autor acerca de que la división entre seres sin poder y seres especiales con poder, no resulta siempre tan tajante entre los *toba*<sup>30</sup>. Lo que me interesa destacar aquí es que algunas de las capacidades que usualmente se asignaban a seres especiales como los chamanes o la misma posibilidad de encuentro con el mundo del poder no humano, están bastante extendidas entre los diferentes miembros de la sociedad. No obstante, en la actualidad, la marca distintiva de aquel que es *pi'ioGonaq*, es su capacidad de sacar o chupar la enfermedad. Retornaremos luego sobre estas transformaciones en el rol chamánico.

Como hemos visto, potencialmente, cualquier persona podía recibir el ofrecimiento de poder de un *yäqa'a*, pero sólo se convierte en *pi'ioGonaq* quién decide aceptarlo. Comenzaré por citar un caso negativo, el de Vicente Justo, un *evangelio* que no aceptó ese poder:

“...sabés lo que me dijo el tipo: *bueno yo te voy a dar un poder*, me dijo entonces, *pero vos tenés que pensar*. Entonces yo le miré, bien sano, bien vestido y entonces él me dijo: *si vos aceptás de mí, entonces el día que yo te llamo, pero vos me vas a encontrar en el monte, ahí donde hay árbol hachado, ahí yo voy a estar, entonces ahí yo te voy a hablar PERSONALMENTE, así en carnal yo le voy a hablar si vos aceptás*. Entonces yo le dije: *no sé, no se qué es lo que yo te voy a decir, porque yo soy un CREYENTE le digo*. Entonces él me dijo: *NO, LO MISMO si vos sos evangelio, pero si vos aceptás de mí, entonces no te va a faltar NADA, si vos le curás uno y entonces vos tenés que sacar lo que vos querés sacar*. Entonces él me dijo: *mirá abajo, en la tierra, alrededor de vos y entonces yo le miré alrededor de mí, CANTIDAD DE ROPA, DE CUBIERTO DIFERENTE* lo que me quería dar eso, pero si es que le curo una, entonces por ejemplo, si vos te enfermás, entonces si yo te voy a curar, entonces yo te voy a quitar esto. Entonces le dije: *no, no me gusta quitar las cosas* y entonces él me dijo: *bueno, pensá*. Y entonces le dejé unos tiempos y vino otra vez, entonces me dijo: *¿y pensaste ya?, - sí, pensé, pero ¿cómo yo voy a trabajar con usted?, ¿cómo yo voy a vivir?, porque yo no quiero andar dos caminos* le dije, *porque si yo le voy a seguir con vos y después le voy a seguir con el Evangelio*. Entonces él me dijo: *bueno, si vos creés en la palabra de Dios, entonces el día que te llega, vos vas a morir pero sigue... lo que yo estoy dando ahora, lo que yo te quiero dar ahora, el día que te muere no sé, ya te muere ya*. Entonces yo le dije: *así que más vale yo voy a seguir una sola palabra, así que yo te dejo, solamente la palabra de Dios yo voy a seguir, una sola parte*. AHÍ YA NO VIENE MAS, ahí ya me dejó del todo (...) y entonces lo que yo estoy mirando ahora, esa gente que está curando éso, SE VA A LA IGLESIA, pero cuando uno le necesita la cura, entonces SE LE PAGA, en cambio la Palabra de Dios no le paga, cuando uno le cobra no le paga, pero lo único, lo que vos tenés que creer...”

En este relato se aprecia uno de los principales motivos por los cuales los creyentes critican a los *pi'ioGonaq*: ellos “sacan las cosas” a los que curan y podrían así enriquecerse. A menudo, suele remarcar cómo los *pi'ioGonaq* te sacan “grabador, bicicleta, cualquier cosa...” Por eso, en la visión de Vicente, el hombre está “bien sano, bien vestido” y cuando le dice “mirá para abajo” es para mostrarle las cosas a las que accedería si acepta trabajar con este

<sup>30</sup> Un argumento a favor de esta extensión del poder en los grupos *guaycurú*, podría extraerse, en parte, de la siguiente apreciación de Paucke sobre la cantidad de personas que se atribuyen poder entre los mocovi: “Si fueran hechiceros y hechiceras todos los que se confiesan tales... entonces bien la tercera parte de los indios serían hechiceros” (1943 [1767]: 249).

*haviakl'ek* (ser del monte). La palabra de Dios, en cambio, es gratis, en los cultos se realizan curaciones sin que sea necesario pagar. El problema con los *pi'ioGonaq* que suele enunciarse es que si curaron a algún enfermo, hay que darles lo que piden, ya que sino pueden hacer daño a la persona. Precisamente cuando su cura es exitosa, esto prueba su poder, de allí el temor.

Pasemos ahora a analizar los casos en que la persona sí acepta el ofrecimiento de poder de un *yäqa'a*. El *yäqa'a* en cuestión se convertirá así en su espíritu auxiliar y se iniciará entre ellos una peculiar relación de compañerismo y diálogo. Justamente, como Miller (1979) ha señalado, el término *ItaGäyaGawa* alude a esta actividad de conversar con un compañero. Muchos *yäqa'a* pueden actuar como auxiliares pero a menudo *No'wet* es considerado uno de los más poderosos y es el que siempre ayudaba a los *pi'ioGonaq antiguos*. Algunas veces se utiliza también la palabra *lowanek* para definirlos, pero la diferencia residiría en que los *lowanek* están bajo el mando del *pi'ioGonaq* y pueden ser incrementados a lo largo de su vida<sup>31</sup>, mientras que a los *ItaGäyaGawa*, el chamán, en alguna forma, también debe servirlos y tendrían por lo tanto cierta independencia de aquel. Al respecto, Alejandro Katáche me explicaba que si él “no trabaja” (no realiza curaciones), *ñi'oGonaq* un ser del monte, “petiso y silbador” que era su *ItaGäyaGawa* (cfr. Wright 1995a), “no come” y “se enoja”. *Chetolé* se expresaba en términos similares cuando me decía que su *pajak*<sup>32</sup> la visitaba y la “retaba mucho” y hasta podía “castigarla” si no le pagaban, por eso el *pajak* la “obliga” a trabajar y conseguir cosas. Entre los *ItaGäyaGawa* de *Chetolé* estaban: *Pioq*, *nsoGoe*, *ki'iyäGae* y *pitet*. Según su relato, cuando viene el enfermo, el primero que aparece es *pioq* (el perro): “mira el enfermo, lo rodea, busca dónde la enfermedad, y si lo encuentra, dice; si el no encuentra viene *NsoGoe*, que es más fuerte”. *NsoGoe*, según los relatos míticos, es una especie de mujer canibal que adquirió esa condición al no respetar las prescripciones para la menstruación (cfr. Capítulo VII). De allí la peculiar fuerza para “comer” la enfermedad, succionándola del cuerpo del paciente, que le otorgaba a *Chetolé*. En una ocasión en que *Chetolé* ejecutó el canto de *NsoGoe*, hacía un gesto con sus manos, como imitando el pico de un animal cuando come. En

---

<sup>31</sup> Eliade señalaba que “el chamán domina sus espíritus, en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los “demonios”, y los “espíritus de la naturaleza”, sin convertirse por ello en un instrumento suyo” (1967: 23).

<sup>32</sup> Según Cordeu (1969), los *pajak* podrían definirse como entidades que actúan como espías o guardianes de *No'wet* o de los otros dueños de especies animales. No obstante, para *Chetolé* y otros *pi'ioGonaq takshik*, parece referir a un término genérico que alude al poder de los *yäqa'a*. Los *pi'ioGonaq* de La Primavera, Artaza y Diaz coincidieron en que “*pajak* manda a todos, es el dueño de todo” y “él es el mayor de todo”, respectivamente. Para los tobas del oeste, cfr. Tomasini (1974).

cuanto a *ki'iyuGae* suele identificarse como un “escarabajo” negro (cfr. Métraux 1937: 180) o “una araña con antenitas”, que consume y chupa la sangre, siendo uno de los más peligrosos<sup>33</sup>.

Con el cristianismo, el panorama de los seres con poder se diversificó. La sociedad *doushi* representa un mundo rico y poderoso, era de esperar entonces que algunos de sus símbolos y deidades se introdujeran y modificaran las jerarquías de estos seres con poder; un rasgo característico de muchos procesos de conquista y colonización a lo largo de la historia. Carlota *Washoe*, nos decía que “María” y “Eva” eran sus *ItaGayäGawa*<sup>34</sup> y a Eva la vinculaba con *QasoGonaGa* (la mujer trueno-elefante) relación que, como vimos, ya estaba presente en el movimiento de Luciano. En la tradición evangélica, la figura de María es prácticamente nula, siendo en cambio clave para el catolicismo, lo cual recuerda la importancia de su influencia en esta zona. Asimismo, está muy extendida la costumbre de denominar “santo” a los espíritus auxiliares de los *pi'ioGonaq*, o también, la expresión “tiene su santo” se utiliza a menudo para referirse al “dueño” de un determinado animal. En cuanto a la modificación en las jerarquías de los seres poderosos, es ilustrativo el comentario que Alejandro Katáche nos hiciera en torno a su ayudante: “*ñi'oGonaq* ama a todos, a *No'wet*, a Dios... *ñi'oGonaq* es chiquito, petisito, Dios es grande, Dios lo quiere a *ñi'oGonaq*”. Miller sostuvo que en el pasado ningún chamán habría llegado a tener como espíritu compañero a las figuras del cielo más poderosas (el Sol y la Luna), sin embargo, con el cristianismo, al tener éste a sus seres poderosos en el nivel más alto, a los tobas “se les abrió súbitamente la posibilidad de establecer dicha relación” (1977: 333). Precisamente, Cristino Sanabria, el cacique de La Primavera, recordaba que el misionero Juan Church “probaba” a los *pi'ioGonaq* preguntándoles “si alguno había llegado hasta al cielo”, y diciéndoles que si aceptaban la Biblia ellos podrían tener “el poder del Dios del cielo”. Sólo teniendo en cuenta la acumulación de estas experiencias históricas, puede entenderse por qué hoy, algunos de los nuevos *pi'ioGonaq* dicen que recibieron su poder de ese Dios del cielo y ya no, de aquellos *yäqa'a* del monte. Es preciso recordar que tener como *ItaGayäGawa* a alguno de aquellos *yäqa'a*, implica la obligación de hacerle ofrecimientos o “invitaciones”, en especial de cigarrillos o bebidas alcohólicas, para que éste “no se enoje”, “coma” y esté “contento”, como vimos en el caso de *Chetolé* y Alejandro. Los nuevos *pi'ioGonaq*, en cambio, al sostener que

<sup>33</sup> Según me explicara uno de mis interlocutores, el término *ki'iyuGae* se vincula con *kijäGak*, que refiere a la acción de comer, acto que realizaría el escarabajo en cuestión. En el diccionario de Buckwalter (1980), *ki'aGai* refiere al escarabajo asociado al chamán y *lki'aGak* a “su acción de comer”.

<sup>34</sup> Es interesante subrayar que en el caso de las dos mujeres chamanes citadas, ellas poseían al menos un espíritu auxiliar femenino. *Chetole* y Carlota fueron las únicas *pi'ioGonaGa* que se reconocían como tal en Misión Tacaaglë y La Primavera, respectivamente. Habría que indagar si en otros casos esta correlación de género también se presenta.

es su propio espíritu (identificado como *lowanek*) el que realiza las curas, pueden romper con aquella dependencia con los *yäqa'a* y tratar de evadir algunas de las críticas evangélicas a chamanismo. En suma, ellos no serían obligados a satisfacer a los *ItaGayäGawa* de la manera tradicional, pudiendo alejarse así de las marcas del pecado entre los *evangelio* (alcohol y cigarrillo) y, de esta forma, legitimarse frente a su moral.

Finalmente, hay que señalar que las diversas reinterpretaciones en torno a los seres no humanos con poder, no sólo se realizan en función del cristianismo, sino también de otras influencias del mundo *dogshi*, tal es el caso de sus **medios de comunicación**. A veces mis interlocutores me explicaban que los *pel'ek* eran “fantasmas” y los relacionaban con alguna película vista en la televisión en la que éstos aparecían o, por ejemplo, los *lki'i* de las personas muertas que regresan a su casa, también fueron vinculados con una película en la que el espíritu de un muerto retornaba a su hogar. El poder de *Chetolé* para sacar con su boca los bichos que producen la enfermedad, atribuido a *NsoGoe*, fue comparado por un familiar más joven con Drácula. En otra oportunidad, la misma figura del *pi'ioGonaq* fue relacionada con la de un “robot”, pues éste, de manera similar a la del chamán, debe “armar” su cuerpo, “prepararlo” para ir desarrollando así su poder. Si bien en las poblaciones *takshik* no todas las familias contaban con televisores o las que lo poseían no podían mirarlo diariamente<sup>35</sup>, a pesar de esta presencia incipiente, su papel en las figuraciones señaladas y en otras que iremos observando, da cuenta de su capacidad de influencia en los imaginarios sociales.

#### V.1.4. Relatos de iniciación: el *pi'ioGonaq*, los *ItaGayäGawa* y los *lowanek*

Entre las diferentes vías por las cuales los chamanes toba pueden obtener su poder y que diferentes autores han descripto —Métraux (1937), Cordeu (1969), Miller (1979), Wright (1984)— además del contacto con alguna entidad no humana que ofrece su poder, se encuentran: los sueños (*lchoGon*), visiones (*logok*), el autodomínio de una enfermedad o, heredando el poder de un chamán practicante. Esto último, según Miller, involucra “la implantación de un objeto de poder, frecuentemente durante la infancia, el cual crece hasta la madurez junto con el individuo” (1979: 31). Entre los nuevos *pi'ioGonaq* que sostienen que su poder viene de Dios, éste se obtiene generalmente a partir de sueños y también puede ser heredado de algún familiar. Me interesa profundizar en estos casos, pues en los relatos de iniciación y formas de curar, se condensan elementos que refieren a distintas corrientes

---

<sup>35</sup> Al no haber luz eléctrica en la mayoría de las casas, los televisores se conectan a baterías que, para sus condiciones económicas, no siempre pueden recargarse. La mayoría de estos televisores captan canales paraguayos, de allí que muchas veces posean más información, por ejemplo, de los acontecimientos políticos de ese país que de los sucedidos en Argentina y en Buenos Aires, especialmente.

culturales y, además, porque no existen estudios específicos sobre los mismos. Analizaré entonces dos casos ya mencionados, el de Fernández y el de Feliciano Castorino. Es importante aclarar que todos los relatos de Fernández que aquí se citan, fueron relevados en los días que convivimos en la casa de Lucas Medina, durante mi primer trabajo de campo. Fernández estaba particularmente interesado en mostrarme y explicarme sobre las curaciones (como vimos, seguramente aprovechando que se trataba de una visita de Buenos Aires) de allí las numerosas charlas mantenidas en esos pocos días. En el caso de Feliciano y de *Chetolé*, Katáche o Carlota *Washoe*, si bien también los conocí en mi primer trabajo, la relación fue diferente, pues pudimos continuar con nuestras conversaciones durante los años siguientes. Todos ellos tuvieron una particular predisposición a conversar y a explicarme numerosas cuestiones, por eso, son los más citados en este capítulo<sup>36</sup>. Comencemos con el relato de

#### **Fernández sobre su iniciación:**

Fernández: "Yo en el '91 tengo una visión parece, yo tengo visión así, acá muy alto, pero ALTÍSIMO, pero apilado de bolsa de arroz nomás, y yo estaba abajo, dice la imagen y entonces hay un hombre ahí, dice: *VENÍ HIJO, SUBÍ ARRIBA* y entonces yo decía: *¿cómo voy a subir, dónde?* - *Subí nomás, pero si usted va a subir, no hay que mirar abajo* dice. Entonces yo me doy cuenta de la historia de cómo es del Rey David, cuando sube si mira atrás no va recibir este espíritu. -*¿Cómo voy a subir?*, - *Subí nomás, agarráte de la oreja de la bolsa...* Cuando yo estoy por alcanzar, más se va, más se va, más le quiero alcanzar, y más se va (...) y cuando subí arriba entonces me abrazaba el hombre, ahora recibe el poder...

Silvia: *¿y cómo era ese hombre, cómo era la imagen?*

F: y la imagen parece común, así forma nosotros, cabello largo, así, barba, entonces cuando, como nosotros hablamos dice, cuando hace una pestaña [dormirse], entonces lo cierra a mi ojo, parece me agarra una pestaña y cuando abrí mi ojo ya no está más. Entonces esta significación había sido cuando un hombre está lejos y enfermo, que se me viene a mi casa. Entonces todos me nombran que yo soy un curandero y yo no me niego, hermano, yo nada más que tengo un don que me dio el Señor. Qué lindo cuento ¿no?, yo sé que el Señor va a estar con nosotros, dice el Señor, cuando dicen mi nombre ahí estoy (...) esa visión es difícil de tener, cuando yo me fui a donde esta el que está llamando ¿no?, más altísimo que aquel eucalipto, y cuando me fui arriba entonces me mostró de ese lado, de este lado, humo, ése, agua dice, ése agua este lado también, también agua y después de este lado también sale como ardiente, llamarada de fuego parece y ahora sentí el calor. Yo siempre me acuerdo de mi visión... yo veo que terrible la llamarada de fuego cuando corre del viento ese (...)

S: *¿y esta persona que vio dice que era de pelo largo?*

F: sí, todo

Salvador: *y... ¿no era Cristo?*

F: andá a saber... a lo mejor, no sé, pero la cuestión es que me llamó (...) pero cuando yo estaba por llegar él dice: *NO MIRES ABAJO*, y yo miro por ahí, porque miraba las bolsas, es lejos ¿no?, se mira abajo, ahí me voy a caer y ahí yo acordé con razón el Señor dice: *no hay que mirar atrás* (...) y más cuando yo me acuerdo, entonces lo miro al señor ¡AHHH! que linda visión, yo hay veces me acuerdo y me agarra FUERZA, ANIMO, ¡UHHH!, tengo ánimo..."

<sup>36</sup> Con otros *pi'ioGonaq* con influencia evangélica, en cambio, fue más difícil establecer una relación continuada en el tiempo, ya sea por las distancias en nuestros lugares de residencia, desencuentros durante los trabajos de campo y, en algunos casos también, por cierta desconfianza para hablar ante mí sobre sus prácticas.

El poder recibido por una visión en sueños que involucra una ascensión riesgosa, constituye un motivo típico en muchas iniciaciones chamánicas. Al respecto Eliade (1967) señala el tema mitológico del “árbol del mundo” por el cual los chamanes ascendían. Las llamaradas de fuego (asociadas al poder chamánico) y el agua (como elemento peligroso), que rodean el lugar, son símbolos claves en el chamanismo toba; asimismo, el viento y el humo son los que permiten la circulación del poder entre los diferentes niveles cosmológicos. En el análisis de Wright (1995) sobre *nawe' epaq*, el árbol negro por el cual los chamanes ascendían para aumentar su poder, puede verse la presencia de estos mismos símbolos. En las narraciones que el autor cita, el árbol aparece rodeado de agua con animales peligrosos y de llamaradas de fuego y lograr ascender a su extremo implicaba la posesión del poder. En estos aspectos, la visión de Fernández reproduce la estructura y símbolos dominantes de la cosmovisión pre-evangélica pero un elemento diferencial es que su poder no proviene del encuentro con ningún *yaga'a* sino que es una “bendición de Dios”. Precisamente, la identidad del ser ubicado en la cima permanece indeterminada. La alusión al cabello largo y la barba y los elementos ligados al cristianismo —el recuerdo de relatos bíblicos durante la ascensión, el abrazo como acto de transmisión del poder—, nos hicieron asociarlo con la imagen de Jesucristo, de allí la pregunta. Fernández, sin embargo, deja abierta la posibilidad pero sin confirmarla, tal vez, porque reconocer un encuentro directo con él sería adjudicarse demasiado poder. En general, el papel de los sueños es clave para ir moldeando al nuevo chamán y también, a través de ellos, podrán enterarse luego de las causas de las enfermedades a curar. Marcial Sanagachi, el pastor evangélico ya citado, me hizo en una de sus visitas a Buenos Aires un interesante comentario al respecto:

Marcial: “los antiguos *pi'ioGonaq*, sí tenían poder, porque iban de marisca y se iban al monte, de ahí viene el poder... Si hay uno más importante, ahí lo captan... el que se va de marisca, se le va moldeando la mente, de a poco...”

Silvia: ah la mente... y ¿cómo sería eso?

M: y a través del sueño, como un casete, vos practicás también eso, añadís el sueño a la realidad, cuando analizás... así son ellos”

Además de los sueños y su análisis, que van moldeando la mente (cfr. V.1.7.), es importante el papel de la herencia familiar. Fernández nos decía: “...yo tengo a mi mamá que era curandera, entonces, cuando termina me pasa, por eso no termina nunca la cultura... ahora, si me muero, le voy a pasar a mi hija o mi hijo, entonces sigue la cultura...”

A continuación, analizaré el caso de **Feliciano Castorino**, quien comenzó su trabajo por el ofrecimiento de poder que le hizo un tío y su iniciación combinó los sueños con la ingestión de determinados “bichos”:



Feliciano: "hay un hombre que también, es tipo mi tío, que vi, me vio después de lejos, entonces por ahí me OFRECIO, me OFRECIO, me dijo: *porque vos mirá, vos trabajás mucho y luchás mucho, en todas las cosas te hace falta eso y todo tu trabajo y vos trabajás y vos trabajás y sacrificás, hay veces, como hoy estoy diciendo, hay veces, llega a veces enfermedad, llega a veces ese daño, por lo menos vos tu sacrificio se queda en manos donde nunca te salva, entonces, por eso yo te vengo a dar éste, eso es lo que te hace falta, en defensa tuya, para que nadie te molesta, nadie, la enfermedad esa por lo menos (...)* Y me hizo una oración, me dio todo lo que, me explicó, me dio un, un detalle que tal día, tal día ya tenés que soñar, tal día tenés que comer algo y EXACTO

Silvia: *¿y cómo... puede contar así, su sueño, cómo fue el sueño que tuvo?*

F: Bueno el sueño cuando me vino ese DIA, él me dio un 20 días para que puedo empezar, para que pueda ver y luego soñar algo. Entonces veinte días, yo ya estuve volando, viendo cada uno en sus casas, viendo mi gente viendo todo eso (...) Entonces ahí por lo menos mi primer día, yo tenía vergüenza ese día, yo tenía vergüenza pero algunos me LLEGA, me viene y me pide para que... parecía que uno le cuenta que yo puedo curar y puedo hacer algo. Entonces ahí viene la gente, ahí viene, pero yo tenía vergüenza de decir esto PERO DESPUES YA

S: se acostumbró...

F: me acostumbré (...) vino dos veces, dos veces, primero el plazo, siete días, el primero. Y yo como te digo, tenía vergüenza. Y hay una mujer que estaba enferma, esa noche, así hace ella, parece que anda así de como ahora hablamos, parece que estoy durmiendo y estoy hablando solo, el espíritu de ella oí y yo ahí por lo menos, a ella por lo menos que no parecía que NO ES SUEÑO YA, parecía una reunión así, todo eso lo que estaba, yo estoy enfrente de ellos, todos enfermos, todos quieren que le sane, quiere, le quiere que le ayude

S: *¿esto es lo que usted ve?*

F: sí, el primero, pero yo no me fui, yo no hice, yo no, no, no me fui yo ese día, al otro día no me fui, esa noche veo todo y no, no hice porque tenía vergüenza de llegar, de contarles que yo tengo algo (...) y DESPUÉS vino otra vez, encontré en el monte ahí me preguntó: *¿y, vos estas trabajando ya?, me dijo, ¿todavía no soñaste algo?, tenés que hacer, tenés que trabajar, porque si vos no trabajás, no hacés, en cualquier momento se te va a IR y ya no vuelve más*

S: ah, si no trabajaba se le iba

F: porque ese es para vos (...) y llegó acá (mi tío) y casi todas las otras mis gente viste, primero mi papá y bueno, me contaba, había sido que yo no estuve, estuve en Mendoza ese día, estuve en la provincia de Mendoza y había sido que mi tío ya llegó, estaba hablando con mi papá y le estuvo contando que tenía el poder, que yo tengo y que hace falta para la familia, si andaba alguno con fiebre o enfermo (...) por eso cuando yo le contaba aquel tiempo cuando yo recibí de mi tío, me ponía toda clase de bicho, yo tragaba, yo tragaba, por la boca yo comía con eso, yo comí, comía todo (...) entonces todo ese bichito yo tengo acá [señala el centro del pecho] entonces si aquel otro usa ese bichito y sin embargo ya, entonces la misma, el otro le saca, se respira entonces ahí saca..."

Como puede apreciarse en el relato, la iniciación implica un proceso en el que el futuro chamán va construyendo progresivamente su nueva condición, aquí, a través de sueños anunciados y de la ingestión de esos "bichos" que quedarán en su cuerpo. Gracias a éstos, al tratar a un paciente al que le enviaron alguno de esos mismos bichos, él podrá sacarlos con la succión ("se respira" y "saca") y curarlo; si no los posee, le será difícil y probablemente tendrá que derivarlo a otro chamán que los tenga. Cabe subrayar también la cuestión de la vergüenza que Feliciano menciona, pues indica las resistencias o temores que al principio deben superarse y vinculado a esto, el papel del entorno familiar. Según pude reconstruir, es probable que este ofrecimiento de poder coincidiera con una enfermedad grave padecida por

su padre y en la cual la familia invirtió muchos de sus recursos (de allí la frase del tío: “llega a veces enfermedad, llega a veces ese daño, por lo menos vos, tu sacrificio, se queda en manos donde nunca te salva”). El padre de Feliciano fue el primer administrador de la Colonia y además, fundador de una de las iglesias en la cual por muchos años mantuvo un discurso fuertemente evangelizador en el que exhortaba a sus fieles a “dejar las costumbres antiguas” (Cfr. Wright 1997). Seguramente, al presentarse Feliciano como un *pi'ioGonaq* cuyo poder viene de Dios, fue posible conciliar esta práctica con las creencias de su familia y de esta forma, acrecentar el poder que la misma posee. En suma, aquello que en términos fenomenológicos se presenta como “un llamado”, al ser analizado en sus diferentes dimensiones, devela un proceso complejo en el que intervienen diferentes agentes y condiciones sociales —además de la personalidad y/o predisposición del futuro chamán. Veamos el relato que Feliciano hizo como presentación a una “canción antigua” que ejecutó con la *tropa* (el arpa de boca tradicional de la zona chaqueña), pues aquí se evidencia cómo él puede unir lo que llama “nuestra cultura” (representada en ese contexto por la ejecución musical que iba a realizar) con el Dios cristiano:

“...yo sé bien que esa cultura no es que nosotros hicimos, es cosa no sabemos de donde viene, pero yo sé bien que hay un solo Dios, que los hacen todo a nosotros, entonces yo sé bien que nuestra cultura es de Dios, así que ése es, siempre que yo miro no encuentro de dónde viene, de dónde llegó, no sabemos si de otro país... pero siempre en todo el mundo se conoce que es Dios lo que hace todo...”

Nuevamente, advertimos la indeterminación en relación con la propia cultura: Feliciano dice que no sabe de dónde ésta viene, así como Fernández no podía identificar al ser que le otorgaba el poder, indeterminaciones que, sin embargo, se resuelven adjudicando el origen último a Dios. En conclusión, ser *pi'ioGonaq* implica iniciarse y usar técnicas de curación que provienen de la “cultura antigua”, lo cual si bien no puede ser negado, sí puede ser reinterpretado, adjudicándole esta indefinición al poder. Por eso también, los *lowanek* que intervienen en la curación y envío de enfermedades, son identificados como parte de la misma persona y no con algún otro *yaga'a*. Veamos las definiciones de Feliciano al respecto:

Feliciano: “Yo tengo mi persona que siente, así, que nadie lo conoce, que nadie los ve, que nadie los habla, medio secreto, secretamente. Esa la que es, a mí me usa también, a mí esa persona, para que a mí, de ese cuerpo humano que siente, él siente dolor y no sabía dónde irse, entonces parecía que yo puedo solucionar su problema. Pero hay veces es muy difícil, cuando es una enfermedad nomás, es fácil para mí, pero si hay una persona que hace la maldad a esa persona, entonces hay veces que es muy difícil para mí, porque él también tiene su hombre de aparte, somos iguales y yo lo que hablo, él a lo mejor defiende, se va a defender hasta lo último. Entonces veo qué es lo que hace daño al otro. El otro me va a preguntar a mí, si tengo una causa, pero si nunca tuve una causa, nunca debe un humano, nunca pegaba, nunca dañaba, entonces mi persona que tengo, le va a decir, le va a preguntar también, de *por qué*, de *qué causa este humano que vos estás haciendo ese daño, qué te hizo... por qué le hacés eso, por qué le hacés la maldición, ¿te debe o te habla*

mal? Ése es toda tu declaración, ese tenés que preguntar. Si no hay causa, entonces, digamos: mirá, si no hay causa, este hermano, este cuerpo, si no hace daño a otro ¿para qué vos querés venir...? Más vale dejá, porque si no dejás, nosotros también, yo por lo menos te puedo hacer contra con vos (...) Entonces ahí por lo menos casi el mismo, cuando vos vas a poner un abogado, si tenés un cosa que ése por lo menos, la persona que hablamos, es como si fuera un abogado... Tenés que declarar si o sí, si no hay una causa, bueno, le ganamos, le salvamos la persona, está tranquila directamente al instante, ya se va mermando un poco, desaparece. Y después hay otra también persona que es, no quiere mostrarse, como si fuera una aparición, como si fuera una nube, otra, otra técnica... otra forma le hacen. Hay veces entra así en el mar para que no se vea qué persona y esa persona que está enfermo. Lo hablamos, le oramos, pero, a veces se va la imagen, no se ve la persona... parece que se veía una nube ahí que no te mostraba, no podemos conocer ni cuáles, quién son. Entonces ahí muy difícil para nosotros, pero, tenemos los cantos, que también nos ayudan mucho. Cuando no viene la imagen cantamos porque no encontramos la forma, entonces a través de los cantos, ya puede...

Silvia: ¿y la imagen siempre por sueño, Feliciano o puede venir de día?

F: puede venir de día, por lo menos se puede ver de día. De ese cuando llega de día viste, así como hablamos, parecía que nos molesta todos los cuerpos ya, así, ya no quiere hablar algo, no quiere hacer algo (...) Si me avisa a mí por lo menos, yo me voy, como hoy hablamos, que tenemos esa cosa que es el espíritu que habla y tenemos que preguntar esa persona, sacamos y vemos los bichos y quién es el dueño. Porque ese tiene que venir el dueño, no le gusta que le saquen, no le gusta que le hace daño otra vez el bicho, porque están dañando, porque él está haciendo daño. Entonces le preguntamos de dónde es ese bicho, entonces enseguida lo llama el dueño *lowanek*, entonces ahí se presenta como si fuera una imagen, entonces vemos aquella, ya conozco la cara, nombre, bueno.

S: o sea, a ver si entendí... ¿serían los *lowanek* de cada uno...?

F: sí, claro, ahí se juntan como si fueran jueces. Le mando lo que tengo, entonces que hable, entonces si gano yo, ahí, se va, el bicho se va, ahí nomás, mejor. Porque sino depende también a mí, si no tengo mi causa, no tengo, no veo a nadie, nunca hago daño, entonces no puede hacer contra conmigo, porque el pierde porque hace daño a otro, que el no, nunca piensa lo mal, nada piensa así trabajando, luchando, entonces viene el otro que tiene ese y le hace envidiar, entonces quiere hacer daño..."

Como Wright (1995) ha señalado, los relatos de la lucha entre los *pi'ioGonaq*, especialmente en sueños nocturnos, constituyen un tópico característico del chamanismo toba, conocido con el término *ñi'igena*. Según los resultados de estas luchas, se ganaba o se perdía poder. La confrontación entre *lowanek* que Feliciano nos relata, reproduce una estructura similar<sup>37</sup>, no obstante, los símbolos para referirla parecen haber cambiado. Por ejemplo, en una conversación con *Chetole* y Pablo Vargas, al preguntar sobre estas luchas, Pablo recordó:

"...hay un viejito que dice: yo puedo decir que aquel es mi nieto y mi hijo, pero cuando llega la noche, yo, me tengo que CAMBIAR dice, me tengo que poner UNIFORME. Estaba comparando la forma de MILITANCIA, yo soy entonces un militar o sea cuando sale de licencia, tiene que vestir de civil, entra en su lugar de trabajo, tiene que poner su uniforme, así también nosotros, entonces cuando llega al amanecer tiene que tomarse, persona así como nosotros, a la noche, ya otro, no voy a decir que ese es mi sobrino, nada."

<sup>37</sup> Incluso la cuestión de ganar o perder poder, aparece cuando Feliciano explica que a los otros no les gusta que le saquen los bichos y alude a los dolores que aparecen en su cuerpo cuando llegan las visiones. Por otra parte, puede notarse nuevamente la referencia a los cantos como un instrumento de máximo poder.

Para este anciano *pi'ioGionaq* al que Pablo refería, la vida militar era un referente que servía para comparar la vida de un chamán; pero en el caso de Feliciano mencionado, las figuras elegidas para explicar este enfrentamiento remiten a otra metáfora, la del mundo legal: juicio, declaración, abogados y el ganar o perder según la “causa” que se tenga. Además, por la manera en que es definida esta causa —si ha hecho “daños”, si “debe”, “pega”, si “trabaja”, si piensa bien o no— habría una fuerte influencia de la moral cristiana, pues ya no ganaría el que tiene más fuerza o poder, como antes sucedía, sino el que haya hecho menos daños o tenga menos pecados. De esta forma, para definir la lucha entre poderes, se pasa del paradigma de la *guerra* al de la *legalidad*, símbolos que condensan los cambios vividos por los toba en su historia sociocultural<sup>38</sup>. La lógica legal burocrática es hoy identificada como un elemento distintivo del poder de los *dogshi* y el *Evangelio* ha tenido un rol clave en este proceso (cfr. Capítulo VI.3.). No es casual entonces que esta lucha entre chamanes sea identificada hoy con figuras legales, nuevas figuras que redefinen el poder de los nuevos *pi'ioGionaq*. Vinculado a este tema, es importante consignar la preocupación de muchos chamanes por legitimar sus prácticas a través de documentaciones. Para poder curar ya no alcanza solamente con los *ItaGayaGawa*, hacen falta también los permisos y certificados para, por ejemplo, entrar a los hospitales a asistir a personas de la comunidad allí internadas<sup>39</sup>.

Para concluir con este punto, veamos en el caso de Fernández las significaciones construidas en torno al *lowanek*. Esta vez, comparándolo con la radio o los teléfonos, comparación habitual entre los toba y que al menos desde Métraux (1937: 179) los etnógrafos vienen relevando:

Silvia: “¿y usted tiene algún espíritu que lo ayuda a curar...? ((dirigiéndome a Fernández))

Marcial Sanagachi: él mismo...

Fernández: mirá, yo por lo menos la vez pasada salí, pero le dije a otro, quedate acá en mi casa cuidando a mi familia (...) y a ver como vamos a hacer una comparación, igual que el teléfono ése, como es la radio, cuando uno manda un número de teléfono y se escucha a la persona, entonces igual que a mí, anoche, lo que yo decía allá transmite y viene de más lejos: - ¿y no pasó nada?, - no, está tranquilo... Entonces cerca la mañana, llega como viento...

S: ¿pero usted dice que es como usted mismo?

F: sí

S: ¿no es otra cosa?

<sup>38</sup> No podemos dejar de recordar aquí los dos paradigmas que Foucault (1979) analiza sobre la forma en que se han entendido las relaciones de poder en Occidente. El de “la guerra”, analizado por Nietzsche a partir de su reapropiación de la moral caballeresca germana y el de la “legalidad”, originado en los filósofos de la ilustración y especialmente en el concepto del contrato social.

<sup>39</sup> Feliciano me explicaba: “...tenemos que sacar un carnet para que podemos entrar a un hospital (...) entonces tenemos que pedir una certificación de policía (...) algo que nos conocen... pero si no tenemos el permiso de entrar no podemos y ese permiso primero tenemos que pedir algún médico... entonces ahí podemos, tenemos que sacar el carnet en la policía que nos certifica...”

F: no, no...

S: ¿cómo si fuese que usted está allá...?

F: sí, sí..."

En el relato se destaca la ambivalencia en la definición de estos espíritus compañeros, Fernández, al principio, habla del *lowanek* como "otro", pero luego confirma que ese otro es él mismo. En la narración anterior de Feliciano, se lo caracterizaba como esa "persona aparte" que el tenía y que lo usaba, pero luego la referencia como si fuera él mismo. En general, si bien los *lowanek* son considerados como parte de la persona, pueden estar tanto adentro como fuera de ella y también pueden ser enviados a diferentes lugares. Algo similar sucede con la definición de los *ItaGayãGawa* en los chamanes más ancianos, que si bien son seres que ellos pueden ver y/o escuchar y que los visitan durante las noches, por momentos, también parecerían ser parte de la persona. Retomando una apreciación de Wright (1997), diría que entre los chamanes se evidencia una particular intersubjetividad con el mundo no humano, pues a partir de sus interacciones constantes con *ItaGayãGawa* y *lowanek*, en ellos se intensifica esta especie de intersubjetividad extendida que caracteriza al mundo toba. Estas concepciones dan cuenta de la permeabilidad entre sujeto y mundo, entre el adentro y el afuera y también, de la fluidez en la definición de los componentes de la persona. Esto último especialmente nos enfrenta con los límites de cierta tendencia científica a determinar de una manera fija y ordenada el mundo, pues nos confronta con categorías ontológicas que en la práctica se presentan como mucho más flexibles, de allí mis preguntas a Feliciano y a Fernández intentando especificar qué es un *lowanek*. Asimismo, a través de mis preguntas, se aprecia cómo en las primeras interacciones me costaba comprender que esa especie de ubicuidad y capacidad de transmisión del *lowanek* fueran posibles. Mantener estas charlas con los *pi'ioGonaq* implica desconstruir en la práctica nuestras nociones más naturalizadas, en este caso, las relaciones de la persona con el espacio y el tiempo. En efecto, estas situaciones ponen de manifiesto que la corporalidad, entendida *sólo* como dimensión material y visible del sujeto (como *objeto* que sólo puede ocupar *un* espacio durante *un* lapso de tiempo determinado) no es la única existente, pues aquí se pone en juego *otra dimensión de la corporalidad*: aquella que ve o escucha en lugares alejados de donde el cuerpo material se encuentra o también aquella que puede ver, escuchar u oler a esos *yaqa'a*. Por esto, *comprender* la corporalidad en *todas* sus dimensiones, requiere no sólo de la descripción fenomenológica de las prácticas de ese cuerpo material visible, sino también de esa *otra descripción fenomenológica*, la del imaginario de creencias, tal como venimos intentado. El término imaginario no carga aquí con las connotaciones positivistas de mera "fantasía" opuesta a la realidad de los hechos, sino que

lo utilizamos en forma más cercana a uno de los sentidos que le diera Lacan: el registro del imaginario como aquel que corresponde al *discurso* del Yo, aquello que la persona *enuncia* y cree como verdad, como realidad. La corporalidad se construye en relación con nuestros imaginarios sociales y personales, se encuentra inevitablemente atravesada por la palabra, de allí la necesidad de esta doble vertiente fenomenológica para comprenderla. Pero lo que queremos destacar aquí, es que estos imaginarios no inciden solamente en las representaciones que construimos sobre nuestro cuerpo, sino también en los modos concretos en que percibimos y sentimos el mundo. Así, nos interesa subrayar el carácter de experiencia práctica y de involucramiento de la corporalidad que los encuentros con los *yāqa'a* o los desplazamientos de los *lowanek* poseen, pues, por ejemplo, nuestros interlocutores ven, escuchan, sienten en su corporalidad a esos *yāqa'a*. No se trata entonces de un cuerpo material, por un lado, y otro virtual, espiritual o imaginario, por otro, estas escisiones reproducen nuestras categorías dualistas, pero éstas no son siempre las de los actores. En otras palabras, las personas no se representarían o imaginarían (mentalmente) tales encuentros o experiencias, sino que los viven como una experiencia total de su ser-en-el mundo.

Para finalizar, analizaré un último caso de iniciación, el de una *evangelio* que posee cierto poder para curar pero que no se identifica como *pi'ioGonaGa*, el de Teresa Benítez:

Teresa: "...cuando él estaba ocho años ((su hijo)) ya me enfermé grave, yo no lo conocía más la gente, estaban en un lugar con todas las gentes, discutían uno con el otro, por cosas mías, que no tengo salvación ninguna, ellos rezaban, oraban por mí, pero no pasa nada"<sup>40</sup>

Silvia: ¿y qué era lo que tenía, el problema?

T: eh... tengo problema en los riñones, me pasaba grave y, y me enfermé grande y después llevaron, estamos todos, toda la noche, PERO YO NO SABÍA, pero me parecía que ALGUIEN vino junto con mi hijo, que me lleva, pero de arriba y después me llevaron, llevaron. Cuando llegamos, me pusieron parada, después ellos se va con, con su acta y después me presentó otro y me presentó otro, *tenés que ir de vuelta pero a trabajar*

S: ¿esto fue algo que le... cómo, lo que vió usted que le pasó?<sup>41</sup>

T: sí... aha. Y después parece que me desperté, como si fuera que estoy durmiendo, me desperté. Y después le conté a la gente, que me dijo que tengo que ir a la iglesia a trabajar, tengo que trabajar sí o sí, y ahí nomás yo trabajé en seis días ayuno.

S: ¡uh, seis días de ayuno!

T: sí, pero MUCHO, pero yo no sentía el hambre ni la sed

S: y el ayuno lo quiso hacer usted o fue esa visión

T: sí lo que, lo que me está ayudando, apenas fui, yo no podía caminar y después me llevaron nomás a la iglesia apenas podía caminar y después ahí pedimos, en un día toda la iglesia limpiando adentro y llamé cuatro muchachos, para que carpen ahí afuera y limpiaron adentro (...) y después vino señor, estaba MUY enfermo (...) y me dijo *vos estás sana - si, le digo -pero*

<sup>40</sup> Esta reunión de gente se relaciona con que cuando una persona está por morir, sus familiares se congregan para despedirse y también, como me decía una interlocutora, allí "salen todos los secretos de la persona, para estar en paz".

<sup>41</sup> En estas entrevistas que pertenecen a los primeros trabajos de campo, mis intervenciones a menudo intentaban distinguir qué era sueño, visión o realidad diurna, pues mis interlocutores pasaban de un registro al otro, sin *marcar* previamente el cambio. Uso del discurso que, como luego veremos, evidencia el estatuto de verdad otorgado a estas instancias.

*dígame quién te salvó, yo ((le dije)) el Dios que me salvó, vos tenés que creer en el nombre de Dios, tené fe para que te salve (...) Vos tenés que caminar le dije, tenés que ir ahora en tu casa, le mandé a la casa, llegué a su casa y vení de vuelta, no comió nada tampoco él*

S: ah también hizo ayuno... ¿usted estaba en la iglesia cuando pasó esto..?

T: Si y después yo le dije *mi hijo, vos tenés que cocinar, tenés que llevar la comida ahí donde estoy, ahí vamos a almorzar todos* y después le invita al señor, ahí nomás recién, parece que se dio vida (...) anduvo mejor, después a los dos tres días, llegaron gente de mi casa, pero enfermo, pero ALGUIÉN que me está ayudando, YO, cuando YO oro, ya se SANA la gente, sana LA MUJER, SE SANA TODO (...) y después hay una señora que está enferma, vino a dormir una noche acá, ella también enferma y yo le dije *bueno quedate una noche*, se quedó una noche, al día siguiente parece que está de alta

S. ah mire

T: ya le dije, parece que mi casa va a ser un hospital le dije [se ríe, me río].”

La cura de una enfermedad y probablemente algún tipo de ayuno<sup>42</sup>, eran vías tradicionales de iniciación chamánica, las cuales a su vez coinciden con las formas que adquieren ciertas conversiones evangélicas, de allí que la hayamos relevado también en otros casos de *evangelio* con poder de curación. En la misma entrevista, Teresa nos aclaró que esa persona que tenía el acta (el libro en el que estaba escrito todo lo que ella había hecho en vida), estaba “bien vestido, pantalón azul marino, camisa blanca...” que es la vestimenta reglamentaria de la iglesia en que Teresa se congrega. Esta persona había decidido que no era momento de morir y por eso la “mandaba de vuelta” a cumplir sus tareas en la iglesia. La estructura que adquiere este proceso —situación crítica al borde de la muerte, elevación al cielo, evaluación y vuelta a la tierra con una misión específica— ha sido relevada por Wright (1990) en el mismo asentamiento e identificada como una forma tradicional de los toba conocida como “sueño de muerte”. Podríamos decir entonces, que estamos ante un género *performativo* que incluye no solo la experiencia del sueño, sino también el relato del mismo ante la comunidad y la realización la tarea encomendada, como parte de un mismo proceso. Durante la charla, Teresa agregó que al poco tiempo de sucedida esta visión, había encontrado “dos virgencitas blancas” que estaban enterradas cerca de la iglesia, aunque, aclaró, no sabía bien que significación tenía. Finalmente, también recordó que en esa época había tenido un ofrecimiento del poder de *No'wet*, en sueños, pero que ella no había aceptado. En suma, en la historia de Teresa se condensan las referencias a la totalidad del mundo de los seres con poder hoy existentes para los toba: los *yäqa'a*, las figuras católicas, evangélicas, el poder de las actas y reglamentos y hasta la medicina occidental, lo cual aparece en la broma con que finaliza su relato: “parece que mi casa va a hacer un hospital”. Esta misma confluencia se aprecia en las

<sup>42</sup> Según Dobrizhoffer, para los chamanes abipones: “se sientan en un viejo sauce inclinado sobre algún lago, guardando una prolongada abstinencia durante varios días, hasta que notan que comienzan a prever en su espíritu las cosas futuras” (19678 [II]: 79). Métraux (1937) sostiene una iniciación similar para los chamanes toba-pilagá, aunque agrega la ingestión de carne cruda. Reyburn (1954) también menciona el tema del ayuno y otras privaciones corporales. Miller (1979: 34), finalmente, señala que no encontró estas formas de iniciación.

prácticas de curación de Teresa. Describiré brevemente la ocasión en que Teresa me realizara una de sus curaciones:

*Durante todo ese día, había estado con un poco de fiebre y diarrea, por lo cual comencé a tomar algunos de los medicamentos que había llevado y también el té de paiko (una hierba-remedio popular entre los takshik) que Teresa me había ofrecido. A mitad de la noche, una fuerte tormenta voló una de las chapas del rancho y comenzó a caer agua justo sobre la cama en que dormía (todo una seña para la familia). Luego del traslado de la cama, Teresa me preguntó cómo seguía, a lo que contesté que bastante mal pues sentía mucha fiebre. Entonces, ella se sentó junto a la cama y comenzó a orar en toba y castellano, con una voz fuerte que a veces tomaba un tono grave, gutural por momentos, las modulaciones de la voz la asemejaban a un canto. Entre las palabras que recuerdo, decía: “fuera espíritu de la fiebre, fuera, deja el cuerpo de esta hermanita...”; mientras tanto, iba recorriendo mi cuerpo con sus manos, en una especie de masaje con fuerza<sup>43</sup>. Cada tanto, Teresa acercaba su boca a mi cuerpo (pero sin tocarlo), aspiraba y luego escupía. Se trataba de un gesto similar al chamánico, pero que al evitar el contacto y el sacar el bicho, permanecía diferenciado. Mientras esto sucedía, afuera, su marido había puesto a un volumen muy alto una música evangélica, grabada por el conjunto de su hijo. Si bien cuando Teresa concluyó, lo primero que me dijo fue: “te hicieron daño”, recuerdo que no quise preguntar por el tema, para no quedar enredada en acusaciones que seguramente incluirían a algunos de mis interlocutores. Al día siguiente, la fiebre había pasado, pero continuó la diarrea. Teresa comenzó a dar otras versiones de la enfermedad, que referían a los alimentos ingeridos, entre ellos el cogollo de palma (chael kom) que habíamos sacado el día anterior y el mañik que había probado en lo de Chetole. Asimismo me contó que ella ya había soñado conmigo y la enfermedad. Cuando al otro día fui a conversar con Chetolé y le comenté mi estado, ella también me hizo espontáneamente sus curaciones e interpretaciones ya señaladas. Al regresar a la casa de Teresa y contarle sobre la curación de la abuela, ella me dijo: “ahora sí te vas a curar”, porque “ella te sacó el bicho”.*

Como puede apreciarse, desde la percepción de Teresa, todos los *poderes* habían sido convocados ante la enfermedad, tal como era la costumbre —desde los remedios occidentales, los remedios del campo, las oraciones y cantos del *Evangelio*, hasta la succión de una *pi'ioGonaGa*— por ello, ahora sí, la cura sería posible. Asimismo, varias interpretaciones acerca de su probable causa se habían puesto en juego, todo en el lapso de los tres días que duró la enfermedad. De alguna forma, la situación crítica que ésta implica, llevó a mis interlocutores a hacerme *participar* (en forma práctica y, agregaría, condensada) de los múltiples lazos que para ellos construyen la *carne* con el mundo y que definen el devenir del ser en él.

### **V.1.5. Las señas de las tensiones sociales y la eficacia de las curaciones**

Gran parte de las enfermedades solían atribuirse a la acción de algún *pi'ioGonaq*. Como vimos en el caso anterior, la hipótesis del daño es una de las primeras que surge, sobre todo, en los casos en que no pueden adjudicarse otras causas, como la transgresión de tabúes o, como analizaremos luego, ciertas causas naturales y los propios malos pensamientos o

---

<sup>43</sup> Métraux (1937: 183) describe la curación realizada por una mujer, en la cual también se utiliza la técnica de masajes sobre el cuerpo del enfermo.



problemas de la persona. El sistema de acusaciones de daños generalmente opera sobre tensiones y conflictos ya existentes entre los miembros de un asentamiento, de allí que funcionen a la manera de índices o señales de las mismas. El tema de la “envidia” es uno de los motivos predominantes señalados y también las “venganzas”. Como suele suceder en muchos otros pueblos, a menudo el acusado del daño rechaza su autoría. Las enfermedades producidas de esta forma, sólo pueden ser curadas por otro *pi'ioGonaq* y no por el médico *doqshi*. Fernández diferenciaba así ambas medicinas:

“la enfermedad tiene que ser una persona, el doctor de este de médico, del estudio, hay veces se escapa, porque no conoce el mal, no tiene alcance el doctor blanco, del estudio nomás, porque es mal, no conoce, tiene que ir un médico así de nosotros, entonces ve el mal. Porque doctor lee nomás y todo lo medicina sabe, lo que tiene que poner, pero nosotros somos médicos vemos la imagen, cuál es el motivo. Yo conozco cómo es, entonces le cuenta a la persona.”

Fernández explica claramente la diferencia fundamental con el médico *doqshi*, ellos leen y saben de medicamentos que *ponen* en el cuerpo, pero no saben del *mal*, esto es, cuando una persona quiere hacer un daño a otra y para ello recurre al poder de un *pi'ioGonaq*. Podría decirse entonces, que no saben del estado de las relaciones intersubjetivas del grupo. Así, si bien Fernández y muchos otros chamanes también recomiendan al enfermo concurrir al hospital, su propia práctica se torna irremplazable pues el *pi'ioGonaq* al develar a la persona quién hizo el daño, hace “visible lo oculto” y “social lo individual” (Turner, 1980). En estos casos, da visibilidad social a una tensión intersubjetiva aún latente o, a un conflicto ya iniciado pero aún no socializado con el resto o, termina de legitimar rupturas ya consumadas; todo depende en qué momento del proceso surja la enfermedad y la hipótesis del daño<sup>44</sup>.

A esta **dimensión sociológica** de la dinámica de salud-enfermedad y terapia que autores como Evans-Pritchard (1990) y Turner (1980 [1968]) han destacado, es importante agregarle otra complementaria, que focaliza en la **dimensión intersubjetiva y en los factores psicossomáticos** que intervienen en la cura chamánica. Como observaba Lévi-Strauss (1994

---

<sup>44</sup> Para dar un ejemplo, en uno de los trabajos de campo del 2000, me encontré con la noticia de que uno de los pastores, que denominaré *Héctor*, se había separado de la iglesia en que se desempeñaba hasta entonces y había formado otra iglesia aparte, en su propio terreno. La primera iglesia estaba en el terreno de su fundador ya fallecido y allí continuaba viviendo su hija mayor, quien se desempeñaba en la iglesia como *Jefa de Alabanza*. Como no había ningún miembro (hombre) directo de su familia que pudiera ser pastor, hace tiempo que *Héctor* ocupaba ese cargo; ahora, sin embargo, él había decidido independizarse de su alianza con las mujeres de esa familia. Una de las primeras cosas que me cuenta la señora cuando llegué a saludarla, es que había estado muy enferma y que había sido *Héctor* quién le “pagó” a un *pi'ioGonaq* para que le hiciera un “daño”. Cuando le pregunto cómo se enteró, me contesta: “Dios me mostró eso, escuché una voz del cielo y me mostró cuatro hombres (*Héctor*, el hermano, la madre y el *pi'ioGonaq*). Escuché una voz del cielo que me decía: *mañana tempranito tiene que bañar... te vas a curar*. Después del sueño, ya me sané. *Héctor* me quería, pero después, a lo último hizo problema, nos reta a nosotros...” Como puede apreciarse, la identificación del daño, vino a dar sentido al alejamiento del pastor ya consumado y también, a la enfermedad padecida, posibilitando así la cura: “después del sueño, ya me sané”.

[1958]: 208), del lado del paciente y su contexto, existe una “carencia de significado” —por la situación crítica que la enfermedad plantea— y del lado de chamán y el poder que socialmente se le otorga<sup>45</sup>, una “sobrereabundancia de significantes” —“porque desborda de resonancias afectivas, con las que está siempre dispuesto a sobrecargar una realidad que de otro modo resultaría deficitaria”; o, en nuestros propios términos, por esa capacidad especial que posee para interpretar el devenir del ser-en-el mundo. De allí que en el complemento entre ambos reside la eficacia de la cura, al permitirle al paciente encontrar un sentido socialmente legitimado a su padecimiento:

“...desgarrado entre estos sistemas de referencias, el del significante y el significado, el hombre solicita del pensamiento mágico un nuevo sistema de referencia, en cuyo seno pueden integrarse datos hasta entonces contradictorios (...) El chamán proporciona a la enferma un lenguaje en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informulados e informulables de otro modo” (1994 [1958]: 210, 221).

Ahora bien ¿por qué este lenguaje, este nuevo orden impuesto a lo indefinido o informulable cura?, Lévi-Strauss lo ha explicado recurriendo a la comparación con el psicoanálisis, puesto que en ambos:

“...los conflictos y resistencias se disuelven, no debido al conocimiento, real o supuesto, que la enferma adquiere progresivamente, sino porque ese conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y conducen a su desenlace. Esta experiencia vivida recibe, en psicoanálisis, el nombre de *abreacción*” (op.cit.: 222).

Y es precisamente porque la corporalidad del ser-en-el mundo está atravesada por nuestros imaginarios personales y sociales que la salud es efectivamente recobrada en muchos casos. La *performance* de curación colabora en la construcción de un nuevo orden, una nueva estructuración simbólico-imaginaria del sujeto que le permita su “desenvolvimiento”, es decir, continuar con su devenir en el mundo<sup>46</sup>. A este planteo, agregaría que la intervención del

---

<sup>45</sup> Como Lévi-Strauss (1994 [1958]: 206) ha precisado, el paciente, el chamán y el público que otorga el consenso colectivo, son los elementos indisociables del complejo chamanístico.

<sup>46</sup> La formulación lacaniana del inconsciente “estructurado como un lenguaje”, está íntimamente vinculada al estructuralismo de Lévi-Strauss y especialmente al capítulo X aquí citado. Es interesante agregar que un vínculo semejante puede plantearse en relación con ciertas reformulaciones lacanianas de la práctica clínica. En el siguiente pasaje de Lévi-Strauss se aprecia la posibilidad de superar la teoría de la abreacción por una explicación estructural de la cura (tal como postularía luego Lacan): “conviene preguntarse si el valor terapéutico de la cura depende del carácter real de las situaciones rememoradas (...) el poder traumatizante de una situación cualquiera no puede resultar de sus caracteres intrínsecos, sino de la capacidad que poseen ciertos acontecimientos que surgen en un contexto psicológico, histórico y social apropiado, de inducir una cristalización afectiva que tiene lugar en el mundo de una estructura preexistente” (1994 [1958]: 225). En la clínica lacaniana no es estrictamente necesario para la cura, rememorar o concientizar los hechos traumáticos originarios (como la temprana clínica freudiana sí postulaba), sino trabajar sobre la serie de significantes que han quedado abrochados, encadenados (tal vez de manera similar a aquella “cristalización afectiva” que Lévi-Strauss menciona), para producir así una nueva organización o estructuración de los mismos, que sea soportable para el sujeto.

chamán extrayendo el objeto productor de la enfermedad, constituye un tipo de manipulación material y visible sobre la corporalidad que contribuye a cimentar la certeza sobre la cura.

Por otra parte, es importante subrayar que la eficacia de la cura va construyendo y relegitimando la creencia en el poder de quien la ejerce. De allí también la facilidad con que los primeros misioneros pentecostales fueron aceptados, dadas las curaciones que los primeros creyentes vivenciaron, participando en sus rituales<sup>47</sup>. No obstante, la creencia en el poder de la cura, no solo se va construyendo en el enfermo y la colectividad que es testigo, sino en el mismo chamán u orador evangélico que la efectúa, pues como Lévi-Strauss señala, éste va asumiendo ese rol, esa personalidad social que el grupo le asigna y termina aceptando que él efectivamente puede curar. Por eso, como decíamos a propósito del caso de Feliciano, todo “llamado” es un proceso de construcción progresivo en el que el sujeto va adquiriendo esa nueva personalidad.

A continuación, reseñaré las diferentes formas en que los *takshik* hoy consideran que el **daño puede ser producido**: a través del envío de *lowanek* y/o *bichos* al cuerpo de la persona que se quiere enfermar, realizando operaciones que recurren a la magia metonímica y robando o poseyendo el alma. La primera es la forma más común en que los chamanes producen el daño; en diferentes charlas, ellos solían enfatizar en su capacidad para entenderse con diferentes *bichos* y en que podían enviarlos a dañar alguna persona o convencerlos de que no lo hagan. A menudo se subraya la capacidad para comunicarse con las víboras y curar sus picaduras o también las picaduras de avispas suelen interpretarse como enviadas por algún *pi'ioGonaq*. Recuerdo los temores que despertó en mis anfitriones en La Primavera una de esas picaduras y la recomendación de que fuera a ver a un *pi'ioGonaq* evangélico, para que hiciera “una oración por mí”. El interés en el chamanismo y mis charlas sobre el tema, podrían haber sido el origen de ese “daño”. Este episodio nos permite destacar el particular poder asignado a las palabras: hablar de ciertos temas o seres es una manera de hacerlos presentes y también, de generar cambios en el curso de los actos. Como Wright (1995a) ha señalado, las palabras para

---

<sup>47</sup> La cuestión de las curaciones también parece haber sido un factor importante para el éxito de la conversión temprana de los abipón y mocoví al catolicismo. Destacamos este punto pues se trata de una hipótesis que aún no ha sido señalada en torno a estos procesos. Los siguientes pasajes de Dobrizhoffer y las descripciones de curaciones que luego describe, ilustrarían este punto: “En ningún asunto se sentirá obligado contigo el ánimo de estos bárbaros, salvo en la destreza que demuestres para curarlos (...) Te darán crédito en los asuntos pertenecientes a la religión y finalmente se volverán dóciles y moderados (...) El mismo Salvador, cuando se ocupó de las cosas terrestres captó la admiración no porque curara los espíritus, sino los cuerpos. A imitación de Él, cuantos nos dimos a la tarea de instruir a los bárbaros, debimos disponernos a suplir la gran escasez de médicos, cirujanos o farmacéuticos con toda la tensión de nuestras fuerzas mediante remedios fáciles (...) A nosotros, a quienes importaba curar el espíritu de los indios, nos tocaba también la curación de sus cuerpos. Siempre pensamos que sería achacado al poder divino si con mínimos remedios lográbamos dominar grandes enfermedades” (1967 [II]: 253, 255).

los tobas —sobre todo las que refieren a seres con poder como los chamanes, los *yäqa'a* o las entidades cristianas—, no son meramente referenciales, sino que tienen efectos muy concretos sobre el mundo. Si bien esta dimensión pragmática del habla es algo que las teorías de la *performance* han contribuido a enfatizar en torno al lenguaje en general, en el caso de estas prácticas dichos efectos se encontrarían peculiarmente marcados. De allí los tabúes que existían sobre el nombre de los difuntos o la tendencia a evitar ciertas palabras como *pi'ioGonaq* (y reemplazarla, por ejemplo, con la frase “ése que tiene su ayudante”) o también, la importancia asignada a los cantos y oraciones, tanto en el chamanismo como en los cultos del *Evangelio*. Retornaremos luego sobre este punto. Existen diversas formas de identificar al *pi'ioGonaq* causante o a la persona que le encargó el daño. Además de los sueños o visiones de otros chamanes o de la misma persona afectada, a veces, antes de fallecer, el enfermo en cuestión revela el nombre del autor del daño, también, si una persona muere con la lengua afuera, se considera que es una *seña* de la acción de un *pi'ioGonaq*<sup>48</sup>. Finalmente, la misma dinámica de las relaciones intersubjetivas permite situar al autor del daño. Veamos un ejemplo:

*Una de mis interlocutoras me comentó que un familiar de su esposo, le había hecho un daño a la hija de ambos, que por eso se había enfermado. Esto le había sido revelado a ella por un pi'ioGonaq de su propia familia. Justamente, este comentario surgió en el contexto de algunas críticas que ella hacía sobre su marido. Como se trataba de una de las personas con quien tenía mayor confianza, me animé a preguntarle, cómo podía estar segura de que aquello de que le había revelado el pi'ioGonaq de su familia era cierto, si había alguna forma de probarlo, a lo cual me contestó: "...la prueba es que cuando le vas a saludar, a dar la mano, a esa persona, ya pone mala cara y eso es porque le agarra la culpa, vos te das cuenta quién fue, por la cara..."*

De esta forma, se aprecia cómo aquel conflicto *posible* es confirmado por el chamán que revela al autor del daño y también por la misma persona involucrada, la cual puede confirmarlo a través del *gesto* del acusado en sus interacciones cotidianas.

El segundo método de producir daño que hemos referido es el que recurre a la magia metonímica. Con algún objeto que haya estado en contacto con la persona (restos de comida, cabellos, ropas, etc.), se realizan diferentes operaciones, como el mezclarlo con pequeños fragmentos de animales y enterrarlo o quemarlo. Muchos *takshik* cuando se refieren a la capacidad de un chamán para hacer este tipo de daños, dicen que “cocina bien” o también usan la palabra *kaikona*. El término *konaGanaGae* se utiliza para designar a las mujeres con este peculiar poder, pero nadie se autoidentifica de esa manera, aunque pueden circular rumores de que tal o cual mujer es *konaGanaGae* o *hechicera*, especialmente las ancianas. A

<sup>48</sup> Métraux (1937: 185) señala que la lengua quemada era una señal de una muerte de este tipo. Asimismo Dobrizhoffer menciona para los abipones la siguiente práctica en relación con la lengua: “el hechicero culpable será eliminado enseguida de entre los vivos si los perros devoran el corazón y la lengua secos del muerto, que arrancan del cuerpo aún caliente” (1967 [II]: 220).

menudo existe cierto temor a dejar restos de pelos, comidas o ropas con transpiración, pues siempre está el peligro de que una *konaGanaGae* envíe a un niño a buscar estos elementos.

Veamos cómo se diferencia la *konaGanaGae* del *pi'ioGonaq*:

Angélica Eliri: "la *konaGanaGae* es la que cocina bien, agarra bichos del campo y los cocina en su olla, víbora, sapo, siempre manda a un niño a buscar, saca su pelo y los cocina juntos. Otro trabajo diferente es el del *pi'ioGonaq*. La *konaGanaGae* es un daño, se paga. Dicen que no existen, pero existen todavía (...) No tiene cura, ella le van enseñando a sus hijos."

Esta división de los especialistas religiosos y, especialmente de las cualidades adscriptas a lo masculino y lo femenino, poseen amplia difusión cultural. El *pi'ioGonaq* puede curar —su poder es ambivalente—, la *konaGanaGae*, en cambio, sólo hace daños; uno es "más visible", la otra "más oculta" pues se sabe quién es *pi'ioGonaq* pero nunca quién es una *konaGanaGae*. En el Capítulo VII retornaremos sobre estas adscripciones de género.

El tercer camino para provocar enfermedades y daños resulta similar a lo que en muchos pueblos suele denominarse como "robo del alma" (cfr. Métraux 1937: 183). Ambrosio Navarrete, nos relató el siguiente ejemplo:

Ambrosio: " si un tipo no te quiere a vos, ese tipo entonces te va a buscar para hacerte mal, pero hay otro médico, vos te vas con él, te va a ayudar. Si vos te vas al hospital vas a morir en el hospital, vas a morir SEGURO porque no puede el médico, el doctor cirujano, solamente el otro médico ya puede le va a cortar, por el espíritu que le pasó el hermano, que le pasó, va a buscar tu alma, a lo mejor te mete preso a vos, tu alma... ¿me entendés lo que te estoy explicando?"

Silvia: sí, sí, lo voy siguiendo...

A: voy a ser una comparación, yo soy médico y yo tengo mi ayudante, entonces voy a buscar a vos tu alma, y yo te mete preso, yo voy a meter preso tu alma

S: ah... ¿y queda como encarcelada...?

A: encarcelada ahí, entonces, vos empezás a toser, a toser, ya no tenés más fuerza, ya está mal, ya tu alma ya la tengo cerquita del fuego, porque ya lo tengo presionado ya usted, usted ya no tiene más fuerza, está el fuego ahí, ya me tocó, me tocó ahí, ya CHAU, ya se murió. Cuando hay, cuando ese chico tiene ese arranque, si el doctor no puede, bueno ya yo soy médico ¿no cierto?: ah, hermano! usted, hay otro médico que te hizo mal a vos, yo te puedo salvar, te voy a sacar, te voy a sacar otra vez, voy a soltar otra vez,

S: ¿cómo que se abre el alma de vuelta?

N: le hago este... [hace un gesto con la mano de abrir una puerta]

S: ¿como abrir la puerta?

N: abro la puerta, ya está afuera, ya queda en libertad..

S: ¿y ahí se sana la persona?

N: y ahí ya se sana ya, eso es, ése es el que hay acá de nuestra comunidad (...) ya le meto preso tu alma, le agarra el fuego y te mata

S: ¿el problema es si llega el fuego, ahí ya terminó la persona?

N: entonces cuando te hace mal, uno siente, se siente, como era, el fiebre, cuerpo caliente...

S: ah... por eso... porque está el alma cerca del fuego...

N: claro, por eso el calor en el cuerpo..."

En esta narración, el *pi'ioGonaq* a través de sus *ItaGayaGawa* puede tomar el alma de una persona y provocar su muerte, si llega a quemarla; así la fiebre, síntoma habitual de muchas enfermedades, se vincula con la cercanía del fuego. Esta forma de robo del alma.

posee cierta similitud con otra que se ha difundido entre los *evangelio*: la “posesión” por parte de un *pi’ioGonaq*. En estos casos, el espíritu auxiliar del *pi’ioGonaq* puede “meterse adentro” de alguno de los fieles y hablar por medio de él e inclusive a veces, dice su propio nombre o ejecuta su canto, lo cual permite reconocerlo. Por ejemplo, una joven *evangelio* me decía:

“los *pi’ioGonaq* te pueden enloquecer, hablás, pero es otra persona la que habla, la que está adentro, dice: *ya llegué*. Le preguntás y te habla, queda como hipnotizada la persona. Ha pasado que salen corriendo de la casa hasta el monte, hasta que se pierden, de noche es más peligroso...”

Estas posesiones parecerían ser una reinterpretación de la posesión diabólica, muy difundida en el pentecostalismo y también presente entre los *evangelio*. De hecho, este tipo de interpretaciones suelen entremezclarse<sup>49</sup>, a veces se dice que la persona está “endemoniada”, pero se la vincula con la posesión por parte de un *pi’ioGonaq* o, con el contacto con un *pel’ek* enviado por éste, tal como en el caso que nos relatara otra joven, que denominaremos *Juana*:

*Juana*: “cuando te agarra un *pel’ek* estás endemoniado... si le viste de noche o le tocaste, pero los *pi’ioGonaq* le manda. Después te vas a la iglesia y los ancianos te oran, el verdadero creyente te va a sanar...”

Silvia: ¿y qué le pasa a la persona cuando le agarra el *pel’ek*...?

*J*: y empieza a gritar, no se acuerda de su familia, de nada

*S*: ¿y le viste alguna vez?

*J*: estoy contando porque había una chica que es endemoniada, grita, quiere sacar su pelo, su camisa, calzado, acá en la iglesia pasó, 2 días le oraron los creyentes y después ella se sanó, lloró y se sintió bien (...) Tenía sus ojos grandes, la lengua para afuera, le vomitaba, parece que salió igual que espuma de jabón (...) yo le he visto a esa chica que pobrecita ni el doctor puede... a veces en la ciudad dicen que es loco (...) Los creyentes le oran, no tiene miedo, se lloró mucho y se sanó. Le entra a la persona y habla como eso *pi’ioGonaq*. A veces si él tiene su canto, cuando se entra una persona, si él ya está por salir, se canta la persona, te das cuenta que es el *pi’ioGonaq*. Todo *pi’ioGonaq* tiene su canto, pero es distinto, yo estudié, porque le pregunté a mi tío cuando curó a mi mamá. A veces tengo miedo porque son capaces de cualquier cosa.”

Las oraciones que se describen en los relatos mencionados, serían muy similares a las *performances* de curación descritas anteriormente, aunque por lo que nuestros interlocutores relataban, éstas adquieren una peculiar intensidad, de allí la referencia al “llorar mucho”, gesto que informa/comunica a los presentes un estado de *gozo* intenso. La eficacia de la cura en estos casos, no pasa solamente por la posibilidad de revelar quién fue el autor del daño (incluso algunas iglesias insisten en que esto no debería hacerse en el contexto evangélico) sino por la particular fuerza que es transmitida a la persona por los creyentes, y que le permiten sentir el *gozo*<sup>50</sup>. En relación con los vínculos entre *evangelios* y *pi’ioGonaq*, es importante agregar que son habituales las luchas y pruebas entre ambos, incluso en términos

<sup>49</sup> Loewen et. al. (1965: 7), señalan una transformación del motivo del “robo del alma”, pero en otra dirección, cuando Dios manda a sus ángeles a atrapar el alma de los pecadores.

<sup>50</sup> En el punto V.3.2. nos abocaremos especialmente a la eficacia del sentir ese *gozo* en el cuerpo.

que reproducen los antiguos enfrentamientos entre chamanes, es decir, las *ñi'igena*. Según nos explicaran un joven *secretario* y *cancionista* de La Primavera:

Víctor Velázquez: “las flechitas de los *pi'ioGonaq*, como las de las ballestas, así iguales son, te envían ellos cuando están dentro de una, como en... mucho dentro de la iglesia, entonces ellos cuando están orando, están largando, sus, sus, poderes...”

Silvia: ah eso interpretan...

V: sí

S: que cuando está dentro de una iglesia el *pi'ioGonaq*

V: está lanzando, una zona que son exclusivo para ellos, en el centro, danzando, ahí empiezan a largar, ellos dicen que es su forma de atacar a la persona que está animando el culto y que luego a la noche, llega su... la misma casa, pieza, donde duerme los chicos o los muchachos que animan ese culto y empiezan a largar la flecha, y que sí o sí, no podés permitir que toque una ni roce

S: ¿pero en sueños siempre sería...?

V: sí, siempre aparecen en sueños, donde te toca, te enferma, todos tenés, como la mayoría de los muchachos que me contaron, tuvieron mucha fiebre y durante tres, cuatro días, no pudieron levantarse de la cama. Por eso no debes tener ningún contacto con ése, si llegas a tener un sueño de ésos, tenés que ir preparándote, tenés que ir esquivando eso. O sea, ahora hay muchos que van a la iglesia ((*pi'ioGonaq*)), pero no son tan fuertes como se dice, los de antes no van a la iglesia, no tenían que irse a la iglesia”.

Es importante destacar que la mayoría de los relatos citados en este punto (salvo el de Ambrosio y los *pi'ioGonaq*), pertenecen a adultos y jóvenes *evangelio*. Su elección fue intencional, para mostrar la vitalidad de las creencias en el chamanismo entre ambos y no sólo entre los ancianos. Si bien muchos adultos y jóvenes sostienen que un verdadero *evangelio* no debería creer en ellos, porque Dios es el único poder, cuando las enfermedades o los endemoniados surgen, la interpretación del daño es la que se impone. El relato de Víctor es particularmente ilustrativo de estos sentidos. En el episodio que narra, la fiebre de los muchachos (*cancionistas* de visita en una iglesia, que animaban el culto), se adscribe al daño enviado por un *pi'ioGonaq*, el cual seguramente estaba en el culto “lanzando” sus flechas. Nótese cómo la zona exclusiva de ellos en la que “largan” sus poderes es en el centro de la iglesia, donde se encuentran danzando u orando. Finalmente, es pertinente subrayar la diferenciación que Víctor realiza entre los “*pi'ioGonaq* de ahora” (que van al culto y de los cuales los creyentes pueden defenderse pues no son tan fuertes) y los “antiguos” (que no concurrían al *Evangelio* y eran más poderosos) pues se trata de una interpretación bastante difundida entre los jóvenes y adultos *evangelio*.

En los asentamientos, las iglesias suelen distinguirse por el tipo de fieles que predominan y, en consecuencia, por los géneros *performativos* que en cada una se practican. En La Primavera, sobre una de las IEU, muchos fieles coincidían en señalar que “ahí son todos *pi'ioGonaq*”, pues en su mayoría, concurrían ancianos a los que sus vecinos les adjudicaban ese poder. El relato de Juana sobre las posesiones, refería precisamente a esa iglesia de la que la joven es miembro. En Misión Tacaaglé, especialmente la IEU y la IIEC centrales, contaban

entre sus fieles a ancianos con poder: algunos reconocidos como *pi'ioGonaq* y otros, como veremos, con el *espíritu de tigre* y la capacidad de *hablar en lenguas*. En todas estas iglesias, el tipo de *performances* de curación antes descritas eran habituales. No obstante, existen otras iglesias en las que los pastores y los fieles que los siguen, se mostraban más interesadas en las *prédicas* y enseñanzas de la Biblia que en las curaciones y las manifestaciones de *gozo*, consideradas más proclives a la inserción de elementos chamánicos. De allí la diversidad de tendencias dentro del *Evangelio* e incluso de la misma IEU, que postuláramos en el capítulo IV. En este sentido, iremos viendo que la relación entre chamanismo y evangelismo es una de las tensiones que atraviesa las iglesias, y que cada una, según su tendencia, intenta resolver de una manera peculiar.

Como último punto, quiero señalar un relato de Fernández, pues es particularmente útil para apreciar cómo la salud-enfermedad se vincula a la presencia de Dios o el Diablo y a un **cuerpo lleno o vacío**. Veníamos conversando sobre el origen de las enfermedades y me comentó el siguiente caso:

Fernández: "...y así se preguntaron entre ellos, *che por qué usted está flaco* ¡mirá, el demonio ya era persona! -*Por qué está tan flaco -y bueno porque adonde estoy yo me molesta la pierna, me molesta, cuando llevo, entra a la iglesia* ¡mirá el diablo astuto! *cuando entra a la iglesia yo entro también, pero nadie ve, no...*

Silvia: pero... ¿cómo es flaco por, por la gente...?

F: no, yo te voy a contar. Entonces se pregunta entre ellos, dice: *estoy flaco porque no puedo estar bien y no puede estar bien, porque cuando entra en la iglesia yo también entré y está en la esquina hasta que yo salgo, porque no se callan, siempre cuando alguno predica GLORIA A DIOS, ése me molesta, entonces ya me salgo*. Ese cuento nunca escuchaste pero ahora estás escuchando<sup>51</sup> ¡mirá vos, con razón hay veces que no hay amén, no hay aleluya y después hay otra cosa! (...) y más que se va a ensuciar, va a cambiar mujer y vienen aquellos hombres. Satanás viene, viene tropeando ¡AHH! dice *¡que está vacía nuestra casa. VAMOS, VAMOS!* y se fue primero rana, tortuga, sapo, víbora, ahí ya no hay más...

S: o sea ¿entra en el cuerpo todo...?

F: todo al cuerpo, a mí me hace preguntar cualquiera cuando yo saco una cosa de bicho entonces dice: *¿de dónde viene esto señor, de dónde viene?* pregunta y le digo: *cae como viento*. Y así somos médicos por lo menos yo trabajo así, cuando yo toco ahí, ahí está y lo voy a sacar. saco. ahí se salió de ese cuerpo, el viento así saca... [hace el ruido de la aspiración]

Salvador: ¿y por qué se presenta como viento?

F: que sí, como astuto, así es, yo estoy contando el demonio, ¿quién lo va a ver? ni yo le voy a ver, solo el Señor está mirando y así también el viento, usted no ve lo que es (...) Y se dio cuenta alguno, cuando le voy los blancos ¿no? entonces alguno me mira, a veces nosotros miramos y somos delicados, no comemos afuera, no comemos donde hay mosca, pero igual enfermamos ¡y claro, por el viento...! Mas quiere Dios estamos comiendo afuera, comemos con la mosca pero Dios está con nosotros, estamos siempre sanos..."

Este fragmento condensa muchos tópicos claves sobre la concepción de la salud - enfermedad, así como sobre la eficacia de las diferentes terapias. Por un lado, en el episodio

<sup>51</sup> Recuérdese que estos relatos fueron relevados en mi primer trabajo de campo, de allí, probablemente, que Fernández marque en esta frase que yo nunca había escuchado ese relato.



que relata al principio, se aprecia cómo ese “diablo astuto” molestaba a la persona, entraba con él en los cultos y le generaba diferentes dolores que hacían que no pudiera permanecer en la iglesia y es esta situación la causante del estar “flaco”. Ya tempranamente los misioneros jesuitas marcaron cómo la flaqueza era uno de los principales índices de enfermedad entre los *guaycurú*<sup>52</sup>. De esto se desprende que, en contraste, el estado de salud e inclusive la belleza, se asocia con la gordura. Teresa Benítez nos decía al respecto:

“...mi hermana de Primavera me dijo: ¿por qué será que toda las mujeres que vienen de Tacuaglé todas son linda, son gordas, todos los hombres gordos y en Primavera todos los hombres son flacos, feos? yo le dije: porque ellos cualquier comida que reciben ya le pide bendición, tiene que bendecir y Dios te va a multiplicar, no tiene fe, le dije, porque palabra de Dios dice que hermosea el rostro, cuando uno tiene espíritu hermosea el rostro...”

La gordura-salud-belleza se explica por la presencia del espíritu (cuando *uno tiene espíritu hermosea el rostro*), con esa corporalidad repleta de comida bendecida<sup>53</sup>. En oposición, como Fernández explica en su relato, cuando el cuerpo está vacío de ese espíritu, pueden entrar “tropeando” esos bichos que el diablo o el chamán envían por medio del viento y producir la enfermedad o la debilidad. Se aprecia aquí también el papel del viento como medio por el que circula el poder: esos males son enviados por medio del viento (que no se ve, de allí la astucia del diablo) y será *otro* viento, el encargado de sacarlos: la succión-aspiración del chamán. La importancia de la concepción del cuerpo como lleno o vacío de poder, ha sido destacada por diferentes autores —Karsten (1915: 34); Loewen et. al. (1965: 21); Wright (1989: 229; 1997: 271). En los cultos también se aprecia su influencia, pues el estado de *gozo ntonaGak* implica estar cerca o lleno del poder divino y es asociado con la salud y la fortaleza. Por el contrario, cuando el *gozo* no es vivenciado —por ejemplo, porque las expresiones de danza, canto u oración no se manifiestan con la intensidad suficiente— esto se relaciona con la existencia de algún pecado o falta y es probable que sobrevenga la enfermedad o el dolor. Muchos creyentes remarcan que si no van al culto, se sienten enfermos o sin fuerzas. Veamos cómo en el siguiente relato del pastor Guillermo Jara, se evidencia esta lógica del cuerpo lleno y vacío:

Guillermo: “cuando tenemos la fe, nosotros tenemos fe, por eso cuando está necesitado, está enfermo y nosotros le obligamos a los hermanos tiene que creer la oración, cuando nosotros oramos somos testigos, pero esta persona tiene que tener la fe para que se pueda salvar, entonces lo que va a hacer el milagro de arriba, por eso hay así, pero el hombre tiene que alentar, para que

<sup>52</sup> Cito algunos párrafos de Dobrizhoffer: “Si alguno rechaza la comida que se le ofrece, es proclamado por los circunstantes como enfermo” (...) “ya no habla, ya no come, ya se muere, parece significar lo mismo” (1967 [II]: 61, 263).

<sup>53</sup> En este sentido, la dimensión religiosa del ser no se encuentra escindida de su materialidad. En algunos cultos las *predicas* aludían a la necesidad de la comida para poder alabar a Dios, por ejemplo: “hay que comer loco, para estar fuertes, para alabar...” o también “no hay amén hermanos, no hay aleluya, ¿que pasa? parece que hay hambre estamos cerca del mediodía ya...”.

tenga esa FUERZA (...) del corazón de él tiene que estar en contacto con Dios para que la enfermedad de él, tiene cáncer o de una cosa INCURABLE, entonces Dios le va a sanar. Muy distinto el *pi'ioGonaq*...

Silvia: ¿cómo sería...? ¿no es así...?

G: el *pi'ioGonaq* tiene otra cosa como de curar a los enfermos, según dice, hay mucho espíritu a veces te hace como, te, te puede, asesinar a los otros pero entre *pi'ioGonaq*. Bueno, te va a decir aquella persona te quiere hacer daño, pero nosotros *evangelio* distinto, nosotros oramos pero no revelamos cuál es te hizo daño. Pero el hombre cuando ya está libertado, ellos mismos hacen testimonio que ahora estoy libre y gratuitamente, no hay dinero, nada más le enseñamos que tiene que estar siempre en la iglesia (...) porque el enemigo que hizo daño, sale, sale la persona. pero dice que volveré a mi casa y ese hombre, la enfermedad un día va a volver otra vez para averiguar como está lo que yo salí de esta casa

S: ¿la casa sería como el cuerpo?

G: aha y cuando encuentra, está adornada pero sin nada, no hay espíritu que está adentro entonces ya

S: puede entrar de vuelta

G: va a traer espíritu, MAS, siete más espíritu...

S: ah... siete son

G: porque dice que cuando sale el hombre, cuando está libertado, le echan los siete demonios, y cuando vos volvieras del mundo otra vez y va a venir 7 más demonios y son 14 en total, 14 espíritu"

Como puede advertirse, la concepción evangélica del "cuerpo como una casa" en la que pueden entrar y salir estos 7 espíritus-demonios (nótese que Fernández usaba la misma imagen en su último relato) resulta bastante similar a la dinámica de los *lowanek* de los chamanes que entran y salen de su propio cuerpo (debe ingerirlos para adquirir poder y los envía a otros para producir la enfermedad) y del de los pacientes que enferman o curan. Así, encontramos que esta dinámica lleno-vacío se vincula tanto con la terapia chamánica como con las creencias evangélicas. Resumamos entonces su lógica: el cuerpo se vacía de un espíritu (considerado positivo) y se enferma, enflaquece y/o afea, ya sea porque la persona ha pecado, se ha alejado del culto y/o porque aquellos bichos que le envía un chamán (o el mismo diablo) comenzaron a comer su cuerpo y hacer mermar su poder. En consecuencia, para curar, la terapia chamánica debe sacar ese objeto negativo y tanto ésta como la evangélica, lo llenan con un espíritu-poder-fuerza positivo, por ejemplo, a través del soplo, la saliva o el contacto corporal que permite traspasar ese poder, o como veremos en el caso de las evangélicas, a través del *gozo*. Finalmente, es importante agregar que la medicina occidental también suele interpretarse en torno a esta dinámica lleno-vacío. Los remedios y las inyecciones llenan el cuerpo vaciado por la enfermedad y ayudan a que el cuerpo recupere su fuerza; por otra parte, las operaciones, por ejemplo, pueden extraer objetos malignos, de allí su efectividad. Es debido a estas analogías

que los toba identifican entre los tres sistemas terapéuticos<sup>54</sup>, que la convivencia de éstos es posible y, más aún, buscada. Posiblemente sea un elemento común a muchos grupos, el hecho de que ante la situación crítica de la enfermedad, distintos sistemas terapéuticos sean convocados o, al menos, se relativizan las diferencias antes percibidas entre ellos, con tal de que sean eficaces. No obstante, en el caso toba, no está una estrategia practicada sólo ante casos graves, sino frente a toda enfermedad que surja. Como Fernández nos dijera:

“Estamos tres en el mundo, uno en el culto se van de religioso, otro se va de doctor, trabaja de medicina, otro se va con el curandero así como yo. Entonces cuando uno enferma tenés que buscar, lo que yo digo siempre cuando uno se enferma, el mismo enfermo parece que va a pensar de dónde me voy a ir, voy a tal parte y me voy a sanar...”

En relación con este **pluralismo de perspectivas**, es necesario señalar también la posible influencia de otros condicionantes socio-económicos. Entre éstos, que en muchas ocasiones el acceso a la medicina oficial se encuentra sumamente restringido: ya sea por las distancias que separan a algunos habitantes de los hospitales de los pueblos criollos o incluso de las salas existentes en los mismos asentamientos o porque la presencia de los médicos en estas últimas es esporádica. Además de estos factores, lo que también incide en la restricción, es que la medicina oficial basa gran parte de su eficacia en los medicamentos<sup>55</sup>, los cuales son difíciles de comprar por la escasez de recursos que viven los asentamientos. Como algunos *evangelio* me explicaran:

Jorge Yaclec: “...tiene que comprar medicamentos si vos tenés plata ¿y dónde vas a conseguir...? Solamente vos tenés que ir a la iglesia, pedís a Dios que da la fuerza, que sane, Dios te sana, porque es el dueño de nuestra vida...”

Noemi Coyipe: “los aborígenes casi no tiene nada, pero ellos siempre piensan que ellos tienen a Dios y siempre a pesar de toda la pobreza y eso, siempre estamos contentos por la vida. Acá en la Colonia siempre rechazada por los políticos pero tenemos a Dios, alguno se enferma y se va a la Iglesia y ora por él y se sana...”

Si bien, como puede apreciarse, los determinantes socio-económicos son importantes, considero que éstos por sí solos no explicarían la pluralidad de estrategias terapéuticas. Algunas mujeres me contaban de su desconfianza para con los médicos del hospital porque “ni te revisan, te preguntan qué te pasa y enseguida te dicen tomá esto y te hacen la receta...”. Así, algunos de ellos reproducían ciertas características del modelo médico hegemónico

---

<sup>54</sup> Dichas identificaciones evidencian también esa predisposición que ya hemos señalado, a realizar comparaciones entre las prácticas culturales y hallar en éstas tanto los elementos comunes como los diferenciales.

<sup>55</sup> La prevención, una de las principales estrategias de la medicina actual, es muy difícil de llevar a cabo en los asentamientos con la infraestructura existente. Además, dados los problemas de comunicación intercultural, en algunos casos puede no tener los efectos esperados. En ese sentido, el enfermero Miguel Velázquez me comentó sobre un episodio en que se había repartido lavandina para potabilizar el agua. Un anciano que no entendió las instrucciones en torno a la cantidad necesaria, puso todo el bidón y según Miguel, esa fue la causa de su muerte.”

(Menéndez, 1991): casi no se dialoga con el enfermo, raramente se explican los motivos de los padecimientos o, cuando se intenta hacerlo, son pocos los que poseen los medios para lograr una traducción eficaz. Las condiciones laborales imperantes para los médicos, hacen muchas veces que las revisiones deban ser rápidas y adquieran estas características<sup>56</sup>. Ahora bien, si se tiene en cuenta que la salud - enfermedad abarca para los toba un conjunto de relaciones entre dimensión corporal y reflexiva de la persona y naturaleza, mundo humano y no humano, es claro que este tipo de medicina *doqshi*, por más que pueda mejorar sus condiciones de atención y sus traducciones culturales, nunca podrá cubrir la totalidad de estas dimensiones existenciales. Los *pi'ioGonaq* y los *evangelio* con poder de curación, son los que más poder poseen para penetrar en estas relaciones de la persona con el mundo y, al ser la enfermedad concebida como la ruptura de alguno de estos vínculos, sólo aquellos que tienen la capacidad de develar los motivos de esa ruptura, podrán de esta forma reacomodar estas relaciones, restablecer su orden y, por lo tanto, curar. Como Marcial Sanagachi me explicara, a propósito de Fernández: “algunos se van directo a los médicos pero no le hace nada, porque tiene que pasar primero con su gente, los médicos de acá y ahí al rato tiene que ir al hospital y ahí sí le va a sanar, el medicamento le va a sanar...” El “remedio” es importante, ya sean los de los *doqshi* o las plantas de la zona, pero por sí solo no hace efecto, hace falta también restablecer los vínculos en toda la red de relaciones existenciales. Por eso, la medicina *doqshi*, pese a los esfuerzos por imponer su legitimidad (a veces desacreditando a los *curanderos* o prohibiendo su entrada a los hospitales), no ha logrado ser hegemónica entre los toba y convive con la de los *pi'ioGonaq*. Pero además, algunos criollos también recurren a los chamanes toba, algo que estos últimos, en sus relatos, suelen remarcar; seguramente, porque esta práctica constituye una inversión de la hegemonía habitual: el poder, en estos casos, está del lado del médico *qom*, al que el paciente *doqshi* recurre en búsqueda de esa salud perdida. Esto también nos recuerda, que el pasaje por los estados de salud-enfermedad es otra de esas experiencias existenciales que atraviesan el devenir del ser-en el mundo y por eso, es una de las experiencias proclives a generar este tipo de *intercambios*, a pesar de nuestra diversidad cultural.

#### V.1.6. Metáforas, señas y poder de la naturaleza

---

<sup>56</sup> Por ejemplo, en el caso de La Primavera, este asentamiento debía ser atendido por el equipo de salud junto con otros 10 pueblos rurales criollos, una vez por semana. En el equipo de salud había un solo médico clínico, el resto lo conformaban una obstetra, una odontóloga y una asistente social. En los otros asentamientos en que existía una sala que funcionaba diariamente, ésta era atendida por un auxiliar de enfermería y el médico concurría sólo una o dos veces a la semana.

“Los abipones, en vez de preguntar ‘¿qué edad tienes?, dicen: *¿hegem leyera yñigerai?*’, ¿Cuántas veces en tu vida ha florecido el algarrobo?”  
Dobrizhoffer (1967 [I]: 472).

“Los toba, por ejemplo, están habituados a decir sobre los remolinos que en el Chaco suelen verse mover a lo largo del suelo, agitando columnas de polvo, ‘Ahí va un *péyak* danzando en el polvo’.”

Karsten (1915: 34).

“El cielo se ennegrece como esta página.  
Dispersión de cuervos.  
Inminencia de violencias violetas.  
Se levantan los arenales.  
La cerrazón de reses de ceniza.  
Mugen los árboles encadenados.  
Tambores, tambores, tambores.  
Te golpeo cielo, tierra te golpeo.  
Cielo abierto, tierra cerrada,  
flauta y tambor, centella y trueno,  
te abro, te golpeo.  
Te abres, tierra,  
tienes la boca llena de agua,  
tu cuerpo chorrea cielo,  
tierra, revientas,  
tus semillas estallan,  
verdea la palabra”

Octavio Paz, *Blanco*.

En el capítulo I, vimos como para Leenhardt los vínculos del cuerpo con la naturaleza se ponían de relieve en el lenguaje de los *canacos*. No obstante, mencionamos ya las críticas a su perspectiva en tanto el lenguaje no puede tomarse como descripción literal de esa relación, sino que debe ser comprendido en su dimensión simbólica y metafórica. Nuestros epígrafes intentan ejemplificar algunos de esos usos metafóricos del lenguaje que evidencian la *carne* con el mundo. En el caso de los abipones, se liga el devenir del cuerpo al del algarrobo, árbol fundamental para la subsistencia y la vida ritual *guaycurú*; en la cita referida por Karsten, la naturaleza, los seres con poder y las prácticas culturales se unen en la imagen del remolino-*payak* que danza. Entre los *takshik*, el remolino, denominado *qadawaik*, también se asocia con el viento que provoca la aparición de un *yäqa'a* identificado con el mismo nombre.<sup>57</sup> Finalmente, en el fragmento de Octavio Paz, la lluvia es la escena que pone en juego las analogías que ligan naturaleza-cuerpo-cultura —cuerpo y territorio, truenos y tambores, crecimiento y creación— tal vez condensadas en la imagen final de esa tierra-cuerpo que revienta, estalla sus semillas y hace que verdee la palabra.

En el lenguaje cotidiano de los *takshik* pueden encontrarse algunos términos que evidencian las analogías entre el cuerpo y el mundo: *l'ok*, designa la piel (y a veces la totalidad el cuerpo<sup>58</sup>) de los seres humanos, de los animales y de los frutos (la cáscara); *lapat* es la carne

<sup>57</sup> Anastasio Queloni, por ejemplo, nos describió a *qadawaik*, según el encuentro personal que tuvo con el mismo, como un personaje que tenía “el pecho abierto” y “el corazón afuera”, probablemente esta imagen se vincule con la iconografía católica del “sagrado corazón” de Jesús.

<sup>58</sup> Ducci (1905: 183) propone la misma relación. Según Buckwalter (1980) el término *loshi'* también se utiliza para cuerpo y para piel. Aparentemente, no existiría un término específico para el cuerpo, pues siempre se asocia a la piel. De ser así, la hipótesis de Leenhardt acerca de la inexistencia en muchas culturas no occidentales de un término específico para designar a la totalidad del cuerpo, parecería corroborarse. Es conocida la anécdota que cita el autor (1961: 227) acerca de la respuesta de un anciano acerca de que lo que los occidentales habían

de los tres (en el caso de los frutos, la pulpa); *lamo'* es el tronco o el origen de algunas partes del cuerpo (de un brazo, *lapik lamo'*, de la pierna, *lchi lamo'*<sup>59</sup>), de un árbol y de la comunidad (de sus antepasados, *lamoGoñi*). No obstante, sería erróneo intentar encontrar en éstos y otros usos alguna especificidad lógica y cosmovisional (como Leenhardt pretendía para los *canacos*), pues, por ejemplo, en castellano podríamos hallar un sinnúmero de ejemplos similares: cabeza, cuello, pie, boca, garganta o la misma palabra cuerpo, sirven para referir partes de diferentes elementos de la naturaleza, culturales o territoriales (por ejemplo, el pie de una montaña, la boca o los brazos de un río, la cabeza de una comunidad)<sup>60</sup>. En suma, la experiencia de la *carne* con el mundo no es privativa de los toba u otros grupos aborígenes, sino ampliamente compartida, de allí que también se evidencien sus ecos en diferentes lenguajes y en el poder de sus metáforas. Como podrá comprenderse ahora, la inclusión de Octavio Paz entre nuestros epígrafes *guaycurú*, intenta simplemente recordarnos estas experiencias compartidas.

Existen, sin embargo, una serie de prácticas específicas, en las que sí podemos encontrar una manera distintiva de significar el vínculo entre las personas y la naturaleza: en la comunicación establecida entre ambos y en el poder otorgado a ciertos elementos de la naturaleza para modificar el devenir de los sujetos.

Comenzaré por la cuestión de la **comunicación**, la cual se evidencia especialmente en las *señas* que ciertos animales brindan a los toba. En el capítulo III, mencioné la importancia del canto de los pájaros y los mensajes que transmitían a los *pi'ioGonaq* en la época de la guerra, no obstante, como Miller (1979: 29-30) ha señalado, también existen anuncios que los pájaros pueden comunicar a cualquier persona, según las variaciones en sus cantos<sup>61</sup>. Lo que nos interesa agregar aquí es la flexibilidad de las *señas* para adaptarse a los nuevos escenarios culturales. Por ejemplo, suele decirse que el benteveo (*towi*) anuncia que algún *WataGonaq* va a aparecer. Este término, que traducen como “el que espera”, designa a policías, militares, a “cualquier uniformado”. Así, desde la época de la guerra con el blanco hasta hoy día, los

---

“aportado” a los canacos no era “la noción de espíritu” sino la de “cuerpo”. Como el autor reconoce, la incorporación de esta noción actúa como un importante “factor de individuación” (cfr. Le Bretón 1995).

<sup>59</sup> Estas frases corresponderían a lo que nosotros designamos como “músculo”. Este último término no aparece en el diccionario de Buckwalter (1980).

<sup>60</sup> Además, como Lévi-Strauss (1989) y luego Mary Douglas (1978) destacaron, los diferentes sistemas de clasificación, tienden a vincular el orden de la naturaleza y el de la sociedad, de los individuos y los grupos.

<sup>61</sup> Algunos casos registrados entre los *takshik*, son: “el águila (*qawo*) anuncia peligro, que algo va a pasar”; “si dos tucanes (*qoto'la'a*) vuelan juntos, va a llover...”; “el picaflor (*chimiaGechole*) si llega hasta tu casa, anuncia visita (...) si se queda cerca tuyo, te trae suerte, algo bueno vas a recibir”; “el crispín (*vijen*) anuncia que llega gente de visita”; “*Vijen* si canta ligero anuncia que viene la policía, pero si canta lento es una buena noticia, que llega visita”; “El búho (*choe*), cuando silba, puede ser un amigo, un conocido o un pariente, que te ha querido mucho, entonces te acompaña en las noches, donde vos vas, él se va, por más que haya una casa de material, donde hay un árbol el está, te cuida, para que no te haga daño”.

pájaros siguen ayudando a los aborígenes, anunciándoles las incursiones de aquellos agentes del poder *doqshi*, en sus tierras.

La presencia de tigres y víboras cerca de los lugares de asentamiento, también suelen interpretarse como *señas*, generalmente de enfermedades o muertes<sup>62</sup>. Por otra parte, cabe recordar la capacidad de los perros para ver a los *ItaGajyaGawa* de los *pi'ioGonaq* que rondan por las noches, de allí que sus ladridos también constituyan una *seña* para los humanos. Los *pi'ioGonaq* poseen una peculiar relación con los animales, además de la capacidad para escuchar/ver sus *señas* y hablar con algunos de ellos, existía la creencia de que algunos podían transformarse en tigres. Diferentes autores (desde los jesuitas en adelante) señalaron la extensión de dicha creencia en diferentes grupos *guaycurú*. Algunos de mis interlocutores referían que si un tigre aparecía durante las noches, en realidad eran antiguos *pi'ioGonaq* ya fallecidos, de “muchos años y muy poderosos”, que se habían transformado en ese animal y eran particularmente temidos. El tema de la transformación entre mundo animal y mundo humano aparece en **relatos míticos** de diferentes grupos cazadores-recolectores, en el caso *takshik*, la extensa narrativa sobre *Ta'anki* y *WaGajyaqa'lachigi* hasta hoy en vigencia, da cuenta de dicha temática (cfr. Wright 1989). Asimismo, en uno de los relatos sobre los cataclismos, las personas que sobrevivieron escondidas bajo tierra, a medida que iban saliendo se convertían en animales, dando origen a las diversas especies. A continuación, citaré la versión de Teresa Benítez sobre este mito, relatada en Buenos Aires, de allí, como veremos, la referencia a un viaje en subte para ejemplificar a esas personas bajo tierra. Previamente, Teresa me había relatado el mito toba del origen de las mujeres (cfr. capítulo VII) y lo había vinculado con el origen de la mujer en la Biblia, luego me preguntó si nosotros teníamos algún otro cuento sobre el origen de las personas, así que le conté de Darwin y el origen de las especies. Fue a partir de este último comentario que Teresa recordó esta otra historia:

Teresa: “esa historia antigua TODO, casi son igual que los científicos. En el principio también se cuenta así... [consulta en toba a Vicente, su marido] dijo un cuento también, cuando la gente le hicieron, la historia no sé de dónde viene pero yo me enteré que es cuento, dijo que en el principio, las mujeres, los hombres y los chicos, se transforma todo, pero pongamos en subte, se va abajo...”

Silvia: ah, como el subte que fuimos el otro día

T: y después cuando salieron la gente, cuando salieron de las cuevas, lo que mira del campo ya se transforma, ese dijo que viene de eso por problema del, de le gustaría de mirar en el monte. Dijo que hay persona que dijo que no tiene que mirar en el campo sino te va a transformar animal. Dijo que el mono miraba y ya se transforma como, ya se cambia todo, por ejemplo oso hormiguero dijo que es una vieja y después dijo que al salir de la cueva mira el monte, se transforma ya en oso hormiguero, TODA COSA se transforma...

<sup>62</sup> Por ejemplo, en el caso de la víbora, si aparece cerca de una persona durmiendo, es *seña* “de que en cualquier momento va a morir”. A propósito de la aparición de un tigre, en donde se celebraba un *niemataq* para una jovencita que había tenido su primera menstruación, *Chetole* recordó que era ésta una mala *seña* para su familia.

S: es parecido al de Darwin pero al revés, de persona pasa a ser animal...

T: [habla en toba con Vicente] el guasuncho dice que una señorita LINDA y después le miraban, todo se miraba (...)

S: ¿y no te acordás porque habían bajado a las cuevas...?

T: no sé, un cuento, pero voy a tratar de completar todo esto, después le pasan ustedes. Ñandú un hombre también, se transforma y después dijo que esa es una seña para la gente aborígen, la seña que en ese momento nosotros no faltamos alimento, dijo que, por ejemplo, hoy en este tiempo hay gente que marisca, marisca por guasuncho, marisca por ñandú entre medio de eso dijo que le sale, como ellos parece que le ofrendó su vida para que le ocupan lo que, como hay palabra dijo que GENERACIÓN VIENE Y GENERACIÓN VA así que está cambiando toda la historia

S: a ver como sería eso que no lo entendí bien, lo de la seña no entendí ¿como que cuando uno va a mariscar ahora, que pasaría...?

T: marisca, por eso en ese tiempo dijo que en ese tiempo se transforma TODA la persona por animal y después cualquier momento llega la necesidad pero no le faltamos nada, todo tenemos para comer en el campo, por ejemplo, ñandú, guasuncho, oso hormiguero se come también, hay lo que comen mono... TODO, TODO, TODO

S: y esto es gracias a que las personas antes se transformaron en animales

T: pongamos en palabra de Dios, cuando nació Jesús dijo que toda la vaca ofrendaba toda su leche para que un día de esto cualquier chico huérfano tiene que tomar leche y toda la oveja ofrendaron su vida para las fiestas, así que casi son iguales en el antiguo, no se si me entiendo...

S: si, si como que sería una ofrenda

T: para ofrendarle vida por necesidad de uno, esa historia es muy linda..."

Dentro de este horizonte mítico que desde sus orígenes liga a los seres humanos con los animales, estos últimos siguen ofrendando su alimento a la gente y brindándoles diversas *señas*. En este sentido, si comparamos, en términos simbólicos, la ontología que deriva del mito toba y de la teoría de Darwin, encontramos que en la primera se trata de una condición ontológica compartida en el tiempo mítico y tanto animales como seres humanos surgirán luego de transgresiones a esa condición inicial común<sup>63</sup>; en la otra, el ser humano es la superación en términos evolutivos de una condición animal originaria. Dentro de estas diferencias, cabe agregar que también en el mito bíblico del Génesis, los hombres y las especies animales son creadas separadamente por Dios. Es esperable entonces que dentro de estos horizontes significantes, sociedades como las toba hayan priorizado la comunicación con los seres de la naturaleza<sup>64</sup> y la modernidad occidental, en cambio, su dominio.

Retornando al caso de los *pi'ioGonaq*, podría sostenerse, junto con Miller (1979), que ellos aparecen como los especialistas en los vínculos con la naturaleza. Otro ejemplo de esta condición es que sus **cantos con *Itegete***, en diferentes contextos rituales, poseían un poder especial para incidir en el curso de los eventos naturales. Uno de estos contextos era durante la preparación de la bebida de la algarroba o la miel durante los *niemataq*, como veremos en el

<sup>63</sup> Aquí, los animales surgen de violar la prohibición de salir de las cuevas. En el mito de las mujeres, la humanidad surge de la transgresión de sus espacios y condiciones primigenias: las mujeres del cielo bajan a robarle el alimento a los hombres-animales de la tierra (cfr. Cap. VII).

<sup>64</sup> Nótese en este sentido, cómo al final del relato Teresa interpreta la presencia de las vacas en el nacimiento de Jesús, de acuerdo a su propia idea de los vínculos entre la naturaleza y los humanos.



capítulo VII, el canto era fundamental para el proceso de fermentación de la bebida. Asimismo, estas ejecuciones integraban las prácticas rituales que permitirían al chamán guiar al grupo a los lugares más provechosos para la *marisca*. Tal es el caso del canto a la estrella de la mañana o “Lucero” (*wuqñi lalaqte o chiyi*), realizado especialmente antes de ir a cazar y a recolectar miel, para pedir “suerte”, “bendición” y “fuerza” para estas actividades. También *Dapichi'*, nombre con el que los *takshik* identifican a la constelación de Las Pléyades o Las Siete Cabrillas, fue objeto de fiestas que incluían diversos cantos - danzas y la preparación de la aloja<sup>65</sup>, los cuales, sin embargo, con el tiempo se habrían ido reduciendo al canto con *Itegete* del chamán, pues ésta era la única *performance* que mis interlocutores recordaban. La llegada de *Dapichi'* era percibida como una *seña* del tiempo frío, de la helada e indicaba el cambio de un nuevo año y también se vinculaba al pedido de suerte en la marisca (cfr. Tomasini 1976; Lehman-Nitsche 1923-24). De la extensa narrativa mítica vinculada a *Dapichi'* algunos episodios refieren el origen de la constelación a una peculiar marisca. Según Zacarías Pereyra:

Zacarías: “un cuento que *Dapichi'*, hay un cuento, según la historia, antes, abuelo (...) dicen que los chicos se perdieron, los chicos se perdieron y los chicos lloraban y después vino una vieja GRANDOTA, ésa era *konaGanaGae*. Entonces dijo el chico: *bueno, este, vamos a ver esta señora* y tocó el chico, entonces, pero ésta come la gente y él destapó la cosa y había muchas cabezas, *capaz que esta vieja va a comer a nosotros* ((pensó el chico)). Entonces dice: *haber si nosotros agarramos a esa vieja y la vamos a buscar y la ponemos en el fuego*. Bueno, buscaron ellos, voltearon ellos y agarraron ((a la vieja)), partieron acá [señala su pecho] y le sacaron los perritos de la teta, salieron dos perritos, uno macho y una hembra. Bueno, este dice, este, los muchachitos: *bueno ahora tenemos dos perritos, nuestros compañeros, la vieja murió, vamos nosotros, vamos*. Entonces salieron ellos, entonces el otro perrito se llama *posoGoe na kachole*, la hembra y el otro machito se llamó *posoGoe na kacholek*, entonces fueron los dos chicos con los dos perritos y después dijo ¡*mirá que lindo esta avestruz, que color hermoso!, un rosado y uno blanco*. Entonces le dice, le dice, este los chicos: *¿por qué no chumbás, kachole y kacholek?*, entonces el perro le habló ellos: *bueno suba a nosotros*, le dice, *vos subí a la otra perrita y vos subí allá al otro*. El varoncito subió al perrito y la otra subió a la perrita y corrieron a *mañik*, corrió, corrió con velocidad hasta que llegó al cielo, y cuando se dieron cuenta ya estaban en otro mundo, en el cielo, entonces ahí dice que formó ese *dapichi*. Entonces estaba llorando el papá y la madre, pero le contestó la muchacha que no tema *porque yo estoy en el cielo, estoy muy bien*. Después vino en un sueño, también habló con ella, *bueno yo estoy bien mamá, yo estoy descansado, no me falta nada, estoy en el cielo, estoy alumbrando a todo el mundo, acá estoy trabajando*. Entonces hay como SIETE estrellas así, están los perritos, los varoncitos, después están los dos *mañik*, entonces ahí se juntan, *dapichi*, esa es la seña”

<sup>65</sup> En Lozano (1941: 74) y Dobrizhoffer (1967 [II]: 76) pueden verse descripciones de estas fiestas. Cito a continuación fragmentos del último autor: “cuando a principios de mayo se ven otra vez [Las Pléyades], saludan su reaparición con clamores festivos y con alegres sonidos de flautas y cuernos de guerra (...) buscan la miel con la que preparan una bebida (...) Los casados pasan la noche sentados en el suelo sobre una piel de tigre, bebiendo. Las mujeres circunstantes, cantando con voz ululante y el grupo restante de los célibes riendo y aplaudiendo, mientras brillan teas aquí y allá para calentarse. Alguna hechicera maestra de ceremonias dirige a intervalos la danza. Da vuelta en la mano, como un juguete, una calabaza (...) para dirigir a los músicos y a la par salta en el mismo lugar alternando el pie derecho con el izquierdo (...) los espectadores aplauden vociferando, acercando la mano a los labios”.

Este relato nuevamente evidencia los vínculos entre mundo humano, de los animales y cosmológico en el tiempo mítico y cómo la *seña* de esos vínculos perdura en el tiempo histórico, de allí la creencia de que *Dapichi'* ayudaba a los mariscadores. Los chamanes *antiguos*, además del poder para influir sobre las actividades de subsistencia a través de su canto, también podían incidir sobre fenómenos naturales como las lluvias, los rayos o el viento<sup>66</sup>. Miguel Velázquez recordaba un canto que se hacía golpeando hojas secas de palma sobre un tronco, para provocar el viento y así poder salir a mariscar *mañik*; o Julio Shitaki, la historia de un chamán que cantaba y batía su tambor por largas horas, pidiendo lluvia. Veamos la versión de este último relato, recordada por su nieto, Víctor Velázquez:

“...el nos contó una vez que pasó, así como estuvimos pasando una sequía, fue una sequía muy grande y dice que un médico que no sabe exactamente el nombre, dice que se sacrificó para que haya agua, dice que estuvo como 10 días sin comer, solo cantaba, con un bombo así más o menos chiquitito que cantaba, cantaba y pedía que llueva y le contestaron en una noche que le dijeron que *si vos das tu vida va a haber agua, pero vas a tener que estar aquí en este lago*, que está acá como... donde es ahora el Pilcomayo, dice que había una laguna grande y ahí pasó y dice que *si vos das tu vida, doy la lluvia* y si es así, dijo que *entonces yo doy mi vida para que haya agua*. en todo el pueblo fue así, en toda esa zona había una sequía grande, que casi seis meses más o menos dijo que no había agua. Y el médico dijo que *sí, voy a dar mi vida para eso*, pero con una condición de que vos seas esas anacondas grandes, como esas, no me acuerdo como se llama, pero dice que se convirtió en una víbora grande y cada vez que hacía como este tiempo alguna seca, *la condición es que vos salgás afuera y yo daré lluvia*, así decía, pero dice que habló con Dios (...) y cuando el murió no, no murió por medio de... como se dice, solo, vino un trueno, un rayo, un rayo grande que cayó sobre él, murió... todo él, en medio de la laguna, se convirtió en víbora y empezó a llover [se escucha un trueno] y empezó a tener agua nuevamente todo y empezó a inundarse toda la laguna que había unos y eso es lo que más me acuerdo yo que me han contado (...) ese fue un cuento, una leyenda de Julio Shitaki, de él aprendimos el cuento, cómo fue.”

Como puede apreciarse en esta narración, el canto y ejecución del tambor es acompañado de un ayuno y del sacrificio del chamán, para obtener la lluvia. Éste se transformará en una víbora grande y de allí en más, cada vez que esa víbora aparezca, será una *seña* de que la lluvia se acerca. Nuevamente, la acción acontece en esa laguna grande que “ahora es el Pilcomayo”, es decir, en la Laguna Blanca ahora incorporada al Parque Nacional. Finalmente, es de destacar también la resignificación evangélica que surge esta narración, en la idea que el chamán habló con Dios y probablemente también en la referencia a que ofrece su vida en sacrificio. Como vimos, Julio Shitaki fue de los primeros conversos de La Primavera, de allí estas resignificaciones que probablemente transmita a sus hijos (cfr. las versiones anteriores de Rosa Shitaki sobre la Laguna Blanca) y nietos. Para concluir con este punto, es pertinente

---

<sup>66</sup> Probablemente, en el pasado, las funciones del canto chamánico hayan sido más amplias que lo aquí analizado. El canto y la danza podían ser convocados para el nacimiento de un hijo —cfr. Dobrizhoffer (1967 [II]: 214-215) para los abipones, Idoyaga Molina (1979), para los pilagá— o para la constitución de una pareja (cfr. Karsten 1915). No obstante, mis interlocutores no recordaban celebraciones rituales para estas dos instancias.

agregar que algunos fenómenos naturales podían ser anunciados por sueños y, probablemente, por el canto del chamán<sup>67</sup>. *Chetole*, según la versión de Pablo Vargas, habría anunciado por sueños un eclipse:

“ella tuvo un sueño dos años atrás y fue cierto lo que ella soñó, el eclipse parece que soñó, pero era cierto, pero no llegó a pasar por acá. Pero en cualquier momento se va a apagar el sol, parece que una nube que venía, tapó el sol y el sol se vio el resplandor, todo lo que nosotros vivimos, sobre el universo, nosotros vivimos en la oscuridad, pero después cuando pasa todo eso, esto no va a pasar nada, dijo ella, según le escuché estaba contando, nos contó a nosotros... Pero ella salió de su puertita y comenzó a contar, pero ella solita, nadie le estaba hablando y es por el éste... pero ella no dijo eclipse, pero es cierto y aconteció a los 5 días, escuchamos por el radio, pero también a través del sueño, pero no por la ciencia, no, porque ella estudia a través del sueño, no se expresó bien, pero a mí, me di cuenta, de escuchar y a los 5 días aconteció y luego aconteció alguna enfermedad, distinta enfermedad apareció...”

El relato de Pablo es un ejemplo de cómo para algunos jóvenes las predicciones sobre la naturaleza, ya sea vía sueños de los ancianos o vía informes científicos transmitidos por la radio, se conjugan en la vida cotidiana.

La segunda cuestión a explorar es cómo ciertos **elementos de la naturaleza poseen un peculiar poder para modificar la dimensión corporal de la persona**. En el punto V.4. analizaremos el papel de la alimentación, aquí nos abocaremos al de los *remedios* y a una serie de prácticas que poseen la capacidad de *contagiar* a las personas determinadas cualidades positivas de la naturaleza.

Es importante aclarar que así como los toba reconocen una serie de causas “naturales” que pueden provocar enfermedades —como el frío o el calor, las comidas, el agua en mal estado, el humo del cigarrillo, el exceso de alcohol— existe, paralelamente, una extensa farmacopea natural para tratar estas afecciones o que también puede resultar útil para combatir los síntomas de enfermedades por daños. Estos *remedios* suelen ser conocidos por ancianos, adultos y también algunos jóvenes, por lo cual, en la actualidad al menos, no podría hablarse de la existencia de especialistas, aunque sí de diversos grados de conocimiento sobre los mismos. Muchos de estos remedios, además del nombre en toba o en castellano, poseen otro en guaraní, dada la influencia proveniente del Paraguay. Esta influencia también se aprecia en algunas técnicas de curación, especialmente en el tratamiento de una enfermedad muy difundida entre los toba orientales denominada *layel* (en toba), *peraguru* (en guaraní) y descrita por los médicos *dogshi* como un “cuadro viral con vómitos, diarreas, distensión abdominal, deshidratación, ictericia y fiebre” y comúnmente asociada en la zona con la hepatitis. En el caso de este tratamiento en particular, sí existen especialistas, tanto toba como

---

<sup>67</sup> Como Ruiz ha señalado (1985: 54), el poder adivinatorio del batir el tambor de agua se halla presente en diversas narraciones míticas sobre *Ta'anki*. En el capítulo VII se señalan algunos de estos rasgos en relación con las ejecuciones de *Ikutaki* en los rituales de iniciación femenina.

criollos de origen paraguayo, que recurrían a técnica similares. Según las descripciones, la zona de las costillas se hincha, por eso es necesario reacomodarla con cuidadosas presiones, cuando más cerca se hallan de juntarse ambos lados de las costillas<sup>68</sup>, más difícil es la cura y al juntarse, se produce la muerte. Además de los masajes en la zona afectada, se coloca grasa de chanco con hojas de determinados árboles, realizando oraciones. Esta enfermedad ataca sobre todo a los niños, para la medicina *dogshi* este cuadro suele ser provocados por parásitos (especialmente los que se hallan en el agua) pero para los *takshik*, en cambio, las causas referidas son más amplias. Guillermo Jara, pastor de una de la IEU de La Primavera que había aprendido a curar esta enfermedad gracias a las enseñanzas de su padre, me decía que ciertas actividades corporales en exceso —cuando al chico se lo agarra de las axilas y se lo levanta mucho, cuando grita demasiado, cuando salta y se sienta de golpe en el piso— provocaban que el “estómago se forzara” y ahí venía “la diarrea y los vómitos” de la enfermedad. A continuación, cito un fragmento de este pastor en el que se aprecian algunas de estas técnicas de curación y, especialmente, la concepción de la anatomía y fisiología del cuerpo involucrada:

Guillermo: “el estómago es delicado (...) por eso lo que estoy contando, la vida del órgano, eso es muy delicada, el único el órgano el que maneja el estómago este cuerpo, es aquí [señala su estómago], porque ese es lo que maneja, si vos agarrás una diarrea entonces vos no podés, ahí ya no funciona más, por eso hay que cuidar bien, el estómago en contacto con nuestro corazón, yo no soy doctor pero (...) si vos apretás parece que si fuera un gusano ahí, está adentro, se mueve y cuando, si vos apretás así, como si fuera cuando vos abris una soda así, *shhhhhhhhh*

Silvia: ¿hace ese ruido?

Guillermo: si y empieza el estómago tiene ruido (...) yo aprecio a mis hermanos, yo quiero mucho, por eso cuando viene la hora que necesito, converso, te necesito yo creo, bueno como no... Por eso alguno le estoy prohibiendo, yo tomo tereré, pero no todo el día porque ahí no te, circula y te puede agarrar eso, *layel* por eso hay persona que son grandes, pero cuando empieza a correr ya le duele acá y no puede aguantar más, tiene acá un dolor, si uno piensa ya esta doliendo... no puedo correr mucho. Entonces cuando te duele, mucho cuidado, mas vale quedarse para que no se produce. Te avisa el dolor, te avisa, para que no se, no pone más energía, porque si vas a poner mucha energía ya empieza a doler todo, se contamina todito los órganos... no corre más, puede correr, pero hay que cuidarse...”

Mencionamos ya la concepción de la enfermedad como un objeto material que entra al cuerpo —lo cual en la narración se aprecia en la figura del gusano que se mueve y hace ruido—, pero se agregan aquí otros tres elementos fundamentales. Por un lado, la conexión entre los diferentes órganos —“el estómago en contacto con el corazón”, el cual, como veremos es el centro vital por excelencia— y la idea de que el dolor en un órgano puede contaminar a otros, lo cual se vincula con la noción del contagio o *nawoGia*. Por otra parte, los vínculos entre determinados movimientos corporales y la salud-enfermedad: el esfuerzo de la zona abdominal como provocador de *layel* en los bebés y el correr mucho en los adultos, como

<sup>68</sup> Justamente el término *layi* o *laye*, significa “el costado de él” y alude a las costillas.

un exceso de “energía puesta” en el cuerpo, que puede resultar peligroso. Finalmente, el tercer elemento, es cómo el mismo dolor es concebido en tanto seña, es un “aviso” del cuerpo que hay que escuchar y respetar. A lo largo del capítulo describiremos otros casos que evidencian estas concepciones.

Hay diversos elementos de la naturaleza que poseen un peculiar poder para modificar la dimensión corporal de la persona, en tanto implican formas de *nawoGa*, de contagiar a la persona una característica adscrita a ese elemento<sup>69</sup>. En el capítulo VII reseñaremos los múltiples contagios negativos que la mujer debe cuidarse de provocar durante la menstruación y el embarazo. Reseñaremos a continuación tres tipos de contagios y/o influencias positivas: el *iyuGaik*, las escarificaciones con huesos de diferentes animales o *nqana* y el entierro de la placenta y el cordón umbilical. El término *iyuGaik* refiere a pequeños paquetes que combinan fragmentos de raíces de plantas con huesos de algunos pájaros, los cuales sirven especialmente para influir en las relaciones amorosas, aunque también pueden traer suerte en la *marisca* y en general, en el trabajo. Una de mis interlocutoras me explicaba que se hacen con raíces de “plantas con flores y con lindo aroma”, para que así la mujer que lo tiene, puede atraer al hombre que ella quiere. Si bien a menudo los *pi’ioGonaq* y las mujeres ancianas se especializan en su preparación, en general, muchas mujeres jóvenes también saben hacerlos y los utilizan con frecuencia.

En cuanto a las escarificaciones con las agujas de animales, *nqana*, esta práctica se basaba en la creencia de que el animal contagiaba así sus cualidades a la persona. Miguel Mendoza, por ejemplo, me decía que los jóvenes “se iban curando” de esa manera, es decir, adquirirían ciertas características, generalmente de fortaleza y salud, que perdurarían el resto de sus vidas. Probablemente el *nqana* se realizaba por primera vez a los hombres en las fiestas rituales de los *niematak*. Allí el *waakakak* era el encargado de realizarlos, pues el también era un hombre fuerte que contagiaria esas características a los jóvenes:

Miguel Velázquez: “*waakakak* le dicen, pero ese es una persona que tiene que ser descendiente de un guerrero, tiene que ser hijo de un guerrero, él lleva las agujas, de distintos animales, del tigre, del león, de ñandú, como es que se llaman los otros... los que conozco yo son los nombres guaraní, chancho morito y moro, en fin, llevan y su cinto se llama *woton*, el cinto ejemplo, es este cinto así, lleva las como una moneda para que tenga ruido y con el *tegete* acá otro acá, todo ruido como la campanita acá y se pinta negro...”

---

<sup>69</sup> Por ejemplo, Teresa Benítez recordaba la costumbre de colocar a las jovencitas los pinches del *peraGanaGa* (*Chorisia insignia* o palo borracho) sobre sus pechos, para que estos no les crecieran o la de dar a comer la cabeza del *mañik* (con sus ojos) a los niños, para que ellos tuvieran buena vista, o su estómago, para que no padecieran dolores en esa parte del cuerpo. Asimismo, se adscribía a la saliva de los animales el mismo tipo de funciones. *Chetolè* explicaba que cuando se cazaba a un animal, especialmente al tigre, el cazador le sacaba la saliva y se la pasaban por el cuerpo, para que la persona adquiriera fortaleza. Miguel Velázquez me decía que a él, de niño, su padre le había dado de tomar la saliva de un *mañik* que había cazado y que esto hacía que él hoy no padeciera la sed. Muchas veces estos casos fueron referidos por nuestros interlocutores como “remedios”.

Luego, en otros *niematak*, éste podía realizar nuevas escarificaciones, según el relato de Alejandro Katáche, después de beber la algarroba, “el *waakakak* decía *¿quién quiere fuerza?, vamos a clavar... dice yo, yo también*”, los jóvenes se agachaban (se ponían en “cuatro patas”) y se le clavaban doce agujas, tres en cada antebrazo y pantorrilla. Según Ernesto Verón, de Bartolomé de las Casas, el *waakakak* clavaba las agujas “arriba de la rodilla, para que tenga fuerza para correr (...) levantaba la piel con dos dedos y pasaba la aguja y después le daba una palmada”. En su vida cotidiana, los hombres también podían ellos mismos realizarse *nqana* para diferentes actividades, especialmente para la marisca o, como luego veremos, en las juntas de bebida para demostrar su fortaleza<sup>70</sup>. Si bien el *nqana* ya no se practica, a menudo se lo recuerda. Cito algunos fragmentos que explican el tipo de *nawoGa* producido según las agujas de los animales utilizadas, la de chanco morito (*yolo*), avestruz (*mañik*) y tigre (*kiyok*):

Anastasio Tolosa: “*yolo lqanak*, la aguja del chanco moro... amanecía temprano y salió a mariscar, eso es lo que practicó antiguo

Silvia: ¿es como un *nawoGa*...?

A: nosotros decimos *nawoGa*, entonces quedó la fuerza

S: se puede decir *nawoGa* entonces

A: exactamente (...)

S: ¿y se hacía de algún otro animal, *nqana* de *mañik* se hacía?

A: también, tiene ese *nawoGa*, pero ese *suri*, *mañik*, cuando *nqana* es otro también, igual pone, pero es otro, entonces ese es *mañik*. Cuando amanecer o a las 4 de la mañana entonces hace la fuerza de *mañik*, entonces le molesta, entonces hombre se levantó porque ya está tiene su. no duerme, entonces se levanta y según si toma mate, amanecer, no duerme, así dicen”

Pablo Vargas: “sabés la primer canción que ella ((por *Chetole*)) empezó a cantar nos contó él... dice que, uno que le dicen *waakakak*, que tiene toda la aguja del animal, la persona que es fuerte, tiene la aguja, *nqana* del tigre para que la persona sea fuerte.

Silvia: ah... ¿y a quién se lo hacían?

P: vos sabés que él te mostró, en cualquier parte del cuerpo, el pecho, para que la persona no se enferme, porque en ese tiempo casi no hay persona que se enferma así toda la gente son fuerte... Pedro tenía una aguja antes...

S: ¿y alguna vez te hicieron, que se siente? [dirigiéndome a Pedro]

Pedro Cupai ((yerno de *Chetolé*)): tenía que ir a caminar todo el día para ir a la marisca... Y ahí buscar *suri*, yo no siento para el cansancio, se siente guapo, yo corro los campos. todo el día, cuando iba a mariscar se hacía eso a veces cuando tengo la aguja también del chanco morito. Cuando el tiempo hay lluvia, yo pensando para irme a marisca, así como hay lluvia, yo siempre, yo no siento hace frío, siento de ir a buscar cualquier guasuncho, chanco morito...

Pablo: para que la persona no siente nada por la gota de lluvia, porque sabés porque, el animalito sale, sale a mariscar también cuando viene la lluvia, entonces la persona cuando le hacen hincar eso, entonces ya cuando llega la temporada ya, quiere salir ya, porque parece que por el aguja... Y ahora éste dice que le hincaron una aguja de tigre y a veces quiere comer todo el día carne nomás...

S: ah... a *Chetole* a ella también se la hicieron (...) y así que si te hincaban agujas de hueso de tigre después te quedan esas ganas de comer carne...

Pablo: como Pedro te contó, que le hincaron aguja de chanco morito y cuando llega la llovizna ellos quieren salir, salir a mariscar, lo mismo entonces, el chanco morito sale cuando llega el

<sup>70</sup> Wright (comunicación personal) también relevó que el *nqana* se habría usado para la práctica del fútbol.

tiempo de llovizna, sale a mariscar también y el también siente de ir a mariscar cualquier cosita...”

En cuanto al entierro de la placenta y el cordón umbilical, los significados otorgados a la práctica ponen de manifiesto la forma en que se interrelacionan: los cuerpos (aquí determinadas partes que ligan madre e hijo), las conductas de las personas y el espacio que habitan. Veamos algunos de estos relatos:

Robustiano Medina: “eso se enterraba para que su hijo no abandone su padre, su madre, eso es lo que está los *antiguos*...”

Silvia: ¿como que si lo guardaban no se iba a ir... ?

R: siempre sale, pero vuelve, no se queda tiempo lejos, otra parte. Solamente donde está su papá, su mamá, siempre está ahí él...”

Pablo Vargas: “de las mujeres querías saber vos por qué se enterró, ella dice ((traduce lo dicho por *Chetole* previamente)) para que la criatura no se enferme en aquella época se enterraba, pero hoy en día casi no se hace más, la época de mucho tiempo, de las mujeres, cuando ella misma se preocupa por su familia, entonces le hace enterrar eso para que no se enferme la criatura

S: y si no se entierra... ¿qué le podía pasar?

P: y dice que también no se enferma a la mamá del chico porque para que no le duele más. Y en esa época ya dice que las mujeres nunca se enfermaban porque se le cuida y se le deja un pedazo, un parte de su ombligo por eso nunca se enfermaban los chicos, así lo contó. Pero hoy en día ya poco, totalmente ya no se hace más, porque toda mujer que da a luz, va por la sala o el hospital, entonces cuando sale la criatura, entonces esa cosa que vos le querías saber le tiran por el pozo, después la hacen quemar, algún tiempo le dan de quemar a la mamá del chico o la doctora le hace cortar el ombligo así chiquitito y a veces en 30 días le agarra enfermedad, le duele la pancita, vamos a decir le agarra diarrea, de toda enfermedad le viene, porque si por ahí le hacen quemar el basurero por ahí en el hospital o pasa cualquier bicho por ahí le come toda la sangre a la mujer, tiene dolor. Hoy estamos en eso, pero mucho se enfermaron...”

La prevención de cualquier enfermedad aparece como una de las posibles motivaciones de la práctica ritual<sup>71</sup>. Si bien este rito ya casi no se practicaría, su recuerdo reflexivo sirve como marco interpretativo de las actuales prácticas médicas *doqshi* y sus potenciales peligros. Asimismo, era también una forma de mantener ligados a padres e hijos, a pesar de los traslados. En este sentido, hemos encontrado que sobre todo con los hombres se realizaba la práctica de enterrar el cordón y una vez cumplidos entre los 12 y 15 años, mostrárselo al joven. Cito a continuación el relato de Víctor Velázquez, quien fuera objeto de esta práctica:

Víctor: “a los varones se le... al cumplir los 15 años, la costumbre de mostrarle el cordón umbilical para que él mantenga la costumbre cuando tenga también su hijo al cumplir esa edad, tiene que también mostrarle y así hasta nietos y todo eso, pero al mostrarle el cordón umbilical tiene que, por ejemplo, si pasó por una enfermedad al nacer, se le empieza a contar desde el primer momento de nacimiento hasta llegar al tiempo de, por un milagro se haya salvado su vida, eso sería un caso, porque al decirle que estuvo enfermo después de su nacimiento pasó por distintos sanatorios u hospitales asistió a otros médicos que sería ya fuera del mundo de los

<sup>71</sup> Interlocutoras de La Primavera y Misión Tacaaglé también referían que al enterrar la placenta, la dentadura del niño sería más fuerte y no se le caerían sus muelas. Tola (1999) cita la misma relación para los toba del barrio *Namqom*.

profesionales, sino que ya son médicos de... de acá nada más, pero esa es la , lo que se le da a los varones, esa es la única que se conoce

Silvia: ¿y eso te pasó a vos, me decías?

V: si y fue mi abuela la que mostró y ella guardó durante el tiempo que mi mamá, mi papá estaban yéndose de un lugar a otro para salirse de la enfermedad que tenía y ella lo había guardado, bien enterrado, envuelto en un plástico entre otras cosas, eso es para que no le cause, que no vengan las hormigas, para que no se lo devoren o los bichos... La otra costumbre es que no cuando nace los chicos no tienen que llevarlos al hospital o a otro centro, dice que se le maltrata al cordón umbilical y a la placenta, que le tira, entonces esa es la parte de los que es la costumbre de los varones (...)

S: ¿y eso fue cerca de tu cumpleaños?

V: cerca... y ya estaba preparando, yo hasta ese momento no tenía conocimiento de esa costumbre, pero ella lo guardó, no había rasgos que hubiera tenido algún maltrato durante el tiempo que lo tenía guardado, mucho tiempo

S. y tu abuela te dijo que vos tenías que hacer eso con

V: con mi hijo y que le pase al nieto

S: ¿y no te dijo por qué hay que hacer eso?

V: que es una costumbre, que hay que darle al varón nada más, la mujer es mucho más delicado, muchas más partes, tiene una ceremonia mucho más larga, solo el hecho de mostrar para mí fue nuevo, no sabía la costumbre..."

Tal vez la norma de residencia matrilocal que regía en el pasado —y que hacía que los hombres se trasladaran con las familias de sus mujeres—, se vinculara con esta práctica realizada a los hombres, para que no olviden el vínculo con su propia familia. Asimismo el relato de las circunstancias particulares del nacimiento durante este acto, permitiría reforzar la ligazón con los padres. Discutiremos luego la posible asociación de estas y otras prácticas con rituales de iniciación masculina.

Uno de los elementos que me interesa destacar en torno a las prácticas hasta aquí descriptas, es el peculiar efecto metonímico que implican, pues lo ocurrido a una parte del cuerpo afectaría a la totalidad de las conductas del ser. Cuando la corporalidad no se concibe como escindida del mundo, estos efectos del *nqana* o del entierro de la placenta que ligan a los humanos con la naturaleza, son posibles. Los límites permeables y flexibles entre ambos órdenes y las correspondencias que presentan, permitirían dichos efectos metonímicos: que la placenta permanezca enterrada en la "tierra" de los padres, haría que el hijo siempre vuelva a "su" tierra-hogar, que las agujas de cada animal sean hincadas en el propio cuerpo implica que algunas de sus características sean asumidas por la persona. En contraste, en la modernidad occidental, la metonimia sólo es lícita en el lenguaje poético, en ciertas representaciones *simbólicas*, pero difícilmente sea validada como modelo de lectura de causas y efectos entre hechos u objetos *materiales*. Es decir, una parte puede *representar* un todo, pero difícilmente se le adjudique algún efecto material sobre ese todo, pues nuestra visión de la realidad tiende a



dicotomizar como ámbitos escindidos lo *imaginario* y lo *material*<sup>72</sup>. Sin embargo, entre nosotros, las metáforas, con diversos grados de legitimidad, nutren el pensamiento científico y la visión general del mundo y también podríamos preguntarnos inclusive por los efectos concretos de algunas de estas metáforas, como por ejemplo, la del *cuerpo-máquina*. Los análisis de Foucault (1975) sobre las disciplinas creadoras de los “cuerpos dóciles” nos permiten recordar los efectos en nuestros propios cuerpos de haber sido pensados y tratados como tales. En suma, no aceptamos la realidad carnal de una metonimia pero sí padecemos las consecuencias carnales de ciertas metáforas, el poder de algunos significantes hegemónicos que se inscriben sobre nuestros cuerpos y los transforman.

Para finalizar, considero que el conjunto de prácticas analizadas nos permiten extraer algunas conclusiones acerca del carácter que revisten las relaciones del hombre con la naturaleza. Considero que no se trataría tanto de un equilibrio, como cierto ecologismo romántico pretendía ver en los otros culturales, sino más bien de un proceso dialéctico<sup>73</sup>. La naturaleza en sí misma es un mundo de poderes ambivalentes para los hombres y que se presenta en constante movimiento —tal vez como aquellos *payak* danzantes, de nuestro epígrafe—: ella se ofrece a los humanos pero también se les resiste, puede resultar beneficiosa o amenazante. Asimismo, el hombre se vincula a ella, ya sea escuchando sus *señas* y respetándolas, como tratando de manipular el poder que le ofrece. Comparando esta perspectiva con las de la ciencia y la técnica moderna, diríamos que lo que encontramos aquí es tanto una escucha como una utilización estratégica de la naturaleza, pero no, ese afán por dominarla y transformarla tan característico de aquella ciencia. A manera de cierre, quiero citar un breve fragmento de Lévi-Strauss en el cual reflexiona sobre la oposición naturaleza-cultura que su propio pensamiento contribuyó a consolidar:

“Nos vemos llevados a cuestionar el verdadero alcance de la oposición entre cultura y naturaleza (...) [dicha] oposición no sería ni un dato primitivo ni un aspecto objetivo del orden del mundo. En ella debería verse una creación artificial de la cultura, una obra defensiva que ésta hubiera cavado alrededor de su contorno porque no se sentía capaz de afirmar su existencia y su originalidad si no

---

<sup>72</sup> Por ello, cuando estas interpretaciones se producen, el pensamiento occidental suele restringirlas a los ámbitos marginales de la magia y/o de lo “anormal” (por ejemplo en las psicosis).

<sup>73</sup> Miller (1979: 48) señaló especialmente el peligro de una interpretación de este tipo: “Después de esta reseña del sistema adaptativo toba, queda claro que la aseveración de una armonía entre el hombre y la naturaleza no implica una noción a la Rousseau de paz y tranquilidad. La lucha por la existencia conlleva muchos peligrosos enfrentamientos con la naturaleza y muchos conflictos entre humanos. No obstante, el objetivo que supeditaba a los demás era el de vivir a tono con la naturaleza, manteniendo siempre oído sensible a las señas de disonancias.” Es para evitar justamente este tipo de mal-interpretaciones, que preferimos utilizar el concepto de dialéctica al de equilibrio o armonía. Cabe aclarar no se trata de rechazar totalmente el concepto de equilibrio, sino de incorporarlo dentro de una dinámica que abarca tanto desequilibrios o fuerzas en tensión como equilibrios precarios entre las mismas. Tal vez, más que de equilibrios deberíamos hablar de procesos de equilibración constantes. En suma, la noción de dialéctica permitiría remarcar así el aspecto dinámico de estas relaciones y no sólo los momentos de estabilidad que éstas poseen.

era cortando los puentes que podrían atestiguar su convivencia original con las demás manifestaciones de la vida" (1993: 18).

Esta nueva visión del autor<sup>74</sup> nos permite, en cierta forma, corroborar nuestra perspectiva dialéctica. Esa convivencia original, esos puentes que Lévi-Strauss menciona (tal vez similares a la *carne* con el mundo en términos de Merleau-Ponty), son cortados luego por las creaciones de cada cultura, por sus sistemas de representaciones. Pero como el mismo Lévi-Strauss aquí reconoce, ese corte y oposición a la naturaleza *no es* un dato primitivo (un dato fenomenológico) ni un aspecto objetivo del mundo. La manera en que *algunos* de estos puentes se cortan o se intentan borrar y que *otros* permanecen o se intentan mostrar, es decir, la manera en que se resuelve esa relación naturaleza-cultura, es lo que define la particularidad de cada cultura. Así, los vínculos que ligan el devenir de las personas al de la naturaleza, tienden a ser invisibilizados o desterrados en la vida urbana moderna —de allí, por ejemplo, que el surgimiento del ecologismo en estas sociedades haya intentado reconstruir dichos lazos desde su propio imaginario cultural. Sin embargo, en un sinnúmero de grupos de tradiciones cazadoras-recolectores y seguramente en muchas culturas campesinas los hombres y mujeres no dejaron de escuchar las *señas* de la naturaleza y de pensarse en un íntimo *vínculo con ella* —y no sólo *sobre* ella o, como sus meros *espectadores*<sup>75</sup>.

### V.1.7. El pensamiento, el sueño y el mundo

El último punto a explorar es el del pensamiento y los sueños en los vínculos del ser con el mundo, incluida la salud-enfermedad. En una de las conversaciones con Teresa Benítez sobre las enfermedades, surgió el tema del "**ponerse nervioso**" como una de sus causas:

Teresa: "...pero vos tenés que saber los nervios y después pensás y ya se va otra vez... porque si nosotros pensamos bien, bien, bien, toda nuestra salud está toda bien, ningún problema...

Silvia: si pensás bien... mirá qué interesante...

T: sí, porque yo, mi idea, yo sé porque mi salud es mi salud, nadie sabe, pero si yo pienso mal y así me llega a enfermar. Por mi familia, que ello está tratando mal con el otro, a veces pongo malos pensamientos y ahí empieza a doler cualquier parte..."

Generalmente, este "**buen pensar**" implica relaciones no conflictivas con los miembros de la familia, los vecinos y, también, con Dios y sus mandatos evangélicos. Lo interesante de subrayar es cómo la acción del pensar sobre determinados objetos está estrechamente vinculada al estado corporal, en lo que refiere a sensaciones y dolores y cómo, además, puede convertirse en un medio para modificarlos. Así, el pensar no es una acción meramente

<sup>74</sup> Se trata del prefacio a la segunda edición de "Las estructuras Elementales del Parentesco", escrito en 1966, es decir, diecisiete años después de la primera edición.

<sup>75</sup> Sobre la noción de paisaje y la construcción de la naturaleza como un objeto de placer estético en la mentalidad burguesa, cfr. Romero (1993).

individual, interna y separada del mundo, sino que es un acto con incidencia sobre el propio el cuerpo. Esto se aprecia especialmente, en el siguiente relato de Hilaria Medina sobre el papel de la oración-pensamiento:

“yo creo, que cuando necesito algo, oro a mi Dios, cuando me encuentro un poco débil, oro a mi Dios, cuando estoy un poco desalentada, sin ánimo, sin fuerzas o deprimida o con malos pensamientos, algún problema, entonces parece que me concentro y pregunto a Dios qué es lo que hago, qué me está pasando, por qué me pasa esto y parece que al otro día encuentro la respuesta y ya estoy mejor...”

Nuevamente, el encontrar un sentido (“encuentro la respuesta”), es posibilitador de la cura. En la narración siguiente, veamos cómo Anastasio Queloni describe la fisiología del ponerse nervioso y la causa de este estado en los malos pensamientos:

Silvia: *¿y cómo lo dicen en qom l'aqtak que agarra nervio...?*

Anastasio: *lemataGaik*

S: *¿y cómo es la persona que se pone nerviosa, qué hace...?*

A: y bueno, porque calienta la sangre, se sube en la cabeza, viene acá y sube hasta éste [señala desde el corazón hasta la cabeza], porque el único éste [señala el corazón], no es como esta hora, nosotros cuando trabajamos, seguimos la palabra de Dios, NO, no se agarra caliente nada. Porque usted, si vos pensaba pensamiento mal el día, pensaba la mujer, pensaba quiere comer, DE TODA COSA, pensaba vestido, pero ¿qué va a hacer?, tiene que llevar paciencia, uno tiene que hacer ANDAR... Tu cuerpo sabe, porque el único de nuestro cuerpo trabaja, nuestros miembros todo, pero lo que sí, entonces, tiene que llevar paciencia para que no lastima, no duela, ése es lindo. Pero alguno dice: *vamos a poner nervioso*, yo estoy mirando

S: *usted lo que dice, es que la comida, el vestido... ¿cómo que no hay que preocuparse por eso?*

A: sí, no, no hay que estar, uno tiene que hacer lo que puede, total tu vida VIVE, NO ESTA ENFERMO, VOS SOS SANO...”

Los nervios (*esa sangre que se calienta y sube desde el corazón hacia la cabeza*) se originan en los malos pensamientos y éstos últimos se definen en relación con la preocupación excesiva por las cosas materiales (el comer, el vestido), con desear aquello que no se posee. En oposición, surge el valor de la paciencia: “uno tiene que hacer lo que puede”. En el capítulo IV señalamos las consecuencias, en términos políticos, que la paciencia evangélica poseía; aquí se aprecian, en cambio, sus beneficios prácticos, en lo que refiere a la salud del cuerpo. En el siguiente fragmento, Dobrizhoffer expone una versión similar, en algunos aspectos:

“el cuerpo estará sano, si en él habita un espíritu sano (...) viven olvidados de las cosas pasadas, atentos sólo al presente, muy raramente angustiados por el futuro, no tienen ninguna cosa mortal por la cual desespere su amor o deseo; y lo que tantas veces sucede a los europeos, ellos casi nunca enloquecen. No están sometidos ni por mucho tiempo ni con vehemencia a ningún afecto. Cultivan su cuerpo con esta tranquilidad de espíritu, y llegan así hasta la extrema vejez... Si los europeos envidian esta longevidad de los abipones, que imiten su modo de vida” (1967 [II]: 66-67).

Más allá de la visión idealizada que en torno a este punto el misionero construye, pienso que aquí se perciben tres elementos claves que también he constatado entre mis interlocutores. Por un lado, la ya mencionada relación entre el pensamiento y la salud-enfermedad del cuerpo,

pero también la dinámica que ese pensar adquiere y los rasgos que presentaría, bastante diferentes a los prototípicos del sujeto de la *modernidad*. Entre éstos rasgos: las “raras angustias” por el futuro (que contrastan con la tendencia a preocuparnos por el mismo y que se materializa en diversas rutinas planificadoras) y la utilización y apego a lo disponible (frente al papel del deseo de aquello que no está, como motor estructurante). Si bien son cuestiones que requerirían de estudios más complejos, se trata de rasgos que emergen claramente en las relaciones intersubjetivas y que evidencian las diferentes formas posibles de construcción de las subjetividades.

Otro elemento a destacar del relato de Anastasio antes citado es el papel del **corazón**: la sangre sube del corazón a la cabeza y con ella, estos pensamientos que originan los nervios. Esta dinámica en la que el corazón aparece como el origen de los pensamientos y acciones del sujeto, es habitual entre las personas mayores y ha sido señalada ya por Wright (1997). Probablemente, la retórica cristiana que insiste en el papel del corazón haya influido en esta percepción<sup>76</sup>. Conversando sobre estos temas con Gil Castorino, me explicaba que las ideas “vienen del corazón y suben a la *lapiogo* (cerebro)” y que cuando “se tiene ánimo, se tiene fuerza, viene el saber”. Asimismo, introdujo esta comparación con la piedra y la carne:

Gil: “uno es el corazón duro, *karemta* [le hace traer una piedra al hijo para explicarle], no puede entender, cuando pasan los años. Pero hay otro que es el corazón joven, que es blando, abierto, joven, sin trabas, puede aprender libre (...) El corazón duro es, vos cocinas un carne, vos crees que ése, ése es piedra, se va a hacer distinguir de la sal, no va a entrar, porque es piedra. Pero hay otro corazón, la que hemos hablado, es el corazón de carne, entonces vos hablás decís las cosas y enseguida te entra, enseguida te sigue, porque su corazón es como carne, vos cocinás la carne echás sal y enseguida se deshace todo la carne, así es nuestro corazón. Eso es todo, bien clarito...”

Como Gil nos demuestra, las metáforas de la *carne* con el mundo tienen la propiedad de ser “bien claritas” para todos. Señalamos anteriormente, que otro rasgo de la percepción de la anatomía y fisiología, era la comunicación establecida entre los diferentes órganos, a partir del corazón. Cuando en una ocasión le pregunté al *pi'ioGonaq* Feliciano Castorino sobre el papel del corazón, después de tomarse varios minutos para pensarlo, me dio la siguiente respuesta:

“la parte del corazón, ya, cosa muy difícil, porque tiene que guía, sin eso tampoco, la persona no va, porque es lo más importante (...) la vista cuando ve algo lindo, entonces se le entrega la cabeza otra vez, entonces la cabeza le hace pensar. Ahí ya piensa, a través del pensamiento se decide el paso, por eso hay mucha persona que dice *yo estoy pensando tal parte* pero si el corazón no decide no va a ir, tenés las ganas de ir, tenés algo de, vos viste que lindo que es, *me voy para esta casa*, pero mientras el corazón no decide, parece que vos olvidás. Entonces a través de ese pensamiento todo nos exige, si la cabeza decide que va a ir a hacer y si el corazón decide, pero le falta algo todavía, que tenés que decidir otra, a quién es lo que va a llegar, a quién es lo que va a ordenar, a quién es lo que va, se va a ir a buscar, entonces se les llama a las piernas. Por eso

<sup>76</sup> Los escritores jesuitas también señalan el papel del corazón, Dobrizhoffer (1967 [III]: 219), por ejemplo, señalaba: “cuando sienten su salud quebrantada, aunque la enfermedad esté en los pies o la espalda, dicen que les duele el corazón”.

mismo, se decide, bueno, se le dice a las piernas, se va allá y llegás ahí y ya no, tampoco, las piernas no se puede agarrar, no se puede patear, porque tenés que traer las cosas y a través de ese entonces se necesita las manos, no se qué clase se va a ir a buscar, una persona o cosita que no hablan, si habla bueno, se necesitan las bocas, para que puede hablarle a ése, para que puede entregarle lo que vos querés, para que pueda visitar, si no vos vas a ser una visita, te atiende o no te atiende. Entonces ahí si están todos de acuerdo lo que van a hacer, el corazón da más fuerza y contento, cuando se decide todo, entonces el cuerpo ya se agranda, entonces más vista y más fuerza...”

Como puede apreciarse, la decisión del corazón es fundamental para emprender cualquier acto, sería el origen de la voluntad y el que pone en acción al resto de los órganos del cuerpo para llevar a cabo la acción. La corporalidad aquí es imaginada como comunicaciones y acuerdos entre las diferentes partes que la componen y también, como ya enunciáramos, brinda una serie de *señas* que deben ser escuchadas. En la siguiente narración de Roberto Yabaré se aprecian ambos tópicos, al preguntarle si había alguna relación entre el corazón, el pensamiento y el estómago<sup>77</sup>, me contestó:

“el estómago también te exige, por eso a veces mi estómago no sé lo que quiere jugo, entonces hacele caso, HACELE CASO que pide, como si fuera un nene, si éste te pide, hacéle caso porque es tu nene, y así es, y si no quiere para que vas a darle si no quiere, porque muchas personas que le hace mal...”

Como Douglas (1973) tempranamente había notado, las representaciones del cuerpo se corresponden con las de la organización de cada sociedad<sup>78</sup>. Así como el *cuerpo-máquina* fue el paradigma en los comienzos de la modernidad, para los *takshik* parecería tratarse aquí de un cuerpo que debe lograr el consenso de todas sus partes para la acción —tal como los sistemas de alianzas que permiten construir las posiciones de poder social— y que debe ser escuchado en sus *señas* —tal como sucede con el mundo de la naturaleza y los *yaqa'a*.

El último punto a analizar en torno a los pensamientos, es la *certeza* que traen aparejadas. Veamos cómo surge esta perspectiva en otra entrevista realizada con el pastor Guillermo Jara:

Guillermo: “Hoy amanecí, a las cuatro de la mañana levanté, bueno, con la ayuda de Dios, siempre yo llevo el nombre de Dios y gracias a Dios que mientras estoy tomando mate, así con mi señora y allá va y viene, viene el pensamiento y bueno, mi pensamiento, voy a ir mi mamá, voy a ver cómo está mi mamá ¡Y JUSTO LLEGO ALLÁ Y ME NECESITA HABÍA SIDO...!.  
S: te viene el pensamiento...”

<sup>77</sup> Me había quedado la duda sobre la relación entre el corazón y el estómago que fuese sugerida por el pastor Guillermo Jara en su relato sobre la enfermedad de *layel*.

<sup>78</sup> Según Douglas “...todas las categorías culturales por medio de las cuales se le percibe [al cuerpo] deben estar perfectamente de acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos la sociedad ya que éstas se derivan de la idea que del cuerpo ha elaborado la cultura. (...) El interés por las aperturas del cuerpo, dependerá de la preocupación por las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión. Donde no exista una preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales. La relación de los pies con la cabeza, el cerebro con los órganos sexuales, la boca con el ano expresa los esquemas básicos de la jerarquía” (1973: 89, 94).

G: si, QUIERO VER ¿y dónde viene el pensamiento?

S: ¡qué pregunta...!

G: porque era mi intención, yo tengo que volver hacia a La Primavera, aunque sea mi intención para volver ayudar a mi sobrina, pero después cambié, el otro pensar, que mi mamá tengo que ver mi mamá...

S: y te necesitaba...

G: había sido y cuando llegué, mamá me estaba esperando y cuando llegué: *mi hijo te necesitaba* y bueno gracias a Dios, mediante Dios, nosotros a veces avanzamos, prometemos también muchas cosas pero no es que, porque no sabemos mañana<sup>79</sup> (...) mi pensamiento viene que tengo que estar, me MOLESTA, parece que me impulsa, entonces mi corazón me APRIETA que yo VUELVA, con todo, aunque no tenga dinero, pero igual tengo que ir (...) cuando llegué, ahí está la necesidad, la necesidad me espera, cuando me vio se puso contenta, *estoy pensado de ir a buscarte*, me dijo”

El poder y la dinámica de los pensamientos tal vez se condense en una frase que Guillermo enuncia y que a menudo escuchaba a mis interlocutores: “me viene un pensamiento”. Esta frase, siempre llamó mi atención, por un lado, porque contrastaba con aquel *cogito cartesiano* —el pensar como prueba irrefutable del yo, acto del individuo, expresión de su autonomía—; en la frase toba, en cambio, se priorizaba que los pensamientos *vienen*, desde el mundo *hacia* el sujeto. Pero también, lo que más atraía mi atención era que esta frase siempre se asociaba a las certezas que el pensamiento trae<sup>80</sup> (*me aprieta el corazón para que yo vuelva*). El siguiente relato de Roberto Yabaré es ilustrativo sobre este pensamiento que viene, al cual comparó con una computadora y con una película de TV:

Roberto: “a veces el *evangelio* también, a veces cuando estoy en la noche también, ahí se me presenta eso, mi cerebro parece que es como si fuera una computadora, por más que yo estoy en la iglesia, por más que yo estoy en casa, por más que estoy trabajando, una vez que, que mi cabeza parece que, parece que me dice alguno que ahí viene uno, igual si yo estoy en la iglesia, si estamos orando algún enfermo y ahí apareció un brujo, una curandera, una bruja, una hechicera, eso siempre me... ¿no sé porqué será?

Silvia: como que te das cuenta...

R: aha, antes yo no sabía, pero ahora yo sé, igual si un amigo, por más que yo estoy comiendo pero parece que ALGO me indica en mi cabeza y mi cerebro como que algo va a venir, ahora entiendo todo

S: y eso sale de ahí [señalando la cabeza]

R: de acá, de nuestra cabeza, IGUAL que como la película, por lo menos si, si vos pensás *me parece que me está persiguiendo alguien*, a veces VIENE nuestra mente, quiere decir que éste es cierto, CIERTO, como si fuera un APARATO, igual que si vos te vas, lo que te DICE lo que te LLEGA tu cerebro, vos tenés que hacerle caso, si me voy o no me voy, por eso alguna gente se encuentra la muerte, peligro, algún accidente, cualquiera, eso te llega pues...

S: ¿el pensamiento que te llega hay que hacerle caso...?

<sup>79</sup> Nótese cómo esta frase evidencia la idea de que el futuro no puede ser planificado, no se puede “prometer”, pues hay que escuchar los pensamientos que vienen.

<sup>80</sup> Otro episodio que muestra cómo esta dinámica del pensar se confronta con nuestras lógicas habituales, surgió con Marcial Sanagachi. Marcial estuvo por un tiempo en Buenos Aires estudiando y solía venir de improviso los sábados, a visitarme. Varias veces, le había dicho que antes de venir me llamara, para avisarme, porque tal vez algún día yo no estuviera y era una lástima que él hiciese un viaje tan largo para llegar a mi casa y se tuviera que volver. No obstante mi recomendación, Marcial nunca me llamaba, hasta que un día me comentó: “Es que si uno siente de venir, si se presenta el pensamiento, ya sabe, se que vas a estar, sino me viene el pensamiento, sé que no estás y no vengo... hay que hacerle caso a los pensamientos”.

R: claro, si, si, mediante del cerebro (...) Mirá Silvia, igual si yo comparo, igual si uno, yo comparo, antes lo, nuestra mente es muy PODEROSA, el cerebro nuestro MÁS QUE COMPUTADORA, es muy poderosa, y entonces, bueno, era así como ahora esta enfermedad, fiebre, bueno un día estaba enferma mi nena Sofia y llevaron en el hospital y en el hospital, bueno, de nuestro cerebro eh, mientras que mi nena estaba en la cama, yo pensaba, dentro de mi CABEZA dice, *a lo mejor si VA, a lo mejor va a estar sana, o no sé qué es lo que va a pasar. Y una NOCHE, una noche a lo mejor el Señor me reveló que, como si fuera eh... una nube, así, este está así, así bueno yo VI esto y estaba nuestro el pensamiento que, el pensamiento como digamos si va a salir, si va a salir bien y si va a estar mal, así, como si fuera una eléctrica... una carga eléctrica como si fuera*

S: ¿vos sentiste?

R: no, yo estoy VIENDO, en la noche estoy medio SONANDO pero, el Señor me MOSTRÓ eh y vos sabés que así estaba, a veces llega y el pensamiento que yo tenía, no es necesario que ella tiene que estar SANA, por más que en el hospital opere, pero ESE tiene que estar SANA, entonces a veces le EMPUJA ese otro, otro pensamiento mal, ENTONCES hasta que el OTRO, el otro, el otro que está en mi cabeza no, es necesario que yo tengo que EMPUJAR ese, tiene que SALIR, tengo que EMPUJAR, entonces ahí, bueno una ampolla ya, por ahí a eso de las 11 de la noche, quedó sana

S: ¿como que vos con el pensamiento empujabas...?

R: y ahí ya, y ahora yo SE ése también, igual si ahora si (...) ENTONCES NO VA A ESTAR ESE, porque vos ya, vos ya pensás que ese no va a estar, si vos pensás, si, no yo tengo que entrar ese, ENTONCES VAS A ENCONTRAR, es así es, ahora entiendo TODO, igual que un pájaro ese que canta, pero ahora no, todavía no, por hay mañana si se canta ese, se va, porque a veces, antes yo no SABIA ese pájaro, ahora yo sé, una vez que canta ese quiere decir que no ESTÁ el señor que tengo que ir, no voy a conseguir las cosas, así que mas vale no voy a estar”.

La primera parte del relato muestra cómo hay que escuchar las *señas* del pensamiento, la segunda, el poder que éste posee para modificar la salud-enfermedad, ya no la propia solamente, sino la de los demás, a través de esta lucha entre el pensamiento bueno y el malo, el que debe quedar y el que debe salir, ser empujado, para posibilitar la cura de su hija. Finalmente, las certezas y el poder que el pensamiento brindan son directamente relacionados por Roberto con las *señas* de los pájaros, pues constituyen parte de la misma lógica del ser-en-el mundo. Dentro de esta lógica de las certezas, es importante acotar cómo se ha introducido la palabra bíblica a través del denominado “Pan de Vida”. Se trata de una pequeña cajita que contiene una serie de fichas con selecciones de párrafos bíblicos, la cual es vendida por los misioneros menonitas a los *evangelio*. Algunos de mis interlocutores acostumbraban levantarse por la mañana y extraer una de estas fichas y leerla, ese párrafo es interpretado como una *señal* o aviso sobre algo que les sucederá ese día. La interpretación literal de la Biblia que las iglesias pentecostales promueven y con ella, el poder adscripto a la palabra divina en tanto encarnación directa del Espíritu, permite este tipo de apropiaciones afines a la lógica de la certeza que atraviesa el mundo toba. Por último, deseo subrayar cómo esta idea acerca de que hay que hacerle caso a los pensamientos o a los párrafos bíblicos del Pan de Vida, es muy similar a la de los *sueños*, según adelantáramos en el Capítulo II. Muchas veces nos encontramos con la idea de que hay que respetar los avisos de los sueños o hay que

cumplirlos lo que ellos indican. Esta certeza, tal vez se base en que, como Wright (1984, 1992) ha señalado, el sueño constituye la separación del *lki'i* (alma-imagen) de la persona durmiente que así puede trasladarse a otros ámbitos. Si bien entre nuestros interlocutores el término *lki'i* se asociaba más con el alma-imagen de personas ya muertas, la explicación que nos diera Feliciano, nos aproxima a estos sentidos:

Feliciano: "...por ejemplo ahora están acá en Misión Tacaaglé y bueno, vos te acordás tal, tal, fulano y tal fulano, bueno, hablás mucho y tu acordación no es nomás una acordación que ahicito nomás, es PROFUNDO. Entonces ahí tu acordación ya se va donde está el hombre, entonces AHÍ EL va a soñar con vos, te va a soñar con vos, el sueña que esta parte, que no sé cómo es, no sé qué es lo que pasa a mi hermano, mi amigo, no sé y bueno está hablando y le hace llegar esos sueños (...) y tu acordación no es que vos acordás no más, es que te VIENE, profundo."

Soñar con alguien no es sólo acordarse de esa persona, es algo que "viene profundo", algo de esa persona que llega al durmiente. En conclusión, es por esta certeza que atraviesa a los sueños, a la palabra bíblica y a aquellos pensamientos que vienen, que éstos permiten develar acontecimientos futuros o lejanos y también, enfermedades y daños. Por eso, son tal vez los *pí'ioGonaq* y los oradores con poder del *evangelio* quienes más recurren a estas capacidades, las cuales, no obstante, son comunes a todo el grupo.

#### **V.1.8. La dialéctica del ser-en-el mundo, la salud-enfermedad y el devenir**

A través de estos diferentes apartados, he presentado una serie de relatos y episodios paradigmáticos que intentaron mostrar cómo mis interlocutores construían e interpretaban su devenir en el mundo. *Mundo* que aquí abarcó el de la naturaleza, el de los seres no humanos con poder y el de la sociedad, prestando especial atención al papel que poseen en la vida intersubjetiva tanto las sensaciones corporales como la palabra, los pensamientos, los sueños y visiones. En el punto V.1.6 mencionamos ya que los vínculos entre las personas y la naturaleza podrían definirse en términos dialécticos, intentaremos ahora definir la dialéctica del ser-en-el mundo en términos más amplios que incluyan estos diferentes mundos.

Considero que es posible plantear una relación dialéctica entre aquello que le *viene* al sujeto *desde* el mundo —escuchando *señas* y poderes de la naturaleza, de su propia corporalidad, de los sueños y pensamientos, de las relaciones intersubjetivas, de los *yaqa'a* y el *Espíritu Santo*— y aquello que él *hace sobre* ese mundo —cumpliendo las *señas*, los sueños y pensamientos y, sobre todo, adquiriendo poder a través de los *yaqa'a*, el *Evangelio* y las alianzas de parentesco y políticas<sup>81</sup>. Esta relación, traducida a los términos filosóficos del capítulo I, se correspondería con la dialéctica entre la *carne* con el mundo, descrita por la

---

<sup>81</sup> Este tema será analizado especialmente en el punto V.2.



fenomenología de Merleau-Ponty, y la *voluntad de poder sobre el mundo* descrita por Nietzsche. Como vimos, la modernidad occidental tendía a poner de relieve la idea de un sujeto todopoderoso (en eso Nietzsche era *moderno*), invisibilizando en sus representaciones culturales la *carne* con el mundo. En comparación, muchas veces la etnografía se ha tentado con caracterizar a grupos como los toba, como sociedades que maximizan esa “escucha” del mundo natural, que viven en “equilibrio” con él, o en las que la noción de persona se define en términos puramente “relacionales”. La opción por la dialéctica nos permite, precisamente, evitar caer en esas tentaciones, a menudo fruto de la tendencia a ver en el *Otro* aquello que falta (y a veces deseáramos) para nuestra sociedad. Repasemos brevemente estos puntos. En relación con la noción de **persona**, retomando la propuesta de LiPuma (1989), pensamos que sería fructífero pensar que tanto los componentes relacionales como los individuales están presentes. El autor señala cómo a partir del ensayo seminal de Mauss (1979 [1936]) sobre la noción de persona, los aspectos individuales fueron asociados a Occidente predominantemente y los relacionales al resto de las “sociedades primitivas”. LiPuma, en cambio, propone que la persona emergería de “la tensión entre ambos aspectos”, los cuales estarían presentes en toda cultura, aunque los términos y condiciones de esta tensión dialéctica variarían en cada una de ellas y a lo largo de su historia. Por otra parte, así como el vínculo con la **naturaleza**, como decíamos, no es de un simple equilibrio ni de una lucha por dominarla, la vida **social** tampoco puede describirse como la de una *comunidad* más o menos armónica ni como un conflicto cuasi permanente entre los grupos, sino que está atravesada tanto por alianzas y vínculos comunitarios como por tensiones y conflictos entre los mismos. En lo que refiere a la relación con el **mundo numinoso**, no podría caracterizarse como un mundo habitado por poderes ocultos y siempre amenazantes ante los cuales los aborígenes *sólo* pueden defenderse<sup>82</sup>; de lo contrario, tampoco podría caracterizarse a los toba como sujetos obsesionados *sólo* por la búsqueda del poder<sup>83</sup>. Respecto a esta última cuestión, Cazeneuve (1971) buscó integrar en una síntesis dialéctica lo que antes se describió como etapas evolutivas de las creencias (tabú, magia y religión), retomando la propuesta de Otto (1925) en torno al aspecto *tremendum* (que separa, impone respeto) y *fascinans* (que atrae) de lo numinoso. Así, las distintas religiones podrían pensarse según el modo en que construyen la síntesis entre la necesidad de preservar un orden sometido a reglas y la tentación de captar lo numinoso, entre “una condición humana bien definida y la inclinación a captar la potencia y el ser verdadero en aquello que se encuentra más allá de todo límite” (Cazeneuve 1971: 262).

<sup>82</sup> Los trabajos de Karsten (1915, 1923) especialmente, evidencian esta perspectiva.

<sup>83</sup> Algunas apreciaciones de Loewen et. al. (1965) evocan esta imagen.

En conclusión, desde los diferentes ámbitos de reflexión aquí aludidos, resultaría más fructífero pensar el devenir del ser-en-el mundo en términos dialécticos. En este caso, ese devenir consiste en la manera en que cada sujeto a lo largo de su vida se va posicionando y resuelve la tensión entre escuchar las *señas*, respetar las prescripciones y poderes que su *mundo* (natural, social y del poder no humano) le ofrece y a veces impone, por un lado, y manipularlas o utilizarlas estratégicamente para el beneficio propio, de su grupo de parentesco u afines, por el otro. A lo largo de su historia, los toba se han mostrado particularmente dispuestos a escuchar y manipular nuevas *señas* y poderes, de allí que *su mundo* ha incorporado elementos provenientes de diversas *corrientes culturales*: católicas, evangélicas, de curanderismo popular, la lógica legal-burocrática y económica del capitalismo, conocimientos provenientes de la medicina y otras ciencias, estéticas diversas, influencias de los medios de comunicación.

La segunda conclusión que extraemos de este recorrido es que la corporalidad del sujeto y su pasaje por estados de **salud y enfermedad**, es uno de los principales índices de este devenir y la **terapia chamánica** o la **oración de las personas con poder del Evangelio**, una forma de intervención poderosa sobre el mundo para reestablecer una siempre relativa estabilidad o coherencia en el mismo<sup>84</sup>. Justamente, porque los ancianos y adultos mayores que desempeñan esos roles sociales, son los que más capacidades poseen para escuchar el mundo y para operar cambios en él, son los que más visiblemente *en-carnan* el poder. Es preciso agregar en este sentido, que en la historia toba, el rol del chamán se habría ido restringiendo de funciones sociales más amplias (interviniendo en actividades de subsistencia y en los liderazgos políticos a través de diferentes instancias rituales) al de las prácticas terapéuticas, exclusivamente. Como Matteson Langdon (1992: 15) ha observado, el rol chamánico puede expandirse o contraerse de acuerdo a la existencia de otros líderes en la comunidad o a la presencia de controles económicos o políticos de la sociedad mayor. Así, si bien el rol de los socialmente identificados como *pi'ioGonaq* se ha restringido, las antiguas capacidades a ellos asociadas, en cambio, se han extendido entre los líderes *evangelio*, los cuales, por ejemplo, poseen el poder de curar, pero también de predecir ciertos acontecimientos o de construir liderazgos socio-políticos. Esto comprueba la persistencia de la hipótesis de Miller (1979) sobre cómo la religión evangélica extendió el poder numinoso a diferentes miembros de la sociedad pero, a la vez, nos permite especificar el rumbo actual de este proceso en la

---

<sup>84</sup> Lévi-Strauss ha destacado cómo la situación de cura y la coherencia del universo psíquico que crea (al relacionar los polos opuestos de la carencia y el desborde de sentido), es una proyección del universo social más amplio: "el enfermo es pasividad, alienación de sí mismo, como lo informable es la enfermedad del pensamiento; el hechicero es actividad, desborde de sí mismo, como la efectividad es la nodriza de los símbolos. La cura pone en relación estos polos opuestos, asegura el pasaje de uno a otro y manifiesta, en una experiencia total, la coherencia del universo psíquico, proyección a su vez del universo social (1994 [1958]: 209).

actualidad, puesto que un elemento característico ha sido la aparición de los nuevos *pi'ioGionaq* así como una tendencia al aumento de los mismos. En efecto, cada vez que retornábamos a La Primavera y Misión Tacaaglé, me enteraba que alguna otra persona había comenzado a curar, así como una nueva iglesia se había creado o, al menos, se había intentado hacerlo. Probablemente, este aumento de los individuos con poder para curar se vincule con la situación socioeconómica ya señalada en el punto V.1.5. El deterioro de las economías regionales, conduce a situaciones de pobreza material y ésta, al aumento de enfermedades, de allí la necesidad de maximizar los recursos que se poseen para intentar resolverlas. No obstante, nuevamente, no se trata de ver a esta causa como único determinante, pero sí de recordar su importancia como un elemento crucial del *mundo* de los toba *takshik*, del *medio* en que se desenvuelve su ser-en-el mundo y que incide sobre sus estrategias.

Finalmente, la última conclusión que deseo señalar acerca de este recorrido, es cómo en el chamanismo y el *Evangelio*, las múltiples *señas*, los pensamientos y sueños, permitían obtener ciertas **certezas sobre el devenir del ser-en-el mundo**. Lo dicho por Freud para la Religión en general, podría ser aplicado a este caso en particular:

“porque si en el centro de los elementos existen las mismas pasiones que devastan nuestro espíritu, si la misma muerte no es algo espontáneo sino un acto de violencia debido a una voluntad maligna, si estamos rodeados en la naturaleza por seres semejantes a los humanos, entonces podemos respirar al fin, nos sentimos en lo sobrenatural como si fuese nuestro elemento, y podemos elaborar psíquicamente nuestro miedo, al que hasta ahora no sabíamos encontrarle un sentido” (1927: 43).

En efecto, toda religión construye esas certezas sobre el mundo y le ofrece a los sujetos esos “sentidos últimos” de la existencia que la ciencia occidental, por ejemplo, raramente puede ofrecer, aunque sí diversas ideologías y filosofías han intentado hacerlo. Tal vez, en este sentido, el *mundo* para mis interlocutores *takshik* poseía muchas más certezas que las que yo podía tener; tal vez, una de mis pocas certezas era esta visión dialéctica que mi propia experiencia de ser-en-el mundo (incluida esta etnografía y los recorridos teóricos que las acompañaron), me llevaron a construir.

## **V.2. La corporalidad de las palabras del poder**

En este segundo recorrido del capítulo, analizaré un conjunto de géneros *performativos* que los ancianos y adultos mayores realizan en los cultos del *Evangelio*: aquellas manifestaciones en las que predomina la palabra. Tal es el caso de *prédicas*, *testimonios*, lecturas bíblicas y oraciones colectivas; por último, dedicaré un apartado especial a las manifestaciones de glosolalia.

A menudo, el *pastor* reserva para el final su *prédica*. En los ancianos, especialmente, ésta suele ser bastante extensa, en una ocasión, por ejemplo, presencié una *prédica* que duró alrededor de una hora. Previamente, durante el transcurso del culto, el *pastor* invita a dar su saludo y *prédica* a visitantes de otras iglesias, a *evangelistas* de la suya y, luego, a cualquier miembro que quiera dar su testimonio. El orden que suelen presentar estas series de discursos evidencia la asignación de poder dentro de la estructura evangélica y social: primero los hombres, luego las mujeres; primero los ancianos, luego los más jóvenes. Así, por ejemplo, no es muy habitual que una mujer joven soltera pase al altar a dar su *testimonio*, salvo en los casos de *testimonios de conversión*. En *prédicas* y *testimonios* predomina el idioma toba; en las lecturas de la Biblia, en los momentos de oración colectiva y en muchos de los cantos prevalece el castellano. En lo que atañe a la **oración colectiva**, las expresiones utilizadas corresponden a las señaladas para las curaciones (los enfáticos *Gloria, Aleluya, Amén*, combinados en algunos casos con breves fragmentos melódicos), dado el carácter personal de cada manifestación, la superposición de voces suele generar un efecto de polifonía. Este tipo de oraciones constituye un rasgo característico del pentecostalismo del cual los toba se han apropiado. Para comprender las elecciones diferenciales en torno a los idiomas utilizados, hay que recordar que si bien la mayoría de los jóvenes y adultos son bilingües, en las interacciones cotidianas se usa exclusivamente el idioma toba. De allí que en la medida en que *prédicas* y *testimonios* implican una intención comunicativa clara del hablante para con los fieles, se utilice el idioma habitual vernáculo. Las otras manifestaciones discursivas, en cambio, poseerían intenciones diferentes, pues éstas no residirían tanto en la transmisión de los contenidos del discurso, sino más bien en el mismo acto de enunciación de la palabra divina, es decir, de palabras que se consideran intrínsecamente poderosas y, por lo tanto, con efectos en el desarrollo del culto. Así, las invocaciones de términos evangélicos que se escuchan durante las oraciones, intercaladas en la ejecución de danzas o en la lectura de la Biblia, cumplirían funciones predominantemente pragmáticas y tal vez en menor medida referenciales. Es decir, estas expresiones no obedecerían solo a la intención de transmitir un significado específico acerca del estado ritual que vivencian los fieles (comunicar a los otros el gozo vivenciado), sino que también y principalmente, es esa puesta en acto de la palabra, la que contribuye a crear dicho estado. Tampoco estas frases podrían considerarse sólo como expresiones emotivas en tanto signos externos de un estado o contenido interno pues, a

menudo, la misma enunciación repetida de expresiones sagradas, es constitutiva de un particular estado religioso del ser<sup>85</sup>.

En cuanto a la **lectura bíblica**, se trata de fragmentos muy cortos, generalmente de uno o dos versículos, en muchos casos aislados del relato más amplio del que forman parte. Probablemente, esta práctica se origine en el hecho de que los primeros pastores y también los más ancianos en la actualidad, no podían leer, por lo cual solían memorizar los diferentes párrafos bíblicos junto con su ubicación. Estas breves lecturas también parecerían privilegiar el acto de enunciación como en sí mismo poderoso y no sólo la transmisión de los contenidos semánticos que el discurso posee. Como conclusión, podría plantearse la hipótesis de que el uso del castellano en el culto se asemejaría al de un lenguaje ritual, pues sería “el” idioma en el que se manifiesta el poder divino del *Evangelio* —además de ser el idioma en el que se manifiesta el poder de la sociedad dominante.

Como vimos, los efectos pragmáticos del lenguaje suelen ser bastante habituales en lo que atañe a la enunciación de temáticas vinculadas al chamanismo y al mundo de los *yaqa'á*, por eso, era de esperar entonces que atravesaran también a los discursos del *Evangelio*. Además, este tipo de poder asignado a expresiones religiosas es característico de diversos sistemas de creencias, entre éstas del pentecostalismo, he aquí otra de las afinidades electivas que seguramente incidieron en su apropiación. Dado este poder de las palabras, ciertos contenidos de las *prédicas* pueden afectar particularmente a quienes están dirigidas. En una ocasión, luego de participar en una IEU de La Primavera del culto de *Cumpleaños* de una mujer, le pregunté al segundo pastor de otra iglesia que me había acompañado, sobre los contenidos de la prédica. De mi parte, había captado algunas palabras que insistían con que la mujer no debe abandonar a su marido y había percibido también cierta incomodidad en la *cumpleañera*. El pastor confirmó que ése había sido el eje de la prédica y realizó este interesante comentario:

“no sé si X va a aguantar la predicación, porque X abandonó a su marido con el hijo y se fue con otro muchacho, pero ahora ya volvió, ya se afirmó su pensamiento y su familia (...) por eso no hay que tocar eso que ya pasó, ¿para qué? Me pareció mal la predicación... Cuando habla mucho, sale lo que está adentro del corazón, por eso hay que olvidar, si recordamos a veces llega y hacemos el mal que cometimos. Cuando bautizamos entra el agua y toda la costumbre nuestra, el cuerpo, el corazón, se entierra el hombre viejo. Si recordamos estamos despertando todo lo que enterramos”.

Las palabras sobre la vida de la persona hacen salir lo que está adentro de su corazón (aquellas experiencias pasadas) de allí, el peligro de despertar lo enterrado, para el

---

<sup>85</sup> Tal vez los mantras, entre los místicos hindúes, constituyen uno de los ejemplos paradigmáticos que nos recuerden el poder de la palabra para generar un particular estado religioso del ser-en-el-mundo.

mencionado pastor. Un poder similar otorgado a las palabras del pasado, pero cuyos efectos son interpretados de manera disímil, podría hallarse en el recurso de “poner en palabras” ciertos episodios conflictivos del sujeto, en sistemas terapéuticos como el psicoanálisis<sup>86</sup>. En suma, para mis interlocutores, así como las palabras sobre los poderes existentes en el mundo constituyen un medio para convocarlos, las palabras sobre la propia historia también la hacen presente y pueden así modificar el devenir del sujeto. Probablemente, es en estos poderosos vínculos que ligan palabra, pensamiento y acto sobre el mundo, que se basa ese cuidado en el decir, que parecería remarcarse en algunos pueblos como los toba<sup>87</sup>.

Pasaré a analizar ahora la **dimensión corporal de las prédicas y testimonios**, especialmente las de los ancianos y adultos con poder. Me interesa destacar especialmente, el contraste que éstas presentan con la gestualidad utilizada en las interacciones comunicativas cotidianas, pues se incrementan la cantidad de movimientos corporales —que puede incluir desde la mimesis o representación de alguna de las ideas que se está expresando verbalmente a la utilización de gestos ilustrativos<sup>88</sup> más acotados—, la tensión muscular con la que éstos se realizan es más marcada y en lo que refiere a los componentes paralingüísticos, las emisiones vocales presentan una mayor intensidad y un abundante uso de entonaciones enfatizadores. Este estilo predominante en la *performance* ritual se manifiesta más en los hombres que en las mujeres y además, en ellos, adquiere una estructura *en crecimiento* similar a la de las oraciones y curaciones. Describo a continuación uno de estos casos:

*En una celebración de Cumpleaños en La Primavera, un anciano estaba dando un testimonio en el que se refería a su salud gracias al Evangelio. Durante su discurso, los gestos con los brazos, la tensión muscular, la intensidad y énfasis del habla se incrementaron rápidamente; finalmente, comenzó a intercalar saltos con ambos pies a la vez y luego, a agacharse y levantarse alternadamente (a la manera de flexiones), tocándose sus piernas con la Biblia y al levantarse, agitóndola con su brazo en alto.*

Como puede apreciarse, de esta forma el anciano mostraba en acto —no sólo con la descripción verbal— la fortaleza de su cuerpo. Finalmente, otro gesto característico del culto que parece provenir de las reglas de etiqueta *doqshi*<sup>89</sup> y probablemente también de las

<sup>86</sup> Cfr. el análisis de Lévi-Strauss en el punto V.1.5.

<sup>87</sup> Como ya fuera mencionado, para mis interlocutores, los criollos y sobre todo los de Buenos Aires, a menudo resultábamos verborrágicos. Por otra parte, una de mis interlocutoras, que había estudiado en el colegio secundario del pueblo criollo durante algunos años, me comentaba que se sorprendía de cómo sus “amigas blancas” enseguida le contaban cosas de su vida, situación que acontecía más raramente con sus amigas tobas.

<sup>88</sup> Diferentes autores coinciden en denominar ilustrativos a aquellos gestos que representan alguna idea, objeto, acción o dimensión expresada verbalmente y que, en muchos casos, poseen una modalidad de significación cercana a la icónica. Siguiendo la clasificación de Pierce, Silverstein define a los íconos como “aquellos signos donde las propiedades perceptibles del signo vehículo tienen en sí mismas isomorfismo con aquellas de la entidad señalada” (1976: 27).

<sup>89</sup> Intuimos esta procedencia porque los toba en la vida cotidiana no utilizan este saludo, aunque no sabemos exactamente si en el pasado existía un gesto ritual similar.

evangélicas, es el saludo de estrechar las manos. Éste es realizado por cada persona que finaliza su prédica o testimonio, a aquellos fieles que se acercan a saludarlo.

El estilo discursivo-gestual descripto presenta un claro contraste con las formas comunicativas cotidianas, especialmente con las conversaciones. En estas la intensidad de las emisiones vocales es mucho menor así como la cantidad de gestos utilizados ---son menos los ilustrativos y casi no se usan gestos con funciones regulativas<sup>90</sup>. Debo aclarar también que este estilo me resultaba llamativo en comparación con el estilo gestual conversacional habitual en mi propio contexto sociocultural, en el que tendemos a realizar más variaciones en las expresiones faciales, a establecer a través de la mirada el contacto con la persona (y a mantenerlo, aunque con interrupciones, durante la conversación) o a realizar más gestos con funciones regulativas. Dado estos contrastes, algunos interlocutores toba opinaban que los criollos, y sobre todos los de Buenos Aires, “hablan con las manos, las mueven para todos lados” y eso les causaba gracia. También mis propios gestos enfáticos a veces despertaban risas entre aquellos de más confianza o lo mismo les sucedía observando ciertos gestos en la televisión. Por ejemplo, en una ocasión recuerdo que un gesto de horror por un accidente, en el que la actriz se agarraba su cabeza, despertó las risas de toda la familia que la estaba mirando. Asimismo, en lo que refiere a los componentes paralingüísticos Dominga Pérez me contaba sobre los *doqshi*:

“más fuerte, más rápido habla, acá hablamos... CUESTA, parece que no... quizás bien blandito la lengua la gente de Buenos Aires, habla rápido, más fuerte y habla esa palabra muy rápido...”

La cuestión de las miradas durante las conversaciones, también me resultaba llamativa, por su contraste. En varias ocasiones, pude presenciar diálogos entre personas mayores en los cuales éstas se colocaban, sentadas en forma paralela, mirando hacia el horizonte o al piso y, por ende, sin establecer ningún tipo de contacto ocular durante la misma. Esto no evidenciaba desinterés en la conversación o la no-predisposición por algún otro motivo y tampoco se trataba de conversaciones rutinarias (que a menudo, incluso entre nosotros, tampoco implican el contacto a través de las miradas) sino que era una de las posiciones habituales. En contraste, en otros casos, pude apreciar como sólo una mirada acompañada de un gesto de la cabeza y/o la mano, alcanzaba para dar una indicación en el contexto familiar, por ejemplo, para que traigan una silla o el mate.

---

<sup>90</sup> Según Kendon (1985), los gestos con funciones regulativas se definen como aquellos que sirven para marcar la organización rítmica del habla, por lo cual son llamados también “batons” (bastones o batutas). Ayudan a ordenar el pensamiento en propio beneficio y del destinatario, pues proveen un diagrama dinámico de la estructura lógica de aquello que es dicho.

Retornando al estilo discursivo-gestual del culto y sus posibles antecedentes, encontramos que si bien éste difiere del de las conversaciones cotidianas, es posible hallar algunos de sus rasgos en otras situaciones comunicativas, concretamente, cuando un anciano realiza una **narración** de carácter descriptivo (sobre todo de la vida del pasado), o cuando relata mitos o cuentos. Aunque en estos casos no suele llegarse a las intensidades del culto, sí existen elementos similares. Se utilizan más entonaciones enfáticas y diversos gestos, especialmente para indicar tamaños, cantidades, lugares, tiempo-espacio<sup>91</sup> o cuando se dice “mi pensamiento” se señala el corazón. Los ancianos también suelen recurrir a la mimesis en la descripción, por ejemplo, para referir a un movimiento en el que cuerpo tiembla, se hace ese temblor, o si se habla de un pájaro que pasó, se imita su canto, asimismo, si en la narración aparece el sonido de un tambor, un disparo o el canto de otra persona, se lo reproduce o para citar otro caso, en una de nuestras conversaciones con Carlota Washoe, al referirse a *QasoGonaGa*, su espíritu auxiliar que se iba acercando, ella reproducía con su cuerpo y voz el movimiento-ruido que éste hacía al caminar. En suma, este estilo que recurre a la mimesis, se correspondería con el estilo directo del discurso verbal, es decir, con la tendencia a reproducir los dichos de otra persona recurriendo a una entonación diferencial<sup>92</sup>, podríamos decir entonces que constituye en su conjunto un *estilo directo verbal-gestual*. Los jóvenes a menudo reconocían este estilo diferencial en la gestualidad de sus abuelos y también su estructura *en crecimiento*. Algunos bromeaban: “parece que se da cuerda el abuelo y ahí empieza y ya no para”. En efecto, los abuelos no paraban porque a menudo un recuerdo llevaba a otro y el discurso se extendía a veces por un par de horas, además nadie los interrumpía, el relato terminaba cuando él decía: *ogote* (hasta acá, ya está) o *hasta acá mi palabra, mi pensamiento*. En algunas ocasiones pude apreciar como tanto el relator como su audiencia disfrutaban con placer de estos extensos relatos<sup>93</sup>. En el contexto familiar, al tratarse alguna cuestión cotidiana pero de cierta importancia, los turnos de habla de los ancianos y adultos mayores también suelen ser extensos y difícilmente sean interrumpidos por sus hijos. En general, el respeto de la palabra de los mayores sigue muy extendido entre los más jóvenes. Para dar un ejemplo, ante un proyecto surgido en un asentamiento y una reunión convocada para tratarlo, un pastor de La Primavera de unos 35 años me dijo: “yo no puedo hablar, espero la voz de los ancianos, el viernes vamos a escuchar...” Síntesis que explica por

---

<sup>91</sup> Por ejemplo, algunos para indicar una hora dicen “como esta hora” y señalan en el cielo la posición del sol.

<sup>92</sup> Por eso, como ya fuera aclarado, en nuestras transcripciones este tipo de discursos directo aparece en *cursiva*.

<sup>93</sup> Esto sucedía en las entrevistas con algunos ancianos. Por ejemplo, con Valentín Olaire de la Primavera, al preguntarle por la historia de *WaGajayaqalachi*, comenzó a recordar diversos episodios de éste y otros personajes, rodeado por sus hijos y nietos y todos reían con estas historias.



qué, en muchas ocasiones, los mecanismos de discusión grupal, a la manera occidental, que proponen ciertos grupos *doqshi*, no suelen funcionar como se espera. Veremos luego cómo estas formas discursivas se corresponden con las estrategias de construcción de poder.

Tanto en las narraciones de los ancianos fuera del culto como en las *prédicas* y *testimonios* dentro del mismo, la corporalidad vendría a reforzar el sentido de la palabra frente a los presentes. Ya Durkheim (1995 [1912]: 198) señalaba que la intensificación de los gestos en la oratoria era una forma de hacer partícipe a la comunidad y provocar sentimientos en ella, los cuales a su vez se revierten acrecentados sobre el orador. En efecto, en este hacer partícipe se intenta demostrar vívidamente al otro aquello que se describe y a esta intención se sumaría la de convencerlo acerca de una determinada verdad. Pero además en el contexto evangélico, a la intensidad vocal del discurso y también del canto, se le adjudica otro efecto, como Amadeo Sosa me explicaba: “se habla fuerte para que Dios escuche y para que no entre *pi'ioGonaq*, Dios no quiere *pi'ioGonaq*, ellos están mirando, quieren entrar, pero no los quiere para predicar palabra de Dios.” Amadeo no solo se refería a la persona del *pi'ioGonaq* sino también a sus *ItaGayagawa* y a cualquier otra influencia considerada negativa que, de esta forma, se esperaba alejar.

Ahora bien, la pregunta que subsiste es por qué este estilo discursivo-gestual se manifiesta con mayor intensidad en los ancianos que en los adultos. Veamos dos hipótesis diferentes, pero complementarias al respecto. La primera refiere a **la correlación bastante directa que existe entre la posesión de poder y su plasmación material y visible en las manifestaciones discursivo-corporales**, especialmente en los componentes paralingüísticos del habla, en el canto, en los gestos, danzas y en la imagen corporal (por ejemplo a través de las vestimentas y, en el pasado, también de los tatuajes y escarificaciones). Así, podría decirse que el poder que se posee debe ser mostrado a los otros. Por esto, a las dimensiones instrumentales antes mencionadas para las *prédicas* y *testimonios* en el contexto ritual, debe sumarse otra de carácter más sociológico, que refiere al papel de dichas *performances* en la construcción y reafirmación de las posiciones de poder. La otra hipótesis complementaria sobre la diferencia generacional en los estilos gestuales discursivos, es que ella se originaría en un mayor disciplinamiento de la corporalidad en jóvenes y adultos. En el capítulo VI desarrollaremos esta última hipótesis; nos abocaremos aquí a desplegar nuestra argumentación sobre la primera, la cual se continuará en los apartados siguientes. Uno de los argumentos a favor de la plasmación del poder en el despliegue de manifestaciones discursivo-corporales, lo encontramos en la oratoria de los caciques en las juntas de bebida. Como ya señalamos, éstas poseían un papel clave en la construcción de los liderazgos

*guaycurú*. Cada cacique solía realizar largos relatos sobre sus hazañas en la caza y la guerra, estableciéndose una especie de competencia para demostrar quién era el más valeroso, además, en este estado, surgían los denominados “cantos de borracho” *ItaGaiklalak'*. Según las descripciones de Métraux (1937: 390) para los toba-pilagá, en las asambleas los discursos solían superponerse unos a otros, la elocuencia era “común a todos los caciques y constituía uno de los principales atributos de su dignidad”. En este contexto, también podían realizarse escarificaciones en diferentes partes del cuerpo. Cito a continuación las descripciones de los jesuitas:

“...los hombres se dibujan con unas cientos de cicatrices por todo el pecho y brazos las cuales ellas se pungen al tiempo de sus reuniones y brebajes mediante una espina que es la cola de la raya, para demostrar que ellos son valientes y corajudos (...) recuerdan todas las injusticias y ofensas que les han ocurrido por otros; lloran de ira, gritan y desafían a éstos aunque no estén presentes; también comienzan a cantar (...) Muchas veces se levantan del suelo de un salto, corren en busca de sus flechas y lanzas pero las cuales han sido escondidas ya a tiempo por sus mujeres en el campo o bosques cercanos (...) retan a duelo aun a sus propios caciques” (Paucke, 1943: 142, 199).

“...en las competencias públicas se hincan cruelmente el pecho, los brazos, la lengua (...) hacen esto para alcanzar fama de fuertes, para perder el miedo al derramamiento de sangre cuando en un encuentro con el enemigo les produzcan heridas y para adquirir una piel impenetrable a las flechas, por las gruesas cicatrices” (Dobrizhoffer, 1967 [11]: 48).

Algunos de mis interlocutores recordaban que los caciques en ocasiones acompañaban sus discursos con el acto de cortarse el pecho para demostrar así su valentía y alentar al grupo; asimismo señalaban el papel de los jóvenes para cuidar a los mayores que bebían:

Miguel Velázquez: “el que toma eso tiene que ser persona de edad, y los jóvenes (...) lo cuidan a los ancianos para no pelear, para que no haya problemas, cuando se emborracha uno y quiere hacer macana, lo agarran y lo llevan a su casa, para eso están los jóvenes...”

Gil Castorino: “ya el tiempo del algarrobo, ya le junta (...) y ellos solos, por ejemplo, bueno hasta 16 o 17 años, no puede recibir de nosotros ellos, no, se prohibió, solamente esta farra nomás tenemos que cuidar solamente... y cuando empieza su tomar ese *hamap*, miramos, pero nunca peleaban ellos, nunca peleaban, son buenos, todos buenos, no hace bochinche a nadie solamente por todo buenos, todo farrear... como te digo, yo siento porque acá todos los jóvenes ahora toman bebida, pero con dos vasos quieren pelear, pero yo estoy echando la culpa por la tele, como ellos mirar por la tele, todos quieren ser más que cualquiera persona, esa es la historia por la tele, pero aquellos los principios nunca”

Los actuales líderes del *Evangelio* ya no se cortan, pero sí siguen realizando enfáticos y extensos relatos y, por ejemplo, demuestran su fortaleza saltando, como el caso del anciano antes descrito. Asimismo, en lo que refiere a la imagen corporal, en el pasado los líderes solían poseer alguna vestimenta u objeto que los diferenciara del resto, ya sea el *ndage* (la cresta de plumas) o, probablemente, las tiras cruzadas al pecho. En la actualidad, veremos cómo algunos ancianos también usan una vestimenta de tiras blancas y también, los *evangelio* llevan la Biblia en un bolso (*kotaki*) artesanal tejido, destinado exclusivamente para tal fin.

Podría postularse entonces, que el estilo discursivo-gestual de los caciques constituye uno de los posibles antecedentes del género de *prédicas* y *testimonios* del culto. No obstante, no descartaríamos también cierta incidencia del estilo gestual de los pastores pentecostales criollos, los cuales cada tanto siguen llegando a la zona, pues es muy similar en lo que hace al uso de enfatizadores. Seguramente se trata de otra de las tantas afinidades electivas que los toba habrán percibido entre sus prácticas rituales y las de los pentecostales.

Finalmente, habría que recordar también que esta tendencia a que el poder religioso y social se materialice, se haga visible ante los otros, posee una amplia extensión cultural. Ya sea recurriendo a estilos de *performance* similares a los aquí descritos o también, inclusive, en casos que no recurren tanto a la intensidad de lo corporal-discursivo, sino más bien a su elisión o moderación. Un ejemplo de este último tipo es la solemnidad característica de las apariciones públicas de ciertos reyes o líderes religiosos. Precisamente la inmovilidad o la moderación del gesto corporal del poder, suele ser contrarrestada con elementos visuales tales como vestimentas especiales, íconos o construcciones monumentales que magnifican ese cuerpo del poder. Para concluir, cabe mencionar una importante excepción a esta tendencia a la materialización y demostración ritual del poder: la invisibilidad de los mecanismos de disciplinamiento y de vigilancia en la sociedad capitalista, invisibilidad que los hace, justamente, tan efectivos, como Foucault (1987) ha analizado<sup>94</sup>.

En el punto siguiente, abordaremos otra de las *performances* en que la corporalidad de la palabra se pone particularmente en juego: las manifestaciones de glosolalia. A través del análisis de un caso puntual, mostraremos el papel de este tipo de manifestaciones discursivo-corporales en la construcción de las posiciones de poder intracomunitarias.

## V.2.2. El diálogo en lenguas y la construcción de los liderazgos.

En el *Aniversario* de 2001 de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, pude apreciar por primera vez (y también filmar) una manifestación colectiva de glosolalia. Luego de las primeras series de cantos y oraciones, el joven pastor de la iglesia convocó “a los ancianos de la comunidad que poseen don de lenguas”, a que “oraran y alentaran a los fieles” con su don. Entonces, comenzó la oración colectiva y de a uno los ancianos fueron saliendo a una especie

---

<sup>94</sup> Me refiero al análisis del pasaje de la monarquía y sus rituales en torno a la figura del rey al estado burocrático legal y sus mecanismos de control. Como Foucault (1987) sostiene, se pasa, por ejemplo, del castigo corporal público de los infractores a la vigilancia bajo el modelo del panóptico; de la esclavitud, el vasallaje o la explotación de la fuerza de trabajo por parte de un poder visible a la internalización de los mecanismos de disciplinamiento impersonales que regulan los cuerpos colectivos en diferentes instituciones sociales.

de círculo que los fieles habían dejado en el centro y comenzaron a hablar en lenguas<sup>95</sup>. Lo peculiar de su *performance*, a diferencia de la predominante en las iglesias pentecostales blancas, es que consistió en un enérgico diálogo entre los ancianos, con fuertes voces y abundantes gestos de manos y brazos en los que se señalaba a la persona con que se dialogaba y al resto de los fieles<sup>96</sup>. Asimismo, otro rasgo peculiar, es que todos los participantes coincidieron luego, en que la posibilidad de hablar en lenguas la habían obtenido gracias al *espíritu de Tigre (kiyok)*, el cual vincularon al movimiento de Luciano. Finalmente, todas personas ocupaban posiciones de poder dentro de la comunidad y estaban emparentadas entre sí. A continuación describo estas relaciones y los principales actos de la *performance*:

*Una vez realizada la convocatoria del joven pastor, el primer anciano en salir fue Gil, su padre, fundador de la Iglesia y ex-administrador. Luego se sumó quien denominaremos José, una persona con reconocido poder para curar, que si bien se identifica como evangelio, en su práctica utiliza técnicas chamánicas. Gil, hablando en lenguas, convocó a las dos hijas de Chetolé, una de ellas casada con el primer pastor y la otra, con el segundo pastor, de la Iglesia Evangélica Unida<sup>97</sup>. Por momentos, Gil dialogó en lenguas con uno de sus hijos más jóvenes, el cual, sin embargo, permaneció fuera de la zona central de la performance, manteniéndose en el sector de los fieles —distribución espacial que escenifica las diferencias de poder entre ancianos y jóvenes. Los otros participantes también están unidos por lazos de parentesco con Gil: él es primo de las dos mujeres y, por otra parte, dos de sus hijos están casados con dos de las hijas de José. Por momentos la corporalidad de cada participante adquiría rasgos específicos, tales como movimientos rápidos a la manera de temblores en determinadas partes del cuerpo — como la cabeza, el hombro y el brazo — o en el caso de una de las hijas de Chetole realizó corridas circulares, risas y un movimiento con las manos que parecía imitar al de un cazador sosteniendo una lanza<sup>98</sup>. Casi al final, se sumó una anciana de La Primavera que estaba enferma, Gil la abrazó y la inducía a repetir el paso de danza semi-saltado que luego describiremos y le realizó también gritos, el resto de los performers le hicieron imposiciones de mano y frotaciones, además de hablarle en lenguas. Dicha anciana, está casada con uno de los dirigentes políticos más importantes de La Primavera, pero con su primer esposo vivió en Tacaaglé y una de sus nietas es la actual esposa de Gil<sup>99</sup>. Según me refirieron luego, el mencionado dirigente político se había querido integrar a este diálogo, pero no lo dejaron, aduciendo que “él no es de acá”. Previamente a esta performance, se le había dado la palabra, realizando un largo y enfático discurso, en el que, entre otras cosas, había aclarado que el techo que había prometido para la iglesia no lo había podido hacer, por la enfermedad de su esposa. Posiblemente esto también*

<sup>95</sup> Esta *performance* aconteció afuera de la iglesia. Es costumbre en los *Aniversarios* de la IIEC que primero se realicen los cantos, danzas y algunos *testimonios* en el espacio exterior de la iglesia, luego se den tres vueltas alrededor de la misma y finalmente, se continúe con el culto dentro. Asimismo, a menudo, ya sea por el calor o por la cantidad de gente, los cultos se realizan afuera.

<sup>96</sup> Loewen (1965: 26) describe una *performance* similar de diálogo en lenguas, pero sólo entre dos personas.

<sup>97</sup> Dentro de las genealogías del poder, cabe aclarar que el esposo de *Chetole*, Juancito *Oshigimi*, fue uno de los primeros caciques que trabajó con los misioneros franciscanos.

<sup>98</sup> Me refiero a Esperanza, cuya *performance* del *espíritu de Tigre* fuera descrita en el Capítulo IV. Nótese cómo en esta *performance* evangélica ella no realiza el gesto de chupar que si hiciera al día siguiente en el contexto de su hogar.

<sup>99</sup> Tanto en el caso de Gil de Misión Tacaaglé como en otros relevados en Bartolomé de las Casas, ancianos viudos con cierto poder se casaban con una mujer mucho más joven perteneciente a la familia de su esposa. Así, aún hoy pueden encontrarse ciertas formas desdibujadas de sororato y levirato, pues la persona que enviuda, suele casarse con otra perteneciente a la familia del difunto, aunque no siempre se trata de sus hermanos. Como Braunstein (1983) ha analizado para las diferentes tribus chaqueñas, este tipo de mecanismos permitían mantener las alianzas entre los grupos. En este sentido, actualmente también existen casos en que dos o más hermanos se casen respectivamente con hermanos de otra familia (tal fue el caso de los hijos de Gil y José).

*influyó en cierta fricción para con él, pero no con su esposa enferma, la cual además era de Tacaaglé y poseía relaciones directas de parentesco con Gil.*

Durante el resto de la celebración, éstos y otros ancianos y adultos mayores danzaron con sus formas habituales (cfr. punto V.3) y también realizaron curaciones y una bendición para un joven recientemente bautizado. El diálogo en lenguas fue interpretado por algunos fieles que se adjudicaban la capacidad de entender a aquellos que poseen el mencionado don, como una exhortación a la oración, a la fuerza espiritual y a que siguieran el *Evangelio*. Diferentes autores (cfr. Messineo, 1988) señalan que en los fenómenos de glosolalia, si bien se recurre a vocalizaciones y sonidos vacíos de significado, éstos producen un sentido que va más allá de la referencialidad. En efecto, dan cuenta no sólo del estado del individuo en conexión con alguna fuerza sobrenatural que se manifiesta de aquella forma, sino también que al ponerse en acto en un ritual frente al resto de la comunidad, permiten demostrar frente a ellos su poder y legitimarlo a través de la eficacia del ritual. Considero que el hecho de que en el caso analizado la glosolalia se haya manifestado en la forma de diálogo entre ancianos con poder —quienes además enfatizaron en otras ocasiones su capacidad para “entenderse” entre ellos, “entre los que tienen el don”— posiblemente refuerce este último sentido si se quiere más sociológico de la experiencia. Concretamente, cómo las distintas posiciones de poder no pueden construirse individualmente sino que requieren de las alianzas, las cuales se definen en términos de relaciones de parentesco, poder chamánico, roles en las iglesias y capacidad actual o potencial de distribución de bienes materiales —lo cual a su vez se liga a las conexiones con distintos actores sociales blancos. Esto nos conduce a otro punto crucial y que hasta ahora habíamos dejado en un relativo suspenso, cada vez que hablamos de “poder” entre los *takshik*, lo hacemos en relación con este entramado de relaciones, de alianzas y disputas, que van construyendo las diferentes posiciones de liderazgo. Como lo adelantáramos en el capítulo IV en lo atinente a caciques y líderes del *Evangelio*, la dimensión religiosa del poder es indisociable de la sociopolítica y económica. A este planteo podemos sumarle ahora la importancia de la dimensión física del poder que es desplegada en este tipo de *performance*, dimensión que, inclusive, está implícita en el significado de los términos *toba*. La palabra *haloik* es la que refiere al poder y también al brazo derecho del cuerpo<sup>100</sup>, no obstante, cómo actualmente este término se vincula especialmente al poder chamánico y al poder de los aborígenes antiguos, los *evangelio* suelen utilizar otra palabra para referirse al poder:

---

<sup>100</sup> El estudio clásico de Hertz (1990), ha mostrado la amplia difusión cultural de este tipo de asociaciones simbólicas en relación con el lado derecho e izquierdo del cuerpo.

*L'añaGak*. Este último se asocia al poder que viene de Dios y que se manifiesta en las celebraciones del *Evangelio*, pero también refiere a la fuerza física y la salud de la persona.

Las manifestaciones de glosolalia pero también los *testimonios*, curaciones, y como enseguida veremos las *danzas*, pueden estar atravesadas por esa doble dimensión instrumental que venimos caracterizando. Dentro del contexto ritual, permiten informar / comunicar a los otros participantes el peculiar contacto que se posee con el poder divino y ejercerlo, en especial a través de las curaciones; pero además, pueden ser estratégicamente utilizadas para reforzar las posiciones de poder existentes (como en el caso de Gil iniciando la *performance* y llamando a sus aliados) o para intentar disputarlas o acrecentarlas (el dirigente de La Primavera que quería incorporarse, además de seguir prometiéndoles el techo de chapa). Los *Aniversarios*, como mencionáramos en el capítulo IV, son una ocasión especial para desarrollar estas estrategias, puesto que concurren los miembros de las iglesias del lugar y los provenientes de otros asentamientos.

El caso de esta iglesia de Misión Tacaaglé, nos muestra una peculiar construcción de alianzas, pues el actual pastor, de unos 30 años, es relativamente joven en comparación con los que ocupan mayoritariamente ese rol. Esto se vincula con el particular poder hoy adscripto a los jóvenes: su capacidad en el manejo del castellano y las lógicas administrativas que rigen las iglesias. En este sentido, es ilustrativo cómo en una celebración dicho pastor dio cuenta del poder del *Evangelio* en su persona: “yo soy civilizado, el Señor me cambió la lengua, desde chico fui a la escuela, yo tengo una lengua civilizada”. No obstante, este *nuevo* poder —que podríamos denominar civilizatorio evangélico—, no es suficiente para mantener el liderazgo de una iglesia, hace falta también el poder de los ancianos, ese poder que viene de los *antiguos*: su capacidad de curación y de contactarse directamente con el poder numinoso. Así, durante la celebración de la noche previa al *Aniversario* en que su padre y otros ancianos hablarían en lenguas, el joven pastor dijo:

“...nuestra iglesia se ha acostumbrado a ser poderosa en oración, por esa razón muchos hermanos se han sanado en nuestra iglesia, el gran testimonio de nuestra iglesia es que muchos hermanos han recibido dones de lenguas, por esta razón, seguimos alabando y adorando a Dios...”.

Además, durante el *Aniversario*, todos los hermanos y hermanas del pastor estaban presentes, incluidos aquellos que no concurren regularmente al culto (tal es el caso de su hermano *pi'ioGonaq* evangélico). Estos últimos, colaboraron especialmente con la preparación de la comida, las baterías para la luz el equipo de sonido y los numerosos gastos que todo esto implicaba. Durante la comida que se celebró el domingo al mediodía, una vez terminado el culto de *Aniversario*, le hice un comentario al pastor sobre la gran participación.

que había tenido su familia, a lo cual me contestó: “sí... gracias a ellos yo voy subiendo...” En efecto, cada pariente aportaba *su* poder, construyendo esa red de alianzas necesarias para que el joven pastor y su iglesia “subieran”: el padre y sus alianzas con los ancianos con poder de oración y de hablar en lenguas, gracias al *espíritu de Tigre* y también sus contactos con dirigentes políticos-religiosos de otros asentamientos; sus hermanos con los aportes económicos claves para el desarrollo de la fiesta; las mujeres de la familia preparando la comida y una especialmente valorada: la “torta”<sup>101</sup>; el joven pastor, aportando el manejo administrativo y organizativo de la fiesta y sus *prédicas* bilingües en un *apreciado* castellano, pues como algunos me comentaban sobre éste y otros jóvenes pastores “ellos saben hablar, ellos hablan bien el castellano, saben predicar...”. Finalmente, dentro de estas *alianzas*, en este caso se sumaba una peculiar visitante *doqshi* en la iglesia, a la que siempre habían recibido con gran predisposición (tal como habían hecho anteriormente con otros visitantes *doqshi* de este tipo): la antropóloga que estaba filmando la celebración y que luego les llevaría el casete de video, un bien sumamente preciado<sup>102</sup>. Probablemente, ello también habrá influido en maximizar estas *demonstraciones* de poder, tal como fue ese peculiar diálogo en lenguas que nos mostraron a todos los presentes.

### V.3. Las danzas del gozo

“Cuando yo danzo, a través de mi danza el que está debilitado puede sentir *gozo*, no es sólo para mí, sino para todo aquel que le guste... Si encuentro un pueblo congelado, sin amén, sin aleluya, sentados, con sueño, con las bocas abiertas, yo debo danzar... Cuando habita el Salvador hay grito, hay danza, hay *gozo* (...) No pierdo la esperanza, que lindo sería que esté mi danza delante de Dios algún día...”

Gregorio Sosa (La Primavera, 1998).

“Yo no podría creer más que en un Dios que supiese bailar. Y cuando vi a mi demonio, me pareció serio, grave, profundo y solemne: era el espíritu de la pesadez. Por él caen todas las cosas.”

F. Nietzsche (1984: 30).

<sup>101</sup> La importancia de la torta se evidencia en que el *Reverendo* toba de la Iglesia Cuadrangular y dirigente de la etnia toba del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), durante su sermón en este *Aniversario*, destacó que las mujeres de aquella iglesia “sabían preparar las tortas”, cosa que no sucedía en muchas otras iglesias, en las cuales las tortas eran “compradas”. Como veremos, la torta es también un elemento clave en los rituales de *Cumpleaños del Evangelio* (cfr. Capítulo VII.1.).

<sup>102</sup> Poseer un casete de video del propio *Aniversario* es todo un índice de poder para la iglesia y, por supuesto, para su pastor. A menudo, cuando los fieles viajan a asentamientos periurbanos en donde existe alguna videocasetera, pueden mostrárselo a sus parientes, conocidos y miembros de otras iglesias. En este sentido, en otros casos hemos comprobado que es utilizado estratégicamente para difundir ciertos géneros *performativos* que se consideran legítimos (cfr. el análisis del casamiento en el Capítulo VI.5.3.). También, en casos de necesidad económica, los videos así como las fotos o casetes pueden ser vendidos o intercambiados con parientes o conocidos que se muestran interesados. Más allá de estas utilidades estratégicas, probablemente sea *también* un registro valorado afectivamente por el recuerdo que conservaría, pero esto es algo que al menos por ahora no podríamos afirmar plenamente, sin el riesgo de proyectar nuestros sentidos sobre los de los otros.

La existencia de danzas u otras técnicas corporales en rituales de distintas sociedades, como formas de alabanza o prácticas para acceder al contacto con fuerzas espirituales, constituye una constante marcada por las descripciones etnográficas y la historia de las religiones. En la historia occidental, sin embargo, con el avance del catolicismo y, especialmente, con el proceso de formalización del ritual de la misa, se acentuó la tendencia al control de las manifestaciones corporales de los estados sagrados. Cuando Weber (1985: 22) distingue entre estados profanos y religiosos, atribuye a este último una “extraordinariedad psíquica transitoria” fundada en el valor emocional que ofrece al devoto; no obstante, para el autor, la diferencia que instaurarían las “religiones racionalizadas”<sup>103</sup> es que “subliman la orgía en sacramento”, pues la apropiación directa o posesión del valor sagrado tiende a ser reemplazada por “racionalizaciones metafísicas o de orden más pragmático”. Más allá de lo poco adecuado que el término *orgía* resulta, lo que sí podría sostenerse es que en este proceso, los fenómenos de posesión y las danzas fueron *sublimadas* en algunos pocos gestos y posturas codificadas por el ritual<sup>104</sup>. En este sentido, el misticismo católico también se caracteriza por una cierta elisión de la corporalidad. Rouget, en un intento por esclarecer la utilización de los conceptos de trance y éxtasis, refiere con este último a la experiencia mística cristiana, tomando como base el modelo de Santa Teresa de Ávila. Para el autor, los rasgos principales de esta experiencia serían: “inmovilidad, silencio, soledad y privación sensorial”, características que representan el opuesto de las distintas situaciones de trance que implican “movimiento, ruido, se dan en compañía y tienen una sobreestimulación sensorial” (1985: 11). Esta tendencia a la elisión de la corporeidad predominante en la religión católica, no puede dejar de vincularse con el proceso histórico más amplio de consolidación de la burguesía como clase social dominante, tal como argumentamos en el capítulo I. En este contexto se comprende el sentido de la frase de Nietzsche de nuestro epígrafe: Zaratustra sólo puede creer en un “Dios que baile”, un dios dionisiaco, antítesis de ese dios cristiano. En efecto, estas imágenes del dios que baila y el demonio como “espíritu de la pesadez” representan una clara inversión de las imágenes

---

<sup>103</sup> Para Weber las grandes religiones racionalizadas son los “sistemas de regulación de vida religiosamente determinados que han sabido rodearse de multitudes de confesionales. Pertenecen a la categoría de las grandes religiones las éticas religiosas confuciana, hinduista, budista, cristiana, islámica... y el judaísmo” (1985: 7).

<sup>104</sup> Un ejemplo es el caso de la Eucaristía como momento clave del ritual católico. Este sacramento implica gestos rituales que apuntan al cuerpo del devoto, la Comunión recurre a una inscripción corporal marcada pues a través de la hostia el “cuerpo y la sangre” de Cristo son ingeridos, in-corporados al cuerpo del creyente y en alguna forma poseídos materialmente y no sólo simbólicamente —lo cual permitiría también recrear en acto la instancia de la Última Cena. Este momento de comunión, sin embargo, constituye un contacto con lo divino que no se manifiesta colectivamente a través de movimientos corporales o inclusive de expresiones verbales, sino que es predominantemente estático, un estado emocional interno, privado, de recogimiento individual.



tradicionales de lo divino —sereno, solemne, imponente— y lo demoníaco —inquieto, risueño, danzarín— construidas sobre todo a partir del ideario católico medieval. Según Royce (1994: 4), en este paradigma “el movimiento se vuelve maldito cuando está fuera de control”, pues dicho descontrol “es asociado al deseo sexual” que se ha independizado de la dirección impuesta por la razón. Sin embargo, antes de que se estableciera esta formalización ritual y sublimación de lo corporal en la religiosidad cristiana, el denominado cristianismo primitivo se manifestó a través de otro tipo de *performances*. Según retratan algunos pasajes del Libro de los Hechos de los Apóstoles de la Biblia, los primeros cristianos danzaban, cantaban y hablaban en lenguas, gracias al “bautismo del Espíritu Santo”. Así, los dones asociados al día de Pentecostés incluyen “glosolalia, visiones, trances, danzas, profecías y otras formas de estados disociacionales” (Miller 1979: 117). El movimiento pentecostal originado a principios de siglo XX en Estados Unidos, surge de la recuperación de este tipo de experiencias religiosas, de la búsqueda de los fieles por recibir aquellos dones. De esta manera, la corporalidad reaparece en la ritualidad cristiana de Occidente, tiempo después, algunos de estos cambios llegarían al catolicismo, con la aparición de los denominados Movimientos de Renovación Carismática<sup>105</sup>. Fue aquella otra corporalidad del cristianismo pentecostal, la que ha llegado a los toba y de la cual se han apropiado imprimiéndole sus propios modos. De allí que Gregorio, en el relato de nuestro epígrafe, puede tener la esperanza que su danza esté delante de Dios algún día o que la falta de danzas en el culto se relacione con la ausencia de alabanzas y gozo (“un pueblo congelado, sin amén”), con el sueño (las “bocas abiertas” de los bostezos) o, como otros interlocutores también mencionan, con el aburrimiento, la tristeza y la debilidad. En suma, una caracterización que, como puede apreciarse, no parece tan alejada de aquel “espíritu de la pesadez” nietzscheano por el cual “caen todas las cosas...”

Comencemos entonces esta tercer travesía desde los ancianos y adultos, cuyo objetivo será describir y analizar la *performance* de sus danzas en el *Evangelio* e intentar develar su papel en la eficacia ritual, lo cual nos conducirá a plantear una hipótesis más general sobre cómo se construye ese “estado del cuerpo” que son las creencias. Retomaremos así una idea crucial de Bourdieu acerca de que “la creencia práctica no es un <<estado del alma>> ni,

---

<sup>105</sup> Dentro del catolicismo fue en el ámbito de la religiosidad popular y en algunos de sus rituales —en Latinoamérica, por ejemplo, en las fiestas y procesiones en honor a vírgenes o santos— donde las danzas propias de los grupos étnicos perduraron como formas de alabanza. Sin embargo, la liturgia suele imponer cierta diferenciación a estas prácticas a través de la utilización del espacio: las danzas tienden a practicarse principalmente en las calles, cuando las imágenes salen a recorrer el pueblo, cuando lo sagrado se instala en el mundo de lo profano, pero son menos las veces que se practican en el interior del templo, en tanto espacio sagrado por excelencia.

menos aún, una especie de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y doctrinas instituidas (<<las creencias>>), sino, si se me permite la expresión, un estado del cuerpo” (Bourdieu 1991: 117). Finalmente, por este camino arribaremos también a nuestro segundo punto de encuentro entre la travesía etnográfica y la filosófica: la eficacia de ese *poder desde el cuerpo* que hace de la conjunción de la danza y la música, uno de los lenguajes privilegiados para acceder a lo numinoso.

### V.3.1. Descripción del género y su genealogía

Entre mis interlocutores la *danza del culto*, a menudo denominada *dasot*<sup>106</sup>, es hoy asociada sobre todo a los ancianos, pues el poder, la fuerza y por lo tanto la capacidad para danzar por varias horas son características propias de esa etapa. De allí que los jóvenes posean otras formas de danzar en los cultos. Si bien los ancianos suelen danzar de manera bastante personal, es posible apreciar algunos rasgos compartidos que permiten identificarlo como un género *performativo*. Comenzaré entonces por describir su estilo predominante:

En lo que refiere al movimiento corporal, uno de los rasgos compartidos es la tendencia a realizar un paso semi-saltado<sup>107</sup> que alterna un pie y el otro, acentuando con los talones el ritmo, generalmente binario. Este movimiento de las piernas produce un pequeño balanceo de un costado al otro, que repercute moviendo el resto del cuerpo; dicha repercusión se hace posible porque el torso, especialmente, permanece con una tonicidad muscular más baja. Durante el movimiento, los brazos suelen estar semidoblados, alejándose y acercándose levemente del cuerpo o, sino, realizando pequeños movimientos verticales de los antebrazos. Pueden surgir también movimientos horizontales y cortos de cabeza, los cuales, según mis interlocutores, eran característicos del culto de *Luciano* y sus seguidores. Los movimientos corporales se combinan con el ritmo de la respiración, que en ocasiones adquiere la forma de jadeos y, con diversas manifestaciones vocales individuales, las cuales se superponen a las canciones que los músicos y el resto de los fieles ejecutan colectivamente. Entre las manifestaciones vocales de los *dancistas* encontramos: exclamaciones de tipo evangélico (*gloria, aleluya*), gritos, fragmentos de los *coritos* que el resto de los fieles está ejecutando, de melodías que presentan similitudes con las de los cantos chamánicos o festividades del pasado y, a veces, manifestaciones de glosolalia. En celebraciones de particular fervor religioso, las respiraciones en forma de jadeos suelen intensificarse (combinadas generalmente con las melodías antedichas) y pueden surgir también lágrimas o llantos.

La última experiencia descrita, en algunos casos se correspondería con lo que en el lenguaje médico occidental se denomina “fenómeno de hiperventilación”, el cual suele inducir estados de trance. Asimismo, los movimientos de balanceo con una dinámica regular, han sido vinculados por Bateson a la generación de estados de alteración de la conciencia<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Para una discusión sobre este término cfr. VI.1.3.

<sup>107</sup> La denominación “semi-saltado” intenta denotar que no se trata de un paso de caminata, según la técnica cotidiana, pero tampoco de un salto, pues apenas se elevan los pies del piso.

<sup>108</sup> Bateson estudiando el trance en Bali, reparó especialmente en el movimiento de balanceo, el cual constituye un movimiento parcialmente involuntario e inconsciente que depende de los “reflejos espinales” y que “cuando se le provee un contexto adecuado este reflejo entra en una oscilación que es llamada clonus” (1975: 22). Este

En lo que refiere a la vestimenta, varios de los participantes en estas danzas llevan un atuendo realizado por ellos mismos, denominado "tirás", *lallageshik* o *lasootaki*<sup>109</sup>:

Ésta consiste en una o dos fajas —habitualmente blancas, aunque las hay también rojas o azules— cruzadas al pecho y la espalda y otra atada a la cintura. Pueden combinarse también con fajas de colores, ya sea de telas o las artesanales hechas de lana, que se desprenden de la cintura, las muñecas, el cuello o, en el caso de las mujeres, se las utilizan para sujetar su cabellera. Algunos *dancistas* se colocan una de estas fajas o una cinta blanca sobre su frente, a la manera de una vincha. Esta vestimenta permite llevar la Biblia en una especie de bolsillo o pequeña mochila colocada atrás, en la cintura. Algunos agregan una serie de tiras que se desprenden ya sea de la cintura (a la manera de una falda de flecos) o del cuello (a la manera de un poncho) cubriendo parte de las piernas; asimismo, bordan diferentes iconos en ellas, tales como estrellas, cruces, corazones o palabras referidas al *Evangelio*. Sin embargo, estos últimos agregados son más usuales entre los jóvenes que entre los ancianos. Finalmente, algunos adultos mayores que se desempeñan como *jefes de Alabanza*, es decir de los grupos de *dancistas* en los que predominan los jóvenes, utilizan un bastón cubierto de tiras de colores.

A continuación, describiré la estructura que estas danzas presentan:

Al inicio, los *dancistas* suelen ubicarse frente al altar, dejando un espacio libre en la parte central. Comienzan danzando con los movimientos descritos, sin desplazarse por el espacio. Luego, van saliendo progresivamente a ocupar ese espacio central y lo recorren con pequeños desplazamientos, finalmente, pueden realizar recorridos circulares más amplios. La dinámica del paso semi-saltado suele mantenerse constante. Por el contrario, la intensidad de las manifestaciones vocales, el tono muscular de algunos gestos faciales y de los movimientos de los brazos que los acompañan, poseen una dinámica en crecimiento. A medida que avanza el culto, se van sumando más *dancistas*, lo cual contribuye también al aumento de dicha intensidad. En general, el inicio y el final de las danzas está marcado por las ejecuciones musicales. No obstante, en los casos en que la persona está vivenciando un *gozo* intenso, continúa con los movimientos-expresiones vocales características, superponiéndose así a las *prédicas* y *testimonios* que siguen.

Según las iglesias, la *danza* de los ancianos y adultos mayores presenta importantes variaciones. Tanto en las iglesias en que no hay demasiados jóvenes como en aquellas que sí los hay pero se congregan también muchos ancianos con poder, estos últimos suelen danzar de acuerdo al estilo y estructura descritos. En el caso de aquellas otras iglesias en que hay más jóvenes que danzan en la *Rueda*, algunos ancianos y adultos mayores participan de la misma, aunque lo hacen siempre a un ritmo mucho más lento o, por momentos, permanecen en el lugar danzando con el estilo mencionado. Finalmente, hay iglesias en las que sólo surgen manifestaciones individuales de *gozo* de unas pocas personas (generalmente en el lugar, sin desplazamiento) pues no se alientan este tipo de expresiones danzadas colectivas. Como iremos apreciando a través de los relatos de dirigentes y fieles de estas últimas iglesias, ellos

---

tipo de oscilación ya sería involuntaria pues se produce a partir de un efecto de retroalimentación entre determinadas contracciones musculares y los movimientos reflejos de los músculos. Para el autor "la potencial naturaleza de distanciamiento del ego [ego-alien] de esta acción es básica" (1975: 22-23). Es decir, en tanto la experiencia física implica un movimiento de oscilación involuntario que se retroalimenta a sí mismo, sería potencialmente apta para producir el efecto de distanciamiento del ego que implican las situaciones de trance o posesión.

<sup>109</sup> *Llallageshik*, indica que se pone sobre los hombros (*llallak*), *lasootaki*, que es una ropa de danza.

prefieren promover el “escuchar la Palabra”, las “enseñanzas bíblicas”, los cantos y oraciones como las principales actividades del culto. Asimismo, los ancianos que danzan suelen vincularse al poder chamánico, de allí la desconfianza ante sus expresiones. Este vínculo con el chamanismo, se hallaba también presente en la temprana descripción de Loewen et. al. (1965) sobre el controvertido papel de la danza en el culto en las iglesias chaqueñas.

Es preciso aclarar que al referirme a la estructura de este género *performativo* o de los descriptos anteriormente, estamos pensando en estructuras de carácter abierto y flexible, no sólo por las mencionadas variaciones que presenta según las iglesias, sino también porque éstos dependen del desarrollo de cada culto en particular, especialmente de variables tales como la cantidad de gente congregada, la predominancia de ancianos, adultos o jóvenes, si se trata de un culto regular o de una celebración por motivos especiales. Como suele suceder en otros contextos rituales y festivos que no poseen tradiciones de *performance* rigurosamente pautadas, los diferentes géneros se van vinculando y estructurando durante el mismo transcurso de cada celebración.



17



18.

**Foto 17.** *Jefe de Alabanza* flanqueado por un *dancista* anciano y otro joven. *Movimiento de Alabanza* de una de las IEU de Misión Tacaaglè, previo al *Aniversario* de la Iglesia. 1999.

**Foto 18.** En la misma celebración, María Oshigimi (*Tena*) inicia la danza, con las tiras y vestimenta de color blanco.





19



20.

Foto 19 y Foto 20. Antonia Fonda, *Jefa de Alabanza IEU* (La Primavera), participando de la *Rueda* y mostrando su vestimenta. La Primavera, 1999.

Los elementos hasta aquí descritos son los prototípicos del género, no obstante, cada *performer* se apropia de los mismos de manera peculiar, los transforma e incluso le agrega otros nuevos. Por ello, como sostuve inicialmente, pueden apreciarse estilos individuales, a la manera de variaciones sobre la base de este género compartido. Incluso en las vestimentas también se aprecian este tipo de recreaciones personales. A continuación, describiré brevemente algunos ejemplos de las variaciones en los estilos de movimiento corporal:

En un *Aniversario* de la IIEC Misión Tacaaglé, una mujer mayor intensificaba el paso semi-saltado descrito y realizaba en cada uno de ellos un medio giro, para un lado y el otro, acompañándose enérgicamente del movimiento vertical de brazos. Otra mujer anciana, por momentos danzaba a un ritmo muy lento, caminando y realizando con los brazos movimientos circulares, en los niveles alto, medio y bajo. Su estilo de movimientos contrastaba con el del resto, personalmente, me hizo recordar a los característicos del tai-chi.

En otras celebraciones de Misión Tacaaglé, el *pi'ioGonaq* Katache, por momentos danzaba saltando y girando sobre una sola pierna, mientras la otra la mantenía levantada, doblada. Probablemente, fuese ésta una versión similar a la danza que habría introducido Pedro Martínez.

Durante la celebración de un *Movimiento de Alabanza* de Bartolomé de las Casas, un adulto saltaba enérgicamente con ambos pies a la vez; otro que también utilizaba esa forma, le agregaba poderosos gritos acompañados de un gesto similar al de arrojar algún objeto hacia los fieles, con un tono muscular intenso. Dos adultos, por momentos danzaban tomado de la cintura, con el paso semi-saltado descrito.

Esta relación entre un estilo genérico compartido y las modalidades propias que cada sujeto le agrega, se corresponde con la creencia en que el Espíritu Santo llega a cada persona, la llena de su poder y hace que “salga” el movimiento de una manera peculiar. En este sentido,

se trataría de un proceso bastante similar al del canto chamánico, en el que si bien cada *ItaGayaGawa* otorgaba al chamán un canto que era propio y característico de esa persona, pueden detectarse, no obstante, rasgos estilísticos compartidos.

Finalmente, en otras celebraciones no observadas directamente por mí pero sí por interlocutores que me las refirieron, las *danzas* de algunos ancianos y adultos mayores adquirían semejanzas con movimientos de diferentes animales. En un caso, fueron registrados desplazamientos por el piso, ya sea reptando (a la manera de las víboras) o revolcándose y con emisiones vocales (considerados similares a los del chanco). En otro, se traba de una figura similar a la del avestruz (*mañik*):

La persona colocaba sus brazos por encima de la cabeza —doblados el antebrazo y la mano en ángulos rectos— como imitando el cuello y la cabeza del animal y lo movía en forma similar, es decir, con movimientos rápidos y con un flujo de energía cortado. A veces, esta posición se combinaba con otra en que una de las piernas permanecía levantada y doblada. También era habitual otro desplazamiento en el que, con el torso inclinado hacia abajo, se llevaban ambos brazos hacia atrás, como si fuesen las alas levantadas del *mañik*.

Las *performances* asociadas a la víbora y al chanco se producirían cuando la persona “siente que un *pi'ioGonaq* lo ataca”. En cuanto a la del *mañik*, pertenecía a una persona con particular poder de oración, la cual, según pude enterarme recientemente, también empezó a curar, convirtiéndose en *pi'ioGonaq*. Es probable entonces que el estilo peculiar de estos movimientos se vincule con la actuación del *ItaGayaGawa* de cada chamán.

En lo que refiere a sus dimensiones instrumentales, vimos cómo las *danzas* se asocian con la generación de un estado de *gozo* intenso, en el cual la persona se siente con ánimo y fortaleza, está cerca del poder divino y puede inclusive sanarse. Asimismo, la falta de danzas y cantos se relaciona con el aburrimiento y también con un alejamiento del poder divino y, por lo tanto, con la existencia de pecados y de enfermedad. A continuación, cito algunos relatos en los que se manifiestan estos sentidos. Rosita Eliri, de una de las IEU de La Primavera en que los ancianos danzan, me explicaba:

Rosita: “danzo cuando hay alegría, por la alegría de mi corazón, a lo mejor más cerca de Dios (...) hay espíritu...”

Silvia: ¿y cómo siente el cuerpo?

R: Más livianito, más fuerte, cuando no hay *gozo*, más débil, ese cuerpo, enfermo...”

Dos mujeres de Misión Tacaaglé, se refirieron en forma similar:

Teresa Benítez: “...yo cuando estoy en la iglesia parece que alguien me vino y me temblaba mucho el cuerpo y después cuando yo danzaba me pasa todo y después de eso ya me da fuerza y ánimo. TODOS LOS DÍAS y si no me voy al culto yo siempre estoy enferma... ahora hace dos semanas que no me voy a la iglesia, por eso enfermé (...) si uno está con mal pensamiento no se puede mover... algunos no reciben...”

Silvia: “¿... las tiras es para llevar la Biblia, entonces...?”

María Oshigimi: para poner la Biblia, entonces cuando... si... por lo menos... si... yo tenía un gozo estoy escuchando el canto ése, sale mi gozo, lo voy a largar... porque si yo no pone gozo, entonces cuando venía, entonces en la noche duele todo acá, sí.

S: ¿si no tiene el gozo le duele después...?

M: si yo no hace (...) y cuando yo gozo, mucho gozo, yo puedo hablar lengua también, si lengua, si cuando yo no puedo largar duele todo acá (...) por eso la gente así... las veces que no lo sacaba entonces viene enfermedad otra vez...

S: Ah claro, si no se da eso, viene la enfermedad

M: eso, la rodilla duele..."

Como ya adelantáramos, danza y música son concebidas como un *don* que le viene al sujeto y cuando éste lo "largar" o "sale", produce el alivio, la fortaleza. Por el contrario, el que danza o canta sin el *don*, sentirá cansancio. En el siguiente relato de María Oshigimi y su yerno Pablo Vargas es ilustrativo de estas significaciones:

Silvia: "y en el cuerpo ¿cómo lo sentís al gozo, cómo se siente, lo sentís en el cuerpo...?"

María: que viene...

Pablo: aliviado vamos a decir y al día siguiente uno tiene que amanecerse bien... y si una persona entra y danza o corre, pero sin él, como... así nomás, es, o sea, al día siguiente amanece con dolores de cuerpo. Ese todavía dice que, todavía, significa, no tiene el espíritu (...) yo porque me pasó, iba cantando, al otro día amanecí con dolores, todavía me falta (...)

M: tiene que esperar a ver si viene, porque goce, ya no danzaba entonces, como éste, éste cuando viene ahí cansado...

P: porque todavía no recibe el don

M: tiene que esperar, tiene que pedir, pedir Dios y se lo da...

P: porque hay don de danzar, cantar, si tenés el don de cantar hay que cantar las canciones, y si tenés el don de... así como es, que tiene por acá, hay que usar lo blanco por acá..." ((refiere a las tiras cruzadas al pecho)).

Pasaremos ahora a analizar la **genealogía de este género**. El paso semi-saltado antes descripto resulta similar al que se practicaba en algunos cantos-danzas del pasado como el *nasote* o el *taga* especialmente (cfr. Capítulo VI). Estas semejanzas las he comprobado a partir de las ejecuciones fuera de contexto ritual que algunos interlocutores realizaron. Así, se plantea la hipótesis de que el estilo actual de la danza de ancianos y adultos mayores abrevaría en estos otros géneros practicados en su juventud. Algo similar sucedería con los movimientos de los brazos, que parecen asemejarse al gesto utilizado para ejecutar los cantos con el sonajero de calabaza (*Itegete*) y/o con el tambor de agua (*Ikataki*). Es decir, si bien el instrumento ritual fue abandonado, el gesto corporal habría permanecido<sup>110</sup>.

Además del término *ntonaGak* para referirse al gozo, también se utiliza *machigini*, que se traduce como alegría. Loewen et. al. (1965: 13) mencionan que ciertas danzas que las

<sup>110</sup> Estos procesos son comunes a prácticas rituales de otros grupos socioculturales. Por ejemplo, fotografías tomadas por Verger en rituales de Benin (África) y de Bahía (Brasil), comparan uno de los movimientos iniciales de la danza a *Oxalá*: en África, dicho movimiento se realizaba sosteniendo una lanza con la que se percucia rítmicamente el piso, mientras que en la versión de Bahía, la posición de las manos y el movimiento corporal subsistían pero realizados ya sin la lanza. Estas fotos, observadas en una exposición en Bahía, pertenecían al libro de Paul Verger, *Orixas, deuses yorubas na Africa e novo mundo* (1986).

mujeres efectuaban en los cultos se vincularían con las danzas que ellas realizaban en el pasado ante una “alegría inesperada”, tal como el encuentro con un pariente que hace mucho tiempo no veían o el recibir buenas noticias, como la de una caza o guerra exitosa. En los *niematak* celebrados por el éxito en la guerra entre los toba-pilagá, se describen danzas femeninas, algunas de ellas rodeando la cabellera de los enemigos colgadas en los extremos de postes o lanzas (cfr. Métraux, 1937 y Arnott, 1934). No obstante, pocos interlocutores *takshik* relacionaban los *niematak* con estas celebraciones (la mayoría las asociaba con los rituales de iniciación femenina), aunque sí lo hacían los *l’añaGashik*, grupo que, como vimos, ha estado mucho más vinculado con los denominados toba-pilagá. Finalmente, en cuanto a la danza como un medio espontáneo de expresión de alegría, en uno de los encuentros con *Chetole*, ella me saludó efusivamente y realizó una breve danza según el estilo antes descrito. Probablemente, estuviese contenta por mi visita que siempre incluía algunos de los regalos que ella me solicitaba, especialmente cigarrillos.

En cuanto al vínculo de las danzas con el aumento de la fortaleza y salud, hemos mencionado ya la existencia de danzas alrededor de la persona enferma y es pertinente agregar la observación de Karsten para los toba bolivianos acerca de que las danzas eran practicadas como una forma de curar e inclusive de prevenir enfermedades “generalmente en los casos serios donde los otros medios probaron ser inútiles” ya que era considerada “un remedio extremadamente eficaz” (1915: 4). Asimismo, el autor menciona que las personas enfermas podían bailar ellas mismas para curarse (cuando sus condiciones físicas se lo permitían) acompañadas de dos o tres personas, entre ellas el chamán.

En lo que refiere a la vestimenta de las tiras, es importante destacar que ésta no es mencionada en la bibliografía anterior sobre el *Evangelio*, su inclusión en el culto entre los toba *takshik* sería desde principios de los '90. Este atuendo se vincularía con el utilizado en el movimiento de *Luciano* y, probablemente, con la vestimenta de los chamanes<sup>111</sup>. En el capítulo VI, al analizar los conflictos que la *Rueda* suscita, retornaremos sobre las interpretaciones en torno a las *tiras*.

Sobre la base de este análisis, en principio parecería confirmarse la apreciación de Miller (1979) acerca de que la danza del *Evangelio* era el aspecto “auténticamente toba” del culto. No obstante, de mi parte persisten algunas dudas sobre la posible influencia de los misioneros pentecostales en la introducción de ciertos rasgos estilísticos. En el caso de Lagar, según el recuerdo de Guillermo Flores, en sus cultos “no había danza”, solo “la

---

<sup>111</sup> No obstante, Braunstein (comunicación personal) también sugirió que esta vestimenta también podría remitir a los uniformes y mochilas de los militares



persona temblaba cuando viene el espíritu” o se “arrodillaba”<sup>112</sup>; probablemente, el temblor de Luciano que los *takshik* hoy reconocen en sus cultos, también se vincule a aquellas prácticas. En el caso del movimiento de Mateo Quintana, quien participó de los cultos de Lagar, tanto el informante de Loewen et. al. (1965) como algunos de los de Miller (1979), señalan su importancia como introductor de la danza en el culto<sup>113</sup>. En los primeros autores, dicha danza es descrita como un “zapateo rítmico” combinado con jadeos y, según Miller, se la denominaba “danza del salto”. Es importante agregar que las danzas y estado extáticos descritos por Miller y por Cordeu y Siffredi (quienes realizaron sus estudios principalmente en la provincia del Chaco y, en de Formosa, en Bartolomé de las Casas) difieren en algunos aspectos de las aquí descritas para los *takshik*:

“La danza siempre comienza por contorsiones y sacudidas individuales de intensidad creciente, hasta que el individuo se alza sobre los pies y comienza a saltar en forma rítmica. Más adelante, varios individuos se agarran de las manos o los brazos y danzan juntos, inhalando y exhalando aire rítmicamente y al unísono, en forma audible, todo lo cual es acompañado por pataleo, gritos extáticos y a veces chillidos (...) Por lo general la danza continúa hasta que uno o más individuos cae al suelo en trance” (Miller 1979: 126).

“...las manifestaciones extáticas como el llanto, el movimiento rítmico, una respiración trabajosa muy particular y fácilmente audible; poco a poco van culminando en una manifestación formalmente histeroide, acompañada de saltos, sollozos y oraciones, o por la caída del individuo en un estado cataléptico” (Cordeu y Siffredi 1971: 142).

En relación con estas descripciones, hallamos importantes diferencias en las *performances* de los *takshik*. Por un lado, las contorsiones, sacudidas y saltos no están presentes. La diferencia aparentemente trivial entre un salto y un paso semi-saltado como el que hemos señalado no es menor en este caso, pues si bien podemos afirmar la presencia del paso semi-saltado en los rituales toba pre-evangélicos, la inclusión de “saltos” o “pataleos” resulta más problemática, pues sería posterior y restringida solamente a unos pocas coreografías entre los *takshik* (cfr. Capítulo VI). De allí que es probable, como sostenían los informantes de Miller y Loewen et. al, que esta danza del salto haya sido una introducción de Mateo Quintana, el cual tuvo más influencia en la zona del Chaco y también en Bartolomé de las Casas. En efecto, fue en este último asentamiento donde observamos más danzas en forma de saltos y la práctica de dos personas de tomarse de la cintura. Entre los *takshik*, en cambio, la influencia de Mateo Quintana habría sido menor pero sí fue notoria la influencia

---

<sup>112</sup> Probablemente, la actual adscripción religiosa de Guillermo lo induzca a seleccionar ciertos elementos de su recuerdo y dejar otros de lado. No obstante, otros interlocutores también coincidieron en señalar la existencia de “temblores” pero no de otros movimientos corporales o de desplazamientos espaciales más o menos definidos.

<sup>113</sup> El mismo informante señala al “profeta de las Coronas”, o sea a Luciano, como otro de los introductores de la danza. Sin embargo, es pertinente aclarar que dicho informante estaba particularmente dispuesto a negar (frente a los misioneros menonitas) la existencia de ciertas danzas pre-cristianas, adjudicando así a estos dos profetas el

de Luciano. En suma, más allá de estos predomios regionales, lo que no podemos reconstruir, por el momento, es el origen de esta danza del salto de Mateo Quintana. De allí nuestras dudas iniciales acerca de si estamos ante una danza “auténticamente” toba, al decir de Miller o, si también posee influencias de los cultos pentecostales. Los géneros *performativos* suelen incorporar rasgos estilísticos diversos a través del tiempo, por eso lo infructuoso, considero, de intentar establecer elementos “auténticos”. El mismo problema se suscita en torno al segundo elemento diferencial que hallamos: la caída al suelo en estado de trance. Según Miller, la persona accedería a dicho estado a través de las “danzas extáticas”:

“...cae al suelo en una liberación catatónica de la respuesta voluntaria a su medio ambiente. En esa condición el participante experimenta una liberación de la sensación, sus músculos quedan rígidos y su postura fija. La respiración se hace más lenta y profunda, y para el ojo inexperto parecen estar presentes todos los síntomas de la catatonia” (1979: 153).

La única mención que hasta ahora encontramos de una *performance* que involucraba la caída al piso de la persona enferma, en una actitud similar a la descrita por Miller, es la que refiere Karsten para las danzas de curación ya señaladas. Sin embargo, no aparecen luego otras referencias a la misma, por lo cual es difícil saber si se trata de una expresión propia de los toba bolivianos o común a otros grupos. En suma, las hipótesis posibles en relación con este tipo de “trance” son: que sería característico de algunas regiones/grupos solamente; que fuese común a los grupos, haya desaparecido luego en los rituales pre-evangélicos y reaparecido luego en el *Evangelio* o, finalmente, que haya sido tomada del contacto con las iglesias pentecostales en donde este tipo de trance es habitual. Personalmente me inclino por esta última hipótesis, dado que las semejanzas son muy marcadas. En cuanto a la segunda hipótesis, resultaría extraño que una técnica corporal de este tipo haya desaparecido de los diferentes grupos *guaycurú* tempranamente y solo persistiera entre los toba bolivianos y reapareciera luego entre los toba de la provincia del Chaco. No obstante, en cuanto a la primera hipótesis, reconozco que aún es necesario investigar más a fondo las posibles diferencias en las prácticas rituales (pre-evangélicas y evangélicas) de los distintos grupos toba. De nuestra parte, aportamos por el momento el análisis de las prácticas de los *takshik*.

Por último, otro elemento diferencial es que para Miller “el concepto toba de gozo se refiere específicamente a la danza extática y al estado de trance en el cual el participante pretende lograr la posesión y dominación completa por el Espíritu Santo...” (1979: 153), describiéndolo también como una “posesión o comunión mística con el Espíritu Santo”

---

origen de su inclusión en las iglesias. Su posición crítica se evidencia en la siguiente sentencia: “Los antiguos chamanes son los que iniciaron la danza” (1965: 23).

(1979: 126)<sup>114</sup>. Para los *takshik*, sin embargo, el *gozo* como estado de contacto con el espíritu y de ser llenado de su poder, puede ser alcanzado por la danza pero también por el canto y la oración. Esta interpretación implicaría entonces una ampliación de la experiencia de *gozo*, en tanto se pasaría de las experiencias de trance, que solo algunos pueden tener, a las manifestaciones del canto y la oración, las cuales son vivenciadas por todos los fieles. Considero que se trata de una reinterpretación estratégica, pues estos nuevos *gozos* permiten a los jóvenes y adultos especialmente (aquellos que no danzan y que no poseen tanto poder) legitimar su participación ritual: ahora ellos también pueden alcanzar dicho estado aunque con medios diferentes. Asimismo, esta ampliación permite la vivencia del *gozo* en iglesias que no acuerdan con las danzas colectivas y con esos jadeos y manifestaciones vocales que, como dicen, “no dejan escuchar la Palabra”. En este punto es pertinente introducir una breve discusión en relación con la caracterización de la experiencia de *gozo* con los términos de “trance”, “posesión”, “éxtasis” y “comunión”. En primer lugar, considero que no es fructífero tratar a estos diferentes términos como sinónimos, pues no terminan de esclarecer el carácter específico de la experiencia de *gozo*. Siguiendo el criterio de Rouget ya señalado, pienso que es conveniente diferenciar trance y éxtasis en relación con las distintas manifestaciones expresivas que conllevan y con sus diferentes tradiciones religiosas. Recordemos que este autor para hablar de éxtasis toma el modelo del misticismo católico principalmente y, para el trance, en especial el de posesión, el característico de rituales de origen africano. En estos últimos, el creyente cede su cuerpo para que alguna fuerza divina externa lo ocupe, introduciéndose así en la persona y desplazando su yo, permitiendo así que dicha fuerza se manifieste en el mundo de los humanos. En la experiencia de los *takshik*, en cambio, no es ésta la relación que se establecería con el poder divino, sino que dicha relación resulta más cercana, por ejemplo, a la que establece un chamán con sus espíritus auxiliares. Esta relación implica un contacto, colaboración y aún ofrecimientos para esos espíritus, pero no su sumisión total. Ya Eliade había sugerido estas diferencias entre el trance chamánico y el de posesión, pues “el chamán domina sus espíritus, en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los demonios, y los espíritus de la naturaleza, sin convertirse por ello en un instrumento suyo” (1986: 23). Si bien no podríamos decir que los fieles *takshik* “dominarían” a las fuerzas del Espíritu Santo o de algunos espíritus como el

---

<sup>114</sup> Por otra parte, Loewen et. al. (1965: 27) señalan la existencia de un “gozo negativo” que “hay que sacarlo” y otro “positivo”, cuando el Espíritu Santo llega a la persona. Esto se vincularía con la lógica del chamanismo ya descrita, de introducción y expulsión de influencias positivas y negativas, respectivamente. Cordeu y Siffredi (1971) también mencionan la diferenciación entre un “gozo malo” y otro “bueno”. No obstante, entre los *takshik*

de *Tigre*, ellos tampoco parecerían dominados por estos últimos. Al menos, esto no se desprende de sus relatos ni tampoco deducirse de la observación de sus manifestaciones expresivas. La categoría de “inspiración” divina o “comunidad”, utilizada en algunos cultos pentecostales occidentales, parecería resultar más cercana a la experiencia *takshik* de gozo, pues en dichos estados coexisten el espíritu divino con la persona que lo recibe. Para concluir, es importante destacar, siguiendo a Boddy, el elemento común a estos diferentes tipos de estados religiosos, que consiste:

“en la experiencia de integración del espíritu y la materia, de la fuerza o poder y la realidad corpórea, en un cosmos en el cual los límites entre un individuo y su contexto son reconocidos como permeables, flexibles o negociables (...) estos fenómenos descansan sobre premisas totalmente diferentes de las innumerables verdades diferenciadas, racionalizadas y reificadas del materialismo y sus tradiciones académicas acompañantes” (1994: 407).

Lo que debemos distinguir, entonces, son las formas variables que estas integraciones pueden asumir: desde esa integración total con la fuerza divina que prácticamente hace desaparecer la propia personalidad, como en los casos de trance de posesión, hasta las situaciones de trance chamánico en las que la persona interactúa con esa fuerza y puede, inclusive, llegar a dominarla.

### V.3.2. La eficacia ritual: el *poder del gozo* en el cuerpo

Uno de los aspectos fundamentales de las *danzas* y, en general, de los cantos y oraciones, es el cambio existencial que provocan a partir de la vivencia del gozo. Este estado no se reduce solamente a una alegría interna, espiritual sino que lleva a cambios experimentados en el propio cuerpo: aumento del ánimo, fortaleza, cese de dolores. La pregunta que nos realizamos en este punto es cómo el ritual produce estas experiencias-significaciones en los sujetos o, en otras palabras, cómo opera su eficacia. Considero que la eficacia ritual no puede comprenderse solamente desde una perspectiva que refiere al componente ideológico-simbólico (por aquella “adhesión a un cuerpo de dogmas” que citara con Bourdieu) o como un simple efecto del “imaginario” de creencias, sino que es necesario referir también al “estado del cuerpo” que se crea en un proceso ritual de carácter colectivo y festivo, tal como el que aquí analizamos<sup>115</sup>. Por esto, el objetivo de este apartado es presentar una argumentación —expresada a través de tres hipótesis íntimamente vinculadas entre sí— que permitiría explicitar cómo se construye la eficacia en este tipo de rituales, prestando

---

estas calificaciones no eran reconocidas, aunque si existían los casos de “posesión” diabólica o “endemoniados”, que resultarían similares a aquel “gozo malo” descritos por los autores.

<sup>115</sup> Dado el amplio espectro de manifestaciones que suelen cubrirse con el concepto de ritual, nos referimos aquí a aquellos que implican una participación grupal —*carácter colectivo*— en la que se tiende a promover más el

particular atención a la dimensión corporal de las *performances*. En primer lugar, propondré una hipótesis sobre la manera en que los diferentes géneros *performativos* se interrelacionan en el ritual; luego, cómo esta interrelación favorece la creación de *inscripciones sensorio-emotivas* intensas en sus partícipes y, finalmente, el papel del placer en el poder del ritual para inscribir sus principales significantes en los sujetos. Es importante aclarar que los primeros lineamientos de esta hipótesis fueron propuestos en un trabajo anterior (Citro 1997), en el cual analicé una manifestación artística ritualizada urbana (recitales de rock); dichos lineamientos han sido aquí reformulados con nuevas argumentaciones a partir del caso toba y con los aportes de nuevos autores. En suma, apuntamos de esta manera, por un lado, a explicitar ciertos procesos comunes que operarían en la construcción de la eficacia en diversos contextos rituales festivos y, por otro, a analizar su actuación específica en el ritual del *Evangelio*.

**a) Primera hipótesis:** La *performance* ritual facilitaría una fuerte interrelación entre las actuaciones de sus diferentes participantes a través de la *permeabilidad*, *fusión perceptiva* o *mimesis* que cada uno de ellos establece entre su propia corporalidad y las manifestaciones musicales-discursivas-kinésicas de los otros.

Tomaremos como ejemplo una de estas relaciones, para nosotros fundamental, la del cuerpo con la música. La cuestión de una *permeabilidad* sensible constituye un rasgo característico no solo de la práctica de un *performer* ritual sino también, por ejemplo, de músicos o bailarines de distintas tradiciones artísticas occidentales. Expresiones tales como el “dejarse llevar por el ritmo” son claves en estas prácticas, pues implican la capacidad del bailarín pero también del instrumentista, para que su corporalidad sea atravesada o tomada por el ritmo. Los términos ser tomado o atravesado intentan denotar aquí que no se trata de un seguimiento conciente sino que es ejercido a través de la apertura de la propia corporalidad a ser traspasada por el estímulo musical<sup>116</sup>. Veamos cómo el concepto de *mimesis* nos permitiría caracterizar este tipo de relaciones. Según la perspectiva de Taussig:

“La mimesis no implica solamente una copia o una imitación, sino una conexión palpable, sensorial, entre el cuerpo del sujeto que percibe y lo percibido... una fusión del objeto de percepción con el cuerpo del que percibe y no sólo con el ojo de la mente” (1993: 25).

---

acercamiento y la igualdad de los partícipes que su distancia y diferenciación; uno de los aspectos de las *fiestas populares*, según Bajtín (1993 [1930]).

<sup>116</sup> De allí una de las situaciones que muchas veces se genera en el aprendizaje musical: cuando se trata de pensar el ritmo, de seguirlo concientemente, es cuando más difícil se torna ejecutarlo. Diversos métodos de aprendizaje musical recurren cada vez más a la captación motriz del ritmo, es decir, a través del propio cuerpo. Uno de los primeros métodos de este tipo fue el de J. Dalcroze.

Este enfoque sobre la mimesis posibilita alejarse de términos con connotaciones más psicológicas —tales como identificación o sugestión— y centrarnos en la noción de *fusión perceptiva* para caracterizar la *performance* ritual. Este último concepto remite al planteo de Merleau-Ponty sobre la percepción como un acto preobjetivo del ser-en-el-mundo, como una comunión entre el ser y el mundo percibido, en la cual no existe aún la diferenciación entre sujeto y objeto que instaura el pensamiento reflexivo. Más aún, el autor sostiene que en esta experiencia originaria o primera de la percepción se produce un peculiar efecto de sinestesia, una síntesis o unidad en la que participan los diferentes sentidos simultáneamente, los cuales “se comunican entre ellos abriéndose a la estructura de la cosa”. Por dicha sinestesia es que puede producirse, por ejemplo, “la visión de los sonidos” o “la audición de los colores...”:

“Los estímulos desencadenan movimientos nacies que se asocian a la sensación o cualidad y forman un halo alrededor de la misma (...) el lado perceptivo y el lado motor del comportamiento se comunican... el color antes de ser visto, se anuncia por la experiencia de una cierta actitud del cuerpo (...) La visión de los sonidos o la audición de los colores se realiza cómo se realiza la unidad de la mirada a través de los dos ojos: en cuanto mi cuerpo es, no una suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico cuyas funciones todas se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-del-mundo, en cuanto es la figura estable de la existencia. Tiene un sentido decir que veo sonidos u oigo colores, si la visión o el oído no es la simple posesión de un *quale* opaco, sino la vivencia de una modalidad de la existencia, la sincronización de mi cuerpo con ella, y el problema de las sinestesias recibe un principio de solución si la experiencia de la cualidad es la de un cierto modo de movimiento o de una conducta. Cuando digo que veo un sonido, quiero decir que hago eco a la vibración del sonido con todo mi ser sensorial, y en particular mediante este sector de mí mismo que es capaz de colores (...) En el espectador, los gestos y las palabras no se subsumen en una significación ideal, sino que la palabra recoge el gesto y el gesto la palabra, comunican a través de mi cuerpo, tal como los aspectos sensoriales de mi cuerpo son inmediatamente simbólicos uno de otro porque mi cuerpo es precisamente un sistema acabado de equivalencias y trasposiciones intersensoriales. Los sentidos se traducen el uno al otro sin intérprete, se comprenden el uno al otro sin tener que pasar por la idea. Estas observaciones permiten dar todo su sentido a la palabra de Herder: “El hombre es un *sensorium commune* perpetuo, tocado ora de un lado, ora del otro” (Merleau-Ponty 1993 [1945]: 225-226; 249-250).

Merleau-Ponty, quien como vimos suele estar más apegado a las metáforas del sentido visual, nos describe aquí “lo visual del sonido” y la forma en que “hago eco a la vibración del sonido con todo mi ser sensorial”. Pasemos ahora a otro autor que también nos habla de este tipo de eco pero, esta vez, destacando la dimensión kinésica del sonido, me refiero a Nietzsche:

“Al hombre dionisiaco le resulta imposible no comprender una sugestión cualquiera, él no pasa por alto ningún signo de afecto, posee el más alto grado del instinto de comprensión y de adivinación, de igual modo que posee el más alto grado del arte de la comunicación. Se introduce en toda piel, en todo afecto: se transforma permanentemente. —La música, tal como la entendemos hoy, es también una excitación y una descarga globales de los afectos, pero no es, sin embargo, más que el residuo de un mundo expresivo mucho más pleno del afecto, un mero residuo del histrionismo dionisiaco. Para hacer posible la música como arte especial se ha inmovilizado a un gran número de sentidos, sobre todo el sentido muscular (al menos relativamente: pues en cierto grado todo ritmo continúa hablando a nuestros músculos): de modo que el hombre ya no imita y representa en seguida corporalmente todo lo que siente. Sin embargo, ése es propiamente el estado dionisiaco normal, en todo caso el estado dionisiaco

primordial; la música es la especificación, lentamente conseguida, de ese estado a costa de las facultades más afines a ella" (1985 [1888]: 92).

Decir que la música produce emociones es casi una verdad de Perogrullo, no obstante, lo que la cita de Nietzsche y la anterior de Merleau-Ponty nos permiten precisar es uno de los medios por los cuales lo haría: la música "habla a nuestros músculos", a toda nuestra corporalidad<sup>117</sup> y, en muchos rituales (aquel estado normal del hombre dionisiaco nietzscheano), esos "signos de afecto" difícilmente puedan ser pasados por alto, se introducen en la piel del *performer* que "imita y representa" todo aquello que percibe. Veamos otra perspectiva sobre el proceso de generación de emociones a partir de la música, la de Lévi-Strauss. Desde su enfoque estructural es por el ajuste entre un enrejado interno (cerebral-visceral) y otro externo (cultural) que la música es capaz de "sacudir" emociones e ideas:

"El enrejado externo o cultural, formado por la escala de los intervalos y las relaciones jerárquicas entre las notas, remite a una discontinuidad virtual: la de los sonidos musicales que son ya, en sí mismos, objetos enteramente culturales (...). Simétricamente, el enrejado interno o natural, de orden cerebral se refuerza con otro enrejado interno y, por así decirlo, aún más íntegramente natural: el de los ritmos viscerales. En la música, por consiguiente la mediación de la naturaleza y la cultura, que se cumple en el seno de todo lenguaje, se vuelve una hipermediación: de una y otra parte se refuerzan los anclajes (...) Así se explica en su principio (...) el poder extraordinario que tiene la música de actuar simultáneamente sobre el espíritu y sobre los sentidos, de sacudir a la vez las ideas y las emociones, de fundirlas en una corriente (...) La música saca a relucir al individuo sus raíces fisiológicas" (1986 [1964]: 36).

En todas estas definiciones sobre el hecho musical y las emociones que conlleva, la unidad o vínculo estrecho entre el estímulo sonoro y su incidencia en la corporalidad es remarcada, más allá que los términos de referencia varíen —eco sensorial, representación o imitación corporal, mimesis, ajustes entre enrejados. De hecho, son numerosos los estudios que indagan en las reacciones neurofisiológicas de la música y especialmente del ritmo. Según señala Gerda Alexander:

"La aptitud del hombre para sentir un ritmo está vinculada a su sistema vegetativo, es decir, a las funciones del simpático y parasimpático, que regulan todos los procesos vitales del organismo, incluida la respiración inconsciente. Todas las propiedades excitantes o calmantes utilizadas en la acción terapéutica de la música se basan en aquellas reacciones (...) Un predominio de la función aceleradora del simpático sobre el sistema vegetativo produce una hipertonia y la preponderancia del vago la hipotonia" (citado en Hemsy de Gáinza 1991:165- 167).

En el capítulo I señalamos cómo las emociones se vinculan con las tonicidades musculares y aquí Alexander nos refiere cómo estas tonicidades responden a las variaciones en el sistema vegetativo, las cuales, a su vez, pueden ser inducidas por la percepción de

<sup>117</sup> Más allá de que en ciertas tradiciones de *performance*, tal como sería la de un concierto de la denominada música clásica, esos músculos tiendan a ser más "inmovilizados" que en otras, como Nietzsche sugiere, de allí, ese proceso de "especialización" de la música.

ritmos diferenciales. De esta manera, las perspectivas filosóficas y fisiológicas nos aportan algunos de los elementos comunes de los vínculos entre la música y la corporalidad, pero la etnográfica nos agrega los matices particulares, los de la construcción que cada sociedad hace de esa relación. En cada grupo sociocultural los *performers* son socializados en una manera peculiar de percibir/sentir la música a través de la totalidad de su cuerpo (cfr. Blacking 1973); por eso, para dar un ejemplo, aquellas propiedades calmantes o excitantes que Alexander menciona para el ritmo, dependerán de la socialización musical en cada contexto. En efecto, no se trata aquí de atribuir efectos mecánicos a la materialidad del estímulo musical. En este sentido, el trabajo de Rouget (1985) también ha sido esclarecedor, pues señala que la diversidad de músicas que provocan situaciones de trance con rasgos neurofisiológicos similares, demuestra que dichas situaciones no pueden ser consecuencias inmediatas de una cualidad específica del estímulo sonoro. No obstante, lo que aquí intentamos destacar es que dichos estímulos, corporizados y significados de manera peculiar en cada grupo sociocultural, sí suelen ser elementos fundamentales para generar estados de trance, posesión o, en términos más generales, para facilitar esa peculiar apertura del ser-en-el mundo, esa *mimesis* o fusión perceptiva de intensa emotividad que suele vivenciarse en los rituales. De hecho, es difícil hallar rituales colectivos que no posean algún tipo de ejecución musical durante su desarrollo. Ahora bien, la manera en que cada música llega a convertirse en inductora de determinadas emociones para un grupo o, para retomar la expresión de Nietzsche, en “signos de afecto”, podría ser explicada desde el siguiente análisis de Turino (1999). El autor, a partir de la aplicación de la semiótica de Peirce, propone que es especialmente en el carácter indexical<sup>118</sup> de los signos musicales donde reside su capacidad para actuar “como signos de experiencia y emoción”:

“My theory of musical affectivity is based on the hypothesis that the affective potential of signs is inversely proportional to the degree of mediation, generality, and abstraction (...) lower level signs are more likely to create emotional and energetic interpretations, whereas signs involving symbols are more likely to generate language-based responses and reasoning (...) Indices signify through co-occurrence with their object in real-time situations. Once such indexical relations have been established, however, actual co-presence of sign and object is no longer required; the index may still call to mind objects previously experientially attached. But when former indexically related objects are not present, or even when they are, new elements in the situation may become linked to the same sign. Of key significance to a theory of musical affectivity, indices continually take on new layers of meaning while potentially also carrying along former associations —a kind of *semantic snowballing*” (Turino, 1999: 234 - 235).

---

<sup>118</sup> El índice “refers to a sign that is related to its object through co-occurrence in actual experience (...) The power of indices derives from the fact that the sign-object relations are based in co-occurrences within one’s own life experiences, and thus become intimately bound as experience” (Turino 1999: 227). Para Silverstein (1976:27) quien retoma el modelo de Peirce, los índices “son signos donde la ocurrencia de un signo vehículo muestra una conexión de entendimiento espacio-temporal contigua a la ocurrencia de la entidad señalada (...) señalan algún valor de una o más variables contextuales”.



Regresaremos luego sobre estos importantes vínculos. Para finalizar, señalaremos las reflexiones de quién denominaremos *Juan*, un joven músico toba del *Evangelio*, acerca de los efectos atribuidos a la música:

“...la guitarra, porque la guitarra a través de mucho, de muchos sueños, visiones, es como verlo así, en los momentos de angustia, de tristeza, de problemas, siempre es como escuchar a la guitarra sonar, es como una persona que te levanta viste y así de simple. Es como, yo no empiezo a guitarrear, uno, dos, tres días (...) es como dentro de mí siento una tristeza, entonces pienso yo que es el primer camino que abre, es a través de la música, manifestar de esa forma, lo que es, lo que vos ya sabés, de los cuatro ((refiere a cuatro personajes que en un episodio similar al de las iniciaciones chamánicas actuaron como sus espíritus auxiliares)) Entonces, porque pienso yo y que por lo menos la vez pasada, es como comprobar, entonces uno ya, no, no es como cantar así a lo natural, es como tener esa energía que los que están alrededor se empieza a, es como que alcanza eso, alcanza, SIENTEN esa POTENCIA, o sea, uno, qué sé yo, empieza a lagrimar ((por el gozo)), o no sé cual es su reacción, lo que están escuchando, es como dejar brotar esto que ya ha nacido dentro mío (...) es como decirlo, este, es como si fuera que tiene corrientes eléctricas, viste, es como algo que recién se forma viste, pero no es como algo que, claro, o sea por lo menos, si hablamos del caso de las corrientes eléctricas, entonces es como, por lo menos es como cuando empieza a expresar a través de la música o a través de las guitarras, del canto, es como dejar SOLTAR esa energía, o sea todos los que están escuchando, aunque escuchen o que ven, entonces pueden tener esa, le alcanza esa energía, si fuera que es como la energía misma de lo que es la natividad, entonces ya puede o sea de ahí puede ser que se manifiesten viste, o sea, que sé yo, gritando, danzando (...) es como SIENTE, en ese mismo instante, ya...”

Para *Juan*, la fuerza de la música proviene de “la energía misma... de la natividad”. Este término designa su peculiar apropiación de las creencias toba, especialmente desde la vivencia de un episodio de iniciación chamánica (de allí la mención de los sueños, las visiones y los cuatro espíritus auxiliares), después del cual optó por seguir “manifestando” ese poder a través de la música<sup>119</sup>. Así, los efectos de la música en la corporalidad de los participantes rituales (incluido el mismo ejecutante) son caracterizados desde las propias significaciones culturales: la manera en que esa potencia o energía que “suelta” la música “alcanza” a los *performers*, los cuales al “sentirla” pueden llorar, gritar, danzar y dejar atrás la tristeza. Como nos dice al principio: “escuchar a la guitarra sonar, es como una persona que te levanta... y así de simple”. A medida que avancemos en nuestras hipótesis iremos viendo cómo estos significantes se repiten en los relatos de los *performers*. En este sentido, considero que sería una actitud equivocada intentar ver en estos efectos energéticos de la música en los *performers* alguna especificidad cultural de las interpretaciones tobas sobre su música o, mejor dicho, hacerlo sería exotizarlas. En este punto, las reflexiones del joven

---

<sup>119</sup> El análisis de este caso será tratado en el Capítulo VI. La vivencia en este joven de una iniciación chamánica bastante peculiar y que no fuera socializada con sus vecinos (aunque algunos sí la intuían), me impiden dar aquí su nombre, hecho que lamento, dado el valor inestimable que para mí poseen éstas y otras reflexiones de su autoría. Esta breve nota tiene como objeto agradecerle su confianza e intentar saldar parte de la deuda que este forzoso anonimato para con él me genera.

músico toba no son tan diferentes de las que muchos de los autores occidentales realizaron o, para dar un ejemplo en apariencia lejano, tampoco son tan distintas de la manera en que los jóvenes que asisten a recitales de rock caracterizan la “energía”, “fuerza” o “potencia” de la música que no pueden dejar de “sentir” en su cuerpo<sup>120</sup>. En suma, cada uno, desde su propio imaginario cultural, nos da su versión acerca del poder de la música para hablarle al cuerpo —aunque, cada música recurra a lenguajes diferentes para hacerlo.

Hasta aquí hemos comenzado a argumentar cómo los *performers* vivenciarían una apertura fundamentalmente perceptiva a los distintos actos que conforman un ritual, produciéndose así una peculiar fusión perceptiva del sujeto con *ese mundo*, tomando especialmente la relación música-corporalidad. Podría decirse entonces que nuestra primera hipótesis no ha hecho más que aludir a ciertos mecanismos básicos de todo acto perceptivo (de acuerdo sobre todo al enfoque fenomenológico), aunque comenzamos también a analizar la importancia del vínculo entre música y emoción. Es justamente en este punto donde se hace necesario profundizar el análisis, introduciendo nuestra segunda hipótesis, la cual refiere a una de las características peculiares de ese mundo de los rituales festivos: su capacidad para provocar emociones.

b) **Segunda hipótesis:** Un rasgo característico de muchos rituales festivos es la recurrencia a lenguajes estéticos que involucran estímulos sensoriales y/o usos de cuerpo diferentes a los de la vida cotidiana, lo cual favorecería la producción de intensas *inscripciones sensorio-emotivas* en sus partícipes.

En el apartado anterior comenzamos a analizar el papel de la música en la generación de sensaciones y emociones, trataremos a continuación el rol de las técnicas de uso del cuerpo. Una de las principales diferencias entre las cotidianas y las utilizadas en situaciones de *performance* reside en lo que Grotowski y Barba (1988) denominaron “principio transcultural de amplificación”. Dicho principio refiere al gasto o derroche de energía requerido para dar peso y proyectar la propia presencia en las técnicas públicas de representación, lo cual se opone a la economía o ahorro de energía que caracteriza a las técnicas cotidianas<sup>121</sup>. En estas últimas cada persona tiende a utilizar para el fin que se

---

<sup>120</sup> Para un análisis de este lenguaje con el que los jóvenes describen su experiencia de participación en un recital, remitimos a nuestro trabajo ya citado (Citro, 1997).

<sup>121</sup> Los autores refieren tanto a rituales como a *performances* artísticas, como por ejemplo, el teatro, la danza y sus combinaciones. La propuesta de Barba de una “antropología teatral” se orienta “al estudio del comportamiento fisiológico y socio-cultural del hombre en una situación de representación” (1988: 14). Desde una perspectiva comparativa transcultural, se busca identificar ciertos “principios pre-expresivos”, comunes a diferentes tradiciones de representación, a través de los cuales se construyen “un cuerpo extra-cotidiano”

propone el movimiento o la postura más cómoda admitida para ese contexto. Indiscutiblemente, la medida del “derroche y del ahorro” varía en cada cultura, pero lo que los autores destacan es que esta diferencia siempre estaría presente. Por ejemplo, este gasto o intensificación de la energía podrá tomar la forma de un movimiento corporal que se despliega en el espacio o, en cambio, de flujos energéticos que se concentran en el propio cuerpo y que requieren de mínimos desplazamientos, tal lo que acontece en algunas tradiciones rituales-teatrales orientales<sup>122</sup>. Desde Laban, diríamos que los movimientos expresivos-(aquellos que se diferenciaban de las acciones funcionales de la vida cotidiana) implican un “cambio de énfasis” en los distintos factores de movimiento —peso, espacio, tiempo, flujo y energía— por eso, para el autor, la “sensación de movimiento” se transforma “en prominente en situaciones expresivas donde la experiencia psicósomática es de mayor importancia” (1958: 138). Pero no solo los movimientos corporales, sino también los diferentes medios expresivos de la *performance* provocarían esta intensificación de la energía y las sensaciones percibidas; asimismo, la repetición grupal de los distintos actos también contribuiría a generar dicho efecto de intensificación. En efecto, lo peculiar de las *performances* rituales es que en ellas confluyen diversos lenguajes estéticos, ejercidos a su vez simultáneamente por varios *performers*, podría decirse entonces que no sólo la música le habla al cuerpo del *dancista*, sino también, por ejemplo, los discursos y las imágenes de los otros participantes danzando, haciendo música, orando. Los lenguajes estéticos son, parafraseando a Armstrong, “una presencia afectante”, “una presentación directa de la dimensión plenamente sensitiva de la experiencia”<sup>123</sup>. En suma, en estos rituales las presencias afectantes se enfatizarían y con éstas, probablemente también se intensifiquen los efectos de aquella particular sinestesia propia de la percepción, la cual, según Volli:

“...permite y obliga incluso a sentir 'en el propio cuerpo' todo cuanto ocurre a nuestros semejantes en frente nuestro, un derroche de energía, por tanto, nos da una impresión de tonificación y de fuerza, al igual que un dolor evidente nos entristece” (1988: 202)<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> Esta última forma constituye un recurso ampliamente utilizado por tradiciones teatrales como el *Nô* y el *Kabuki*. En ellas se minimizan los desplazamientos espaciales y se ponen de relieve la energía que recorre el propio cuerpo, a través de sutiles variaciones en las posiciones del cuerpo y en sus gestos y de maximizar las tensiones musculares y las oposiciones de fuerza (internas al propio cuerpo) utilizadas, entre otros aspectos. Para un análisis más detallado remitimos a Barba (1988).

<sup>123</sup> Tomamos aquí las citas e interpretaciones que hace Feld de Armstrong: “He argues that affecting presences, as work or events witnessed, are “constituted, in a primordial and intransigent fashion, of basic cultural psychic conditions —not symbols of those conditions but specific enactments —presentations— of those very conditions... the affecting presence is not a semblance but an actuality... in cultural terms it presents rather than represents” (1975: 24)” (Feld, 1994b: 145).

<sup>124</sup> Según Volli, las investigaciones de Grinder y Brandler sobre la programación neurolingüística apoyan esta idea. Podría citarse también la mención de G. Alexander (en Hemsy de Gainza, 1991), la creadora de la eutonia, acerca de cómo la percepción de movimientos de otras personas produce la inervación del propio sistema fusimotor (que controla el tono muscular) a través de la inervación de unas terminaciones nerviosas específicas: los mecanorreceptores.

He aquí lo que denominaríamos el peculiar “poder” de la mimesis, elemento que diferentes autores han señalado, tal es el caso de Bourdieu:

“La eficacia ritual podría encontrar su origen en el poder sobre los otros que proporciona, y especialmente, sobre su cuerpo y su creencia, la capacidad colectivamente reconocida de actuar sobre los montajes verbomotores más profundamente ocultos, ya sea para neutralizarlos, ya para reactivarlos haciéndolos funcionar miméticamente” (1991: 118).

Y si esta capacidad para reactivar miméticamente los montajes verbomotores es eficaz, esto quizás se deba a que el cuerpo, al decir de Bourdieu, tiene la propiedad de “creer en lo que juega: llora cuando mima la tristeza. No representa lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado, anulado así en tanto que tal, lo revive” (1991: 125). Vimos anteriormente con Turino (1999) cómo la música encontraría su poder afectivo, sobre todo, en su peculiar capacidad indexical. En lo que refiere a la ejecución de una danza u otras manifestaciones corporales en un contexto ritual, considero que se daría una situación semejante, pues dicha ejecución tendría la capacidad de reconectar al sujeto con una serie de afectos y significaciones que ese género u otro similar provocó en *performances* anteriores —de allí la vinculación con la contigüidad espacio-temporal que las definiciones de los índices remarcan. De alguna manera, es como si las músicas y danzas funcionaran metonímicamente, haciendo presentes un mundo más amplio de sentimientos y sentidos con el que se fueron ligando a través de su historia, a la vez de incorporar otros nuevos. Lo peculiar de las músicas y danzas es que ellas no sólo pueden re-presentar o evocar dichas significaciones y sentimientos, sino que en determinadas circunstancias también tienen un particular poder para hacerlos presentes, activarlos en los sujetos, permitir re-vivirlos, como si la mediación entre el signo vehículo y las entidades señaladas pudiese reducirse o incluso anularse, para fundirse en una misma corriente existencial<sup>125</sup>. Si bien para autores como Armstrong esta capacidad sería común a todo lenguaje estético, considero que en las artes de la *performance* (e incluimos aquí la ejecución musical, danzada y teatral) se hallaría intensificada, probablemente, porque

---

<sup>125</sup> En relación con este punto, Nietzsche diferenciaba de la siguiente forma al actor teatral (pensando aquí en la tragedia como síntesis de las artes de la *performance*) de las artes visuales: “la pintura y la escultura representan al ser humano en el gesto: es decir, remedan al símbolo y han alcanzado sus efectos cuando nosotros comprendemos el símbolo. El placer de mirar consiste en la comprensión del símbolo, a pesar de su apariencia. El actor teatral, en cambio, representa el símbolo en realidad, no sólo en apariencia: pero su efecto sobre nosotros no descansa en la comprensión del mismo: antes bien, nosotros nos sumergimos en el sentimiento simbolizado y no quedamos detenidos en el placer por la apariencia” (1997 [1886]: 251). Si bien estas definiciones podrían cuestionarse en varios aspectos, los rasgos de diferenciación entre contemplación e inmersión, representación en apariencia y en realidad, siguen siendo elementos sugestivos para pensar estas artes. Como Nietzsche sostenía, “cantando y bailando... el ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte”, de allí que haya pasado de “contemplar” a los dioses ha “sentirse” el mismo dios (op.cit.45)

además de la capacidad metafórica que el mismo Armstrong<sup>126</sup> y muchos otros autores señalan, estas artes también impliquen aquella peculiar indexicalidad. En este sentido, Feld (1994 b), Feld & Fox (1994) y Turino (1999) han destacado que la mayoría de los análisis sobre el hecho musical que recurren a modelos semióticos enfatizan su carácter “icónico” y su capacidad para constituirse en “signos de identidad”<sup>127</sup>. Una observación similar podría hacerse en torno a los análisis sobre los lenguajes no verbales<sup>128</sup>. En efecto, muchas de las emociones y significaciones que se ligan a los lenguajes musicales y danzados operarían por “analogías culturalmente establecidas”, así la capacidad metafórica de estos lenguajes contribuiría a constituir aquella “bola de nieve” semántica de la que nos hablaba Turino y permitirían construirla como signos de una determinada identidad. Sin embargo, lo que nuestro análisis intenta agregar a este planteo, es que uno de los rasgos característicos de estos lenguajes es su peculiar capacidad para reactivar y poner “en acto” dichas asociaciones; en otras palabras, que tienen el poder para “lanzar” aquella bola de nieve que se inscribirá en los cuerpos de los *performers*. Justamente, pensar en términos de lo icónico (ya sea en sus modalidades de “imagen, diagrama o metáfora”, según Peirce) suele remitirnos al lenguaje visual y verbal, a lo figurativo que es simbolizado; los índices, en cambio, están más del lado del acto y sus relaciones de causas/efectos, de allí que nos permitan remarcar el carácter productivo de las *performances*. Para concluir con este punto, cabe recordar que a diferencia de las artes visuales, las artes de la *performance* tienen la propiedad de desplegarse tanto en espacio como en el tiempo, recogiendo así ambas dimensiones de nuestra encarnación en el

---

<sup>126</sup> Según Feld (1994b: 145): “Armstrong treats metaphor as “the being of the work of art; through metaphor it exist [as] the actual, incarnated being of... non-verbal affective life (1971: XXI)”.

<sup>127</sup> En su reseña sobre los vínculos entre música y lenguaje, Feld & Fox señalan que “el concepto de iconicidad semiótica, postula una semejanza formal entre signo y objeto. Esta noción fue aplicada al estudio de tropos de repetición, coherencia y naturalización a través de modalidades musicales, lingüísticas, visuales y kinésicas” (1994:34). Por otra parte, en el análisis de Feld (1994b) sobre la noción de “lift-up-over-sounding”, frase que traduce la descripción nativa de un estilo musical de los Kaluli que trasciende a diferentes esferas de su vida sociocultural (expresiones verbales, visuales, coreográficas, patrones de conversaciones cotidianas y de interacción social e incluso de la ecología acústica de su medio ambiente) puede verse una clara aplicación de estos conceptos, retomando las definiciones de Peirce sobre las modalidades de lo icónico (diagrama, metáfora, imagen). Para el autor: “...Kaluli “lift-up-over sounding” moves from being a metaphor of style (Peirce’s similar form and meaning across signs) to being an image of identity (Peirce’s singular sign directly recalling its denotatum). More socially, “lift-up-over-sounding” moves from being a metaphor of the Kaluli groove to being what Meyer Schapiro called “a manifestation of the culture as a whole, the visible sign of its unity [that] reflects or projects the inner form of collective thinking and feeling” (1994b: 132).

<sup>128</sup> Pavis, por ejemplo, plantea esta recurrencia a la noción de signo icónico para referir a la “dimensión figurativa” del cuerpo en diversas teorías teatrales: “el signo icónico, a mitad de camino entre el objeto y su simbolización llega a ser el arquetipo de este lenguaje corporal: jeroglífico en Artaud y Meyerhold, ideograma en Grotowski” (Pavis, 1980: 111). Sobre la recurrencia a la idea de lo icónico para los lenguajes no verbales en el campo de las teorías de la comunicación, puede verse la noción de “emblemas” y de algunos gestos “ilustrativos” en la clasificación de Ekman (1977). Es pertinente agregar que en las danzas rituales, muchos de los movimientos que suelen denominarse imitativos —para nuestro caso los identificados en la *performance* del *espíritu de Tigre*—, pueden analizarse en relación con su carácter icónico.

mundo —tanto el *estar-allí* (Da-Sein) como el *devenir* de la *existencia* (Dasein), en términos de Hegel<sup>129</sup> — posibilitando la creación de otras *existencias* posibles y no solo insinuándolas a través de la analogía con una *imagen* que está-allí pero que no deviene en el tiempo. En esta conjunción, tal vez, también resida parte del poder de las artes de la *performance* para provocar afectos en sus ejecutantes y audiencia ritual.

Retomemos ahora la cuestión de la intensificación de sensaciones y emociones que se produce en el ritual, pero enfocada desde la perspectiva de su carácter de situación colectiva. Como podrá apreciarse, era éste un elemento clave del “estado de efervescencia” ritual, según la descripción de Durkheim:

“Una vez reunidos los individuos, resulta del hecho mismo de su puesta en contacto, una especie de electricidad que los arrastra enseguida a un nivel extraordinario de exaltación. Cada sentimiento que se expresa repercute, sin encontrar resistencia, en todas las conciencias ampliamente receptivas a las impresiones externas: cada una de ellas hace eco a las otras y reciprocamente (...) Surgen gestos violentos, gritos, verdaderos aullidos, ruidos ensordecedores de todo tipo, que todavía contribuyen a intensificar el estado que exteriorizan. Sin duda, por razón de que un sentimiento colectivo no puede expresarse colectivamente más con la condición de que observe un cierto ritmo que haga posibles el acuerdo y los movimientos de conjunto, estos gestos y gritos tienden por sí mismos a someterse a un ritmo y a regularizarse; de ahí, los cantos y danzas” (1995 [1912]: 203).

Durkheim, al igual que el músico toba antes citado, recurren a la comparación con la energía eléctrica para describir los efectos contagiosos del proceso ritual; asimismo, reaparecen términos similares a los ya utilizados por otros autores en la idea de un “eco” y de la “amplia receptividad” de las conciencias y, agregaríamos nosotros, de las corporalidades en las que se encarnan. Así, es posible constatar que la *descripción* de un estado ritual de apertura perceptiva, mimesis y emoción intensa aparece no sólo en los estados de efervescencia de Durkheim<sup>130</sup> sino también en las redefiniciones de Blacking sobre las experiencias de “resonancia corporal” de los rituales<sup>131</sup> o, como ya vimos, en la “*communitas*

---

<sup>129</sup> Hegel (1968a: 142) señala como la etimología de la palabra *Dasein* en tanto refiere a una “representación espacial” no es suficiente para caracterizar al “ser determinado” o “existencia”. Precisamente, en su lógica filosófica, este ser determinado deviene de la primera oposición dialéctica, la del ser y la nada, la cual se supera en el *devenir*.

<sup>130</sup> Lévi-Strauss (1997 [1962]) señala, aunque de manera crítica con la teoría de Durkheim sobre el totemismo, la presencia de estas ideas de “contagio”, “confusión sentimental” e “indistinción”. No obstante, reconoce que la misma convive con la percepción del totemismo como medio de clasificación social, perspectiva que para Lévi-Strauss será la fundamental.

<sup>131</sup> En el caso de Blacking (1977: 7-8) se aprecia una recuperación de las ideas durkhemianas, por ejemplo, cuando sostiene “It is no necessary to recite ethonographic evidence to support the view that throughout the world societies attach supreme value to transcendental somatic states and experiences of bodily resonance, or true fellow-feeling (...) “Are music and dance therapy effective because certain patterns of sound and movement may automatically affect the human body, or because the intensity of the associated social situation generates energy and/or releases inhibitory mechanisms?”. Como ya señaláramos, su respuesta se orienta a la segunda de estas posibilidades. En lo que refiere a la resonancia corporal, llega a plantear que “telepathy and bodily empathy, for instance, are not paranormal but normal, although they are often suppressed or allowed to atrophy in cultures in which excessive importance is attached to verbal communication” (op.cit. 10).

espontánea” de Turner, en las definiciones de Bourdieu sobre la mimesis y hasta en las caracterizaciones del estado dionisiaco de Nietzsche. No se trata aquí de menospreciar las diferencias teóricas entre estos autores, por el contrario, las mismas se evidencian en las *interpretaciones* disímiles que cada uno brinda acerca del origen y/o finalidad de esos estados, los cuales, no obstante, son *descriptos* en términos más o menos similares. En este sentido, es pertinente agregar que una de las divergencias de nuestra hipótesis frente al planteo de Durkheim es que las danzas y cantos no son considerados solo como una “expresión” de un estado o sentimiento interior de efervescencia que surge de la situación colectiva, sino que son esos mismos actos ejercidos colectivamente los que generan aquel estado emocional. De hecho esta dimensión es en parte reconocida por el autor, al sugerir que estas manifestaciones “contribuyen a intensificar el estado que exteriorizan”. Esta dimensión productiva y no sólo simbólica o expresiva de la *performance* es más adelante señalada:

“El estado de efervescencia en el que se encuentran los fieles reunidos se traduce necesariamente hacia afuera por medio de movimientos exuberantes que no se dejan sujetar fácilmente a fines demasiado estrechamente definidos. Se escapan, en parte sin efecto, se despliegan por el solo placer de desplegarse (...) por eso nos exponemos a equivocaciones cuando, para explicar los ritos, creemos deber asignar a cada gesto un objeto preciso y una razón de ser determinada. Se los ve saltar, gritar, cantar, sin que sea siempre posible dar un sentido a esta agitación” (1995 [1912]: 391).

En esta cita, si bien Durkheim nuevamente recurre a la idea del movimiento y la voz como expresiones del estado de efervescencia, también reconoce que no es posible asignarles un sentido, un objeto preciso que ellos representarían, pues su única razón de ser sería ese “placer de desplegarse”. Ése es para nosotros uno de los puntos cruciales, pues como enseguida veremos, la experiencia de “placer” en tanto inscripción sensorio-emotiva dominante, será clave para comprender la eficacia del ritual.

Reconstruyendo la argumentación de nuestras dos hipótesis, encontramos que la percepción de la intensidad o derroche de energía en la *performance* ritual, empujaría o atraería al *performer* ya socializado en estos géneros a la fusión con aquel mundo o, en otras palabras, difícilmente estas actuaciones pasen desapercibidas o puedan ser ignoradas por él. De esta manera, cuando el *performer* a través de su corporeidad se contacta miméticamente o se fusiona perceptivamente con estas intensas presencias afectantes, dicha conexión provocaría una potenciación de las sensaciones sentidas en el cuerpo propio y cargadas de una fuerte emotividad. Es para abreviar la referencia a este proceso, que elegí denominar *inscripciones sensorio-emotivas* a estas huellas o marcas que el ritual crea en sus partícipes.

Pasaremos a analizar ahora cómo operan estos procesos en las *performances* del *Evangelio*. Hemos mencionado ya la tendencia a postular una correlación bastante directa entre posesión o contacto con el *poder* y su expresión en términos físicos, en el despliegue de energía corporal en el movimiento y la voz. En este sentido, analizamos cómo este principio define el estilo vocal-gestual de las *prédicas*, *testimonios* y oraciones y la capacidad de los ancianos para danzar durante varias horas. Asimismo, mencionamos su importancia en el canto chamánico y en el capítulo VI lo veremos actuar en torno al canto evangélico. Así, el culto religioso, en tanto espacio de concentración del poder, involucra géneros *performativos* en los que el movimiento corporal y la voz son llevados a una intensidad notoriamente marcada en relación a los estilos cotidianos. El siguiente relato de Miguel Velázquez es ilustrativo de estos procesos. Contándome sobre una visita que hiciera Salustiano López con su conjunto de música a una iglesia de La Primavera en 1980, recordó aquella *performance*:

“Resulta que este señor trajo los *conjuntos* y los *conjuntos* que cantaban bien, tocaban la guitarra, empezaron a entusiasmar a los jóvenes de este lugar, ellos le dicen, *mirá que canto, queremos grabar los cantos de ellos*, era ENTUSIASMO de esos jóvenes. Después parece que se entusiasma más el culto, estaba más lindo, cada vez más lindo, más lindo, más lindo, empiezan las danzas, todo, lloran... [durante la frase va acelerando el ritmo de la voz y modulando hacia un tono más agudo, hasta que al final hace una pausa] Así que en fin, se sintieron la fuerza, el FUEGO del Espíritu Santo, empezaron a alabar y LLEGÓ A LAS SEIS DE LA TARDE [riendo] (...) Empezamos a las ocho de la mañana, ERA UN HAMBRE!! (riendo) pero también le gustó a Salustiano. empezó a entusiasmar él también...”

En su narración, Miguel recurre a los componentes paralingüísticos para describir esa intensificación de la efervescencia ritual, su *performance* discursiva es la mimesis del estilo en crecimiento que caracteriza a los géneros rituales, los cuales, a su vez, son una mimesis de aquel movimiento de acercamiento o acrecentamiento del poder del Espíritu Santo. En muchos casos, esa fuerza o gozo del Espíritu Santo se percibe como un “fuego” (esa es la imagen expresada en el texto bíblico); la mimesis del ritual es tal, que el gozo a menudo solo puede ser sentido en el transcurso de prácticas rituales en las que las horas acumuladas de danzas y cantos suelen generar sensaciones de calor intenso. Como sostenía Bourdieu, “*en tanto práctica performativa que se esfuerza por hacer ser lo que ella hace o dice*, el rito en más de un caso sólo es, efectivamente, una *mimesis* práctica del proceso natural que se trata de facilitar” (1991: 154)<sup>132</sup>. Otro elemento que me interesa remarcar del relato de Miguel es

<sup>132</sup> El ejemplo que Bourdieu cita es el siguiente: “por oposición a la metáfora y a la analogía explícitas, la representación mimética establece entre unos fenómenos tan diferentes como la hinchazón de los granos en la olla, la hinchazón del vientre de una mujer encinta y el crecimiento del trigo en la tierra, una relación que no implica ninguna explicitación de las propiedades de los términos relacionados o de los principios de su puesta en relación. Las operaciones más características de su lógica —invertir, transferir, unificar, separar— toman la forma de movimientos corporales, girar a la derecha o a la izquierda, poner patas arriba, entrar o salir, anudar o cortar, etc.” (1991: 154 -155).



cómo este proceso ritual de intensificación es apreciado estéticamente: el entusiasmo de los músicos y las danzas y llantos que provoca lo hace “más lindo”. A continuación, citamos el caso opuesto, las percepciones negativas que generan los cultos en que no hay danzas. En una de las primeras conversaciones con Roberto Yabaré, segundo pastor de una iglesia de La Primavera en las que habitualmente se danza, cuando le comenté que venía de Nainéck, en cuyas iglesias no había danza, me comentó:

“...están medios caídos los hermanos (...) si uno comete pecado es difícil venir *gozo*, ya no hay (...) Cuidamos mucho nosotros, porque cuesta esa bendición, si no hay danza, no hay *Rueda*, hay algo ((antes había referido al pecado o las enfermedades que impiden que haya danza)). Nuestra iglesia no es delicada, cualquier hermano tiene su plena libertad (...) cuando no hay danza, a la gente le viene el sueño, se aburre, no es lindo...”

Robustiano Medina, pastor de otra de las iglesias de La Primavera en las que suele haber danzas y Antonia Fonda, jefa del grupo de *dancistas*, respondieron en forma similar al ser consultados por estas diferencias:

Robustiano: “...cuatro cosas hacemos en la Iglesia danzamos, oramos, cantamos y predicamos, así gozamos, algunos tienen don de danzar, otros de cantar, de predicar y así... cada uno con su forma (...) Si no hay danzas es pesado, me llega el sueño, me estaba congelando yo (...) bajan las fuerzas [gesto con los brazos hacia abajo]. Con la música me viene el ánimo... cuando danzan los hermanos. Cuando no hay danza, será que estoy solo, triste...”

Antonia: “...cuando no hay danza, no conviene así, es muy triste, aburrido...”

En estos otros casos una apreciación estética negativa (aburrimiento, sueño, no lindo) se vincula con la tristeza, la falta de fuerzas y la presencia del pecado o la enfermedad. En el capítulo VI analizaremos cómo aquellos pastores de Nainéck críticos de la *Rueda*, poseen sobre ésta y otras danzas apreciaciones estéticas diferentes y le adscriben también funciones disímiles. Es pertinente introducir aquí una breve discusión acerca de la manera en que conceptualizamos el término **estética**. En los casos citados puede apreciarse que el reconocimiento de la funcionalidad o finalidades rituales de las danzas y las músicas no evita que, paralelamente, los *performers* realicen también apreciaciones sobre las “formas” en sí mismas, es decir, que las diferencien y las juzguen como lindas, feas o aburridas, por ejemplo. La apreciación formal de las prácticas no está separada aquí de su funcionalidad ni de sus valoraciones morales, de hecho, con el término *onaGaik*, nuestros interlocutores refieren a aquello que es tanto “lindo” como “bueno” (cfr. también Buckwalter 1980). Sin embargo, considero que esta situación no es un impedimento para hablar de estética, salvo que entendamos este término en los estrechos marcos de la estética kantiana. En efecto, si pensamos la estética desde Kant y desde las prácticas artísticas hegemónicas occidentales (las “academias”) en el período que va del Renacimiento al s. XIX, “crear” es solo una facultad.

característica de ciertos espíritus especiales que pueden producir un objeto único y ejemplar (la “obra de Arte”), la cual tiene como única finalidad provocar el placer estético en aquellos otros espíritus especiales que la contemplarán (Overing, 1994). En términos de Kant, se trata de “la finalidad sin fin de lo bello” y remite a esa “capacidad de agrado que tienen las facultades humanas ante la pura forma” (Kant, citado por Cortés Morató y Martínez Riu, 1996). Son conocidas las implicancias de este paradigma que postula la autonomía del arte: el acento en la forma separada de toda funcionalidad, el arte como actividad escindida de la vida social y de toda actividad productiva cotidiana y, como bien señala Overing (op.cit.), el énfasis “en la conciencia estética del contemplador de belleza antes que en su creador”, lo cual permitía marcar las diferencias entre aquellos que poseían esa conciencia y decretaban el régimen de lo que era bello (el canon legitimado) y quienes no la poseían. Los análisis sociológicos del arte mostraron la ficción de esta idea de total autonomía así como la íntima relación de esta perspectiva estética con la dinámica de clases del sistema capitalista<sup>133</sup>. Sin embargo, es importante agregar también que algunos elementos de esta concepción burguesa del arte fueron previamente cuestionados en la misma práctica artística occidental, sobre todo, por la surgida a partir de las vanguardias de principios de siglo XX. Este período nos muestra una diversidad de propuestas en las que es posible, por ejemplo, la combinación del placer por la forma con las funciones, finalidades o sentidos que se espera que la obra de arte provoque; la aparición de creaciones colectivas y obras participativas que buscaban reducir o incluso anular la distancia entre artista y espectador; objetos de arte que se convierten en objetos de uso<sup>134</sup>. Considero que los múltiples desarrollos del arte occidental en el último siglo, nos

---

<sup>133</sup> Los trabajos de Bourdieu fueron claves en ambos sentidos. Por un lado, al postular que tanto en el campo del arte como en el intelectual, se trata de una “autonomía relativa” pues “los acontecimientos económicos y sociales sólo pueden afectar una parte cualquiera del campo según una lógica específica (...) se reconstituyen bajo su influencia (...) y les hace sufrir una conversión de sentido y valor al transformarlos en objeto de reflexión o de imaginación” (1967: 182). Por otra parte, sus análisis permitieron mostrar que aquellos “actos estéticos de comparar, contrastar y juzgar” eran “intrínsecamente discriminatorios en términos de clase” (Bourdieu, citado por Gow 1994: 271).

<sup>134</sup> En algunas de las vanguardias modernistas de principios de siglo (en el expresionismo y dadaísmo, especialmente), el conflictivo mundo social comenzó a hacerse presente en las obras de arte y con finalidades específicas (además del placer por la pura forma), como fueron, por ejemplo, la denuncia de la guerra, de la idea de progreso, de la alienación social o en algunos casos, de la misma lógica del campo artístico. A partir de la segunda posguerra, el “neodadaísmo” y el “pop art” reivindicarán la cultura popular urbana, revalorizando lo efímero y prescindible e integrando las experiencias/objetos cotidianos al campo del arte. Asimismo, las formas de “arte social” o “participativo” iniciadas en los ‘60 produjeron un descentramiento del autor individual, proponiendo creaciones colectivas con funciones sociales y políticas explícitas —cfr. García Canclini (1979) para Latinoamérica. En el campo del teatro, la idea de hacer del mismo un “ritual” participativo cobró fuerza en las propuestas de Grotowsky, Barba, Boal, Halprin —cfr. Schechner (2000). Ya en algunos de estos movimientos, y sobre todo luego en las creaciones vinculadas al postmodernismo de los ‘80, se relativiza la cuestión de la “originalidad” de la obra y su carácter único. Así, el cúmulo de influencias que atraviesa una producción artística se hizo explícito en la misma obra, a través de la cita directa o alusión a otras obras y/o estilos anteriores (por medio del collage, el montaje, el pastiche, la intertextualidad), estrategia que a su vez se

indican que no hay razón para considerarlo en una tajante línea divisoria con otras formas de arte popular o incluso con las que surgen en grupos aborígenes, pues a pesar de ser notoriamente diferentes, presentan también elementos comunes. En suma, la concepción kantiana del arte si bien dominó en un determinado período de la práctica artística occidental, no fue la única existente ni es hoy la hegemónica, no hay razón entonces para erigirla en “la” definición de la estética y considerar entonces inapropiado cualquier uso del término en otros contextos culturales. En este sentido, coincido con el planteo de Morphy sobre la necesidad de una interpretación más amplia del término que permita su uso transcultural:

“Aesthetics is concerned with the human capacity to assign qualitative values to properties of the material world. We do not assert that the particular attributions made are universal. The physical properties in themselves are not qualities but differences which form the basis for the distinctions that underlie the system of valuation. The physical properties have an effect on the senses, but it is the process of aesthetic transformation that gives a value to a property, a value which often become associated with emotional response. We argue that the human capacity to transform physical properties into aesthetic valuations is integral to understanding human action and choice in both contemporary and evolutionary contexts (...) It is this interrelationship between the sensual and the semantic that makes aesthetics such an important focus for anthropological research, for just as the quality of a sensation can be interpreted as a meaningful sign, so too can an idea evoke an aesthetic response. Ideas can calm and excite the senses as much as objects can” (1994: 258-259).

La riqueza de retomar esta perspectiva amplia sobre las estéticas consiste en poder llevar la atención a los vínculos entre la clasificación y valoración de las formas en que se percibe el mundo sensorial (incluyendo, pero no de manera excluyente, a aquellas producciones que Occidente denominó arte) y los sentidos y funcionalidades que se le adjudican, dejando de concebirlas como ámbitos necesariamente escindidos. En relación con estos vínculos, Geertz (1987 [1973]: 119) ya destacaba para el caso de los símbolos sagrados como “refieren una ontología y una cosmología a una estética y a una moral” o, para el caso del arte occidental, las teorías estéticas de Armstrong y Goodman, según Feld, tienden a enfatizar que la experiencia estética no constituye una mera expresión de emociones sino que en ésta “las emociones funcionan cognitivamente”<sup>135</sup>. Finalmente, uno podría preguntarse por qué, si cuando analizamos otras sociedades nos referimos a su economía, política o religión reconociendo la “diversidad” de sus formas y buscando comprenderlas en sus “propios términos”, no sería igualmente lícito y fructífero hablar de estética o arte en este mismo

---

vincula con la recurrencia a la fragmentación y la pluralidad de significantes —Cfr. Jameson (1991); García Canclini (1989). Finalmente, la creciente difusión del “diseño de objetos”, nos sitúa ante otra transformación de la concepción sobre el objeto artístico, en tanto se lo diseña para ser “útil” en la vida cotidiana y no sólo contemplado en sus formas.

<sup>135</sup> “The work of art is apprehended through the feelings as well as through the senses... Cognitive use involves discriminating and relating them in order to gauge and grasp the work and integrate it with the rest of our experience of the world” (Goodman citado por Feld 1994b]: 145).

sentido<sup>136</sup>. Es evidente que si de esta manera proyectáramos la perspectiva occidental sobre los otros, tal uso sería erróneo, pero si lo que buscamos es encontrar nuevas definiciones operativas que nos permitan abordajes comparativos, su uso no es en sí inapropiado. En el capítulo VI retomamos esta problemática.

Estas aclaraciones sobre las estéticas nos permiten precisar el marco de interpretación de nuestra segunda hipótesis. Toda *inscripción sensorio-emotiva* provocada en un ritual sólo será posible cuando el participante haya sido **socializado** en los géneros *performativos* involucrados y, por ende, en los modos de percibirlos y en las significaciones, valoraciones, sentimientos y funciones que se les otorgan<sup>137</sup>. Así, en una primera instancia, un *performer* suele comenzar reconociendo en los otros participantes los rasgos que se les atribuyen a los diferentes géneros; en el caso toba, por ejemplo, percibiendo las danzas con sus músicas y a través de los *testimonios* de sus practicantes, las sensaciones que provoca, la fortaleza y salud que provee. Pero en un determinado momento, él mismo comienza a “sentir algo”, a emocionarse y empieza a bailar y a vivir el *gozo*. Como ya adelantáramos, los discursos de los *performers* a menudo enfatizan en el término sentir: se siente la música, el ritmo o incluso la palabra bíblica que activa la imaginación sobre lo divino. Se generaría así un efecto de potenciación de las sensaciones y también de ciertos procesos orgánicos que hacen al *cuerpo presente* y que ligan al *performer* a un estado emocional intenso. En este pasaje —del percibir en los otros a sentir en el cuerpo propio y “crear”— el poder indexical de la música que señaláramos con Turino<sup>138</sup> y la capacidad de la corporalidad para re-actualizar un determinado estado existencial —ya sea vivido en el pasado, percibido en otros o incluso imaginado/deseado— son fundamentales. A través de estas *inscripciones sensorio-emotivas*, a la manera de marcas diferenciales, el proceso ritual crea en sus participantes importantes cambios experienciales que son “significados” de manera particulares. En el caso del *Evangelio*, como un contacto más cercano con lo divino o un aumento del poder de Dios (*I'añaGak*) sentido en el propio cuerpo, lo cual genera fortaleza y efectos benéficos para la salud y para las relaciones con los otros miembros de la comunidad. En lo sucesivo, la vivencia de estas *inscripciones sensorio-emotivas* permite re-actualizar las creencias,

---

<sup>136</sup> Cfr. la argumentación de Morphy y Coote (1994) en esta dirección.

<sup>137</sup> Por eso, en un participante del ritual aún no socializado en el género y que por ejemplo ocupa un rol de observador, estas transformaciones de la experiencia difícilmente se produzcan o inclusive esa intensidad puede llegar a provocarle un efecto contrario, un alejamiento, más que una participación en la *performance*.

<sup>138</sup> Justamente Turino destaca la importancia de la socialización en este proceso: “Indexical relations are grounded in personal experience; the members of social groups will share indices proportional to common experiences. Thus, indexical communication is most prominent in intimate groups such as married couples, families, close friends, and further down the continuum, in small close-knit communities or neighborhoods. Indices are grounded in one’s personal and social life and thus are constitutive of identity...” (1999: 235).

sosteniendo la adhesión de los participantes al ritual, ya que a través de ellos los fieles pueden sentir – percibir corporalmente— aquel poder en el que creen. En suma, podría decirse que la “profecía” de la sanidad así como de cualquier otro poder “se autocumple”, pero para nosotros este proceso no podría comprenderse como un efecto de mera sugestión o, solamente, desde la perspectiva estructuralista de la eficacia “simbólica” antes reseñada. Si bien esta última es fundamental para comprender la capacidad de determinados significantes sobre la sanidad (enunciados en relatos bíblicos o *testimonios*) para inscribirse en los cuerpos, es preciso reconocer también que el *performer* vivencia cambios concretos en la materialidad de su cuerpo y que lo sensorio-emotivo puede funcionar cognitivamente, constituyéndose en un camino para “conocer” el poder de sanidad divino. Como sostiene Blacking (1990), la experiencia de la *performance* puede operar como “una vía de conocimiento”:

“Performances of dance, music and ritual were like controlled scientific experiments, and the consequent social and bodily experiences of the participants provided proof or refutation of theories about the natural world, cosmic energy, order and disorder, sickness and health, poverty and plenty, and the mediating role of human action” (1990: 217).

El siguiente relato de Jorge Yaclec, *dancista* de La Primavera, es ilustrativo de este proceso de socialización en el “sentir”. Ante mi pregunta sobre cómo fue que empezó a bailar, me contestó:

Jorge: “y yo empecé a bailar cuando... cuando yo entré al *Evangelio*, como un año y un año y después mientras los hermanos danzaban, cantaban y sentía llorar a mi corazón, a los otros... Yo oré mucho al Señor que me da la fuerza y yo oré mucho al Señor que me de esa DANZA (...) pedí a Dios que me da la fuerza, me da esa danza y no solamente la danza sino también escuchar la palabra de Dios porque la palabra de Dios es lo que, lo que hace nuestra vida, oración, alguno de nosotros que cree en el Señor y oramos nuestros hermanos, porque es el dueño de TODA nuestra vida, Dios, Dios es lo que hizo al hombre, pedí Dios que toda la fuerza, que todo andar, Dios te cuida al hombre (...)

Silvia: contabas que fue hace un año que empezaste con la Unida y, antes de eso ¿no te interesaba así la iglesia... cómo fue que empezaste?

J: y bueno cuando yo empecé, cuando empecé a entrar al *Evangelio* escuchaba la palabra del Señor, primero escuchaba la palabra del Señor y yo oro al Señor, que siempre yo oro, todos los días, noches, para que Dios me proteja con la oración, para predicar la palabra de Dios

S: y... ¿hubo algo que escuchaste, que fue lo que más te dio ganas de...?

J: sí, sí, porque nosotros cuando empezamos a bailar, SENTIMOS ALGO, nuestro cuerpo, nuestro corazón (...) yo te conté ya que cuando, que cuando yo primera vez cuando dancé, yo estoy en la Iglesia día domingo, había un culto con mucha gente, yo me sentía, no sé qué pasa, qué pasa, yo lloraba mucho con alegría mi corazón, delante de Dios, oraba, oraba al Señor todo después ya empecé a bailar así no más con todo...”

Como puede verse, al principio Jorge oraba, escuchaba la Palabra, veía a los otros danzando y cantando, hasta que un día (nótese en “un culto con mucha gente”) “siente” algo, esa emoción del *gozo* (definida como alegría y llanto) y comienza a bailar. La danza es recibida como un don que permite sentir el poder de Dios, pero como Jorge nos deja entrever, para que el don sea recibido es necesaria también la voluntad, el deseo del sujeto, como Jorge

dice: “yo oré mucho al Señor que me dé esa DANZA”. El siguiente relato de Pérez Chico, un *dancista* de Misión Tacaaglé, también ilustra cómo cuando él siente la música de un “corito que le habla”, empieza a danzar:

“... cuando estoy en el culto (...) cuando yo siento del canto que me habla de esa corito cantaba empieza, ya danzaba, así como ayer ((el día anterior lo había visto danzar en un culto)) me gusta y hasta ahora, y contento, más así para estar, porque no tengo plata, que tiene que comprar tabaco, vino, si, ya hace mucho tiempo que no...”

Citamos ahora otro caso, el de Noemí Coyipé, de La Primavera, quien al preguntarle si podía explicarme sobre el *gozo*, me contestó:

“...para mí es muy difícil, para ustedes, porque, por ejemplo nosotros tenemos fe, cuando oramos dentro de la iglesia y SENTIMOS, se SIENTE el gozo, a veces no nos dimos cuenta que estamos danzando, cuando nos dimos cuenta y ya estamos danzando...”

Noemí nos cuenta cómo “sin darse cuenta” comienza a danzar. En efecto, esta práctica no depende tanto de un acto de conciencia del sujeto (aunque sí de su voluntad o deseo más general) sino sobre todo de una percepción, de “sentir” algo que lo impulsa al movimiento. Pablo Vargas, de Misión Tacaaglé, me refirió un comentario similar:

“hay gente que CUENTA que POR AHÍ ve a los otros que danzan contentos, con muchas ganas de SALTAR y POR AHÍ, cuando se dio cuenta, ya estaba en el medio del baile...”

Dado el poder de la mimesis ritual, la capacidad de la danza para generar el *gozo* y la cura no se restringe sólo al propio danzante, sino que también puede afectar a aquellos otros que la perciben. Gregorio Sosa, por ejemplo, en la cita de nuestro epígrafe, nos decía que “a través de mi danza, el que está debilitado puede sentir *gozo*” y vimos también cómo la falta de danzas puede “entristecer” y “bajar las fuerzas” de los otros participantes. Roberto Yabaré también nos relató la historia de unos misioneros de Buenos Aires (de la Iglesia Cuadrangular) que habían llegado a la comunidad a predicar y que si bien habían criticado la danza de la *Rueda* (“decían que son hijos del diablo”) cuando uno de ellos “enfermó y casi moría... llegaron los hermanos *dancistas* y a través de ellos se salvó... hasta el amanecer estuvieron danzando...”; Roberto finalizó diciéndonos: “¡esos sí que son poder!”. No sólo la danza sino en general todos los actos de la *performance* parecen influenciarse y potenciarse entre sí, por eso, en los discursos de los músicos también es posible apreciar estos efectos recíprocos de la *performance*. Así como los músicos inciden en el *gozo* de los *dancistas*, estos últimos suelen intensificar el *gozo* de los músicos. Pablo Vargas, contando sobre las danzas de las personas mayores (entre ellas, la de su suegra María Oshigimi), nos comentó:

Pablo: “pero nosotros decimos cuando sin ésto ((las danzas)) en la iglesia, en el día, cuando nosotros hacemos una reunión sin ésto, a veces hasta nosotros no, no, tenemos fuerza... Ahora

cuando ella presenta en la iglesia y también nosotros sentimos, sentimos como voy a decir, fortaleza o ánimo

María: para cantar

P: de cantar, porque sin esto no nos dan fuerzas... y sentimos sano también (...) no solamente la fuerza física sino (...) también es algo medicina voy a decir (...) ella cuando tiene ganas de o sea cuando LE VIENE, cuando le viene o siente algo al amanecer o la medianoche, cuando siente algo, de así como hoy viste, ella tuvo que levantar, a cantar, para que el enemigo que anda alrededor por ella tiene que ir por allá, tiene que mandar por allá..."

Virgilio Justo, *cancionista* de Tacaaglé, me relató su experiencia en un *Aniversario* de la iglesia de la que era anteriormente *secretario*, en el cual se habían juntado "unos 300 *dancistas*". Ante mi pregunta de qué se sentía cuando había tanta gente, me contestó:

"...y a veces por ejemplo si uno es, yo, yo soy cantor de una iglesia y a veces tomo cargo como secretario, pero cuando hay más canción, hay más danza a veces no tengo ganas de escribir... anotar los hermanos, quiero cantar nomás, si hay tanta gente... más ánimo de cantar, tiene ganas de cantar..."

Sus palabras evocan la tensión entre las formalizaciones administrativas que exigen las iglesias (en este caso anotar a todos los concurrentes a los cultos) y el deseo de manifestarse a través de la música y participar de aquella efervescencia ritual colectiva, tensión que en el capítulo VI dedicado a los jóvenes volveremos a analizar.

Un último punto a tratar en torno a las *inscripciones sensorio-emotivas* que el ritual crea, son las distintas formas en que hacen al *cuerpo presente*, según adelantáramos en el capítulo I. Una de estas formas es a través de sensaciones bastante específicas o localizadas, implicando cierta conciencia corporal de la inscripción producida. Esto se aprecia especialmente en los relatos de conversión. A continuación cito el del pastor Guillermo Jara:

Guillermo: "Ahora yo te voy a contar una cosa importante, a mí, cómo yo ya pasé ya la lucha. Yo tenía una enfermedad incurable, yo tenía una enfermedad, un dolor de estómago, no puedo enderezar y también fui operado y los doctores no encontraron qué es lo que está pasando de mi vida, hasta que me dieron el alta, para, hay que esperar la muerte nada más, entonces empezamos la fe de mi papá por eso te estoy contando la fe y cuando llegué en casa papá empezó: *bueno hijo acá el única salida es vamos a ir a la iglesia, ahí Dios te va a sanar, pero yo te pido, hay que creer, vos sos joven todavía*, yo no sabía cuál es la fe, preguntaba, preguntaba el anciano hay que tener fe, vos sos más joven todavía, y entré a la iglesia, mientras un evangelista está predicando que Jesús sanó a los enfermos, echando fuera al demonio y justo escuché una palabra dice en los Hechos hay un cuento, un texto cuando dice, cuando Jesús estaba preso, o sea Pablo estaba preso y dijo al jefe de guardia, cómo puedo para ser salvo, dijo este hombre y Pablo enseñó: *si tu crees, si quieres ser salvo hay que creer* (...) y mientras escuché esa palabra, escuché, dijo el hombre que estaba predicando *bueno ahora vamos a entrar la oración y si hay algún hermano que tiene una necesidad*, entonces mamá, papá preocupado me llevaron con la oración acompañaba y ahí en el púlpito me oraban, el evangelista me puso la mano, conté todo lo que tenía la enfermedad, bueno ahí empezó a orar y parece algo que me sentía muy FRESCO, como si fuera un agua que me echaron ahí arriba de la cabeza y cuando sentía así y después cuando entró a mi cabeza bien fresco, hasta que entró a mi ojo y ahí empecé y ésa es, no sé, yo no sabía por (...) yo pensaba el hombre que agarra alguna jarra para, dije ese es lo que estoy pensando pero había sido que no mi cabello estaba seco....

S: así, lo sentiste como un agua...

G: como un agua corriendo en mi cuerpo hasta que llega mi estómago y parece que vaya empujando, empujando, la enfermedad que tenía hasta que después SALIO y hasta lo último, le sentía bien FRESCO y cuando terminó la oración le digo, me dijo, *bueno, ¿vos sentís algo...?* me preguntaba, *sí, sentí algo, bueno, hay que poner de pie*, me puse de pie, con TODO mi fuerza ¿¡NO SENTÍA NADA!?, me enderecé bien, estaba agachado... y gracias a Dios, ahí me fui y a partir de ahí ahora creo que existe Dios

S: ¿ahí lo sentiste?

G: sentí la energía de Dios y sentí parece que ya me transformé, ahí empecé a luchar

S: y ahí pudiste tener fe, en ese momento

G: si no era una noticia, sino yo sé lo que es la fe..."

En esta narración no se trata del "fuego" del Espíritu Santo que a veces proporciona la danza, sino de la sensación opuesta, la "frescura" que hace que la enfermedad salga y que es provista por otro acto: la imposición de manos. Así, al producirse esta inscripción sensorio-emotiva, ella es significada como la "energía de Dios" que provocará la cura y, por ende, la creencia, la fe. Nuevamente se aprecia la importancia de la socialización previa, en este caso, los relatos del padre de Guillermo acerca de que el *Evangelio* resultaría la única solución a la enfermedad padecida. Retomando una expresión de Csordas, diríamos que los rituales van socializando a los *performers* en determinados "modos somáticos de atención"<sup>139</sup>.

La otra modalidad de hacer al *cuerpo presente* se corresponde con la descripción que nos brindan la mayoría de los *dancistas*. En éstas, como vimos, se menciona un "sentir" bastante genérico del cual no suelen darse mayores especificaciones salvo la emoción que implica y, en algunos casos, la referencia al fuego o calor ya señalada. No obstante, en los casos en que sólo aparece este sentir genérico también se trataría de una inscripción sensorio-emotiva, pues el *performer* registra la diferencia en ese cuerpo que a posteriori del acto ritual se percibe como más fuerte o sano. Más allá de la sugestión y la eficacia simbólica estructural, la danza en conjunción con la *performance* ritual también modifica directamente la materialidad corporal del danzante. La energía liberada en el movimiento corporal recorre el propio cuerpo y produce cambios en sus estados. Por ejemplo, la ejecución de un paso semi-saltado constante como el que los *dancistas* realizan, suele provocar una estimulación

---

<sup>139</sup> Csordas, basándose en las definiciones de Schutz acerca de que la atención implica "...la activa constitución de un nuevo objeto, lo cual hace explícito y articula aquello que hasta entonces se presentaba como no más que un horizonte indeterminado", sostiene que si la atención es un tornarse hacia un objeto, este "tornarse hacia" debería implicar "un compromiso corporal y multisensorial, más de lo que nosotros usualmente admitimos en la definición psicológica de atención..." (1993:138). De allí que plantee la existencia de modos somáticos de atención en tanto involucran "no sólo la atención hacia y con mi propio cuerpo, sino que incluyen la atención al cuerpo de los otros..." y señala cómo la atención a los movimientos corporales de los otros "es aún más clara en los casos de danzas, de hacer el amor, de participar en un juego deportivo..." y en las prácticas de sanidad pentecostal que él analiza (*op.cit.*). En estos casos "hay un modo somático de atención hacia la posición y movimiento de los otros cuerpos (...) las formas en que nosotros atendemos hacia y con nuestros cuerpos, y aún la posibilidad de esta atención, no son ni arbitrarias ni biológicamente determinadas, sino que son culturalmente constituidas" (*op.cit.* 139-140).



de la propia energía corporal a través de la estimulación de los ritmos respiratorios y circulatorios. Alejandro Katache, explicándome sobre su *danza* me hizo la siguiente comparación “es como la goma de la bicicleta, cuando infla” y seguidamente hizo una inspiración profunda y un gesto hacia afuera con sus brazos como si su pecho se hinchara y agregó: “se hace fuerte con la danza...”

En suma, en la danza suele darse un ir y venir de la conciencia, por momentos podrán registrarse ciertas sensaciones específicas y en otros el danzante estará “perdido” en su movimiento. No obstante, el registro de ese *cuerpo presente* siempre se produce, aunque sea en la percepción a posteriori de ese nuevo estado que la consecución de la danza ha facilitado. De manera más general, diríamos que no sólo el *cuerpo* se ha hecho *presente* sino que es el ser-en-el mundo, en toda su plenitud y poder, el que se ha hecho presente en la danza ritual. Parafraseando una frase de Nietzsche (1997 [1886]: 45) ya citada, consideramos que especialmente cantando y bailando el ser humano se manifiesta como “miembro de una unidad superior”, sus gestos “hablan de la transformación mágica” y en “él resuena algo sobrenatural”: se siente [en contacto con] dios... La frase puesta entre corchetes es la que marca la manera peculiar en que los *takshik* resuelven la dialéctica del ser-en-el mundo, entre lo que les llega del mundo y lo que ellos hacen sobre el mundo y sobre su propio cuerpo y que es diferente a la del autor alemán. Ya lo dijimos, a Nietzsche le interesaba destacar que el hombre por sí solo tenía el poder de transformar el mundo, tal como un dios; nuestros interlocutores, en cambio, piensan que hay poderes, como el de los seres no humanos o el del dios cristiano, que pueden ayudarlos a realizar las transformaciones que consideran necesarias, en este caso, el pasaje de la enfermedad a la salud, de la debilidad a la fortaleza. Difícilmente el individuo por sí solo pueda hacer algo pero, asimismo, su voluntad es necesaria, ya sea para convertirse en *pi'ioGonaq*, ser cacique o, para participar en una danza.

**c) Tercera Hipótesis:** Las prácticas danzadas y musicales rituales generarían poderosas *inscripciones sensorio-emotivas* asociadas al placer, las cuales favorecerían cierta *docilidad* en sus partícipes y, con ésta, su predisposición a incorporar aquellas normas y valores que el ritual legitima.

Veamos en primer lugar la relación con el placer. Al menos en los casos de las prácticas musicales y danzadas rituales cuyos ejecutantes participan por propio deseo o voluntad (tal como acontece mayormente en los rituales toba), la asociación con sensaciones y sentimientos positivos vinculados al placer es un rasgo característico. Esta afirmación parecería constituirse en otra de esas verdades de Perogrullo frente a las cuales nada cabría decir. No obstante,

nuevamente pienso que es válido preguntarse cómo se generan este tipo de asociaciones. Especialmente en la experiencia del danzar podría plantearse que nos hallamos ante una de las manifestaciones de esa energía/poder que parte *desde el cuerpo* en búsqueda de la satisfacción, según definiéramos en el capítulo I, pero no para dirigirse solamente a un objeto o cuerpo exterior sino para desplegarse en el cuerpo propio a través de su movimiento. En efecto, pienso que muchas danzas podrían definirse como “un proceso dinámico que consiste en un empuje”, que tiene “su fuente en una excitación corporal o estado de tensión” — provocado a menudo por una determinada percepción/significación del estímulo musical o también de otros estímulos del contexto ritual— cuyo “fin es la satisfacción, que sólo puede ser alcanzada por la supresión del estado de excitación de la fuente...”. Como habrá advertido el lector, hemos utilizado la definición psicoanalítica de la pulsión para aproximarnos a la experiencia del danzar; no obstante, como también discutimos en el Capítulo I.3. la satisfacción-placer en el cuerpo no provendría solamente de la “supresión del estímulo”, de la “descarga total”, sino también de las experiencias de “incremento placiente” del mismo y de poder asir esa “diferencia entre un más y un menos de tensión”, en tanto sensaciones que se inscriben en el cuerpo con un “orden temporal”, un “ritmo” específico. El acto de danzar, por la misma dinámica de todo movimiento corporal, implica la puesta en marcha de procesos de tensión-relajación tónica (generalmente acompañados de la dinámica de inspiración-exhalación, de resistir-ceder a la fuerza gravedad) que adquieren un ritmo y estructuración peculiar en cada tipo de danza, y dichos procesos suelen asociarse con experiencias de un incremento placiente del estímulo. Como dicen nuestros interlocutores cuando refieren al estilo que denominamos *en crecimiento* característico de sus géneros *performativos*: “más danza, más música, más gozo”. Cabe recordar que si bien para Freud (1924) el acto sexual fue el ejemplo dominante para hablar de estas experiencias de “incremento placiente del estímulo”, también reconocía que tal caso “seguramente no es el único”. Nuestra hipótesis es que la práctica de ciertas danzas serían proclives a generar una de esas experiencias de placer-satisfacción más o menos semejantes. Si en el movimiento corporal subyace esa dinámica de lo pulsional cuyo objeto es el propio cuerpo, tal vez por eso muchas danzas implican, para quienes las practican, un peculiar placer o “gozo” en el cuerpo<sup>140</sup>. De hecho, especialmente la

---

<sup>140</sup> Lapiere y Aucouturier (1978), por ejemplo, han postulado incluso la existencia de una “pulsión de movimiento”, en tanto pulsión motriz primaria que estaría en la base de la pulsión de vida y destaca el “placer del movimiento en sí mismo”, más allá del placer pasivo que se produce por la recepción de sensaciones erógenas. No obstante, considero que no hace falta llegar a tales reconceptualizaciones de la teoría psicoanalítica de la pulsión para hablar del placer del movimiento, tal vez sea suficiente con proponer esta idea de que en experiencias como las que implican ciertas danzas, emerge un peculiar “objeto” de la pulsión (el movimiento del propio cuerpo) que permite una peculiar forma de satisfacción.

práctica artística fue pensada por Freud como una de aquellas “actividades humanas que aparentemente no guardan relación con la sexualidad, pero que hallarían su energía en la fuerza de la pulsión sexual”, la cual “se sublima en la medida en que es derivada hacia un nuevo fin, no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valorados” (Laplanche y Pontalis 1981: 415). Tal vez las danzas constituyan una de las prácticas artísticas en que el proceso de “derivación” o “desviación” de lo pulsional tienda a no ser tan marcado, en tanto el *objeto* de esa energía se dirige directamente al propio cuerpo y si bien el *fin* no es la satisfacción sexual, sí es una satisfacción sentida en el propio cuerpo que implica, de manera similar a la anterior, un peculiar proceso de incremento placiente del estímulo y, consecuentemente, la supresión final de dichos estímulos (la descarga total) con la quietud y el silencio, es decir, cuando la danza y la música han finalizado y permitan ese *otro placer*, el del reposo. En conclusión, si bien reconocemos que los conceptos de pulsión y sublimación son complejos e incluso plantean ambigüedades dentro de la misma teoría freudiana, pensamos que los mismos son capaces de aportarnos algunas hipótesis sobre el placer o satisfacción que la experiencia del danzar genera. En el caso de los *takshik*, parecería ser la forma peculiar en que significa ese goce de la danza y la música, el que produce en ellos la cura por el *gozo*. Justamente, porque para ellos esa energía/poder que parte *desde* el cuerpo produciendo el *gozo*, proviene, en última instancia, del contacto con lo numinoso. En suma, así como la tristeza enferma el cuerpo, este peculiar goce en el cuerpo, significado como un contacto con el Espíritu Santo, es capaz de curarlo. En este sentido, es preciso aclarar también que somos plenamente conscientes de que este tipo de experiencias de satisfacción-placer no puede reducirse a una explicación en términos de percepciones sensoriales, procesos fisiológicos y de mecánica del movimiento, pero tampoco debe necesariamente invalidarse toda referencia a dichos procesos. Lo que sí debemos recordar es que estas dimensiones del cuerpo se encuentran atravesados por los significantes culturales; como sostiene Rabinovich existe una “solidaridad entre goce, cuerpo y pulsión” pero “el goce como satisfacción de la pulsión remite a un cuerpo atravesado por el significante. Ese cuerpo es por excelencia su sede, sólo se puede hablar de goce en tanto goce del cuerpo” (1989: 9). En el capítulo VI retomaremos este tema y ofreceremos nuevas argumentaciones a favor de esta hipótesis que vinculan la danza a lo pulsional, pues veremos que uno de las significaciones dominantes sobre la danza, especialmente de las practicadas por los jóvenes, es la que enfatiza en las intenciones sexuales que su ejecución conlleva.

Pasemos ahora a analizar cómo la cuestión del placer o goce que estas prácticas generan nos permite comprender, desde un enfoque renovado, el problema de la docilidad y el poder del ritual. Bourdieu señala que las utilidades de la danza y el canto en los rituales

tendrían la función de “sugerir pensamientos y sentimientos” a través de “la ordenación rigurosa de las prácticas, la disposición regulada de los cuerpos, y en particular, de la expresión corporal del afecto” (1991: 118). Así como Foucault caracterizó las “disciplinas” que crearon los “cuerpos dóciles” en los espacios institucionales del capitalismo, en relación con una anatomía del detalle, al ejercicio repetitivo y a la regulación de espacios y tiempos, pienso que también existiría *otro* tipo de *docilidad* basado, sobre todo, en esa “expresión corporal de los afectos”. A diferencia de aquella docilidad creada a partir de procedimientos rutinarios y desapasionados que se inscriben en los cuerpos, nos hallamos ante un procedimiento que, a través del placer y la emoción que dominan en un contexto ritual festivo, crea *otros cuerpos dóciles*, en este caso, a determinadas creencias. Lo que pretendemos subrayar es que las dimensiones corporales y musicales de las *performances* se constituirían en medios sumamente eficaces para producir esa peculiar *docilidad de la emoción* que el ritual provoca en sus partícipes. Bourdieu (1993) ya expresó la importancia “del sufrimiento infligido al cuerpo” en la eficacia de los ritos de iniciación<sup>141</sup>, posiblemente esta relación no sólo se restrinja a los casos en que lo corporal genera una inscripción sensorio-emotiva asociada al dolor, quizás también se adhiera con más fuerza a otras creencias rituales cuando éstas impliquen ciertos estados de placer y satisfacción infligidos al cuerpo, cuando el “gozo” de la danza y la música puede sentirse. Como Foucault (1979: 182) ha señalado, si el poder solo dijera no, si fuera esencialmente represivo, nadie lo obedecería, por eso, entre los mecanismos del poder también se halla su capacidad para “inducir placer”<sup>142</sup>.

Un importante elemento que deseo señalar es que al destacar el papel de las dimensiones corporales y emocionales en la construcción de la eficacia ritual, se pretende diferenciar este abordaje de algunas teorías que le otorgan un carácter exclusivamente catártico o liberador a dichas dimensiones. Es preciso dejar en claro dos puntos fundamentales, difícilmente las danzas rituales sean expresiones espontáneas de emociones colectivas y/o manifestaciones puramente catárticas, aunque reconocemos que en el nivel de

---

<sup>141</sup> Según Bourdieu “Todos los grupos confían al cuerpo tratado como una memoria sus depósitos más preciados. Y la utilización que hacen los ritos de iniciación en toda sociedad del sufrimiento infligido al cuerpo se comprende si se sabe que, como lo han demostrado numerosos estudios psicológicos, la gente se adhiere con más fuerza a una institución cuanto más severos y más dolorosos han sido los ritos de iniciación que ésta les ha impuesto” (1993: 120).

<sup>142</sup> Se trata de una de las facetas productivas del poder, si bien Foucault refiere a otros ámbitos sociales, sus reflexiones no dejan de ser sugestivas para pensar también el ritual: “Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos: es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir” (1979: 182).

la experiencia individual puedan ser significadas de esta forma. En relación con el primer punto, las primeras descripciones etnográficas de danzas rituales aborígenes — para nuestro caso las realizadas por Karsten (1915) pero también de otros autores posteriores— solían transmitir este tipo de impresiones. Frente a estas perspectivas he intentado demostrar que se trata de géneros *performativos* con estilos y estructuras delimitables, aunque siempre pueden ser usados de manera personal por los sujetos o ser modificados por la espontaneidad que surge en una situación ritual específica. En lo que refiere a la asociación de la *danza del gozo* y los estados extáticos con la catarsis, Miller, por ejemplo, señalaba:

“La liberación extática también es posible sin llegar hasta el trance mismo. Esto es, en la danza el individuo experimenta una enorme liberación de la tensión, de tal manera que es “limpiado” del control asociado con la existencia ordinaria (...) La experiencia religiosa de los Tobas conlleva una dicotomía de la realidad (...) en términos del mundo ordinario de la experiencia cotidiana por un lado (...) y el mundo de lo extraordinario por el otro (en el que el participante puede superar las dimensiones arrobadoras de la emoción y la plenitud, que tan desesperadamente desea). El deseo toba de vivir y superar lo ordinario se refleja en su tremendo empeño por experimentar lo extraordinario. Esta liberación de las crisis de la existencia ordinaria fue anteriormente buscada en el alcohol (...) Las ceremonias tradicionales de la algarroba también comprendían el éxtasis, alcanzado bajo la influencia de esta bebida. Parecería que los estados extáticos presentes en la cultura tradicional y aquellos del culto contemporáneo son muy similares, sino en contenido al menos en estructura. La esencia de ambos consiste en un deseo de salir del mundo mezquino y miserable de la experiencia ordinaria por medio de un estado de raptó y liberación. El pentecostalismo proporcionó a los toba (...) la forma más alta de liberación de una tensión creciente, en un tiempo particularmente oportuno” (1979: 153-155).

La cuestión de la “liberación de la tensión” constituye un tema complejo que terminaremos de discutir una vez que hayamos analizado los géneros *performativos* de los jóvenes en el capítulo VI, sin embargo, puntualizaremos aquí algunas cuestiones. Por un lado, que desde las significaciones que nuestros interlocutores otorgaban a sus *danzas* más que la “liberación” de tensiones o el deseo de “salir del mundo mezquino y miserable de la experiencia ordinaria” lo que se ponía de manifiesto era la vinculación del *gozo* con la salud y fortaleza. Si bien el *gozo* a veces se interpreta como un doble movimiento que implica el “vacío” del pecado, la enfermedad o el dolor (lo cual efectivamente podría vincularse a la idea de liberación) y el “llenado” con fuerzas positivas, es justamente este último elemento el que encontramos enfatizado en los discursos de los *performers*. Además, como vimos, es especialmente ese “sentir” el poder, que se asociaría más a la percepción de un estímulo, tensión o aumento de la energía, el que conduce, una vez finalizada la *performance*, a la desaparición de la enfermedad o el dolor y no el movimiento inverso. Por otra parte, nuestra reconceptualización de las experiencias de placer-satisfacción nos llevaron a asociarlas no sólo con la descarga y liberación de las tensiones sino más bien con el pasaje de una a otra, el encadenamiento temporal, el ritmo de las sucesiones de tensión-distensión. En otras palabras, postular el papel de lo pulsional y de la dimensión de placer que involucran manifestaciones

como las danzas no implica pensarlas necesariamente como meras catarsis, ni siquiera, incluso, al nivel de la experiencia individual. Finalmente, considero que una interpretación centrada en la liberación de la vida cotidiana, corre el peligro de descuidar la instrumentalidad más amplia que una danza posee en el contexto ritual y social, y en el caso de la *danza del gozo*, su papel en la construcción de la eficacia de un ritual que crea y relegitima determinadas creencias en los actores y posiciones de poder socialmente reconocidas.

Como último punto de este apartado, señalaremos la posición de nuestras hipótesis acerca de la eficacia ritual frente a las elaboradas por otros autores. En una reseña sobre los estudios de ritual, Kelly & Kaplan (1990: 140) señalan que autores como Combs y Shilling o Bourdieu enfatizan sobre “la imagen e inscripción corporal” como una de las formas por las cuales el ritual crea y sostiene la adhesión de sus partícipes, pero les critican que ello “no distingue al ritual de otras actividades”. Para los autores “el poder especial del acto ritual (...) reside en la falta de independencia asegurada para el participante ritual” (1990:140). Resumamos nuestra perspectiva ante ambas proposiciones. La idea de la “falta de independencia” enfatiza en la dimensión de poder que todo ritual implica, en su capacidad de crear consenso y adhesión alrededor de determinadas normas o valores, ya sean éstos hegemónicos o contra-hegemónicos. En nuestro análisis, esta dimensión correspondería al proceso de permeabilidad y mimesis descrito. Gracias a que se produce esta experiencia en que el sujeto es llevado a una especie de des-posesión de su subjetividad, en la que se crean límites sobre su agencia o, según Durkheim (1968), en que “el hombre es transportado fuera de sí”, la acción ritual puede inscribir en él sus definiciones, valores y normas. Así, esa “falta de independencia” tiene su contraparte productiva, el *performer* en cierta forma se des-posesiona de sus rasgos individuales y se posesiona de los *significantes* compartidos con el grupo, pierde independencia en su agencia individual y gana poder en la agencia colectiva. En lo que refiere a la inscripción corporal que produce el ritual, a diferencia de Kelly & Kaplan, considero que este rasgo sí lo distingue de otras actividades, pero sólo a condición de reconocer que se trata de *inscripciones sensorio-emotivas* intensas (sean placenteras o dolorosas) que en otras prácticas cotidianas no suelen darse. Como vimos, es justamente a partir de la fuerza de esta inscripción que el sujeto se torna *dócil* y queda ligado, corporal y afectivamente, a la práctica-creencia ritual<sup>143</sup>. Por otra parte, hay que reconocer que esta

---

<sup>143</sup> Si bien enfatizamos aquí en los mecanismos de poder del ritual para reproducir sus normas y valores, es evidente que también existen estrategias para intentar transformarlos, las cuales serán objeto especialmente del capítulo VI. Allí analizaremos cómo los cambios introducidos por los más jóvenes en las músicas y danzas del

línea de reflexión que liga la eficacia del ritual a lo sensorial y lo emotivo fue propuesta tempranamente por Turner (1980 [1968]), aunque, considero, desde una perspectiva diferente. Turner, retomando la diferenciación hecha por Sapir entre *símbolos referenciales* —predominantemente cognitivos y en relación con hechos conocidos— y *símbolos de condensación* —“formas sumamente condensadas de comportamiento substitutivo para expresión directa, que permiten la fácil liberación de la tensión emocional en forma consciente o inconsciente” (op.cit. 32)— propone que esta diferencia remite a los dos polos de sentido que todos los símbolos rituales dominantes poseerían. Uno, es el “polo orético”, estrechamente relacionado a la forma externa, fisiológica y provocador de deseos y sentimientos; el otro, es “el ideológico” que remite a ordenación de normas y valores. Al poner las normas éticas y sociales en contacto con fuertes estímulos emocionales, esta yuxtaposición de “lo orgánico con lo social” hace que dichas normas, en tanto lo “obligatorio”, se tornen “deseables”<sup>144</sup>:

“En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos —música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso— el símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y valores se cargan de emoción mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores” (1980: 33).

Como puede apreciarse, Turner enfatiza en la dimensión simbólica, nuestro abordaje, en cambio, parte de lo que el autor denomina el “ritual en acción”, es decir, de las relaciones entre estos actos de *performance* que hacen lo obligatorio deseable.

A la manera de corolario de este análisis, deseo señalar que las explicaciones aquí brindadas en torno a la eficacia ritual no deberían confundirse con una interpretación meramente sensorialista; a lo que sí apuntaron, en cambio, fue a incorporar la experiencia vivida del cuerpo y no sólo sus aspectos meramente simbólicos, como parte de la explicación. Vale la pena recordar, nuevamente, a Mauss:

“Creo precisamente, que en el fondo de todo estado místico se dan unas técnicas corporales que no hemos estudiado, pero que ya lo hicieron en la antigüedad la China y la India. Está por hacer

---

*Evangelio* a lo largo de su historia, se vinculan no sólo con los cambios en las significaciones y apreciaciones estéticas de viejos y nuevos géneros que ellos construían, sino que también constituían disputas al poder de los ancianos.

<sup>144</sup> Esta perspectiva, en cierta forma, se podría vincular con la que propone Geertz cuando señala que en las prácticas y creencias religiosas “el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida. Esta confrontación y mutua confirmación tiene dos efectos fundamentales. Por un lado, objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como las impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo con una estructura particular... Por otro lado, presta apoyo a estas creencias sobre el mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada evidencia de su verdad (...) cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra” (1987 [1973]: 89).

y debe hacerse todavía ese estudio socio-psico-biológico de la mística. Mi opinión es que existen necesariamente medios biológicos de entrar "en comunicación con Dios" (1979 [1936]: 355).

Mi objetivo entonces ha sido el de intentar desentrañar cómo operan algunas de esas técnicas que Mauss postulaba o, en términos de Durkheim (1995: 201), cómo "la acción colectiva" ritual "suscita la sensación de lo sagrado" o, para decirlo más ampliamente, como actúa la corporalidad del ser-en-el-mundo en ese peculiar *mundo* que son los rituales festivos.

#### **V.4. "Salvajes" pero "fuertes": la resistencia simbólica de los cuerpos**

Nuestra última travesía estará dedicada a indagar en una de las representaciones características de las corporalidades del pasado, la fortaleza de los *aborígenes antiguos*. Veamos una primera experiencia de campo reveladora de estas construcciones:

*Durante el primer trabajo de campo en La Primavera, una de las primeras bromas que Lucas Medina y Fernández nos hicieran, un día que nos habíamos despertado más tarde, fue que a Salvador le iban a "clavar las agujas" así no dormía tanto y se levantaba al amanecer. Después de haber conversado largamente con Fernández sobre sus sincréticas técnicas de curación, recuerdo que lo primero que pensé es que se trataba de alguna técnica de ese tipo. Nuestras caras de no entender (y probablemente de susto), provocaron risas y luego, la consiguiente explicación, se estaban refiriendo a la práctica del *nqana*, a las escarificaciones con las agujas de huesos de animales. Esta broma surgida en mis encuentros iniciales no fue una excepción. Con el tiempo comprobé que los mayores solían hacer comentarios irónicos de este tipo, por ejemplo, diciendo que sus hijos son "dormilones" y "medios flojos" (débiles), porque a ellos no le hicieron *nqana*. Los antiguos, en cambio, eran "fuertes", "sanos" y se levantaban temprano para ir a mariscar, gracias, entre otras cosas, a aquella práctica...*

La fortaleza de las corporalidades del pasado se adscribe tanto al *nqana* como a la alimentación de los *antiguos*, basada en los productos de la marisca y en el respeto de las prescripciones alimentarias para los periodos de menstruación y embarazo. Asimismo, algunos interlocutores subrayaban ciertas dimensiones del control social del pasado, tales como el respeto de los padres a los hijos, la formación de parejas en edad adulta y el control de la bebida. Estos y otros tópicos construyen un discurso en el que la vida antigua es valorada positivamente, comparado con el discurso hegemónico del "aborigen salvaje" descrito en el capítulo IV, estos relatos conformarían un peculiar discurso contra-hegemónico. Muchos ancianos y adultos mayores que al hablar de su conversión critican ese pasado aborigen, en otras ocasiones, en cambio, parecen idealizarlo. En lo que refiere a los jóvenes, ellos también suelen reproducir estos discursos de sus mayores. Son entonces los objetivos de esta última travesía: en primer lugar, analizar cómo los diferentes tópicos sobre el pasado surgían en diversos discursos; luego, caracterizar la estructura simbólica que



organizaría estas representaciones del cuerpo “salvaje”, por un lado, pero “fuerte”, por el otro y, finalmente, vincular esta representación con una serie de factores económico-político-ideológicos que atravesaron la historia de estos grupos, constituyendo una de las evidencias en el imaginario cultural de la dialéctica de la colonización y la resistencia.

#### V.4.1. Cuando todo tiempo pasado fue mejor

Entre mis interlocutores existía un consenso generalizado acerca de que la comida de los *antiguos*, que “era del monte”, los hacía a éstos “fuertes y sanos”. En oposición, consideraban que los nuevos alimentos introducidos —especialmente el azúcar en reemplazo de la miel, las galletas o el café— van haciendo “más débil” al cuerpo, produciendo “más enfermedades”. La alimentación actual consiste básicamente en “tortas fritas” (masa de harina, agua y sal, frita en grasa o aceite), “guisos” (comida en la que se hierven fideos o arroz, algunas verduras como mandioca, calabaza, porotos y, ocasionalmente, carne), huevos y frutas. La carne vacuna es uno de los alimentos que deben ser comprados en los almacenes (no se obtiene de las políticas asistencialistas ni de la producción propia) resultando con un alto costo y poco rendidores para familias que tienen un promedio de 6 hijos e ingresos escasos. Por otra parte, sólo esporádicamente se obtiene de la *marsica* carne de otros animales o pescados. Ramón y Amancio Olaire contándome sobre su padre Valentín, por ese entonces de unos 97 años, me explicaban sobre estos cambios en la alimentación:

Ramón: “si no come carne *mañik* ((Valentín)) no se conforma, dice que no se le asienta la comida de ahora, él quiere aunque sea pescado o avestruz, miel, entonces cuando come, ya tranquilo, contento, la misma naturaleza lo está obligando. Acá nosotros entendemos que los viejos se van a ir disminuyendo y como decía antes, ellos para alimentarse de la carne silvestre, el cogollo de palma y el algarrobo, hasta eso nos prohibieron... Mi hermana se va y tiene que ir a robar, llegan los gendarmes y le dicen qué está haciendo acá...”

Amancio: antes los aborígenes no conocían enfermedad, no había contagio, porque comían era todo, era natural, como ahora es, cualquier enfermedad hay una peste, un gripe, los chicos ya se caen, ya no... porque la naturaleza misma no lo acompañan o sea que no respetan, desobedecen, la menstruación es también muy peligrosa...”

En este relato puede apreciarse el estrecho vínculo del hombre con la naturaleza a través de la alimentación, sólo esa “comida natural” deja a los ancianos tranquilos y contentos dado que “la naturaleza obliga” al cuerpo. De allí los problemas que surgen cuando este vínculo se rompe, cuando la “naturaleza no le acompaña” a la persona y, como claramente expresan Ramón y Anastasio, esto se debe al avance territorial de los blancos que “hasta la marisca prohibieron”. Dicha situación implicaría un peligro fundamental para su pueblo pues de seguir así “los viejos” y con ellos la cultura *antigua* “irán disminuyendo” y las enfermedades seguirán avanzando sobre los niños. La alimentación excede cuestiones

meramente biológicas, no se trata sólo de cómo ésta construye la materialidad del cuerpo, sino de la manera en que el vínculo establecido con la naturaleza en cada práctica alimentaria construye y modifica el devenir de los sujetos en su vida sociocultural. A continuación, cito un fragmento de una de las primeras charlas con Lucas Medina, en la cual se evidencia cómo a través de la alimentación “la cultura cambia el cuerpo”:

“...lo que les gusta, de antiguo la cultura aborígen, YO SOY PROFESIONAL DE ESO TAMBIÉN. Sé tocar lo que tocan allá los otros en Misión Tacaaglé y yo sé tocar también, PERO CUANDO LE DEJÉ, LE DEJÉ<sup>145</sup> (...) entonces ya por lo menos nosotros estamos comentando lo antiguo aborígen, que la cultura nuestra, yo que me crié con esa cultura y voy viendo... ¡Lástima que no tenemos esa comida antigua para que usted vea que ES CIERTO QUE YO SOY ABORÍGEN! (...) pero cuando le dejé la cultura, que quiero hacer persona, entonces ahí ya, ya cambia el cuerpo y parece que uno acostumbrado antes. era lo viejo antiguo. lo ancianos por ejemplo a veces tiene que mariscar, porque netamente la comida de ellos que no es como ahora. Y LO VIEJO MÁS FUERTE y cuando marisca por ahí, luchando y a veces cuando no hay con qué comer y bueno corta un cogollo de palma por ahí, usted sabe la forma de quién es lo más rico, pero si vos no sabés, vos volteás una palmera que no es (...) Yo comí también HASTA AHORA, hay uno que siempre cuando el día de la raza aborígen, el 19 de abril, le pido una docena de palmeras de cogollo y acá cocino”.

Para Lucas, el cambio de la cultura, para “hacerse persona” al estilo *doqshi*, también trajo aparejado el cambio del cuerpo, por eso, cuando antes se mariscaba y se ingerían otros alimentos, los cuerpos eran distintos, más fuertes. Desde su perspectiva, si tuviera el cogollo (la comida *antigua*) podría demostrarme más ciertamente que él “es aborígen”. A manera de recordatorio de la pertenencia identitaria, la celebración del “día de la raza aborígen” incluye la ingesta de esa comida.

La cuestión de la “pérdida del monte” es un tópico clave en estos discursos sobre el pasado. En mi primera visita a *Chetole* en 1998, luego de presentarme, ella inició así un relato sobre los *antiguos*:

“Antes no había gente blanca en el campo por eso toda la gente mariscaba, no se prohibió nada, hay suri, tatú, quirquincho, de todo. Ahora viene la gente se ocupa nuestro lugares, todos los que son paraguayos viene a ocupar acá, antes estaba libre de mariscar, ahora se le prohibió todo. Ahora ya se cambia la idea, viene el gobierno, antes todo el campo libre, las leyes de este mundo le prohibió todo, todos los patrones tiene hacienda, si uno entra le roban vaquilla. por eso no le dejan que entre campo. Murieron todos los que son de antiguo...”

Con este discurso, *Chetolé* se presentaba frente a esta visitante blanca, dejándole bien en claro, desde un principio, quiénes habían ocupado sus lugares y “prohibido” el acceso a sus medios de subsistencia. No obstante, sus hijos y nietos *evangelio* en aquella ocasión no

---

<sup>145</sup> Veníamos conversando sobre otro antropólogo que trabajó sobre todo en Misión Tacaaglé y al cual Lucas había conocido. Se evidencia aquí ese rasgo diferencial que los antropólogos tenemos en relación con otros *doqshi*: el “gusto por lo *antiguo*”. Desde esta percepción es que Lucas, si bien “dejó” la cultura *antigua*, se va a autodefinir como “profesional” de la misma. De esta forma, se estaba legitimando como colaborador de antropólogos, de allí como dice: “yo sé tocar lo que tocan allá los otros en Misión Tacaaglé”.

me tradujeron lo dicho por la abuela, probablemente porque las habrían considerado palabras “muy fuertes” para recibir a una *doqshilashi* y, además, porque ellas evidenciarían la fuerte valoración del pasado que la abuela poseía. En este sentido, en otra ocasión en que *Chetole* iba mostrándome cantos antiguos y relatándome historias, ella expresó su visión sobre el papel de la bebida y la supuesta promiscuidad de los *antiguos*, visión que contrastaba claramente con la del discurso hegemónico de conversión. María, su hija de unos 60 años, me iba a traducir lo dicho por *Chetole*, sin embargo, en su explicación posterior no tuvo en cuenta ninguno de estos relatos<sup>146</sup>:

*Chetole*: “antes cuando una mujer se juntó con un hombre nunca quieren separarse, ahora los nuevos siempre dejan su marido, su mujer, antes no era así...”

María [interrumpiendo enfáticamente]: CANTÁ, CANTÁ  
[Canto de *Chetolé*].

*Chetolé*: le daba vaso y que tome, tomaba la mujer y después se emborracha, danzaban, tomaban pero no se pelean ellos, cuando la mujer estaba tomando ya empieza a cantar [*Chetole* entona un canto de las mujeres].

*Chetolé*: Hay un canto de la soltera, también  
[entona otro canto]

Los hombres vieron a la mujer que danzando y cantando, pero anda con todos, sin embargo ella tiene a su marido y después la llamó para ir a su casa y ella no quiso ir, se quedó nomás. Y después el marido dijo que se va y vuelve se escondió y la mató a la señora. Era así antes y después el padre de la chica mató al yerno (...) ahora cuando toma la mujer se empeda y le violaron todos los hombres.

María [interrumpiendo enfáticamente]: NO, ESTÁ MUY MAL TU CUENTO...”

María pertenece al *Evangelio* y a aquella generación que ha vivido parte de la historia *antigua* pero que ha sido fuertemente influida por el discurso de conversión que la critica. *Chetole*, en cambio, siempre siguió siendo *pi'ioGonaGa*, nunca concurrió a los cultos, tal vez por eso manifieste tan rotundamente esa otra visión del pasado. Entre *Chetole* y María se aprecia una lucha discursiva por imponer los acentos valorativos en torno a las representaciones del pasado y el presente que serían construidas frente a la antropóloga.

Es importante destacar que este tipo de valorizaciones sobre el pasado, muchas veces también surgen en aquellos *evangelio* que paralelamente sostienen el discurso de conversión sobre los aborígenes antiguos como “salvajes, borrachos o mujeriegos”. Por ejemplo, en lo que hace al tema de las relaciones entre los sexos, el mismo Lucas Medina nos contaba cómo “en la cultura antigua” las personas se ponían de novio cuando crecían, cuando sus padres lo decidían y se quejaba de los cambios actuales:

“...yo le vi a mi abuela cuando yo no conocí *Evangelio*, todavía yo soy *mitai* ((niño en guaraní)), si una muchacha le alcanza, a ésta es mi hermana (...) cuando tenía 25 años no tenía novio, yo no se por qué, porque ésa es la cultura antigua, tanto la gente quería, quería, pero es grande ya, pero AHORA, MIRÁ como viene la cultura CAMBIANDO, hay una pendeja que

<sup>146</sup> Ambos relatos fueron traducidos luego con ayuda de otra interlocutora, en Buenos Aires.

tiene 14, 13 años, ya se embarazan y no sólo nosotros sino que igual la cultura de ustedes. Antes, se hace novio la persona cuando crece, pero ahora, adonde se encuentra los novios, ya se duerme juntos, entonces la cultura va cambiando (...) por eso yo muchas veces le digo, yo he visto está la presencia mi hermana que ya grande la gente quería, pero no quería y que va a hacer, pero ahora mirá que viene esta cultura nueva...”

En estos aspectos la “cultura antigua” es valorada positivamente mientras que el cambio de la “cultura nueva”, “igual que la de ustedes” (la de los blancos), es considerado negativo. Asimismo, en relación con el papel del alcohol, a menudo se señala la diferencia entre el rol ritual que jugaba en el pasado y las peleas o el peligro de sufrir un accidente que ocasiona en la actualidad. Veamos algunos relatos de *evangelios*:

Ángela Coyipé: “porque cuando está tomando ahora, mucha pelea así, no es como antes, no se pelea la gente, no había pelea porque no toma así nomás, cuando hay esta alegría, cuando hace fiesta, igual nomás, no pelea. Hay veces también hace de miel así, tres días y tres noches, hay parece un balde grande así y tres días después se emborrachaba, se emborracha la gente y canta...”

Gregorio Muratalla: “...hay esa costumbre hay esa cultura, o sea, bueno, por la bebida, gente toma y NO SABE TOMAR, después vienen los camiones, los choques, después hay problemas, después fuma y no sabe fumar y no somos los fabricantes de la bebida o sea no tenemos dinero, nada, no hay ningún aborigen que sabe tomar, TOMA y después hasta que se CAE, pero lo blanco no, ellos toman por medida, con comida... un vaso, pero acá MUCHO BORRACHO, la mayoría, había ese baile de sapo, mucho *taGaik* [borracho] le dicen... DUERME y nadie le molesta. Pero ahora estamos en peligro, peligro ahora (...) viene uno le pegan, le arrastran y después le tiran, después le pone ahí, viene el camión, lo choca y nadie sabe. Antes no había esa ruta, no había, allá viven los aborígenes, allá en el centro, NADIE lo molestaba, ahora se mezcla con los blancos así con los aborígenes pero siempre hay problema, se pelean, bueno, los ANTEPASADOS, como viven los antiguos, no...”

En estas últimas narraciones, el control social del pasado es positivamente valorado. La bebida estaba circunscripta a espacios rituales específicos que podían ser controlados por los mismos aborígenes, especialmente por los jóvenes y las mujeres que no participaban de la bebida y cuidaban a los bebedores. Asimismo, la iniciación sexual de las mujeres estaba vinculada al ritual de pasaje celebrado en los *niematak* y al control de los padres. Esta legalidad del mundo antiguo es así idealizada en su funcionamiento, frente a la ambigüedad que los jóvenes hoy viven en torno a estos aspectos, tema que abordaremos en el capítulo siguiente.

Dentro de estas comparaciones entre pasado y presente, el *nqana* es otra de las prácticas sumamente valoradas, pues como ya señalamos, hacía al cuerpo de los *antiguos* más fuerte:

Pablo Vargas: “...porque hoy tomamos café a la mañana y hace débil a la persona, en ese tiempo no había, miel de abeja, porque esta mañana María tomó café y se siente débil (...) *Nqana* era como una vacuna que pone acá y cuando se siente más enferma la persona entonces le hacen hincar ahí, el suero que vamos a decir, bueno en esa época era casi igual que eso (...)

como lo que yo voy a decir ahora, nosotros nos vamos a la iglesia y pedimos que nosotros el nombre de Jesús porque nosotros decimos que Jesús derramó su sangre aquella vez, nosotros, hasta nosotros nos sentimos sanos, siendo que el pueblo indígena que el pasado, dice que por él, por él, bueno, él mismo *waakakak* que le hace chorrear la sangre a un, a otro indígena pero se siente sano, no cierto. Entonces en las dos cosas no hay diferencia (...) y nosotros tomamos la sangre y nosotros sentimos sano y sin la aguja, pero es igual (...) cuando me voy a la iglesia le hago comparar eso y la misma cuestión, porque aquella vuelta cuando le hincaron la persona parece que siente sano y ve que un aborígen es gordo por que le hacen hincar agujas de un animal.”

En las diferentes charlas mantenidas con Pablo fue surgiendo esta tendencia a reinterpretar elementos de la vida de los *antiguos* en términos de su presente, en este caso, la comparación del *nqana* con el suero o las vacunas y también con la sangre de Cristo. Sin embargo, no todos los *evangelio* poseen esta visión conciliadora de ambas perspectivas histórico-culturales. En el siguiente relato, Anastasio Queloni, quien venía hablando de la resistencia del cuerpo de los mariscadores, considera que la introducción de esas “vacunas” tuvieron una incidencia negativa en el hombre (lo “fundió”), haciéndolo débil y “delicado”:

Anastasio: “yo soy mariscador, a veces que conseguí el agua así, en bañado o con mezclaba eso, como era medio, casi no sirve agua, no sirve, parece con, no tiene el gusto, pero yo tomo, quiero tomar (...) bueno ahí yo tomaba, pero no me hace nada, pero el tipo que es delicado, ese la, lo que tiene vacuna, vacuna que fundió eso lo hombre

Silvia: ah... ¿ la vacuna fundió al hombre dice?

A: si, la vacuna (...) hace delicado, que ellos... porque... que a veces que nosotros estamos en el monte, a veces que nos ponemos como esta hora, que no tenemos cama nada, está frio nosotros, PERO NO HACE NADA, cuando sale el sol, ya ahí, empieza FUERTE NUESTRO CUERPO”.

Finalmente, es pertinente recordar que el poder de los *pi'ioGonaq antiguos* es también muy valorado. Si bien muchos *evangelios* pueden criticar el chamanismo en la actualidad, cuando se refieren a *pi'ioGonaq* del pasado, en cambio, los consideran poderosos y respetados.

Para concluir, es necesario aclarar que estas idealizaciones del pasado podrían vincularse a una dinámica generacional bastante extendida en sociedades que han vivido procesos de cambio cultural, que hace que los adultos y ancianos tiendan a considerar sus formas de vida de la juventud como mejores de la que en la actualidad viven sus hijos. De allí, la alusión en nuestro título a ese conocido refrán que enuncia que “todo pasado fue mejor”. No obstante, en este caso las valoraciones son más ambiguas. Por un lado, porque los ancianos consideran, paralelamente, que otros elementos del pasado no eran mejores que los de su nuevo presente, sino todo lo contrario. Por el otro, porque muchas de esas valoraciones del pasado, sobre todo en torno a la salud y fortaleza o al poder del *pi'ioGonaq*, no son sostenidas sólo por los ancianos sino que también forman parte del discurso de los

jóvenes. Antes de pasar a analizar los posibles determinantes de estas valoraciones disímiles, es necesario caracterizar aún otro de los tópicos de ese pasado idealizado: los guerreros y cazadores.

#### V.4.2. La construcción de la fortaleza masculina y la metáfora militar

En los discursos sobre el pasado, cuando se habla de los cazadores *lipiaGaiikl* y guerreros *antiguos*, suele destacarse su fortaleza y valentía. Tanto la guerra como la caza son actividades masculinas que dependen de la fortaleza y destreza corporal y también del vínculo con el poder chamánico. Esta fortaleza-poder de lo masculino era construida a través de diversas prácticas rituales y era además exhibida o demostrada frente al grupo<sup>147</sup>. Comenzaré analizando la cuestión de la construcción del poder masculino, especialmente la manera que los ancianos recuerdan la preparación de los jóvenes para la caza y la guerra, comparándola con un entrenamiento militar. Cito a continuación el relato de Gil Castorino sobre la práctica de tirar con flechas, quien además nos agrega otra comparación sobre la misma, indicándonos que es como la que aparece en la televisión:

“Aquellos tiempos eran, había la guerra (...) mientras que estamos, traen otros chicos, tienen que saber cómo tienen que vivir, saber cómo tienen que trabajar, cómo tenés que mantener, porque si vos no trabajás, te vas a morir de hambre, si vas a ser inútil, que usted no se rebusca lo que se puede, te vas a morir de hambre. Así fue enseñado por los chicos, ese chico está enseñando ahora, está practicando flechas, está practicando de cosas que tienen que pelear. Entonces hacía grande, de 15 o 16 años ya se va practicando ya el mismo cacique es que encabeza lo que hizo hacer la guerra. Porque el día de mañana pasado va a venir en grupo de gente y ustedes tienen que tener todo listo, preparado como un regimiento, como un soldado y valiente y fuerte y duro (...) hay que tener coraje, hay que tener coraje. enseñan ellos. Y entonces hizo probar entre misma familia cómo este muchacho de entre 16 o 17 años se hace practicar, hizo practicar e hizo una flecha, así nomás sin punta. Y entonces se tira, uno como el que hizo la tele... Así fueron, se pelearon (...) pero es una enseñanza, como un regimiento, practicaban, pero hay que meterle, que no se erra, entonces el cacique se controla, cuál es el que sirve y cuál el que no sirve (...) así fue, y se va juntando, pero una de guerra verdadera completamente, como para que te va a matar, entonces uno también tiene que tener fuerza y entonces la cansancio también se controla. Cuál es que inútil, el mejor, cuál es el que una hora dos horas está cansado. Entonces ese no sirve ese, hay que apartarlo, entonces se va reservando los que valen”.

Arnott (1934: 499) señalaba que “uno de los principales números de las fiestas entre los modernos pilagá es el tiro al blanco con flecha” y muestra una foto de dicha práctica. Asimismo, varios de nuestros interlocutores recordaron que en los *niematak* el *waakakak* le realizaba el *nqana* a los jóvenes y ellos, luego de esta práctica, debían correr carreras. Algunos también mencionaron la existencia de “peleas” pero sin armas, solo con los puños, a la manera

<sup>147</sup> En el capítulo VII analizaré cómo estas concepciones inciden en la construcción simbólica de lo masculino, en tanto poder benéfico asociado a una construcción cultural y de lo femenino, como un poder ambiguo vinculado a su propia naturaleza.

de un "boxeo"<sup>148</sup>. Según los relatos, a través de estas competencias el cacique podía evaluar las aptitudes de los jóvenes y elegir a los mejores. Los hombres a los que le habían hecho *nqana* de león eran considerados especialmente aptos para la pelea:

Miguel Mendoza: "el *nqana* de león, cualquier problema o lío ahí está él, le tira mucho

Silvia: ¿cómo le tira mucho?

Miguel: le tira mucho, como el boxeador

Serrano: tiene mucho coraje

Miguel: el boxeador está para eso, cuando hay un poco como de *kikena*, piña, él decide. Por eso la ley, la ley militar, no le sirve a eso, a esos que se hizo hacer con eso [*nqana* de león], porque le perjudica, porque se enojó, cualquier *wataGanaGal'ek*, como se dice, cualquier milico que se enoja, él también se enoja peor que ese. Y si trata de pelear, va a pelear, pero él no mira que hay una ley, para él, no hay ley, se enoja, la palabra iracundo en castellano, esta en eso, sin que nadie le haga enojar."

Es importante agregar que si bien es difícil establecer la existencia de un ritual de iniciación masculina entre los *takshik*, a diferencia de lo que sí sucede para con las mujeres, la iniciación a la bebida se habría constituido en un pasaje socialmente importante. Diferentes interlocutores ancianos mencionaron que el padre debía autorizar al hijo a beber y, generalmente en un *niematak*, éste era el encargado de darle el primer trago o de pedirle a otro hombre mayor que fuese "guapo, trabajador" que se lo diera:

Gil Castorino: "20 años recién tenemos que fumar y tomar, por eso mi tiempo era poco y nada las ganas para tomar, y después me viene ese *Evangelio* ya, con todo, ya hasta hoy, yo no tengo gusto (...) se hace la fiesta como lo que hablamos hoy, con *peraGanaGia* ((la batea realizada con un tronco de palo borracho)) entonces uno tipo, lo que tocó la edad su hijo, para dar, le da bebida a ellos, entonces le agarra, le llama a todos los demás: *bueno, acá hijo hoy cumplís para tomar, sabe ya, mira ya, conoce ya*, toda la gente le da la mano, todo eso, porque conoce ya como vos tomás

S: ¿como que lo presentaba a toda la gente?

G: ESO

S: ¿y esto era dentro de la fiesta que se hacía la algarroba?

G: si de la fiesta esa, no le hace aparte por su fiesta, igual que ahora cuando uno hace cumpleaños, hace culto y entonces aprovecha viene la gente y hace su fiesta..."

Ernesto Caribula: "...el papá le ordena quién le va a dar de tomar, tenía que ser un hombre guapo, trabajador..."

Probablemente, esta iniciación a la bebida se vinculaba con las escarificaciones hechas por el *waakakak* y con la participación en las carreras y luchas antes mencionadas. Estos actos no constituían en la memoria de mis interlocutores un ritual específico como aquel del

<sup>148</sup> Existen en las fuentes algunas referencias a este tipo de prácticas. Jolis (1972 [1789]: 314) describe para los *guaycurú*: "se ejercitan desde muchachitos en sufrir y divididos en pequeños bandos, como si estuvieran entre sus enemigos, se vapulean ardientemente y combaten golpeándose unos a otros con la mayor fuerza que pueden...". Paucke (1943: 216) señala para los mocoví "...el juego característico de las borracheras es golpearse entre ellos o tirar sus *Nepun* o garrotes, a ver quien llega más lejos".

que eran objeto las mujeres<sup>149</sup>, no obstante, sí reconocían que se trataba de instancias claves que preparaban al joven para la vida adulta<sup>150</sup>. En este sentido, es ilustrativo el siguiente relato de Miguel Mendoza, en el cual venía hablando de las carreras y peleas y agrega la descripción del *nqana* que realizaba el cacique en su lengua:

Miguel: “le preparan para eso, entonces cuando se casa, llegó para ya el tiempo de casar, bueno el joven éste ya está preparado, porque sabe conducir un hogar, ya sabe mariscar, alimentar a su hijo cuando lo tenga y para ser cacique también, tiene que pasar por la instrucción del cacique, como una disciplina, sacan sangre de la lengua del cacique y ponen la aguja, la preparación esa para cualquier joven (...)

Silvia: ¿y el *nqana* me decía que lo hacían en la lengua...?

M: la sangre de la lengua, no cierto, le hacen, como es que se puede decir...

S: ¿y se la pasan donde?

S: acá los muslos, para que cuando él dispare de alguna cosa, como le dije yo hoy, una sorpresa que pase, puede correr, pero no temblando, no con miedo, ya está preparado para eso, no desmaya, no...”

La sangre del cacique contagiaba también sus cualidades a los jóvenes y contribuía así en la construcción de la fortaleza masculina. Paucke (1943: 211) señala una práctica similar entre los mocoví, aunque el efecto producido por la sangre es la resistencia ante las armas: “Se perforan la lengua con el agujón de la raya, con la sangre se untan su pecho y brazos y dicen que con ella quedan resistentes contra la bala y la lanza”. Asimismo, vimos cómo en la interpretación de los jesuitas, la práctica de las escarificaciones les permitiría luego a los hombres soportar las heridas en futuras batallas y superar el miedo a la guerra y al dolor. Además, habría sido utilizado en la vida cotidiana para superar el cansancio o síntomas como la fiebre<sup>151</sup>. En suma, además de las cualidades del *nawoGa* ya descritas, el *nqana* habría tenido estas otras dimensiones instrumentales. Es importante en este punto, hacer una breve

---

<sup>149</sup> García (1999: 40) señala para los pilagá que “la iniciación masculina a la bebida” era uno de los diferentes motivos de celebración del *niematak*. Según el autor, en ese momento se le otorgaba al joven un nuevo nombre, recibía el consejo de los ancianos y “era sometido a una provocación pública que consistía en arrancarle violentamente su ropa”. En nuestro caso, los *takshik* recordaban un episodio similar de arrancar las ropas, pero en las iniciaciones de las mujeres (cfr. capítulo VII). Un solo interlocutor de Bartolomé de las Casas, de origen pilagá, Juan Chascoso, identificó ese episodio tanto para hombres como para mujeres: “mirá los más antiguos era así, yo tengo un hijo y ese hijo no tiene que tomar bebida siendo que todavía no se hace el *niematak* por él, para que mi hijo tome la bebida tenemos que hacer fiesta, pero ya tiene que ser de edad, saber mariscar, sabe cualquier cosa para el día de mañana se casa y su mujer que no pase hambre, práctico de agarrar las cosas para comer, cazar esos animales. Entonces ese muchacho cuando le dice al papá, yo quiero tomar y bueno vamos a hacer la fiesta, entonces le hacen la fiesta y sale también con muchos collares como esa mujercita, le sube otro encima y lo llevan adonde está la gente entonces le sacan los collares, así lo ponían [señala arriba de lo hombros], con muchos collares, entonces cuando termina todo, lo regala, le da a los otros, entonces ahí el joven ya empieza a tomar ya la bebida...”

<sup>150</sup> Probablemente, el acto de mostrar el cordón umbilical (cfr. V.1.6.) y recordar las condiciones de nacimiento, también se vincule con estos actos que marcaban el pasaje a la vida adulta.

<sup>151</sup> Según Dobrizhoffer: “...un abipón fatigado por su trabajo en el arado exclama “ya mi sangre se enoja”, entonces hunde el cuchillo en el pie y espera con ojos alegres un rato hasta que mana sangre, entonces aplica tierra a la herida y cuando se siente mejor dice con gran regocijo: ya estoy bien (...) Cuando están cansados por el calor o afiebrados, se sacan un poco de sangre punzando el brazo o la pierna con un cuchillo” (1967 [II]: 48, 251).



aclaración en torno a la idea de dolor asociada a prácticas como el *nqana*. En las conversaciones con ancianos, cuando les preguntaba si aquella práctica les habían provocado dolor<sup>152</sup>, a menudo me contestaban que no. Si bien ésta es una respuesta que podría interpretarse en relación con la retórica de la fortaleza y resistencia aquí descrita, es también probable que la inscripción sensorial que el corte de la carne provocaba no necesariamente fuera significada con el displacer asociado al dolor. En tanto el *nqana* era asociado ya sea a un aumento de la fortaleza corporal en un contexto ritual como el *niematak* o incluso a una recuperación del cuerpo (del cansancio o del dolor de una enfermedad) en el contexto cotidiano, no necesariamente este aumento o recuperación de fortaleza estarían vinculados a una situación displacentera. Tal vez, baste recordar que lo habitualmente percibido como dolor para algunos, puede llegar a convertirse en placer para otros, los *goces* del cuerpo pueden ser muy disímiles, siendo ésta otra de las evidencias que nos muestran cómo la *carne* con el mundo está atravesada por los significantes de cada mundo cultural y por la apropiación personal que cada sujeto hace de los mismos.

Otro punto a analizar es cómo la recurrencia a la comparación con la vida militar para describir el entrenamiento de los jóvenes en el pasado, se vincula con la admiración que muchos ancianos expresan en torno a esa vida. Veamos el relato de Zacarías Pereyra sobre su experiencia en el servicio militar:

Zacarías: “en 1953, yo en el cuartel estuvo un año y trece meses, salí con buena conducta... como yo le digo, poca escuela tengo, pero lo que sí me definiendo un poco en castilla ((castellano)), el conocimiento, tener mucho conocimiento tanto como debiéramos estar, tanto como debiera los funcionarios, todo conozco

Silvia: ¿y a hablar en castellano, dónde aprendiste?

Z: en el cuartel aprendi, en el cuartel, cuando capitán, vino de Buenos Aires, vino el capitán de navío, entonces me quería llevar, pero mi abuelo no quería, quería que venga nomás. Bueno yo le hice caso y me vine con la familia, porque antes no se podía faltar a la familia, es decir yo no voy a entregar, entonces ahí para ellos, dicen que yo soy *latak*, entonces quiere decir que soy un esclavo, un esclavo, *si, no te vas a ir, te vas a ser latak, mas vale veni a estar con nosotros (...)*

S: ¿y a los jóvenes les gustaba ir al cuartel o no?

Z: y nosotros hablamos con el comandante del ejército acá en Formosa, para abrir este, un cuartel, porque sin cuartel no podía andar acá en Formosa, por eso pidió 100 aborígenes para que vayan a controlar ahí, el cuartel, una escuela ¿vio? y después los chicos nosotros anda vagueando, anda con otro, la vida militar no sabe el respeto. Por el contrario, la vida militar uno conoce muchas cosas, conoce la civilización, conoce la vida cristiano, cuidarse, del trabajo, disciplinado, todo eso conocemos por intermedio de la vida militar. Cuando yo salí del cuartel dicen, me, el coronel me dice, *bueno usted sale ahora, yo quiero que trabaje, que lleve comida a tu mamá y a tu papá, que Dios te dio este trabajo, ahora tomá tu documento, te vas y trabajá con nosotros vos*, cuando ya entró el año 52, ya corría medio sueldo de la Nación, yo ya trabajado acá

S: ah por que acá ya funcionaba la administración...

<sup>152</sup> Sobre todo en las primeras interacciones tendía bastante espontáneamente a hacerles esta pregunta. Posiblemente, como una reacción a sus discursos, los cuales, por esa peculiar empatía corporal o sinestesia que señaláramos anteriormente, repercutían en mi propia *carne* con las sensaciones asociadas a la escarificación.

Z: ya funcionaba la administración, del año 1914...

S: así que claro, les daban el documento, los tenían un año y los mandaban a trabajar...

Z: a trabajar acá...

S: y por ejemplo... ¿vos fuiste de los primeros que hiciste el servicio militar en el cuartel...?

Z: sí, sí, fui de los primeros

S: ¿tus padres no habían ido?

Z: no, no, no conoció la vida militar, aquellos vivían en el campo, los nuevos sí conocieron la vida militar

S: ¿o sea que todos los de tu edad, de por acá, los mandaban al cuartel?

Z: sí, sí, los mandaban, y por ellos empezamos a aprender, la educación, el respeto, y todo eso aprendimos, a civilizarnos, después incorporamos el *Evangelio* y el *Evangelio* entonces ahí ya estudiamos, MAS CULTURA porque ahí ya estamos pacto con todos, tanto como *kollaGal'ek*, tanto como *pihlaGal'ek*, todo eso, por intermedio de la predicación, *Evangelio*, por Jesús, por Dios, entonces ya tenemos una sola religión..."

El relato nos permite apreciar los tópicos sobre los que una generación construyó la valoración de la vida militar, percibiéndola como un medio de "civilizarse": aprender el castellano, ciertos trabajos, algo del cristianismo y también a "cuidarse". A menudo, esto último refiere a ciertos *habitus* de la vida occidental que se incorporaron en el servicio militar, por ejemplo, rutinas de aseo personal y de los espacios, cuidado de las vestimentas, hábitos de mesa, preparación de comidas. Como dice Zacarías, los jóvenes de esta forma se "disciplinaban" e interpreta dicho disciplinamiento en una línea directa de continuidad con el *Evangelio* que le permitió obtener "más cultura", cultura de los blancos. Otro elemento a destacar, según se deduce del relato de Zacarías, es que los mismos aborígenes habrían hablado con un comandante para pedir un cuartel, pues percibían que hacía falta alguna instancia de "control" de los jóvenes y de inscripción de las pautas sociales consideradas positivas, una "escuela". Probablemente, el servicio militar constituía para algunos una forma de reemplazar los antiguos entrenamientos y las demostraciones de habilidades que los jóvenes realizaban en los *niematak*, de allí también esta tendencia a compararlos. El relato de Zacarías también nos muestra el profundo cambio cultural vivido de una generación a otra, sus padres le decían que si seguía con los militares se iba a convertir en un "esclavo", en un *latak* y querían entonces que regresara a la comunidad; para Zacarías y muchos otros, en cambio, el ejército era la oportunidad de integrarse al mundo blanco. Así, las estrategias de resistencia seguían confrontándose con las estrategias aculturadoras. Por otra parte, es interesante acotar cómo en esta generación el impacto de la figura del militar aparecía en un ámbito discursivo totalmente diferente, según nos informaron, cuando un hombre quería invitar a una mujer a tener relaciones sexuales, le decía: "¿por qué no vamos a hacer un soldadito?". En términos simbólicos, esta frase parecería representar cierto deseo de aquella generación por reproducirse de acuerdo a la imagen idealizada del militar. Un último punto a analizar es que la valoración de la vida militar que la gente de esa generación realiza, se vincularía también

con que algunos militares los valorizaron a ellos por sus particulares destrezas, adscriptas a su condición de indígenas. Ya en el capítulo III señalamos la ambivalencia que la figura del indio generaba en aquel ejército que debió combatirlo en épocas de expansión de las fronteras internas y también las probables alianzas de los *l'aña* (*ashik*) y algunos grupos *takshik* con el ejército en la época de la campaña de Rostagno. En el caso de los mayores de 50 años, muchos de ellos realizaron el servicio militar en la década del gobierno peronista, el cual en su revalorización nacionalista incluía el componente indígena como parte de la definición del ser nacional, incluso el mismo Perón reivindicaba ancestros indígenas en su genealogía. Es de esperar entonces que sus destrezas para la vida militar fuesen en ciertos casos valorizadas. Zacarías relató el siguiente episodio en su servicio militar, durante el año 1953:

“Y vino un teniente coronel de la nación, de brigada, y había un sargento primero que no quería a los aborígenes y estuvieron en el pie, en el campo de batalla, entonces dice el teniente primero, dice: *éstos hay que cuidar, porque éstos van a ir a la guerra y nos van a defender a nosotros, ellos no van a morir de hambre porque comen tuna, comen raíz, comen fruta, comen cualquier clase de bicho van a comer y ustedes no van a comer nada, van a morir de hambre y éstos no mueren porque comen de todo: comen carandillos, chauchas, todo eso, van a tener alimentos ellos, ustedes van a morir...*”.

Miguel Velázquez de La Primavera, relató su pasaje por el servicio militar de una manera muy similar a la de Zacarías, en su caso, por ejemplo, uno de los jefes valoraba su condición indígena diciendo: “ellos son cazadores, por eso tienen puntería, saben tirar”. Asimismo, Miguel también tuvo el ofrecimiento de continuar con la carrera militar, pero igual que Zacarías, regresó por su familia.

Es preciso agregar que la cuestión de la “fortaleza del indio” como una condición intrínseca a su naturaleza, aparece remarcada al menos desde los escritores jesuitas. Dobrizhoffer (1967 [11]: 52-77) dedica un capítulo entero a explicar “¿por qué los abipones son tan sanos y vivaces?” —tal es el título de dicho capítulo— brindando una completa descripción de las prácticas de su vida cotidiana, de la crianza de los hijos e incluso de ciertas actitudes psicológicas y es en la conjunción de estas prácticas que constituyen una peculiar “forma de vida” que el autor encuentra la respuesta a ese interrogante. Algunos de los párrafos más sobresalientes en este sentido son:

“Nadie llamará delicada la educación de los abipones. Sumergen a los niños apenas nacidos en el agua fría. Desconocen por completo las cunas, las plumas, los almohadones, las fajas, los besos y los mimos (...). Cuando el niño es un poco mayor, es arrojado al agua para que aprenda a nadar al mismo tiempo que a caminar. Raramente verás a niños apenas apartados de los pechos maternos andando por las calles sin arco ni flecha. Son molestados por todo tipo de avispas, moscas y alimañas. Les es habitual y grato apuntarlas como a un blanco, como si fueran un preludeo de la guerra. Cada día hacen carreras a caballo por grupos, y juegan a la carrera. ¿Quién dudará que todas estas cosas ayudan increíblemente a la integridad y fortaleza de los cuerpos? ¡Ojalá las madres europeas abandonaran los violentos artificios de la naturaleza y los regalos y los mimos que usan para criar a sus hijos! ¡Ojalá moderaran las fajas y lienzos con que ajustan sus tiernos

cuerpecitos como cadenas, y los encierran como en una cárcel! ¡Ah! Nuestra Europa con menos cojos, de piernas torcidas o abiertas, jorobados, enanos, imbéciles y enfermos (...) No te llamará la atención que los abipones sean atléticamente fuertes y vivan como macrobianos. Están en continuo movimiento: la equitación y la caza es habitual (...) generalmente atraviesan ríos a nado, escalan árboles en busca de miel (...) se ocupan de todo aquello que fatigue los pies y las manos. En sus ratos libres organizan carreras (...) A los abipones no le gusta la vida del caracol, haragana y ociosa. Así no se corrompen rápida y miserablemente como otros, que entorpecidos por el ocio siempre se dan a las blanduras, a la mesa, al juego, y que apenas si se arrastran hasta la calle o el campo (...) Los abipones desconocen estas calamidades con que los médicos suelen amenazar a los perezosos, porque no saben de negligencia y de inactividad por holgazanería, a menos que la juzguen necesaria para reparar las fuerzas. Tampoco dudé nunca que la comida que ingieren fortalece increíblemente sus cuerpos y les prolonga la vida más allá de los límites comunes” (op.cit. [II] 56-58).

“Cultivan su cuerpo con esta tranquilidad de espíritu, y llegan así hasta la extrema vejez (...) Si los europeos envidian esta longevidad de los abipones, que imiten su modo de vida. Apacigüen su espíritu con la renuncia de las pasiones vehementes. Reemplacen los afanes por la quietud, el vino por el agua, el ocio por el movimiento, moderen el lujo de la comida y el vestido (...) Usen los médicos y las medicinas con moderación” (op.cit. [II] 66-67).

En estos párrafos ciertos rasgos de los indígenas que vivirían en un íntimo contacto con la naturaleza son propuestos como un modelo que permitiría corregir la artificiosidad de algunas prácticas socioculturales características de las capas burguesas europeas. Se trata de una narrativa común en la época y que en parte se corresponde con el modelo del “buen salvaje” que Rousseau plasmaría en sus obras. Para Dobrizhoffer, la vida del abipón se convierte en el prototipo para lograr un “cuerpo sano” pero como en la concepción cristiana de la persona el cuerpo no puede escindirse totalmente del espíritu, el autor vincula el vigor y fortaleza de los cuerpos indígenas a que éstos están habitados por un “espíritu sano” que posee una sabia “moderación” de las pasiones. Esta última construcción le permite criticar el afán por el lujo, el apego a las cosas terrenales o la preocupación excesiva por el futuro que poseía la burguesía europea y que entraba en contradicción con ciertos principios del cristianismo.

Hemos analizado ya cómo se construía la fortaleza masculina a través de diversas instancias rituales y la posible genealogía de esta mirada occidental sobre los indígenas chaqueños. Para finalizar, cabe agregar cómo esta fortaleza-poder era demostrada a través de instancias en las que cazadores y guerreros relataban sus hazañas, tal como sucedía en las juntas de bebida. Dichos relatos, así como las escarificaciones a través de los cuales los hombres demostraban su valentía y coraje, fueron fundamentales para el establecimiento de los liderazgos. Aún hoy los ancianos recuerdan las hazañas de caza y, por ejemplo, la destreza de los *antiguos* para matar a los tigres son especialmente valoradas<sup>153</sup>. La capacidad para enfrentar y superar el dolor físico o la existencia de “pruebas” o demostraciones públicas que evidencian esa capacidad, son elementos característicos en la construcción del

rol del guerrero en diferentes sociedades. En el capítulo I señalamos cómo Nietzsche remarcaba estas dimensiones que él idealizaba en los héroes medievales, en contraste con la filosofía cristiana, en tanto esta última representaba una “filosofía del miedo” que proponía “no sufrir a cambio de no gozar”; es decir, postulaba una “felicidad” en un más allá, el cual solo se podía alcanzar a cambio de destruir o aquietar todo lo inherente a la voluntad de poder sobre el mundo. En un supuesto diálogo que Paucke cita entre él y el cacique mocoví *Cithaulin*, encontramos una representación similar acerca de este tipo de confrontaciones. Cuando Paucke le pregunta qué lo ha movido a acercarse a los *Padres*, el cacique le habría contestado:

“Yo no he temido nada a lo que pueda resistir. Un tigre es más furioso que un Español pero ni esto me ha asustado. ¿Por qué? Porque yo tenía también el poder de matar a éste como también al Español; pero como yo no encontré ningún medio contra la muerte, la he temido y esto es la causa porque he venido a vosotros. Yo quería oír de vosotros cómo nos encontraríamos después de la muerte. Nuestra opinión es en realidad que después de la muerte nos dedicamos en los bosques a la caza de animales silvestres pero no sabemos nada cierto de ello y creemos lo que nos han dicho nuestros padres y antepasados<sup>153</sup>. Vosotros, en cambio, nos informáis de otro modo ya que decís que nosotros iremos ora al cielo ante nuestro Creador, ora al gran fuego junto al diablo. Yo no quiero ir a dar allá; esto me ha movido a buscaros para saber de qué modo puedo llegar al cielo a nuestro Padre” (1943: 117).

En este párrafo se evidencia una concepción en la cual no se teme al dolor o al enfrentamiento en la guerra, porque el ser humano posee los medios para resistirla; sin embargo, no sucedería lo mismo con la muerte, el hombre no puede resistirse a ella y tampoco sabe certeramente qué le sucederá después de la misma. En este sentido, la muerte constituye uno de los límites más claros a la voluntad de poder del hombre —tal vez por ello, en términos lacanianos, la muerte permanece en el registro de lo Real, aquello que resiste a ser simbolizado plenamente; aquello que está inevitablemente presente pero que no podrá nunca significarse totalmente. No obstante, son justamente las creencias religiosas las que buscan simbolizar ese objeto, prenderlo de significantes que intentan darle un sentido. Probablemente, el éxito de los jesuitas con algunos grupos *guaycurú* se vincule con esta capacidad de convencerlos acerca de que ellos poseían “el” sentido de la muerte física y, a la vez, la capacidad de trascenderla a través de la inmortalidad del alma y la resurrección, sólo se debía seguir el camino que ellos proponían para llegar a la vida eterna junto con el Creador. Se trata de una hipótesis que, como es evidente, no podremos nunca comprobar para aquellos primeros conversos, aunque, algunas de las actitudes actuales de los toba frente

---

<sup>153</sup> Por ejemplo, Enrique Sanagachi nos contaba la historia de un hombre que para agarrar un tigre se había hecho una serie de tajos sobre su cuerpo y había permanecido quieto, como si estuviera muerto; así el tigre se acercó a lamerle las heridas y en ese momento lo mató con el cuchillo que escondía bajo su cuerpo.

<sup>154</sup> Esto se evidencia, en el caso de mocoví y abipón, en la costumbre de colocar lanzas, jarros e incluso caballos muertos en las tumbas que tanto Dobrizhoffer (1967) como Paucke (1943) describen.

al cristianismo poseen una dirección similar. La Biblia, palabra que se considera escrita por Dios, promete y describe aquella vida después de la muerte, así como la posibilidad de acceder a la misma si se siguen sus reglas. Es este un tópico que en ocasiones surge en las lecturas e interpretaciones de los fieles en los cultos. En Cordeu y Siffredi (1971) también se destaca el énfasis de las iglesias en la “salvación”. En cambio, en las creencias toba previas al evangelismo, si bien Cordeu (1969) y Wright (1997) señalan la presencia de un mundo subterráneo al cual irían las almas de los muertos, no existen relatos míticos que describan más en detalle ese mundo. Para apreciar estas confrontaciones, invitamos al lector a retornar al relato de Vicente Justo sobre su sueño con el *yāqa'a* (cfr. V.1.3). Allí, este ser no humano le ofrecía ese peculiar poder sobre el mundo característico del chamanismo, pero diciéndole también que no podía prometerle nada para después de la muerte, como sí en cambio haría el dios cristiano. Así, entre un poder sobre el mundo conocido (pero a costa de la incertidumbre de la muerte) y ese poder de asegurarse eternamente otro mundo (pero a costa de rechazar aquel poder sobre el mundo, ejemplificado en las riquezas que el *yāqa'a* le prometía), Vicente optó por esto último. Tal vez sea este un dilema frente al cual no sólo Vicente o *Cithaulin* (en la versión de Paucke) se hallaron, sino también muchos otros que optaron, finalmente, por su conversión.

#### **V.4.3. La matriz simbólica del discurso de la *fortaleza* y del de *conversión***

Los diferentes relatos hasta aquí analizados expresan una visión positiva, incluso tal vez idealizada, del pasado aborigen. La valoración de la salud y fortaleza aparece ligada especialmente al territorio y los alimentos que éste proveía, al entrenamiento de los jóvenes para la práctica de la caza y la guerra y a rituales como el *nqana* que los conectaban con la fuerza de la naturaleza, de sus animales. Hemos visto también cómo estos relatos contrastan con la crítica que el discurso de conversión evidencia sobre el pasado aborigen. Así, cada uno construye de manera diferencial a los *aborígenes antiguos* y a los *evangelios* actuales, en tanto ambos emergen como los principales *significantes* que los *takshik* hoy utilizan para definir su identidad histórico-cultural. Tanto en el presente capítulo como en el IV, hemos citado y comentado extensamente las diversas significaciones que los actores nos *revelan* sobre estos significantes, a través de sus discursos y prácticas. Considero que en este punto de la argumentación es útil incluir un abordaje estructural para intentar develar las asociaciones simbólicas que existen entre los diversos *significantes (acotados, parciales)* con los que se busca significar aquellos *significantes claves* de la identidad toba. Muchas de estas asociaciones entre significantes, emergen de oposiciones entre los mismos, por eso se torna

imprescindible atender a su carácter relacional. Denominaremos entonces *matriz simbólica* a estas relaciones que atravesarían los discursos y prácticas de los actores particulares, otorgándoles una cierto orden u organización compartida<sup>155</sup>. Veamos entonces esta matriz:

	<i>aborígenes antiguos</i>	<i>evangelios actuales</i>
<p><b>Discursos de la fortaleza</b></p> <p>Elementos socialmente positivos: vínculos entre naturaleza y cultura de los <i>takshik</i></p>	<p><b>Presencia</b> de esos elementos:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Fortaleza y salud (alimentación del monte, <i>nqana</i>)</li> <li>- Poder de los <i>pi'ioGonaq</i> (ligado a los <i>dueños</i> de la naturaleza)</li> <li>- Eficacia del control ritual del acceso de los jóvenes a la bebida y a la sexualidad (ligado a los <i>niematak</i> y el ciclo estacional de la algarroba).</li> </ul>	<p><b>Carencia /Disminución</b> de esos elementos:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Debilidad y enfermedad (pérdida del monte, cambios de la alimentación, abandono del <i>nqana</i>)</li> <li>- Disminución del poder de curación del <i>pi'ioGonaq</i>)</li> <li>- Relativa ineficacia del control ritual del acceso de los jóvenes a la sexualidad y la bebida</li> </ul>
<p><b>Discurso de conversión</b></p> <p>Elementos socialmente positivos: cultura de los <i>doqshi</i></p>	<p><b>Carencia</b> de esos elementos:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Marisca (no trabajo), pobreza</li> <li>- Carencia de "letra" y estudio</li> <li>- Desconocimiento de la "formación" cristiana</li> <li>- Rituales asociados al "vicio" ("borracheras", exceso de diversión en el canto y la danza, "vagancia").</li> </ul>	<p><b>Presencia</b> de esos elementos:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Trabajo agrícola, nuevos bienes</li> <li>- Escritura y estudio</li> <li>- Formación cristiana y sanidad evangélica</li> <li>- Control de los "vicios"</li> </ul>

Como puede apreciarse, en los dos discursos el pasado aborígen implica una corporeidad diferencial, la cual se constituye en uno de los registros de la diferencia. En el discurso positivo se trata de cuerpos fuertes y sanos alimentados por aquel "monte" que en el pasado les pertenecía, contagiados de la fuerza de sus animales a través del *nqana* y curados por los *pi'ioGonaq* vinculados al poder de ese monte. Diríamos que en estos casos, el poder de la naturaleza era benéfico para los toba. En el discurso de conversión fueron esos mismos vínculos con la naturaleza y su poder, los que los convirtieron en "salvajes" para la mirada occidental-colonial, imponiéndoles la necesidad de incorporar la cultura de los blancos. No obstante, la persistencia de los discursos sobre la fortaleza del pasado, funcionaría a la manera de una crítica metacultural del presente *evangelio*, pues en su balance sobre el proceso "civilizatorio", los toba no piensan que todos hayan sido logros. Comparativamente, hoy se autoperceben como más enfermos y más débiles que sus antepasados (a pesar de la sanidad evangélica) o sus *pi'ioGonaq* ya no tendrían el mismo poder que antes los ayudaba a curarse, a obtener recursos o a resistir frente al avance de los blancos. En suma, la

<sup>155</sup> En el capítulo VII, cuando ensayemos un análisis de este tipo sobre lo *masculino* y lo *femenino*, se puntualizarán algunas otras cuestiones metodológicas. Respecto a este punto, queremos recordar que tanto el discurso de conversión como el discurso de la fortaleza si bien están ampliamente difundidos entre los *takshik*, han sido enunciados y sobre todo defendidos por hombres.

convivencia del discurso de conversión —que encarna la violencia simbólica de los discursos colonialistas— y el de la fortaleza —que encarna la resistencia simbólica a esa colonización<sup>156</sup>—, marcan las tensiones en torno a las cuales los tobas realizan la evaluación ambivalente sobre sus cambios culturales. Este tipo de tensiones se manifiestan especialmente en los ancianos y adultos mayores, pues a menudo ellos construyen las versiones más radicalizadas de ambos discursos. Se evidencia de esta forma lo afirmado por Briones acerca de que “tanto los procesos de marcación como los de desmarcación” de la identidad aborígen:

“...son caras de una misma moneda cuyo patrón de oro es la asimetría (...) por ello es tan lábil y conflictiva la distancia enunciativa recreada por contingentes sobre los cuales han operado fuertes presiones para la desmarcación cuando deben posicionarse respecto de un pasado indígena local” (1998: 217).

En nuestro caso, encontramos que aquellas generaciones mayores, al marcarse como *aborígenes* idealizando su pasado, implícitamente reflexionan sobre la asimetría en sus actuales condiciones materiales de existencia y en sus relaciones de poder con los *doqshi*. Al desmarcarse, identificándose como *evangelios*, intentan superar esa asimetría, aunque más no sea igualándose simbólicamente con los *doqshi*. De allí la paradoja de estas diferentes visiones sobre el pasado, tal vez, formas muy disímiles de resistir, de no resignarse a aceptar estas asimetrías.

Finalmente, no deberíamos olvidar que esta convivencia de perspectivas es la que surgió en los discursos frente a una antropóloga *doqshilashi*, es decir, debemos tener en cuenta su posible dimensión estratégica de acuerdo al marco situacional que crean nuestras interacciones. Desde un principio, por nuestra misma imagen corporal, la/el antropóloga/o es inevitablemente percibida como *doqshi*. Incluso después de varios viajes y con familias de mayor confianza, cuando mis interlocutores en sus conversaciones en toba se referían a mi persona, usaban el genérico *doqshilashi*. No obstante, a menudo los intereses, actitudes y prácticas como antropólogos nos diferencian de una gran parte de los *doqshi* de la zona con los que los *takshik* se relacionan: ya sea por nuestro interés por el pasado cultural y su valorización o también porque rompemos las “distancias” —no sólo simbólicas, sino también las inscriptas en los espacios y en los cuerpos— que habitualmente separan al “criollo del pueblo” del “aborigen de la colonia”. En efecto, al menos por algún tiempo convivimos con ellos, comemos su comida, bebemos su agua, dormimos en sus casas,

---

<sup>156</sup> Históricamente, los rasgos nativistas de idealización del pasado aborígen han cumplido un papel esencial en diversos movimientos milenaristas (cfr. Talmon 1975). Así, constituye uno de los tópicos que caracteriza los intentos de resistencia a los procesos de colonización.



intentamos conocer su idioma y hasta alguna vez nos hemos enfermado y nos han curado. Nuestras corporalidades fueron atravesadas por instancias y espacios comunes. En síntesis, somos *doqshi* ambivalentes para los *tobas*<sup>157</sup>, hecho que tal vez potencie la puesta en discurso de las ambivalencias o dilemas que las conflictivas relaciones con el mundo *doqshi* han contribuido a generar a lo largo de su historia.

Hechas estas interpretaciones, cabe agregar una última reflexión metodológica sobre la perspectiva en que nuestros análisis de las matrices simbólicas deberían entenderse. Aquellos vínculos entre significantes que nuestro cuadro anterior retrata, ese juego de oposiciones binarias entre carencias y presencias, entre elementos más ligados a lo cultural o a la naturaleza son, para nosotros, el juego simbólico que emerge de historias sociales concretas, de las tensiones entre los intentos de colonización y los de resistencia llevados a cabo por grupos *doqshi* y *takshik*. Además, constituyen el entramado simbólico que atraviesa y se encarna en los *cuerpos significantes* de los *evangelios* actuales, los cuales hoy se sienten/significan como “más civilizados” pero “menos fuertes” que sus antepasados. En resumen, lo que queremos destacar es que en una perspectiva dialéctica el análisis estructural no excluye al análisis de la fenomenología y la economía política del registro simbólico, sino que más bien abreva en ellos. Esa ha sido, al menos, la intención de esta travesía que aquí damos por concluida.

---

<sup>157</sup> Recuérdese en este sentido, el episodio en que Fernández nos decía que “no hay diferencia”, por haber compartido las comidas en su lugar (V.1.2.) o, para dar otro ejemplo, en una ocasión un anciano sorprendido porque conociera algunos términos de su idioma me preguntaba si mi madre o algún otro pariente eran *tobas*...

*Capítulo VI:*

*Desde los jóvenes*

Nuestra travesía etnográfica desde los jóvenes consta de tres caminos principales en los que abordaremos las *performances* que ellos realizan en los cultos del *Evangelio* y también las que desplegaron en rituales y fiestas anteriores. Comenzaremos este recorrido con un análisis de los **bailes nocturnos del pasado** (VI.1.), continuaremos con el proceso de emergencia de las diversas **prácticas musicales** (VI.2.) y, luego, con el surgimiento de **la danza de la Rueda** (VI.3) en el *Evangelio*. En todos los casos, destacaremos los vínculos con otros *géneros preformativos* así como con las prácticas y representaciones más generales de la vida cotidiana. Posteriormente, sintetizaremos nuestras conclusiones en torno a la diversidad de **significaciones y funciones adscriptas a la música y la danza** y al peculiar *poder desde el cuerpo* que involucran (VI.4). En el último punto (VI.5), indagaremos sobre la incidencia de los procesos de escolarización y de las diversas experiencias interculturales, en la emergencia de lo que denominamos como una “**posición intersticial**” de los jóvenes *qom*. Dicha posición es entendida como un espacio social propio, a la manera de una pequeña abertura o resquicio, que los jóvenes construyen *entre* las diferentes corrientes culturales provenientes tanto de los *aborígenes antiguos* como de los *doqshi*. A lo largo del recorrido iremos precisando el sentido que la metáfora de la intersticialidad posee; no obstante, para comenzar a visualizarla, describiré algunas de las primeras *escenas* del trabajo de campo que incidieron en la construcción de esta perspectiva:

*Cuando en mi primer trabajo de campo en La Primavera, comencé a preguntar por las danzas en los cultos, Luis Medina, uno de los hijos de Lucas que era cancionista, me recomendó: “tenés que ir al fondo, a Primavera, ahí hay más danzas, acá en Nainneck no hay nada...”. El “fondo” era el nombre que se le daba a la parte del asentamiento que quedaba más alejada de la zona conocida como Nainneck (ubicada sobre la ruta 86), más concretamente a unos 5 km. por camino de tierra. En las tres iglesias de Nainneck (dos IEU y una Nazareno) no había muchos ancianos que danzaran y la Rueda de los jóvenes no era practicada. Allí, la participación de los jóvenes en las celebraciones era fundamentalmente como cancionistas, tal era el caso de Luis, sus hermanos y cuñados. Mi primera impresión sobre la presentación de canciones en el culto de una de las IEU de Nainneck, fue que ello se parecía a un “recital” de música folklórico-evangélica. Cuando a los pocos días fui al fondo y pude apreciar la Rueda, tanto en un Movimiento de Alabanza de la IEU como en un culto de Cumpleaños de la iglesia Asamblea de Dios, mi primera impresión, en cambio, fue que se trataba de “un baile de jóvenes...”. Ellos y ellas corrían intensamente en círculo, al ritmo de los coritos ejecutados por los otros jóvenes con las guitarras. Aquella danza circular, ejecutada en un contexto nocturno y marcadamente festivo, me hizo pensar en los bailes nocturnos pre-evangélicos.*

*Cuando concurrí a Misión Tacaaglé, encontré una distribución geográfica similar en torno a la Rueda. Por ejemplo, en la Iglesia Central de la IIEC, si bien había danzas de ancianos que por momentos adquirían la forma de la Rueda, no había un grupo de jóvenes que danzara de esa manera. En cambio, en el anexo de la misma iglesia que se encontraba más alejado de la ruta, sí se practicaba la Rueda con gran concurrencia de jóvenes. Así, podría decirse que los jóvenes dancistas se refugiaban en el “fondo” de sus poblados.*

*En trabajos de campo posteriores en la zona de Nainneck, durante mis estadías comencé a residir en la casa de la familia Velázquez. Allí me encontré más de cerca con otra faceta de la participación de los jóvenes en el *Evangelio*. Víctor, el hijo mayor de la familia, además de*

cancionista, desde hacía tiempo ocupaba el rol de secretario en una de las IEU de Nainack en que su familia se congregaba. El manejo de "los papeles" que él poseía, por sus estudios secundarios y terciarios, hacía que lo eligieran para desempeñar ese rol. Aquí mi impresión inicial fue que Víctor debía cumplir con una serie de prácticas similares a las de muchos empleados administrativos: registrar en actas las diferentes celebraciones, completar formularios, elevar informes a la central, controlar el orden de los papeles, las firmas. Como solía decirme, quejándose de su ardua tarea: "siempre tengo que estar escribiendo..."



1.



2.

**Foto 1.** Iglesia Evangélica Unida (La Primavera) La Primavera, 1998. *Movimiento de Alabanza* celebrado afuera de la iglesia, *dancistas* ejecutando la *Rueda*.

**Foto 2.** Iglesia Evangélica Unida (La Primavera) La Primavera, 2000. *Movimiento de Alabanza*, presentación de un conjunto de *cancionistas* (adelante, *la Jefa de Alabanza* y algunas niñas sentadas).

Estas primeras narrativas e imágenes nos aproximan a los roles de *cancionistas*, *dancistas* y *secretarios* que los jóvenes ocupan preponderantemente en el *Evangelio* y, a la diversidad de prácticas que cada rol hoy involucra. Sin embargo, en un pasado no muy lejano, las cosas fueron bastante distintas: no existían *secretarios* ocupados de la administración del ritual, la guitarra y los ritmos folklóricos no eran ejecutados, los cantos no poseían letras, la *danza* no se concebía separada del propio canto. Es entonces necesario iniciar nuestra travesía con esas otras *performances* que fueron los cantos-danzas del pasado, pues para comprender a los jóvenes de hoy, es ineludible analizar también las prácticas de aquellos jóvenes de ayer.

### VI.1. Los cantos-danzas: del *nmi* a las creaciones de Agustín Chamorro (*Avichin*)

#### VI.1. Las ejecuciones con tambor de agua y el *nmi*

Los cantos-danzas circulares que los jóvenes solteros realizaban en sus reuniones nocturnas, son identificados con el término *nmi* o *nomi* por diferentes grupos toba y pilagá; en otros grupos chaqueños también existían encuentros más o menos similares, caracterizados todos por propiciar los encuentros sexuales entre los jóvenes. Como suele suceder con todo *género performativo*, habría presentado ciertos cambios estilísticos a través del tiempo y, además, en estos encuentros no se practicó un solo tipo de canto-danza, sino diversas



variaciones y otras formas coreográficas claramente diferenciales. Nuestra reconstrucción se basa en los relatos que los interlocutores generalmente mayores de 60 años nos brindaron, intentando retratar así un período que abarcaría, aproximadamente, desde la década del '30 hasta fines de los '60, época en la cual este baile dejó de practicarse. Tanto interlocutores *takshik* como *l'añaGashik* coincidieron en que los bailes y las expresiones vocales-instrumentales a ellos asociadas, fueron abandonadas a medida que la gente comenzó a incorporarse al *Evangelio*. Sin embargo, en el caso de Bartolomé de la Casas, los ancianos recordaban también otro motivo, según las palabras de Ramón Cantón: “la policía no le dejaba, le prohibieron, decían que no se puede dormir tranquilo” o que “los mandaban más lejos, para que no moleste”<sup>1</sup>.

Al inicio de estas reuniones un grupo de jóvenes se juntaba y comenzaba a tocar el **tambor de agua (*lkataki*) y a cantar**, convocando de esta manera al baile. El término *lkatakiaGanaGak* alude a la acción conjunta de ejecutar el instrumento y cantar, pues como Ruiz (1985: 47) ha señalado, difícilmente se ejecutara un instrumento sin también cantar a la vez. El *lkataki* solía confeccionarse con la madera del yuchán (*Chorisia insignis*), denominado *peraGanaGa* entre los *takshik*, aunque en algunos casos, la madera fue luego reemplazada por ollas de aluminio. Algunos interlocutores agregaron que en estas reuniones previas, los jóvenes también solían ejecutar la flautilla denominada *nashere* y, probablemente, el *nwike* o violín de lata<sup>2</sup>. A ambos instrumentos, de ejecución masculina, se les otorgaba un especial poder para atraer a las mujeres, por lo cual es previsible su uso en este contexto.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Algunos interlocutores de la zona situaron el abandono de los bailes bastante antes, para fines de los '50. Probablemente esto se debiera al temprano desarrollo de las iglesias indígenas en Bartolomé de las Casas, así como a la presencia de religiosos católicos y al control más cercano de la administración y la policía.

<sup>2</sup> Este instrumento sólo se encuentra en los grupos toba y pilagá y según Ruiz, quién proporciona una descripción detallada del mismo: “sus características evidencian que se ha imitado un tipo primitivo de “fiddle” y no el violín europeo moderno” (1985: 73).

<sup>3</sup> Para el caso de los toba orientales, Ruiz también confirma las ejecuciones de la flauta o *nashire kookta* antes del baile (1985: 70), pero no se hace alusión a la presencia del *nwike*. No obstante, al describir los bailes nocturnos de los jóvenes wichí la autora señala que tanto antes como durante el baile, algunos jóvenes permanecían alejados de la ronda principal y ejecutaban otros instrumentos, tales como la trompa (birimbao) y el arco musical, ligados también al estado de enamoramiento (op.cit. 53). Probablemente, las ejecuciones de *nwike* previas al baile tuvieron un rol similar entre los *takshik*. Cabe agregar, que el uso de la trompa habría sido introducido a partir del trabajo en los ingenios, pero en el caso de los *takshik* no parece haber alcanzado el grado de difusión que sí tuvo entre los wichí. En mis trabajos de campo, encontré un solo ejecutante de dicho instrumento en Misión Tacaaglé (el mencionado Feliciano Castorino, cfr. V.1.4.) y solo unos pocos interlocutores mencionaron su ejecución en el contexto de estos bailes.



Foto 3. Guillermo Muratalla ejecutando su *mwiqe*. Misión Tacaaglé, 2001.

Si los jóvenes lograban convocar un número suficiente de personas (a menudo señalan 10, 15) dejaban el tambor y comenzaban a bailar. De lo contrario, como Ruiz menciona, dedicaban “varias horas a esta expresión vocal instrumental colectiva, en la que también está presente el sonajero de calabaza” (1985: 53). El canto con tambor no solo se realizaba al inicio o mientras los jóvenes se acercaban al lugar del encuentro, sino también una vez finalizado el baile, pues generalmente algún grupo de jóvenes se quedaba hasta el amanecer. Asimismo, aquellos que iban regresando a sus casas, podían hacerlo cantando. Según el relato de Gil Castorino:

Gil Castorino: “hay cantos lo que ellos cantan como para amanecer, de *ñoGoñi nai, nache enak da noGoñi*, ahí ya es el canto, porque amanecieron los que farreaban, esos cantores. Y uno que va a ir a la casa, todos decían ellos *qomi' qolawoGo, ayem kewo, shegewo nma'*, un grupo se va entonces, cantan también, eso lo que van a ir

Silvia: ¿cómo sería entonces, de nuevo, el nombre del canto...?

G: *shegewo nma'*, porque avisan por lo que es el (...) de ellos, entonces cada vez que se van se avisan, nosotros vamos a ir, como lo que hicimos anoche, pedimos a la dueña de la casa, *shegewo*

S: ¿pero hay canto...?

G: hay canto especial de eso, entonces de lo que maneja el bombo y canta todo se van ahí, ahí todo lo que escuchan, entonces todo lo que escuchan: *ah... hay uno que se va a la casa de toda la gente...*

S: ah, ya se sabe, escuchaba el canto

G: escuchaba el canto lejos, entonces ellos ya saben que se va a ir un grupo, sea lote 9 o lote 7

S: ¿iba uno con el *lkataki*?

G: y lo que quedó están *lkataki* (...) todavía no se va todavía, eso tenés que ir donde tiene que amanecer, para que amanezca entonces cantan salida y entrada, tienen su canto cada uno, lo que es dialecto de ellos...”

La persona que dirigía los cantos con tambor era denominada *Ikatakilta'a*, el padre o el dueño del *Ikataki* y algunos interlocutores le adscribieron la condición de *pi'ioGonaq* “porque tenían sus secretos, escuchaban los pájaros” y/o “soñaba” los cantos. Guillermo Muratalla nos explicaba que el *nmi* podía terminar a las 10 u 11 de la noche, pero que el canto con *Ikataki* siempre continuaba hasta el amanecer. Según Alberto Muratalla, el *Ikatakilta'a* debía quedarse hasta el alba o, en los casos en que se preparaba la bebida de algarroba u otros frutos, hasta que la misma estuviera lista para el consumo. En el pasado, el *nmi* se habría realizado especialmente en la época de maduración de estos frutos y formaba parte de los *niematak*, de aquellos encuentros festivos de toda la comunidad que duraban tres o más días (que era el tiempo que tardaba en fermentar la bebida). No obstante, en la época de nuestros interlocutores, la práctica del *nmi* ya no habría estado tan ligada a la presencia de dicha bebida, pero sí, por ejemplo, a las prácticas laborales en las que los jóvenes se insertaban y a la organización temporal que implicaron<sup>4</sup>. Varios interlocutores coincidieron en que se juntaban los fines de semana a hacer *nmi* o, como veremos, aquellos festejos comunitarios de más días comenzaron a coincidir con fechas del calendario oficial.

En el contexto de las reuniones exclusivas de los jóvenes, el *Ikataki* se solía tocar sentado, según Alberto Muratalla, con las piernas abiertas y colocando el instrumento entre medio de éstas. Para Alberto, esta ejecución era una “diversión” de los jóvenes y a veces se hacía “aunque no hubiera festejo”. Las ejecuciones de tambor parado, en cambio, fueron asociadas por él a aquellos “festejos” de los *niematak* y se diferenciaban de las anteriores, generalmente, por un ritmo más lento. Esta división confirmaría lo relevado por Ruiz a principios de los '70<sup>5</sup>. Otro elemento en torno a los cantos con tambor sentado que Alberto nos relatara es que para su ejecución, además de utilizar *ndage* (la cresta de plumas de avestruz), solían colocarse lo que denominó *lawoGo* (flor) o “flores de lana” de diferentes colores como “rojo o amarillo”<sup>6</sup>. Dichos adornos se cruzaban en el pecho, a la manera de una

<sup>4</sup> Como vimos, suele decirse que en el pasado los jóvenes no bebían y, como analizaré en el capítulo VII, en los *niematak*, los bailes y cantos eran previos a que la bebida estuviera lista. No obstante, según la perspectiva de algunos interlocutores, en las últimas reuniones nocturnas de jóvenes y en los últimos *niematak* “estaba más modernizado, había cigarrillos, vino, de todo”.

<sup>5</sup> Según la autora (1985: 53): “Los toba reservan la ejecución de pie para las ceremonias de iniciación femenina, fundamentalmente. Tocar el tambor en cuclillas es para ellos —así como para los pilagá— tarea de menor compromiso que hacerlo de pie. Por la noche, los jóvenes suelen tocar el *Ikataki* para convocar al baile (...) Si atendemos a la resultante sonora de estas manifestaciones, se observan diferencias de carácter entre las canciones para “tambor parado” —como ellos acostumbra decir— y las que son para “tambor sentado”. Estas últimas se asemejan a algunos cantos para danza y son de movimiento más rápido que aquellas. El golpe del tambor, en ambos casos, coincide con el primer sonido de cada pie rítmico, el cual es invariablemente binario”.

<sup>6</sup> Aparentemente, se usa el término *lawoGo* para referirse a los pompones de lana con que los toba aún hoy rematan sus fajas o bolsos artesanales. Recuérdese que el *paye* o *ijaGaik* se hacía con flores que se esperaba atrajeran por su aroma al género opuesto, la misma función parece otorgársele aquí a los coloridos adornos sobre



banda, y se utilizaban también para sostener el *ntegete* y recubrir parte de los palillos con que ejecutaban el tambor. Según sus palabras: “era una curación de *paye*, para agarrar a las chinitas”. Como veremos, de igual manera a la que sucedía durante el baile, las mujeres solían acercarse a alguno de los ejecutantes y hacerles sus proposiciones amorosas, como nos dijera Miguel Velázquez: “depende si a la mujer le gusta el hombre que está tocando ahí, el *Ikataki* ese, ya se viene a sentar ahí, ya conversa, *me gusta, te quiero, te amo... te regalo el cielo...* [con ironía<sup>7</sup>]”.

Los cantos con tambor constituían un género diferente a los que se ejecutaban durante el baile. El término que designaba a la persona que dirigía estos últimos cantos-danzas era *nmilta'a* (en castellano se lo denomina “capitán” o “canhero”) y a menudo suele decirse que era “el que sabía todos los cantos”. *Nmiaqa'*, es la expresión que refería al lugar donde se bailaba. Los capitanes solían adquirir prestigio por la cantidad de cantos que sabían ejecutar, uno de mis interlocutores recordaba a capitanes que conocían hasta 80 cantos diferentes. En algunos bailes podía existir primero, segundo y tercer capitán, pues cuando uno estaba cansado, entraba el otro y así sucesivamente. A continuación, caracterizamos el estilo de movimiento y canto del *nmi*. La danza era iniciada por los varones ubicados en forma de ronda y uno de sus rasgos característico era:

“el modo de enlace entrecruzado de sus integrantes, quienes, para lograr esto, se toman de las manos, no con los compañeros que están a sus lados, sino con los que les siguen a éstos, de modo tal que sus manos se unen hacia la mitad de la espalda de los que están a su izquierda y derecha, a la altura de la cintura” (Ruiz y Citro 2002: 310).

Con el cuerpo levemente ladeado hacia un costado y generalmente con el pie derecho<sup>8</sup> colocado un poco más adelante (casi entre medio de los pies del compañero que quedaba delante), los jóvenes iban avanzando mientras cantaban. El *nmilta'a* iniciaba cada canto, el cual una vez reconocido era seguido por el resto de los participantes. Según ha advertido Ruiz (1985), esto producía un breve desfase temporal entre el inicio del canto y las voces del grupo que se sumaban luego. Generalmente el capitán estaba dentro de la ronda, pero algunos relatos sugieren que podía ocupar el lugar del centro. En las ejecuciones apreciadas (todas fuera del contexto ritual), los cantos solían comenzar con una mayor intensidad e iban luego

---

el cuerpo. Aún hoy, en la concurrencia al culto se aprecia el gusto de las mujeres por los colores intensos, las telas brillosas y los adornos, tales como collares, aros, hebillas.

<sup>7</sup> Ese mismo día, Miguel me había comentado sobre la expresión “te regalo el cielo” que “usan los *doqshi*” (y que recientemente había escuchado en una novela en la T.V.), la cual le había causado gracia y, además, le parecía ridícula (“y que va a hacer con todo el cielo”, decía).

<sup>8</sup> Algunos interlocutores confirmaron que el *nmi* se hacía en dirección contraria a las agujas del reloj, pero otros señalaron que se realizaba en ambas direcciones.



disminuyendo un poco, hasta transformarse en un murmullo<sup>9</sup> y, generalmente, no duraban más de uno o a lo sumo dos minutos. En cuanto a los parámetros musicales, algunos se corresponden con los señalados en el capítulo V para los cantos chamánicos, como el predominio de saltos por tercera y quinta, la reiteración múltiple de una misma nota y los ritmos binarios. No obstante, otros se diferencian, pues en los cantos de *nmi* se tiende a mantener la regularidad métrica o pulso y no se aprecia un uso tan reiterado de trinos, vibratos y otros adornos de ese tipo, como sí sucede en el canto chamánico<sup>10</sup>.

Los relatos coinciden en que los bailarines iban siempre “bien parejos”, los más ancianos lo comparaban con el “paso militar”, otros, no tan mayores, con el paso de la cumbia. Por el tipo de entrelazamiento de los brazos y posición de los pies, se hacía difícil el avance si los movimientos no estaban coordinados. Ernesto Verón, de Bartolomé de las Casas, me decía “si pisabas alguno, te echaban afuera, te decían que no sabías bailar”. Los hombres iniciaban el canto-danza y luego las mujeres se sumaban a la ronda, quedando supeditada a ellas la elección de la pareja:

Alberto Muratalla: “empezaban con hombres y la mujer elige su novio (...) nosotros por ejemplo estamos acá, entonces la mujer abre ahí y yo tengo que largar la mano, entonces agarra la mano de la novia y lo que no tiene novia ya entre ellos nomás bailan, entonces se nota que este tiene su novia y cuando termina la ronda ese agarra la mano estirándole el novio y ya se va, salen y se pasean ahí...”

La expresión “la mujer abre ahí”, denota que la joven tocaba en la espalda y/o el brazo al joven elegido, entonces tanto éste como el que se ubicaba a su lado, debían soltarse para permitirle su entrada. Así, el contacto corporal era el índice de la elección de la mujer. Mientras estas entradas sucedían, la danza seguía su curso, es decir no debía interrumpirse. Si bien a menudo se dice que los jóvenes que concurrían eran solteros, algunos reconocen que también podían participar aquellos/as que ya tenían su pareja, pero suele agregarse que, en esos casos, había que “respetarlos”. Asimismo, Loewen et. al. (1965) señalan que si la persona casada estaba en otro asentamiento, alejado del suyo, solía participar del baile. Tanto en el baile del pasado como en otros contextos del presente, las mujeres suelen tomar la iniciativa de acercarse y hacerle propuestas al hombre que eligen. Estas iniciativas pueden adquirir incluso carácter violento, por ejemplo, cuando un hombre las rechaza o cuando entre ellas se enfrentan con golpes de puño (*napoqna*) por un mismo hombre. En el pasado, las

<sup>9</sup> Karsten (1915: 6) señala un estilo similar para los diferentes cantos-danza que describe.

<sup>10</sup> En el caso de un canto-danza colectivo como el *nmi*, que requiere de la coordinación de los participantes en un mismo movimiento y una misma voz, este tipo de variaciones y, especialmente las de tiempo, harían más difícil su ejecución. En contraste, el canto chamánico, al tratarse de un canto solista, suele dar lugar a estas variaciones más personales, en el tiempo, la altura y los timbres de la voz, variaciones que, probablemente, evocaran la comunicación con el *ItaGayaGawa* del *pi'ioGonaq*.

mujeres utilizaban especies de manoplas de pezuñas con las que cubrían sus puños durante las peleas (cfr. Métraux 1937: 385) y más tempranamente, Paucke (1943 [II]: 220) menciona este tipo de enfrentamientos. Finalmente, la cuestión de las peleas femeninas también surge en las narrativas míticas, en uno de los episodios del mito de origen de las mujeres, según la versión referida por Métraux (1946: 101).

En cuanto a la vestimenta utilizada en el *nmi*, diferentes interlocutores coincidieron en el predominio de la “ropa blanca” y de adornos de “flores” (seguramente, a la manera de los adornos de lana antes mencionados) y algunos mencionaron la utilización de cascabeles de metal atados a sus tobillos, denominados *IleGerai*. También se señala que las mujeres solían pintar sus mejillas de rojo. Según uno de estos relatos:

Gregorio Muratalla: “la gente se viste de champion ((zapatillas)) blanca, pantalón azul, camisa blanca, pañuelo, sombrero de palma, después tiene así su forma alrededor todo tiene flores, de colores, de plumas de ñandú...”

Silvia: ¿y las mujeres?

G: las mujeres también tiene ropa bien blanco, tiene su flor acá, acá [señala el pecho y el pelo]”

En el recuerdo de este interlocutor, de unos 54 años, el sombrero de palma estaba comenzando a reemplazar al *ndage*. Asimismo, las zapatillas constituían ya un signo que distinguía a los jóvenes de los *antiguos*, de aquellos que bailaban “descalzos” o con “unas ojotas que hacían con tiritas de cuero”. En relación con el calzado, Venancio Yabaré recordaba que para ir al *nmi* “...cuando no teníamos zapatillas, nos pintábamos los pies con harina...”. No obstante estos cambios, Benjamín Jara nos decía que el *capitán* debía estar siempre con el *ndage* y además, cubrirse con plumas de ñandú —generalmente a partir de la cintura. El contraste de una y otra vestimenta evidencia los cambios que surgían ya en estas generaciones: mientras el *capitán* continuaba aún con aquellas marcas del poder los *antiguos*, como el *ndage*, los otros jóvenes, incorporaban la vestimenta y las zapatillas, tal como usaban los *dqshi* y sino, buscaban simularlas... Hechos que evidencian cómo la intención de asimilarse a la imagen corporal del criollo comenzaba a adquirir fuerza en aquellas generaciones de jóvenes.

La denominación de “capitán” para el *nmilta’a*, parecería vincularse a la práctica del *nmi* en los ingenios, pues éste era el nombre que también recibían aquellos indígenas que reclutaban a los miembros de sus comunidades para el trabajo en el ingenio<sup>11</sup>. Como Ruiz (1985) ha sugerido, la presencia de diferentes grupos chaqueños compartiendo estos

---

<sup>11</sup> No obstante, el uso de este término probablemente sea anterior, en tanto remite a las jerarquías de los militares, primero españoles y luego republicanos. Además, su uso está sumamente extendido para las danzas indígenas. En México, por ejemplo, los jefes de la danza de los “concheros” (danza de tradición mexicana que continuó en las festividades católicas) también reciben el nombre de capitanes (cfr. Lara González 1999).

encuentros festivos habría favorecido el aprendizaje e intercambio de los cantos-danza de cada uno y, probablemente, una cierta homogeneización en el estilo de los mismos; asimismo, fueron el ámbito de difusión de instrumentos musicales como la trompa o *birimibao*. Guillermo Flores, que en el año 1947 estuvo trabajando en el ingenio Ledesma durante 7 meses, recordaba así estos encuentros:

Silvia: “¿Y había muchos indígenas, eran todos tobas...?”

Guillermo Flores: No, entreverados, *tobas, chulupí, coyas, chabancos*, ¡muchos!

S: ¿*chabancos*?, a esos no los conozco, ¿de dónde eran los *chabancos*?

G: De ahí nomás, también aborígenes de esa zona, viven de Salta, porque allá es muy grande, igual acá Formosa tiene muchos lugares aborígenes, pero de otro dialecto. Igual ese es *coya* pero de otro dialecto, *chorote, chulupí* es otro.

S: ¿Y puede ser que a la noche en los ingenios, a la noche, se hacía el *nmi*?

G: ¡UHHH! ¡ESO SÍ QUE, no me diga, eso...! [enfática y alegremente, riendo]

S: ¡Ah...! ¡No te olvidás de ésa! [enfática y alegremente] ¿Se hacía mucho Baile sapo...?

G: ¡MUCHO! de anochecer ya empezaba ya, gritería, después ya Baile sapo. ¡Ande, todo, mujeres, baila...! ¡UHH... eso sí que...!

S: ¿En el ingenio se hacía?

G: Sí, sí, ahí, pero no toda la noche, solo hay una hora, dos horas, ya está: *bueno, a su casa porque mañana a la mañana trabaja*.

S: Ah... La gente del ingenio los corría.

G: no, no, no, no nos corría. Algunos dirigentes que dirige ese Baile sapo, el capitán de Baile sapo. entonces cuando dos horas, *bueno, ya a su casa, ya vamos a terminar ya, porque mañana trabajan...*”

Guillermo recordaba con alegría y entusiasmo aquellos bailes, a pesar de que en el contexto evangélico sea sumamente crítico de esas “costumbres antiguas” de la danza. Su relato es particularmente interesante para apreciar los mecanismos de control que los mismos capitanes imponían, limitando el horario del baile para no entorpecer las tareas del día siguiente. Así, los capitanes, hábiles mediadores entre los jóvenes indígenas y sus empleadores, satisfacían los intereses de unos y otros: de los primeros, por cantar-bailar y divertirse (aunque con límites) y por conseguir algunos recursos o bienes valorados<sup>12</sup> (aunque escasos); de los segundos, por disponer de una mano de obra altamente productiva, eficiente y barata.

### VI.1.2. Los juegos-cantos-danzas: la recreación de los seres de la naturaleza

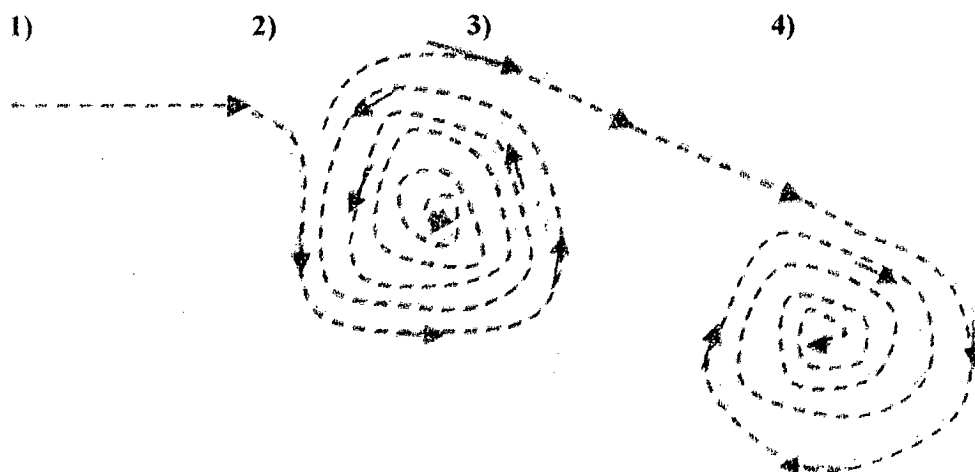
Después de ejecutar el *nmi* —así como las variaciones que analizaremos luego—, hacia el final de los encuentros nocturnos de los jóvenes y también de los *niematak*, se realizaban otra serie de cantos-danzas o, como los denominaron algunos interlocutores: “juegos”

<sup>12</sup> Algunos interlocutores *l'añaGashik*, recordaban que la paga en el ingenio consistía la mitad en dinero y la otra mitad en ropa, justamente era éste último uno de aquellos valorados bienes que les permitía asimilar su imagen corporativa a la del blanco. Se trataba de una práctica muy extendida no sólo en los ingenios sino también en los obrajes del Chaco austral. La colonización imponía la necesidad de cubrir los cuerpos semidesnudos y, paralelamente, el medio para satisfacer esa necesidad: el trabajo para el colonizador.

(*nashaGek*)<sup>13</sup>. Éstos eran: el caracol o *nosiyō*, el pescado o *saayenak* (término que corresponde al pez dorado), el *taga* (un pájaro) y la víbora. Todos estos géneros *performativos* implicaban alguna analogía con los movimientos o formas del animal que designan.

El **caracol o *nosiyō*** era una variación del *nmi* bastante practicada entre los *takshik*. Varios interlocutores señalaron que era “la señal” que indicaba que el baile estaba por concluir. Su nombre se origina en el hecho de que los desplazamientos espaciales evocan la forma de aquella variedad de caracol. A continuación se expone un gráfico y explicación de la *performance*:

**Gráfico 1:**



- 1) Inicialmente hombres y mujeres entremezclados se colocaban en una hilera, tomados de sus manos como en el *nmi*.
- 2) La persona colocada en una de las puntas comenzaba a desplazarse, iniciando un movimiento en espiral, hasta que los participantes quedaban uno junto al otro, sin posibilidad de desplazarse.
- 3) Llegado este punto, el que había quedado en el extremo de afuera iniciaba el movimiento en sentido contrario, para abrir la ronda y deshacer la espiral. La señal para hacerlo consistía, en algunos casos, en un silbido.
- 4) Luego se iniciaría otra nueva espiral, un poco más desplazada de la anterior y así sucesivamente, hasta que se decidiera concluir el juego.

**Referencias generales de los gráficos:**

Hilera hombre/mujer entremezclados: ..... Desplazamiento menor<sup>14</sup>: ➡ Desplazamiento mayor: ➡➡  
 Capitán: ▲ Desplazamiento del capitán: ➡➡➡  
 Hombre: ▲ Hilera hombres: ➡➡➡ Desplazamiento menor: ➡➡ Desplazamientos mayor: ➡➡➡➡  
 Mujer: ( ) Hilera mujeres: ..... Desplazamiento menor: ➡➡ Desplazamientos mayor: ➡➡➡➡

Es importante agregar que cuando la espiral se cerraba, dado el contacto corporal en el que los participantes quedaban, el mismo era ocasión para bromas y juegos de seducción. Según uno de nuestros interlocutores “ahí ya empieza a abrazar, hacer cosquillas, de todo...

<sup>13</sup> Buckwalter (1980) consigna *i'ashaGanaGan*, para “le hace jugar”.

<sup>14</sup> Consideraré desplazamiento menor, a los que involucran unos pocos pasos (de dos a cuatro, generalmente) y que, como se verá, son usuales en los movimientos de avance y retroceso de algunas *performances*.

tocar a las mujeres... la parte más emocionante...". Ruiz también documentó a principios de los '70 una coreografía similar ente los toba orientales (Ruiz y Citro, 2002) y Métraux consigna una forma más o menos semejante para los wichí de Las Lomitas (citado por García 1996: 30).

**Veamos ahora el juego del pescado o *saayenak*:**

Julio Shitaki: "quiere decir hay un pescado también, porque ese muy, saltan así, por eso tenemos ése, quiere decir que como un pescado, abrazado acá, entonces así iban, saltando, *saayenak*..."

Nuevamente, lo característico del género es la imitación del movimiento del pez. Los jóvenes subían y bajaban alternadamente, desplazándose en hileras y tomándose de la manera característica del *nmi*. Según algunos interlocutores, también podían formar las espirales antes mencionadas.

En cuanto al *taga*, según el relato Julio Shitaki (y, paralelamente, a su dibujo en la tierra para explicármelo), este canto-danza consistía en:

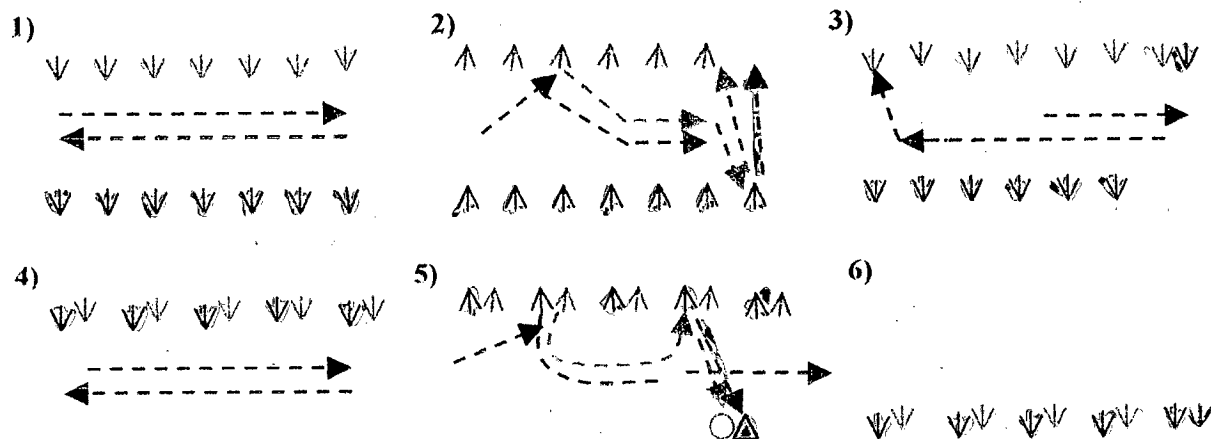
"Dos hileras, abrazados, bien derecho, hombres y mujeres. Hay uno que llega y lleva a cada uno al otro lado, hasta que termina de pasar toda la gente, ellos canta, porque hay pájaro que se llama *taga*, cuando come lo que come en la laguna, agarra y se lo lleva<sup>15</sup>, entonces esa gente lo mismo que hicieron, llevan toda la gente, de a uno, hasta terminar."

Gil Castorino también vinculó los movimientos y el canto con los del pájaro homónimo:

"*Taga*, lo que bailaba que hace el canto de ese pájaro, pero canta como él y baila como él, ese pájaro, entonces uno por lo menos si quiere practicar, con eso, todo jóvenes, entra ahí y canta, porque ellos cantan, porque ese canto cuando le sacan ellos, entonces cuando empieza ese *nmi*, que cantemos, vamos a cantar la voz *taga*, ahí cantó..."

A continuación, se presenta un gráfico y las explicaciones correspondientes sobre el *taga*:

**Gráfico 2:**

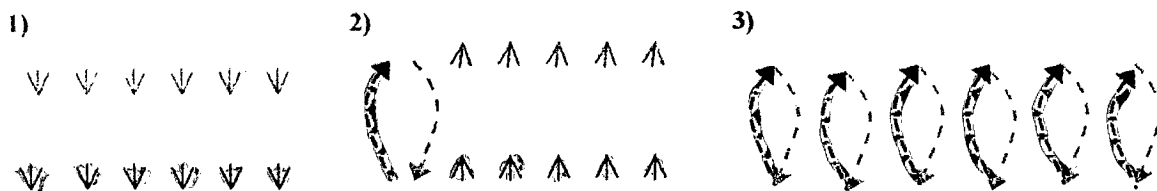


<sup>15</sup> Este pájaro, según Miguel Velázquez, transportaba y comía una variedad de caracoles que se halla cerca de las lagunas de la zona.

- 1) Dos hileras, una de hombres y otra de mujeres, se ubicaban enfrentadas, cantando y realizando movimientos paralelos, de avance, una y de retroceso, la otra. Generalmente se trataba de desplazamientos menores, de dos a cuatro pasos. El capitán se desplazaba entre ambas hileras.
- 2) El capitán decidía tomar una mujer, juntos se desplazaban hasta que ella elegía un hombre de la hilera de enfrente, lo sacaba y se lo llevaba a su hilera.
- 3) El capitán continuaba con su recorrido, hasta que volvía a elegir a otra mujer.
- 4) La acción y el canto se repetían hasta que todos hubieran pasado al lado contrario, con su pareja.
- 5) Si el juego volvía a empezar, la mujer elegida por el capitán se llevaría al hombre a una nueva fila que comenzaría así a formarse
- 6) Hasta que todos hubiesen pasado a la nueva hilera, una vez más.

Métraux (1937: 381) describe una danza más o menos similar para los toba-pilagá, aunque no menciona el nombre de la misma y tampoco la relación con el pájaro, la cual había llamado su atención, pues no estaba descrita en ninguna parte y según sus dichos “a pesar de su apariencia, es puramente indígena”<sup>16</sup>. A principios de los '70, Ruiz también relevó entre los toba orientales una forma semejante, pero con el nombre de *menagre*, término que le fuera traducido como “revendedor” (Ruiz y Citro, 2002). Según Manuel Chascoso, pilagá de Bartolomé de las Casas, se trataría de la misma danza “los toba le dicen *taga* y los pilagá *menagre*, el vendedor, porque el capitán vende las mujeres...” No obstante, de las descripciones de los autores se desprende que existieron variaciones en la práctica de esta danza. En la versión señalada por Métraux y Ruiz, los participantes comenzaban entremezclados en una sola fila y conformaban luego la otra hilera (forma 4. de nuestro gráfico). Asimismo, tanto en la versión documentada por Ruiz como en la que recordaban otros interlocutores *l'añaGashik* y *pilagá* de Bartolomé de las Casas, el capitán elegía a dos mujeres. Los interlocutores *takshik*, en cambio, señalaban que elegía sólo a una, sin embargo, algunos también agregaron que podía haber dos capitanes, uno en cada punta. Finalmente, en Misión Tacaaglé, dos interlocutores nos dieron una versión bastante diferente del *taga*:

**Gráfico 3:**



<sup>16</sup> En un texto posterior, Métraux refiere para los wichí de Las Lomitas una coreografía semejante que comienza con dos hileras enfrentadas (citada por García 1996: 30) y García (op.cit.) relevó a través de un interlocutor wichí una *performance* similar, durante la cual se ejecutaba un canto denominado “cueva de lagartijas”. Lamentablemente, este autor no aclara si su interlocutor establecía algún vínculo entre el movimiento efectuado en la danza y las acciones del animal al que el canto aludía, aunque ello no parecería del todo improbable.

- 1) Inicialmente, hombres y mujeres en filas enfrentadas, hacían los movimientos de avance y retroceso.
- 2) A la señal del capitán<sup>17</sup>, la pareja de la punta debía intercambiar sus lugares.
- 3) Luego, ante las sucesivas señales del capitán, se sumarían las restantes parejas, hasta que todas estuviesen intercambiando sus lugares.

El rasgo común de todas estas variaciones, y que ambas denominaciones del canto-danza sugieren, es la acción o, en el último caso, la señal del capitán, que provoca los cambios de lugar de los participantes, así como el pájaro *taga* transporta la comida y el vendedor las mercaderías, de un lado a otro. Dicho elemento unificador es el que nos permite caracterizar a estas *performances* como variaciones de un mismo género.

Por último, la *performance* de la *víbora*. A continuación, cito el relato que Gil Castorino me brindara:

Gil: "cuando hacen el movimiento ellos, la cancha (...) los que están ellos, hace una encadenación, como para hacer de, de como le decimos, un bicho lo que siempre le vimos, *araGanaqlta'a*

Silvia: ¿qué es, como la víbora, no?

G: como la víbora, pero que anda en el río

S: ¿sería como el dueño de las víboras, no? ¿o el padre...?

G: el padre de todo éso y entonces hacen también éso uno que se maneja de la punta, entonces todos los muchachos hacen de encadenado, así, atrás de ellos por lo menos o sea 10 metros, si más, mucho mejor, entonces se va, así agachado se va [señalando con su mano a un metro, aproximadamente, del piso] y entonces lo que son punteros, los que saben cómo se canta ese bicho, entonces así hacen, como la cabeza éste y se va, dando vuelta, pero se danzaba así [agachándose y extendiendo sus brazos]

S: ah... iban agarrados de la mano, agachados, uno adelante y otro atrás

G: agachado, no hay ningún parado

S: pero no en el piso

G: no, no, para que puedan caminar

S: ¡parecía una *araGanaqlta'a*!

G: ¡PARECIDA, PARECIDA! ¡CÓMO SABEN ELLOS, CÓMO SABEN ELLOS... sí...!

S: ¿y esto tenía su canto también?

G: y bueno los que son punteros ellos cantaban, ellos nomás podían cantar, lo que vienen atrás están escuchando

S: ¿y esto lo hacían para alguna fiesta?

G: era una fiesta, fiesta, quieren hacer movimiento divertido, para divertir, un juego era (...) y hay mucha gente que no vieron esos bichos, pero lo que la gente hicieron lo mismo, COMO SE HACEN ELLOS, porque ellos andaban de todas partes, por eso se hace de sacarle la historia lo que están en el río, cuando se va caminando en el río, entonces sale ese bicho y se va y cantaba ese bicho y le vio pues ellos, y le sacan ellos, le saca la historia de los bichos, entonces empezó a hacer ellos mismos, la forma como que le hace el bicho, pero personalmente, como ellos, hombre

S: copiaban

G: MIRÁ CÓMO ES, le saca la cabeza nomás [hace un movimiento en el que estira el cuello y parte del torso hacia delante y hacia los costados, como imitando la cabeza de la víbora] lo que estudió de éso, se maneja con éso, entonces todos los chicos vienen atrás y quieren hacer lo que hacen ello

S: ¿y eran sólo jóvenes?

<sup>17</sup> No pudimos relevar para esta variación la ubicación exacta del capitán, de allí que no sea incluido en el gráfico.

G: lo que entra o sea, si, pero lo que se maneja no es joven ese es un viejo ya... sabe él, es un viejo

S: ¿y era *pi'ioGonaq* o no?

G: no, no, mariscador nomás, *ipiaGaik*

S: ¿y ponían alguna ropa especial?

G: y no, ellos siempre ponen lo que es su equipo ellos, la gente cuando farrea le pone como se usa antes, cruzado, uno que anda con plumas por la cabeza, se usa todo ello...

S: y este juego que hacían ¿tenía algo que ver con la víbora real, o sea que salieran las víboras del monte... o sea, lo hacían por juego nomás o para espantar a las víboras...?

G: no, no, solo juego nomás, es único lo que hacen, vos cruzás a lo que son puntero, ahí te quiere correr y entonces todo lo que es miedoso no se anima a ir en la punta, lo que va a ir adelante, porque por lo menos si vos cruzás ello, te larga con la mano, lo que se va así y te clava [hace un movimiento rápido y fuerte del brazo hacia fuera], ahí ya

S: ah... ¿como la lengua de la víbora...?

G: ÉSE, ESO ES lo que ellos están haciendo, por solo que están mirando se paran todos pues, por miedo, te va a picar y te va a clavar..."

He citado el relato y los movimientos corporales con que fuera ilustrado en toda su extensión, pues además de ser una evocación muy completa de la *performance*, nos permite apreciar algunas de las significaciones que hoy se le otorgan. Por un lado, se advierte el carácter de "juego", de "diversión" de los jóvenes, pero también, cómo el término juego implica la alusión a la danza y al canto, en este caso del capitán. Cómo suele suceder, el que encabeza la *performance* es una persona un poco mayor, con cierta experiencia, aquí, un mariscador acostumbrado a observar/escuchar la naturaleza y a sus animales y, cómo Gil nos dice, "a sacar" los movimientos y cantos y poder así recrearlos con su cuerpo y voz (nótese cuando dice "se cantaba ese bicho")<sup>18</sup>. Finalmente, es importante destacar que en esta *performance*, el resto de los participantes de alguna forma probaban sus aptitudes, acercándose al puntero e intentando esquivar su brazo, el cual a la manera de la lengua de la víbora, buscaba "clavarse" en el cuerpo de todo aquel que se le cruzara. Como dice Gil, el "miedoso, no se acerca..."

Dado que las danzas imitativas suelen ser bastante comunes en grupos cazadores-recolectores, podría suponerse que los géneros aquí descriptos serían de larga data entre los grupos chaqueños. No obstante, llama la atención que sólo algunos de ellos figuren en trabajos anteriores —más concretamente, en los de Métraux, aunque sin notar, precisamente, su carácter imitativo. Varias conjeturas se nos ocurren acerca de dicha situación. Una, es la ya señalada en el capítulo V acerca de que las danzas han sido consideradas muchas veces como

<sup>18</sup> Según nos relata Teresa Benítez, existe una variedad de víbora denominada por los toba *walañi* que se caracteriza por sus fuertes gritos, la misma aparece en uno de los tantos relatos en que las víboras persiguen a mujeres indispuetas que salen por el campo. Según Martínez-Croveto (1976) *walañi eta'iat lashi*, corresponde a la lampalagua. Probablemente es a esta especie que Gil se refería, dado que señala que esa víbora "anda en el agua", "en el río". Poseemos algunas referencias acerca de que entre los toba de la provincia del Chaco, en la zona de El Espinillo y El Sombrerito, se recordaba una danza en cuclillas denominada justamente *walañi*, que imitaba el movimiento de las víboras. Probablemente, se trate de una *performance* similar a la aquí señalada.



un objeto menor de análisis, de allí el escaso interés en describirlas o, a lo sumo, el hacerlo en términos demasiado genéricos. Otra, es que contrariamente a nuestra hipótesis inicial, estemos ante formas que habrían sido introducidas más recientemente por los jóvenes. Finalmente, podría tratarse de géneros *performativos* propios de algunos grupos chaqueños solamente. En este sentido, Miguel Velázquez, quien me ayudara a conocer muchas de estas *performances*, me decía: “los *maka* se enamoraron de nuestros juegos, les gustaban, porque ellos no tenían así tanta variedad...” Futuros estudios comparativos, probablemente nos ayuden a constatar algunas de estas hipótesis o a sugerir otras nuevas. Pasemos ahora a analizar algunas de esas transformaciones de los bailes que, según sí pudimos constatar, los jóvenes introdujeron.

### VI. 1. 3. El *baile sapo* y los criollos: las transformaciones del género

Los bailes nocturnos de los aborígenes chaqueños recibieron un nombre especial de parte de los criollos de la zona: *baile sapo*. Consultados diferentes interlocutores sobre los motivos de esta denominación, respondieron:

Amadeo Sosa: “...porque era de noche, como el sapo, que anda de noche...”

Anastasio Queloni: “...como dijo blanco, dice, *si, vamos a escuchar baile de sapo*, así dijo, porque como si fuera como ranas cuando se cantan, como sapos todo, así es...”

Robustiano Medina: “...porque canta sin letra, como los sapos...”

El hecho de que exista una denominación criolla para este baile, se vincula con la alusión de Anastasio acerca de que los criollos “van a escuchar baile sapo”. Según comprobamos entre interlocutores que al menos desde principios de los '50 participaron del *nmi*, esta presencia de los criollos en el baile indígena o en los cantos con *Ikataki*, no era del todo extraña. A continuación, señalo algunos casos relevados:

Miguel Velázquez nos contaba que cuando mariscaban en los campos criollos, “el dueño del campo nos preguntaba *¿y ustedes no hacen fiesta, así, canto? (...)* entonces nosotros hacíamos con *Ikataki* (...), el dueño pedía y va a participar”<sup>19</sup>

En Ibarreta, Roberto Serrano también nos decía que hasta los 20 años vivió y trabajó en una estancia de la zona con varias familias aborígenes y que cuando se hacía *baile sapo*, los puesteros y a veces también el patrón se acercaban<sup>20</sup>.

Finalmente, una vecina paraguaya de Misión Tacaaglé, que habitualmente vendía pan y chipa a la gente de la Colonia, me comentaba que en Año Nuevo, especialmente, ellos se iban a ver el Baile sapo: “mi hermana decía *el que tiene casa, en su casa pasa el año nuevo y el que no, en el partillar* dice ella, *¡VAMOS A PASAR EL AÑO NUEVO CON LOS ABORÍGENES, CON LOS HERMANOS, porque allá, voy a bailar todo!, dice, nosotros no tenemos casa*”<sup>21</sup>, decía mi

<sup>19</sup> La marisca en campos de los blancos, según Miguel V., habría existido hasta la década del '60, pues a partir de allí “gendarmería empezó a prohibir la caza por el contrabando y los dueños del campo ya no nos dejaban entrar”.

<sup>20</sup> Se refería a la Estancia “Victoria” de unas 200 ha. ubicada a unas 5 leguas de Riacho Pilagá, que pertenecía a Roberto Micora. El mencionado patrón, siempre según el relato de Serrano, también hablaba el idioma toba.

<sup>21</sup> Probablemente se trataba de cosecheros que viajaban a trabajar en Argentina, de allí la alusión al “no tenemos casa”.

hermana. Nosotros veníamos y quedábamos y mirábamos el Baile de Sapo y después veníamos y amanecíamos todos y nosotros escuchamos los otros gente tiradas así en el suelo y no había pelea, META BAILAR... yo me acuerdo de eso". Al preguntarle si participaban adentro del baile, me contestó: "no, mirábamos, sí conocía cantar y yo me estoy bailando así [hace un movimiento, como bailando sola], era joven todavía, ahora al baile no se puede ir así, toma la gente y se pelea..."

Recíprocamente, aquellos jóvenes indígenas también estaban familiarizados con géneros folklóricos de los criollos y si bien no participaban de sus fiestas, sí las "veían" y escuchaban, tal como acostumbraban hacer aquellas jóvenes paraguayas. Considero que estas relaciones interculturales, habrían incidido en una serie de transformaciones registradas en los cantos-danzas: las variaciones estilísticas de la "primera y la segunda" en el *nmi* y el *nasote*, nuevas combinaciones como el *shanawan* y, además, la incorporación de "letras" en el canto. Nos encontramos ante un proceso de cambio musical y dancístico previo al que introducirán las iglesias del *Evangelio* y que, probablemente, haya estado influenciado por aquellas otras músicas y danzas folklóricas que los jóvenes ya conocían. A continuación, iremos describiendo estos cambios, los cuales, cabe agregar, no han sido hasta ahora analizados. En lo que refiere al uso de expresiones del lenguaje nativo durante el canto, cuando nuestros interlocutores se refieren a los cantos *antiguos*, a menudo insisten en que eran "cantos sin letra" y efectivamente así lo fueron por bastante tiempo. No obstante, en el período aquí aludido, los jóvenes empezaron a incorporar **breves letras en sus cantos**, algo que ya había sido sugerido en el primer relato de Gil Castorino sobre los cantos con tambor de agua. Según Alberto Muratalla, esto les permitía diferenciarse de sus mayores:

Alberto: "para entusiasmar esos cantos, nosotros hacemos con palabra, para diferenciar un poco, igualito que el otro, pero hacen meter palabra los muchachos de mi edad (...) me gustaba con palabra para diferenciar los nuevos de los viejos..."

Alberto nos fue mostrando en el caso de algunos cantos, las dos versiones que recordaba, la *antigua* sin letra y la de los jóvenes con letra. Entre éstos:

"un canto para recordar a la sobrina *soyole* (...) porque hay varias sobrinas en nuestra diversión"; otro para "la compañera que lo había dejado, para que vuelva..."; otro "para despedirse, cuando termina *shewo nma, shewo nma achagodikolek*, me voy a casa, me voy a casa con sufrimiento o sacrificio".

En lo que respecta a los cambios en las coreografías, diferentes interlocutores coincidieron en que el *nmi* tenía dos formas de realizarse, **la primera** y **la segunda**; además señalaron que fueron los jóvenes quienes introdujeron dicha diferenciación. Por ejemplo, según Guillermo Muratalla, la *primera* correspondía a una forma más rápida de canto-danza que gustaba especialmente a los jóvenes y la *segunda*, en cambio, era más lenta y la identificaban como la forma más antigua. Alberto Muratalla, coincidió con esta apreciación:

“a los mayores le gustan más la segunda, los jóvenes tienen ligereza, entonces ya eligen, le gusta más la primera”. Estas denominaciones no implicaban un orden de ejecución, sino tipos de canto-danza diferentes. El *capitán* podía elegirlos o sino preguntarles a los participantes si querían hacer una u otra forma. *La primera*, además de la diferenciación con las generaciones anteriores, implicaba también cierto desafío a la habilidad de los participantes, al tener que realizarse en forma más rápida. Así, ambos términos parecen remitir a categorías de destreza en el baile<sup>22</sup>. En relación con este punto, es importante destacar también que dentro del estilo general del canto-danza, habría existido cierto margen para las variaciones individuales del movimiento:

Guillermo Muratalla, por ejemplo, recordó a un familiar suyo que acompañaba cada avance de las piernas con un pequeño movimiento del cuello (de flujo de energía cortado) hacia delante. En otra de las ejecuciones recordadas, la flexión de la pierna derecha durante el avance era más pronunciada. Esto provocaba que el peso recayera en la izquierda y que se produjera un leve movimiento de la cadera hacia la izquierda. Luego de mostrarme estos estilos, Guillermo agregó: “cada uno lo que sale, igual que el baile de la gente blanca, lo que sale...”.

Existía además otro canto-danza circular iniciado por los hombres que se denominaba *nasote*. Al igual que en el *nmi*, los jóvenes se entrelazaban de la manera antes señalada y también estaban las variaciones de *la primera* y *la segunda*. No obstante, poseía ciertas diferencias con el *nmi*. Una era la posición del cuerpo, que no se colocaba hacia un costado sino de frente, hacia el centro de la ronda; otra, el movimiento de los pies, que consistía en un paso semi-saltado en el que un pie se colocaba más adelante que el otro y éstos se levantaban alternadamente flexionando las rodillas. En *la primera*, la velocidad del canto y, probablemente, la altura del salto, era mayor que en *la segunda*. En las ejecuciones individuales de este canto-danza que observáramos, la persona no se desplazaba, sino que permanecían en el lugar. Esta forma parece corresponderse con una variación del *nasote* relevada por Ruiz: “más lenta, circular, consistía en apoyar alternativamente un pie y otro sin desplazarse” (en Ruiz y Citro 2002). Cuando consulté a Gil Castorino sobre las diferencias entre *nmi* y *nasote*, las explicó de la siguiente forma:

Gil: “y... la misma forma, la misma cosa... Porque todos lo que hicieron ése, igual sabe todo. Por ejemplo, nosotros, los que queremos hacer del canto del chamamé y éste lo gustamos, entonces con ése del músico tiene que avisar para que cante y bailamos, y así también ellos. Si quieren, si le gustan al bailar el *nasoté* y ahí mismo grupo el que está, entonces se arman, ya nomás. Si quiere hacer el *nmi* baile o si quieren hacer otro... Todos saben.

Silvia: entonces, la misma gente...

G: la misma gente donde está la cancha, donde está la fiesta ésa.

S: ¿eran bailes distintos?

G: medio de baile distintos, pero igual sabe...

<sup>22</sup> Aunque también nos surge la pregunta de si no evocan la distinción entre “la primera” y la “segunda” repetición de las estrofas en ciertos géneros folklóricos.

S: como decir... ¿bailamos chacarera o bailamos chamamé?

G: claro, cualquiera, pero igual vos tenés que saber ¿no cierto?

S: claro...

G: así fueron ellos. Si quieren hacer *nasote*, yo estoy en el baile, pero cuando escuché que van a hacer *nasote*, yo tengo que ir donde está el baile, yo tengo que estar..."

La comparación con géneros folklóricos como el chamamé que Gil sugiere, le permite explicarme estas variaciones ("la misma forma", "medio de bailes distintos") que los jóvenes elegían, destacando también cómo ellos "sabían todo", pues al igual que un bailarín criollo "tiene que saber" bailar una u otra forma<sup>23</sup>.

Es pertinente introducir aquí una breve explicación en torno a los términos *nmi* y *nasote* y sus diferencias. Cuando a mis interlocutores les preguntaba por los bailes nocturnos de los jóvenes, la primer expresión que referían era *nmi*, no obstante, algunos incorporaban también el término *nasote*, que asociaban igualmente con el baile, a la manera de sinónimos. Luego pudimos comprobar que los cantos y coreografías de *nmi* y *nasote* ejecutados en este contexto eran diferentes. Pero además, *nasote* se utilizaba para denominar los cantos-danzas con palo sonajero de las mujeres, exclusivos de los rituales de iniciación femenina —los cuales, como veremos en el capítulo VII, no eran circulares y presentaban un carácter bastante diferente al de los jóvenes. Otra de las diferencias es que *nmi* aludiría a la acción de cantar y bailar, mientras que *nasote* los más ancianos lo traducen como "patear". Este último término es el que hoy se usa en el contexto evangélico para aludir a las "danzas", de allí también que algunos interlocutores lo traduzcan de esa forma. Esta elección probablemente se vincule con que al utilizarse dicho término para las danzas del ritual de iniciación femenina, no se hallaba tan exclusivamente ligado a la diversión de los jóvenes<sup>24</sup>, cosa que sí sucede con el vocablo *nmi*; además, el paso semi-saltado del *nasote* aquí descrito, resulta similar al que los ancianos realizan actualmente en el culto. Más allá de estas aclaraciones, aún persiste la duda sobre el uso de la expresión *nasote* para los canto-danzas circulares de los jóvenes varones, posiblemente fuese otra de las variaciones introducidas por aquellas generaciones para caracterizar así el movimiento diferencial de los pies, más semejante a la acción de patear que

<sup>23</sup> Ruiz (1985: 48) también relevó en grupos toba y pilagá otra variación del *nmi*. En la misma, los jóvenes "en fila, describen o "barren" un círculo —en este caso el que se encuentra en el lugar central de la misma hace las veces de eje— es común que el joven que dirige la danza, ubicado en uno de los extremos ejecute el *tegete* o *poketa*". Métraux también señala esta coreografía para los *wichi* (citado en García 1999: 30). No obstante, consultados mis interlocutores sobre esta forma, sólo unos pocos recordaron haberla visto "alguna vez", por lo cual parecería no haber sido muy practicada en la zona.

<sup>24</sup> Buckwalter (1980) consigna para *nasoteek* "lo patea hacia acá" y para *dasot* "baile", término que también es utilizado en el contexto del *Evangelio*. *Nasotaqa'* refiere a "lugar de baile" y *lasotoGaki* "su pista de baile", pero como segunda acepción de *lasotoGaki añi* indica "su madre". Cabe preguntarse en torno a este último significado, si la vinculación con la madre no se relacionaría con el uso exclusivo de este término para el lugar en que las mujeres mayores realizan su danza durante el ritual de iniciación femenina.

a la caminata que caracteriza el *nmi*. No obstante, estas disquisiciones se presentan por el momento como hipótesis que requerirían de análisis lingüísticos más detallados.

Una de las últimas variaciones del *nmi* fue el *shanawan*, creado por un conocido *nmita'a* de La Primavera, Agustín Chamorro (*Avichin*), cuya fama se extendió entre los *takshik* y *l'añaGashik* de Ibarreta y Bartolomé de las Casas:

Alberto Muratalla: “el último *nmi* que se hizo *shanawan*, ése era también una marcha, igual que la marcha que nosotros hicimos hoy... ése es otra forma, ese, medio modernizado también, o sea, ahí había cigarrillos, había cerveza, ya había vino, ésa es la última diversión que había y ahí se terminó la diversión más antigua (...) *shanawan* quiere decir que vos tenés que esperar tal parte, la mujer te va a decir, *yo te voy a esperar en tal parte y esperame*, eso es la palabra *shanawan* (...) *Avichin*, ése inventó el *shanawan*, mucha juventud tenía Chamorro, como rey era, nosotros, protegidos por él...”

El término *shanawan* alude a la letra del canto-danza, otro interlocutor también recordó que el canto enunciaba “*nawochaGawa shetaeke añawane*”, que tradujo: “como quiero encontrarte, mi amigo”. En cuanto a la coreografía, las veces que intentamos reconstruirla, resultaba bastante difícil verbalizarla, dado el carácter complejo que presenta. Además, por las presiones del contexto evangélico, son muy pocos los que se animan a ejecutar estos cantos-danzas. Por lo que hemos podido reconstruir hasta el presente —y especialmente gracias a la paciente explicación que nos brindara Benjamín Jara, del Barrio Toba de Clorinda, quien participó de este baile en su juventud— el *shanawan* consistía en una serie de 4 variaciones que se repetían dos veces y una “terminación”:

1) y 2) La “primera” y la “segunda” reproducían la forma del *nasote* antes señalada, una más rápida y la otra más lenta. Ambas eran realizadas solo por varones.

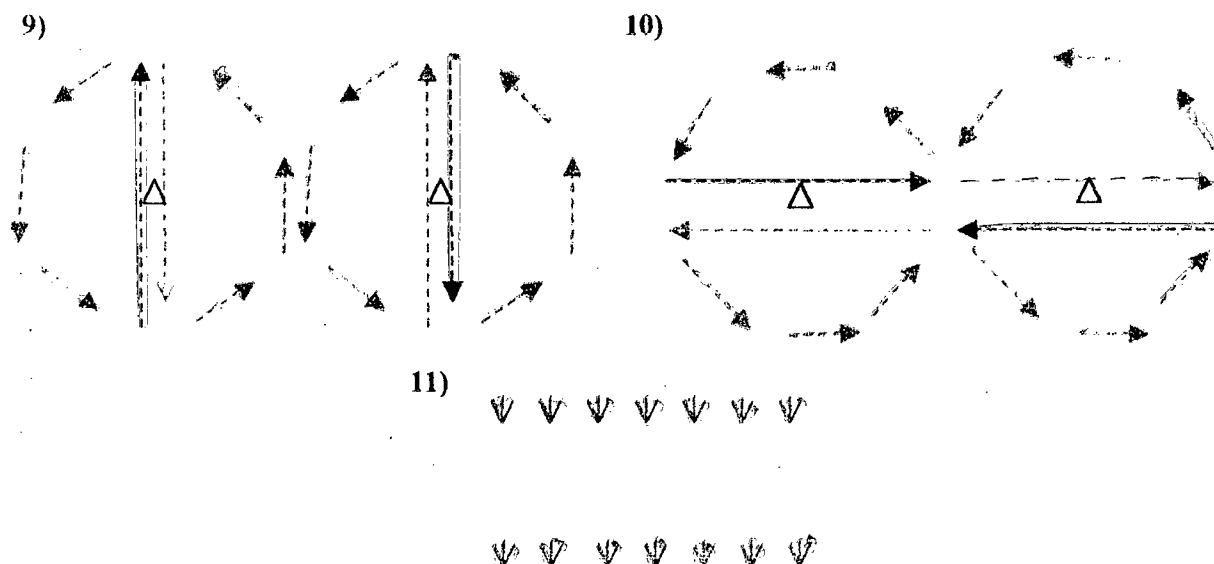
3) En la “tercera” los jóvenes se desplazaban en la forma habitual del *nmi*, pero el capitán, o sea Chamorro, ubicado en el centro, hacía un gesto que indicaba que los jóvenes debían hacer un rápido cambio de pie, a la manera de un sobrepaso. Es decir, si venían avanzando con el pie derecho, a la señal del capitán, hacían una especie de salto en el lugar, llevando al mismo tiempo el pie izquierdo adelante y el derecho atrás y seguidamente, el izquierdo volvía atrás y el derecho adelante, para continuar así con el desplazamiento. Según el relato de Benjamín Jara, en la “tercera” este sobrepaso se realizaba tres veces.

4) En la “cuarta”, el mencionado sobrepaso se hacía cuatro veces, siempre bajo la indicación del capitán. En esta cuarta vuelta, las mujeres ya se colocaban atrás de los jóvenes, rodeándolos y a una nueva señal del capitán, ellas entraban a la ronda, en el lugar que habían elegido.

5), 6), 7) y 8) Hombres y mujeres repetían juntos la serie de “la primera, la segunda, la tercera y la cuarta”.

“Terminación”: consistía en un cambio de posiciones entre hombres y mujeres. A continuación el gráfico y explicación de la misma.

#### Gráfico 4:



9) Ubicados en la ronda, a la señal del capitán, siempre en el centro, un hombre y una mujer se desprendían de sus compañeros y cambiaban de lugar, avanzando en forma paralela, como dibujando una línea vertical por el centro de la ronda. El resto de los participantes se iba desplazando poco a poco, para dar lugar a que una nueva pareja cambie sus lugares, hasta que todos hubieran pasado.

10) Luego se repetía nuevamente esta figura, pero los desplazamientos se hacían como dibujando una línea horizontal<sup>25</sup>.

11) Por último, hombres y mujeres entremezclados, se separaban en dos hileras enfrentadas. En esta posición realizaban movimientos paralelos de avance y retroceso, como puede apreciarse, en forma similar a los movimientos de las hileras en el *taga*.

En el *shanawan*, Agustín Chamorro habría combinado diferentes coreografías del pasado (como el *nmi*, el *nasote*, elementos del *taga*), sumándoles variaciones (como la del sobrepaso) y también formas nuevas (tal como parecerían ser los desplazamientos 9 y 10), creando así este peculiar canto-danza que le dio bastante popularidad entre los jóvenes de aquella generación. En el *shanawan* la coordinación de los participantes era particularmente puesta a prueba. Según nos relataran “había sanciones cuando uno se confundía” que generalmente consistían en quedar fuera del grupo. En La Primavera, Chamorro dirigió este baile, especialmente en encuentros festivos organizados para el 19 de Abril, 12 de Octubre, Navidad y Año Nuevo, a los que concurrían grupos de diferentes asentamientos *takshik* y *l'ñaGashik*. En Bartolomé de las Casas también se identificaron algunas de estas fechas como ocasión para la celebración del *nmi* y los otros cantos-danzas. En estas fiestas, que duraban tres o cuatro días, se preparaba la bebida de algarroba (*amap*) y algarrobilla (*paatak*) que requería del cuidado de los ancianos con su *Itegete* (aunque algunos jóvenes ya

<sup>25</sup> Es probable que dichos desplazamientos también se realizaran en otras direcciones, o incluso, que cada pareja lo hiciera en una dirección distinta, según la posición en que quedaba en la ronda. Ello se desprendía de las explicaciones brindadas por otro interlocutor, pero lamentablemente no pudimos luego comprobarlas.

consumían también el vino comprado), se realizaban los cantos-danzas-juegos antes mencionados y también, al menos en las fiestas celebradas en La Primavera, se practicaban otros “juegos”: la cinchada —dos grupos enfrentados que tiran de una misma soga, hasta que uno logra que el otro cruce el límite fijado—, las “carreras de embolsados” —las personas debían desplazarse con los pies atados dentro de una bolsa—, “carreras de caballos” —se desplazaban con pies y manos apoyados en el piso, “en cuatro patas”— y singulares “carreras de ancianos”, en las que avanzaban de a dos, con uno de sus pies atado al del compañero o sino, tenían que llevar al compañero en hombros. Algunas de estos juegos eran realizados por los criollos de la zona en sus fiestas, no obstante, señalamos también el interés por las carreras en los *niematak* del pasado, de allí, probablemente, que se hayan incorporado estas variantes a las celebraciones. En suma, estas fiestas habrían implicado un alto grado de condensación entre *performances* de orígenes diversos: cantos-danza del pasado y sus variaciones (letras, diferenciación de *la primera* y *la segunda*) creaciones como el *shanawan* y juegos de destreza y competencia, algunos inspirados en los de los criollos.

#### VI.1.4. Creatividad, competencia y placer

De los procesos de cambio aquí reseñados, me interesa destacar cómo los mismos habrían contribuido a incentivar el papel de la creatividad y la competencia de habilidades en los encuentros de los jóvenes. La diferenciación entre categorías como *la primera* y *la segunda*, las sanciones aplicadas a quienes cometían alguna equivocación en el baile, las innovaciones que los *capitanes* creaban, el despliegue de estilos individuales, implicarían cierta dosis de competencia entre los hombres en torno a sus capacidades para el canto y la danza. Esto es factible si se tiene en cuenta que dichas capacidades eran las que les permitían atraer la atención de las mujeres, para así poder ser elegidos por ellas como compañeros sexuales. No obstante, dado estas uniones sexuales que los bailes nocturnos promovían, en ciertos casos la literatura sobre los grupos chaqueños los ha evocado como fiestas cuasi orgiásticas o de un carácter meramente catártico, descuidando así el papel que la creatividad y la competencia habrían tenido. Evans-Pritchard, en un trabajo pionero sobre las danzas, señalaba ya la importancia de la competencia de habilidades en la danza de los hombres *azande* y de otros pueblos africanos, para lograr así la atención de las mujeres y para competir por los liderazgos; asimismo, sostenía que estas danzas servían “para canalizar las fuerzas sexuales dentro de canales socialmente inofensivos” (1975 [1928]: 170). Nuestra perspectiva sobre los bailes nocturnos retoma aspectos de la primera proposición de Evans-Pritchard, pero también, plantea diferencias en torno a la segunda: éstos bailes no consistirían tanto en una

canalización de las fuerzas sexuales, sino que esa misma fuerza o *pulsión* subyacente en el movimiento corporal, es la que opera como una de las impulsoras de los procesos de creación/recreación involucrados en los diferentes géneros. Para comprender las implicancias teóricas entre un planteo que postula la *performance* de una danza como **canalización** y otro que la define como **creación/recreación** —es decir, como una producción y ejecución estética generadora de peculiares modos de sociabilidad, sentidos y valoraciones entre los ejecutantes— será necesario aclarar cómo conceptualizamos estos términos así como las connotaciones que su utilización posee en el abordaje antropológico de las danzas.

Las teorías que asignan a la danza ritual funciones catárticas o como “válvula de seguridad”, sostienen que ésta permite liberar emociones y/o fuerzas sexuales objeto de represión en la vida cotidiana —tal es el caso de algunos análisis de Bateson (1990 [1958]) y Gluckman (1978)— o que posibilitan una “compensación” de los intensos controles sociales cotidianos —como Mead (1993 [1939]) ha sugerido. Según señalara Spencer (1985) en una reseña de los enfoques antropológicos sobre la danza, muchas de estas interpretaciones evocan el concepto de libido de Freud, perspectiva que el autor critica aduciendo que en estos casos se tiende a anteponer una “explicación psicológica” de la danza en general, sin un adecuado análisis de los elementos formales y significaciones socioculturales que caracterizan a cada danza en particular. Otra de las críticas del autor es que la danza no sólo resuelve tensiones o permite canalizarlas, sino que muchas veces su misma práctica es la que genera las tensiones, tal es lo que sucedería en las danzas competitivas especialmente<sup>26</sup>. Si bien coincido con algunas de las críticas de Spencer, considero que la recurrencia a conceptos de la psicología no siempre es generadora de explicaciones dudosas o de perspectivas erróneas para un análisis socio-antropológico, el problema que sí se nos presenta, es la interpretación o traslación que hacemos de sus conceptos. Por ejemplo, Spencer (op.cit.) sostiene que estas teorías se basan en el concepto de la libido como “esa fuerza psíquica... que requiere alguna salida física directa o indirecta”, pero esta última diferenciación no es un dato menor, pues remite justamente a la teoría psicoanalítica de la sublimación. Como vimos, lo que plantea el psicoanálisis es que esa misma fuerza que opera en la sexualidad buscando una salida directa, lo haría también en el ámbito del arte, la investigación intelectual y probablemente otras actividades humanas, aunque de manera indirecta, pues la energía pulsional se deriva o desvía hacia otros fines. En otras palabras, esa fuerza subyace a las distintas actividades, pero su

---

<sup>26</sup> Spencer (1985) desprende este argumento de las tempranas críticas que autores como Radcliffe-Brown y Nadel hicieron a las teorías del ritual que consideraban que su función principal era permitirles a los hombres aliviar la ansiedad que generan situaciones vitales críticas, tal era la postura de Malinowski, entre otros.



identificación no podría jamás agotar su explicación, en tanto es el denominador común de estas actividades y, por ende, insuficiente para dar cuenta de su especificidad —esto tampoco implica necesariamente una invalidación del uso del concepto, pero sí que constituye una dimensión del análisis por sí sola insuficiente y que debería entonces integrarse junto con otras. Lo que pretendo destacar aquí es que sólo una lectura intencionalmente parcializada del psicoanálisis podría vincularse con la idea de que manifestaciones como las danzas rituales son meras canalizaciones de fuerzas sexuales, descargas o expresiones puramente emotivas, pues todas estas manifestaciones requieren de una elaboración formal en el contexto de los lenguajes estéticos disponibles en cada cultura (más o menos restringidos, con mayor o menor lugar a la innovación); todas involucran algún tipo de acción creadora. El problema que se advierte es que justamente aquella capacidad de “crear” característica del “artista occidental” a menudo le fue negada a muchos individuos de las sociedades aborígenes, especialmente si se trataba de los considerados “primitivos” cazadores-recolectores. Así, subyace la imagen de que ellos más que crear, reproducen músicas o danzas siempre “tradicionales” guiados exclusivamente por sus fines rituales o, como en las últimas interpretaciones reseñadas, más que crear, canalizarían sus emociones, siempre en forma más o menos espontánea —es decir, con escasa elaboración formal. La idea de la danza como mera expresión de emociones aparece criticada recién en los trabajos filosóficos de Langer (1983 [1953]) pero en relación especialmente al contexto artístico occidental, la danza ritual de los grupos tribales, en cambio, siguió interpretándose de esta forma. Se consolidaron de esta manera una serie de estereotipos que colocaron, del lado de la danza ritual: lo espontáneo, lo natural, lo apenas formalizado, el movimiento como autoexpresión, como síntoma o catarsis<sup>27</sup>; del lado de la danza como espectáculo o en las *performances* rituales de las tradicionalmente consideradas “altas culturas”: los “sentimientos imaginados”, los símbolos creados para un otro (el espectador, la deidad), los códigos altamente formalizados<sup>28</sup>. Se trata de extremos que no suele representar lo que a menudo acontece en las *performances* concretas. Es evidente que existen importantes diferencias en relación con estas variables —grados de espontaneidad o libertad permitidos, códigos de movimiento más o menos formalizados y conformados con una mayor o menor cantidad de variables— pero el riesgo es cuando estas diferencias se

---

<sup>27</sup> Cfr. por ejemplo Medina (1982) retomando los análisis de Sachs (1980). Para el caso toba, remitimos a la interpretación de Miller (1979) de la danza del gozo citada en el Capítulo V.3.2. Finalmente, las teorías que medicalizaron el chamanismo (cfr. Atkinson 1992), implicaban este tipo de conceptualización sobre las técnicas corporales involucradas.

<sup>28</sup> Por ejemplo, para un análisis del simbolismo de los “mudras” (gestos altamente codificados realizados con las manos) en las danzas hindúes, cfr. Barba y Savarase (1988) o, para un intento (aunque bastante más rudimentario) de interpretación del simbolismo de las danzas mayas y aztecas, cfr. Lara Gonzalez (1998)

reifican, constituyéndose en rasgos exclusivos que clasifican de antemano a las *performances*. Si bien con los trabajos de Kurath (1960), Kealiinohomoku (1965, 1967) y Kaepler (1972, 1978) ya citados, estos estereotipos sobre las danzas indígenas fueron ampliamente cuestionados, muchos persistieron tanto dentro como fuera de la disciplina. Para finalizar con este punto, es pertinente agregar un breve comentario sobre la genealogía de estas interpretaciones que ligaban la danza ritual con la espontaneidad / descarga de emociones. Por un lado, en la perspectiva del evolucionismo, la asociación con lo emocional sirvió para marcar primero la tendencia a producir “razonamientos equivocados” y luego, la existencia de una “mentalidad” diferente a la occidental<sup>29</sup>. Asimismo, la apreciación de las manifestaciones estéticas como expresiones más o menos “espontáneas” o cuasi “naturales”, permitió subrayar la diferencia entre formas escasamente elaboradas y aquellas occidentales consideradas de mayor complejidad y valor. No obstante, estas asociaciones que funcionaron como índices de “inferioridad” en el paradigma evolucionista, pasaron a ser altamente valoradas en las vanguardias artísticas y en algunos intelectuales que criticaban la sociedad burguesa y se sentían fascinados por aquellos Otros *primitivos*. Se trata de la peculiar proyección del exotismo occidental que idealiza en el Otro aquello que es negado, reprimido o desvalorizado en la propia sociedad. Así, frente al énfasis en la moderación de las emociones y el disciplinamiento del cuerpo en las prácticas culturales burguesas, se ha querido ver en los Otros el predominio de la emoción y la posibilidad de liberación y catarsis a través del ritual, en tanto elementos que la cultura occidental debía recuperar<sup>30</sup>. En suma, se trata de dos concepciones fuertemente instaladas en la percepción occidental de los *otros culturales* y que, como tantas otras, tienden a remarcar *nuestras* diferencias con ellos; así, ya sea desde una perspectiva crítica o desde una idealizadora, se busca imponer a la otra sociedad o incorporar a la propia, aquella diferencia que es valorizada como positiva. Ambas representaciones, sin embargo, están atravesadas por diferentes formas de etnocentrismo y también por esa tendencia a captar las diferencias más que los rasgos en común de las experiencias humanas, en este caso, de las experiencias estéticas.

En conclusión y a diferencias de las perspectivas hasta aquí señaladas, en nuestro enfoque pretendemos destacar los siguientes aspectos. Por un lado, que tanto la concreción de

---

<sup>29</sup> Esta posición se advierte en las interpretaciones intelectualistas de la religión de Taylor y Frazer o, más tarde, en el papel de la “categoría afectiva de lo sobrenatural” en Lévy-Bruhl; para una crítica de estas posiciones cfr. Cordeu (1980) y Morris (1985).

<sup>30</sup> En otro trabajo (Citro 2001c) señalé cómo esta dimensión surge, por ejemplo, en las propuestas teatrales de autores como Artaud y Grotowski. O también, para dar un ejemplo notoriamente diferente, en Citro (1997b) analicé cómo estas interpretaciones surgen en determinados grupos de rock. En el caso del *pogo*, algunos de sus practicantes lo interpretaban como un “baile indígena”, “primitivo” y lo asociaban a estas representaciones de liberación y catarsis.

un determinado canto chamánico, de un estilo de danza del *gozo* o la elaboración de un género como el *shanawan* adjudicado a Chamorro, implica un proceso de creación estética, aunque, como es evidente, este proceso sea notoriamente diferente del de, por ejemplo, la composición musical o coreográfica de los artistas occidentales. En este sentido, tal vez una de las diferencias fundamentales es la posición que el sujeto asume en el proceso creativo: en la *modernidad occidental* la obra artística solía ser interpretada como producto original de la creatividad intrínseca al individuo; en los casos aquí analizados las *performances* son consideradas el resultado de un poder que le *viene* al sujeto (sea de los *yáqa* con los que se encuentra personalmente o en sueños, sea del Espíritu Santo y del imaginario bíblico que lo sustenta) y que él terminará expresando de una manera particular. No obstante, estas diferencias en las posiciones ideológicas asumidas por los sujetos no nos impiden seguir refiriéndonos a prácticas de creación estética en ambos casos. Por otra parte, intentamos mostrar que, si bien en el caso de la danza es innegable que lo pulsional opera como ese empuje cuyo objeto es el movimiento corporal y que al nivel de la vivencia de los sujetos pueda inducir “sentimientos liberadores”, esto no agota la explicación de ninguna danza (sea ritual o artística) y menos aún, tampoco la reduce a una mera “descarga”. Y aquí es pertinente recordar la crítica de Spencer (1985) acerca del papel de la danza y la música en crear estados de tensión y ansiedad bajo ciertas condiciones y de liberar aquellos estados que contribuye a crear, en otras. Precisamente, la apreciación del autor es coherente con la redefinición de lo pulsional y de las experiencias de placer-satisfacción que sostuviéramos en el capítulo I y con la aplicación de la misma que hiciéramos en el capítulo V al analizar la *danza* de los ancianos. Así, en el caso de los bailes nocturnos, si pensamos que éstos eran previos a los encuentros sexuales de los jóvenes, es posible plantear que el placer que la música y la danza seguramente inducían, más que posibilitar una descarga, habrían contribuido a crear aquel estado previo de cierta tensión, excitación o tal vez deseo, que se continuaba luego en la relación amorosa y que tal vez sólo finalizara cuando los jóvenes regresaban a sus casas, a descansar. Pero además, en estos casos, el canto-danza no implicaba solamente el placer que deviene de la ejecución individual del propio movimiento y expresión vocal, sino que involucraba también otro placer: las coreografías acercaban los cuerpos de hombres y mujeres, los ponían en un estrecho contacto, intensificando, seguramente, aquellas inscripciones sensorio-emotivas asociadas al placer.

En resumen, decir que personas como Agustín Chamorro y los jóvenes que los seguían estaban “canalizando sus fuerzas sexuales” en los bailes nocturnos, sería decir muy poco de ellos, pero negar el vínculo de los cantos-danzas con el placer y lo pulsional, tampoco tendría

sentido; lo que tenemos que cambiar es el modo de entender esos vínculos. Para nosotros, Agustín estaba creando danzas y músicas que aquellos jóvenes —ya sea con mayor o menor destreza, agregándoles más o menos variaciones personales— recrearían y, probablemente, ellos disfrutarían de ese “tiempo del placer” que la música y la danza y el contacto con otro cuerpo deseado, suelen generar. Así, el canto-danza contribuiría a crear ese estado de tensión/deseo que luego les posibilitaría a los jóvenes acceder a otros placeres: el de la relación amorosa con la mujer que los eligiera. Dado que existía en la *performance* esta intención implícita de “ser elegido por...”, es previsible que el despliegue de habilidades y de inventiva en los cantos-danzas haya jugado un papel nada desdeñable. Finalmente, es importante recordar que además de estas intenciones que atravesaban los bailes nocturnos, en su *performance* también se iban construyendo y desplegando otras estrategias de los jóvenes ante el proceso social más amplio en el que se insertaban. Las *performances* poseen una dimensión socialmente productiva y estos cantos-danzas podían inducir determinados modos de interacción, interpretaciones y valoraciones. En efecto, al ejecutarlos, los jóvenes optaban continuar con las prácticas de sus antepasados que eran así revalorizadas, ante la mirada de los *doqshi* ellos seguían haciendo el *baile sapo* y, por ende, eran percibidos como “aborígenes”. Sin embargo, aquellos jóvenes también optaron por comenzar a transformar sus fiestas, introduciendo modificaciones que los diferenciaban de sus mayores y que, paralelamente, los acercaban a las prácticas de los *doqshi*: tal fue el caso de la realización de algunos de sus juegos de competencia, la incorporación y/o simulación de sus atuendos para las *performances* o, las letras y variaciones coreográficas introducidas en los cantos-danzas.

El discurso de conversión evangélico que se hizo hegemónico censuró a creadores como Chamorro y los jóvenes que antes seguían a sus *capitanes* se vieron presionados a dejar aquellos bailes y fueron incorporándose a las prácticas del *Evangelio*. Pero en estas prácticas ellos comenzarían a generar un nuevo intersticio, un nuevo espacio desde el cual seguir creando otras músicas y otros bailes, aunque el contacto de los cuerpos ya no estaría presente.

## VI.2. Las prácticas musicales del *Evangelio*

Una vez abandonados los bailes nocturnos y las celebraciones de los *niematak*, la mayoría de las prácticas musicales se concentraron en los cultos del *Evangelio*. En este apartado nos centraremos entonces en el papel de los jóvenes en la construcción de estas otras músicas, las cuales abarcan, según las categorías nativas, cuatro géneros diferentes: *himnos*, *coritos*, *canciones* y la más reciente *cumbia evangélica*. A partir de la reseña histórica sobre

la emergencia de estos géneros, analizaremos la manera en que los jóvenes de diferentes generaciones se han apropiado de las *performances* musicales de los cultos, llevando a cabo un proceso de creciente diversificación de las prácticas musicales. Indagaremos cómo en este proceso se recrearon géneros del pasado toba y otros provenientes de la música de los misioneros y de los criollos, se incorporaron instrumentos, técnicas de ejecución y también significados y valoraciones disímiles en torno a la práctica musical, dando por resultado una peculiar diversidad ante la cual hoy cada *cancionista* se va posicionando.

### VI.2.1. Los himnos y los coritos

Los *himnos* constituyen el género más antiguo dentro de las iglesias, pues fueron introducidos por los primeros misioneros. Aún hoy, los interlocutores más ancianos de La Primavera entonaban algunos *himnos* enseñados por Juan Church y poseían el “Himnario de Gloria combinado con Cantos de Triunfo” de E. C. Ball (1921). Además de los propósitos religiosos que guiaban la enseñanza de los himnos, es importante recordar que el canto fue también uno de los medios que les permitió a los misioneros difundir el idioma castellano; elemento particularmente valorados por los *takshik*. Según ha señalado Roig (1998), la música de los himnarios, en su proceso de transmisión oral, fue gradualmente transformada por los toba de acuerdo a sus propios parámetros musicales<sup>31</sup>. Del relevamiento de los estudios que refieren al período inicial del *Evangelio* —Reyburn (1954) y Loewen et. al. (1965)— surge que al menos hasta 1965 la música proveniente de los himnarios fue el género predominante en las iglesias de la provincia del Chaco<sup>32</sup>; asimismo, no se menciona la existencia de instrumentación musical en los cultos. Posteriormente, Miller (1979) confirma esta perspectiva, al mencionar que “hasta hace pocos años se cantaba casi exclusivamente *a capella*, pero ahora se ha generalizado el uso de guitarras, tambores y panderetas” (1979: 123). Si bien es difícil establecer la referencia temporal exacta del “ahora” que el autor señala —pues los trabajos de campo que indica abarcan desde 1959 hasta 1972— es probable que

---

<sup>31</sup> Roig (1998) ha estudiado especialmente estas transformaciones, a partir de la comparación de las versiones originales de los himnarios —entre ellos, del mencionado Himnario de Ball— y las versiones toba recogidas en la provincia de Chaco. La autora comprobó, en lo referente a la melodía, una tendencia a frases con reiteración de una sola nota y cadencias descendentes por saltos de tercera o quinta; en cuanto a lo rítmico, la binarización de tiempos ternarios y la aceleración del tempo. Luis Nanoiki, un anciano de La Primavera, nos dio una versión de un canto que decía haber aprendido de Church, en el que se apreciaban los parámetros señalados por Roig. El canto repetía la expresión “solo Dios sanador” durante 8 frases melódicas y se asemejaba a la estructura de los *coritos*, que luego analizaremos.

<sup>32</sup> Según Loewen et. al (1965: 25), algunos *cancionistas* “llevaban papelitos en los que tenían apuntada una letra de alguna canción que no estuviera en los cancioneros en castellano de uso corriente. Ciertos cancionistas se habían distinguido por haber enseñado con frecuencia cantos nuevos a la gente”. Sin embargo, los autores no ofrecen ninguna referencia sobre este tipo de canciones, mientras que si mencionan dos himnos que en esa época se acostumbraba cantar en las iglesias: “Santo Espíritu, Divino Poder” y “El Gran Médico”.

hacia principios de los '70 se haya comenzado a difundir el uso de las guitarras en los cultos. En el texto de Miller hallamos también la primer referencia acerca de que algunos pocos jóvenes estaban comenzando “a componer sus propios cantos”, mientras que hasta ese momento los cantos existentes habían sido aprendidos de las congregaciones criollas de los pueblos del Chaco. En una nota al pie, el autor proporciona otro elemento que para nosotros resulta clave, pues señala que la actividad de los *cancionistas* era un “medio primario de inducir a la juventud proporcionándole una participación activa dentro del movimiento” (1979: 123). Es importante destacar que en 1954, Reyburn ya había alertado que uno de los problemas que amenazaba la continuidad de las iglesias indígenas era la escasa participación de los jóvenes que se observaba en los cultos de aquella época (1954: 50). Una de las hipótesis que aquí sostendremos es que al menos desde los '70, la práctica musical se habría constituido en un importante estímulo para la participación de los jóvenes en el *Evangelio* y, la incorporación de la guitarra y la posibilidad de crear sus propias canciones, habrían sido elementos fundamentales en este sentido. Entre mis interlocutores, una de las formas de aprendizaje de dicho instrumento fue a través de la participación en iglesias de los criollos. Veamos el caso de Miguel Velázquez, quien a mediados de los '60 ingresaba al *Evangelio*. Miguel había participado en iglesias de la ciudad de Clorinda —especialmente en la Gracia y Gloria que había misionando entre los *takshik* del asentamiento de la Ruta 11 y 86<sup>33</sup>— en las cuales se ejecutaban las canciones con acordeón, guitarra y violín. Según su relato:

“nosotros vemos que la gente toca guitarra, y practicamos y ya sabemos. Pero los viejos de acá no querían guitarra, estaban en la duda con la guitarra, porque decían que es mundano y no permitían (...) ellos no querían”.

Este relato permite entrever en la etapa inicial del *Evangelio*, la tensión entre un tipo de ritualidad practicada por los ancianos y esta nueva forma propiciada por los jóvenes. Analizaremos luego cómo una tensión generacional similar surgirá a mediados de los '90 con la introducción de la *Rueda*, nuevamente, de la mano de los jóvenes. Según Miguel, Aurelio López, en sus visitas por las iglesias, también comenzó a acompañarse de sus hijos más jóvenes que “tocaban chamamé”; asimismo, en las Convenciones se empezaron a presentarse éste y otros grupos musicales y así, según Miguel, “los jóvenes se fueron entusiasmando... cómo no voy a hacer yo también, decían...” Como Miguel aludía en su narración anterior, el aprendizaje de la guitarra —tanto en esa época como en la actual— consiste en mirar a los que tocan, escuchar y practicar, en general, no existe un aprendizaje del instrumento

---

<sup>33</sup> Miguel Velázquez identificó a Manuel Roda como el dirigente de la Iglesia Gracia y Gloria de esa época, el cual, agregó, había sido “un discípulo de Church”.

mediatizado por explicaciones puntuales sobre técnicas de ejecución u otros aspectos musicales. Finalmente, en otros casos, los jóvenes de aquella época aprendieron a tocar la guitarra durante el servicio militar, a partir de la convivencia con criollos que ejecutaban dicho instrumento en los momentos libres y/o en salidas temporarias.

En cuanto a las características de aquellos primeros cantos compuestos por los jóvenes, el texto de Miller lamentablemente no ofrece ninguna descripción al respecto y tampoco sobre las posibles diferencias entre los “himnos” y los “coros” que él por primera vez menciona. No obstante, por las informaciones que hemos relevado, es probable que aquellas primeras expresiones musicales correspondiesen a las que los toba hoy denominan *coritos*. En este sentido, Roig (1990) también ha señalado que los toba chaqueños viven a los *coritos* como “propios” de sus iglesias. Más allá de esta identificación genérica, sólo en pocos casos se conoce quiénes fueron los creadores de un determinado *corito*. En lo que refiere a la estructura del género:

“se compone de una serie de “grupos estróficos”, desarrollado cada uno en aproximadamente 4 u 8 frases melódicas y separados entre sí por interludios instrumentales. Lo que diferencia a un grupo estrófico del otro —de allí esta denominación operativa— es el contenido del texto, que consiste en la repetición de un sintagma muy breve de temática bíblica (por ejemplo, ¡Oración y sanidad!). El número de grupos estróficos contenidos en cada *corito*, así como la combinación de los diferentes textos, no están preestablecidos en todos los casos, por lo que pueden adaptarse al desarrollo del ritual” (Ruiz y Citro 2002: 314).

Actualmente, los *coritos* son interpretados principalmente con guitarras que tocan casi invariablemente los hombres<sup>34</sup> y por bombos y/o panderetas, estos últimos ejecutados en muchas ocasiones por mujeres. En relación con esta división instrumental, Ruiz (1985: 50) ha señalado que las mujeres toba orientales eran las únicas que poseían expresiones musicales propias con el tambor de agua, de allí tal vez la continuidad de esta división en los rituales evangélicos. Los *coritos*, a pesar de su texto bíblico en castellano (aunque hay también algunos en toba o en ambos idiomas) y del instrumental folklórico que adoptan, constituyen un género que permite la continuidad de muchos rasgos musicales pre-evangélicos. Estas continuidades han sido puestas de relieve por las investigaciones de Roig (1992) al analizar el predominio en los *coritos* de contornos melódicos descendentes, de ritmos binarios, la reiteración múltiple de una misma nota y la importancia atribuida a la repetición de frases cortas. Otro rasgo a agregar es el desfase entre el canto iniciado por alguno de los músicos y el del resto de los fieles que se suman luego (una vez reconocido el canto), siendo ésta una técnica de canto colectivo que resulta similar a los cantos-danzas nocturnos. Miguel

---

<sup>34</sup> Registré un solo caso de una mujer de la Iglesia Nazareno que en su juventud había intentado tocar la guitarra, pero una vez casada, rápidamente desistió del intento. Los *cancionistas* consultados sobre el tema, recordaban solamente el caso de una ejecutante femenina del Lote 68 (Formosa).

Velázquez fue explícito en esta comparación, al explicarme las funciones del capitán en los bailes nocturnos:

“El capitán estaba en la rueda y hace marchar a la rueda ése, el que empieza a cantar, yo me doy cuenta que se mueve éste, yo también me muevo, ya se mueve y él, el primero que tiene que cantar un canto, entonces ya todo canta. Igual que los conjuntos cuando el director, ése que dirige, empieza a cantar tal canto, o sea ellos ya tienen memoria”.

Como ya fuera mencionado, en los *coritos* la voz es llevada a su máxima intensidad, pues dicha intensidad se asocia al *gozo* y a la capacidad del canto para alejar presencias no deseadas en los cultos (algún *pi'ioGonaq* o *yaqa'a*)<sup>35</sup>. Los *evangelio* se socializan en este estilo de canto desde pequeños. En varias de las casas en que residí, escuchaba como niños de entre 4 y 8 años, aproximadamente, en medio de sus juegos cantaban con voces intensas fragmentos de un *corito* y se acompañan con el golpe rítmico de un palito sobre cualquier objeto que encontraran. Asimismo, en las casas de algunos pastores, cuando no había celebración, los niños entraban en la iglesia por su propia cuenta y ejecutaban el bombo, cantaban y bailaban, a la manera del culto.

En las celebraciones del *Evangelio*, los *coritos* son hoy el género musical predominante, ejecutándose durante las danzas y también al inicio y al final de cada uno de los otros momentos del culto (oraciones, prédicas, testimonios), muchas veces a pedido de cada oficiante. Aún es posible escuchar algunos *himnos* en los cultos y, en varios casos, siguen interpretándose sin acompañamiento instrumental; no obstante, su ejecución se restringe a momentos específicos del ritual: durante una variación de la *Rueda* que se realiza caminando (denominada *marcha*) y en la celebración de la *Santa Cena*. Respecto a los *coritos*, su asociación con las *danzas* de los ancianos y con la *Rueda* de los jóvenes es fundamental para inducir el *gozo* de los fieles. La *Rueda* se vincula con la incorporación de un nuevo ritmo para los *coritos*, que denominan *taquirari* y que algunos *cancionistas* encuentran similar a la *cachaca* o la *cumbia*. El *taquirari* es un géneroailable proveniente de la zona de Tarija, aunque la versión toba resulta diferente, pues no reproduce totalmente la estructura rítmica de dicho género<sup>36</sup>. Varios *cancionistas* coincidieron en afirmar que los jóvenes prefieren este ritmo para el culto, mientras que a las personas mayores, “les gusta más la chacarera o el chamamé”. Santiago de las Casas, *cancionista* de la IEU de Ibarreta, me explicaba:

“el ritmo *taquirari* parece que pega más que los otros ritmos, empiezan a danzar, saltar, otros gritan ¡*Gloria, Aleluya!*, otros lloran, parece que ese *taquirari* les da más entusiasmo para

<sup>35</sup> Karsten (1915: 5) también interpretaba que la máxima intensidad de los cantos tenía como objeto alejar a los espíritus considerados negativos y a las enfermedades que traen, aunque, hay que aclarar que este tipo de interpretación domina casi todas las explicaciones que el autor brinda acerca de los actos rituales.

<sup>36</sup> Agradezco al prof. Carlos Rivero la orientación en este punto.



acercarse a Dios. En cambio los otros ritmos, chacarera, zamba, ellos parece que no tienen gusto de ese ritmo, pero el *taquirari* parece que en toda la zona donde hay aborígenes, cuando cantan un coro con el ritmo *taquirari*, la gente, los que están ahí, parece que recién se despierta, parece que le da ánimo y ése es por lo menos el origen o el significado de lo que nosotros estamos interpretando”.

La expresión “pega más” —utilizada habitualmente tanto por jóvenes toba como no indígenas para caracterizar la aceptación de un ritmo— sintetiza el peculiar éxito del *taquirari* y su capacidad para generar estados de gozo en el culto. Los *cancionistas* destacan que los *coritos* para la *Rueda* poseen un ritmo “más rápido” —sea el de *taquirari* o el de los *coritos* tradicionales— dado que, como vimos, esta danza consiste básicamente en una serie de recorridos circulares corriendo.

Los *coritos* pueden ser creados por los *cancionistas* a través de diferentes formas. Miguel Velázquez me contó la historia de un *corito* muy popular en el culto<sup>37</sup>, el cual adjudicó a Salustiano López<sup>38</sup>:

Miguel: “Mientras yo oraba algo sentía... Salustiano anotaba eso y cantó, y el muchacho éste, él contaba que mientras pensaba su enfermedad, porque él tenía tuberculosis, él decía *mientras yo cantaba sentía ALGO y era la mano del Señor* y él cuando se dio cuenta, *el Señor parece que me abrió los ojos, los pensamientos cuando yo estaba sentado y había sido que este Salustiano López anotaba lo que yo decía, mi testimonio y la cantó esa noche.*

Silvia: ¿pero el testimonio de quién era?

M: el testimonio era de un músico, de un músico, de Núñez, él daba testimonio

S: ah... y de ahí salió ese *corito*: *mientras yo cantaba algo sentía* [cantando]

M: sí, ése salió de ahí...”

En este caso, el testimonio de un enfermo de tuberculosis —esa enfermedad que por mucho tiempo fue signo de la pobreza indígena— es convertido en el peculiar inspirador del *corito*. En otros casos pueden ser inspiradores determinados párrafos de la Biblia o aún su ubicación<sup>39</sup> o también, los propios sueños del *cancionista*. El siguiente relato de Santiago de las Casas es ilustrativo de esta última vía:

“...estaban cantando cuatro personas, todo con guitarra, durmiendo soñé este coro y al otro día, siempre pienso que está metido en mi cabeza, el ritmo, las melodías, la vocalización y después agarré la guitarra de mi hermano y le dije *prestame tu guitarra, voy a interpretar lo que soñé anoche*, para que no se me pierda y así, después empecé a escribir y ahí queda. Y después tengo otro coro, pero en dialecto ((en toba)), ése habla de los pueblos de Judea, cuando ellos no reconocen al hijo de Dios y ese coro está hablando a ese pueblo. Cuando yo le pregunté a esa persona que se me apareció en el sueño y le dije qué es lo que quería decir esa cosa, me decía: *este coro le está hablando a ese pueblo de Judea, porque entre ellos están peleando, castigados, porque ellos no reconocen al hijo de Dios.* Y después al otro día empecé a escribir...”

<sup>37</sup> El grupo estrófico del *corito* repite tres veces “mientras yo cantaba algo sentía” y finaliza “era la mano del Señor”. Las variaciones en otros grupos estróficos son, por ejemplo, “mientras yo oraba...”, “mientras yo danzaba...”

<sup>38</sup> Salustiano era el hermano de Aurelio López y presidente de la IEU, según el recuerdo de Miguel Velázquez, desde 1988 hasta mediados de los '90.

<sup>39</sup> Por ejemplo, en uno de los grupos estróficos de un *corito* se repetía 8 veces la frase: “Salmo trece, verso seis”.

Al preguntarle a Santiago sobre esa persona que aparecía en su sueño, si bien lo vinculo con Dios, la identidad de la misma permanecía indefinida, tal como sucedía con los nuevos *pi'otlonaq*:

"No se ve las caras, pero si esta hablando, pero yo nunca tengo ese miedo cuando me habla esa persona, al otro día parece que me da ese ánimo, esa fuerza para seguir el *Evangelio*. Porque parece que esa persona cuando me habla siento muy contento y al otro día puede decir, *anoche me estaba hablando Dios*, pero resulta que no veo, pero está hablando".

Al igual que acontece con aquellos *dancistas* ancianos que en sueños recibían el llamado a participar de la *danza* y adquirirían así el don, los sueños son también para los *cancionistas* un medio para acceder a tener sus propios cantos o incluso para recibir el mismo don de cantar. En relación con esta última posibilidad, veamos el siguiente episodio sobre cómo un joven *cancionista* recibe el don para cantar *himnos*:

*En una celebración de la Santa Cena en un Aniversario de Misión Tacaaglé, en el momento en que se ejecutaba un himno, me llamó la atención que un cancionista de La Primavera iniciaba el canto de cada estrofa y su voz sobresalía claramente de la de los otros jóvenes, cosa que no había sucedido en la ejecución de los restantes cantos, de los coritos. Cuando después le pregunté sobre esa diferencia entre su participación en uno u otro género me explicó que hace algunos años, estando de campaña evangelística con su padre y un pastor, en una iglesia del Lote 68, había tenido un sueño en el que se le aparecía el número de un himno que él debía cantar. Como no conocía ese himno, un anciano se lo enseñó y en ese momento, según sus palabras "sentí que algo se acomodó en la garganta y ahí empecé a cantar siempre los himnos (...) en Misión Tacaaglé Castorino y Esperanza ((dos dirigentes ancianos de la iglesia)) me dijeron, ¿cómo es que cuando cantás Alabanza no se te escucha y cuando cantás himno sí". Esperanza me agarraba y me frotaba y me decía que siguiera con el himno, ese talento es para vos..." Asimismo, el joven me comentó que algunos talentos se heredan, su padre también había comenzado como músico y después se ocupó de la parte legal de la iglesia, tal como le estaba sucediendo ahora a él (también es secretario) y agregó: "mi abuelo me dijo que era así, no podemos recibir de otra manera el talento, siempre es a través de sueño o de alguien..." Al poco tiempo de esta conversación, en una ocasión en que el joven regresaba de un partido de fútbol, se generó el siguiente diálogo. Le pregunté si había hecho algún gol y me respondió que no, que él siempre jugaba de arquero; después que le hice una broma sobre esa posición y sus capacidades futbolísticas, él me explicó: "no, lo que pasa que mi papá y mi abuelo eran arqueros y entonces a mí siempre me dicen que sirvo para eso... ¡ves, hasta eso se hereda...!, como hablábamos el otro día..."*

Estos episodios nos recuerdan cómo también para los jóvenes, las diferentes capacidades humanas, desde el canto al fútbol, no dependerían exclusivamente del individuo, sino que también requieren de ese poder que le viene *desde* el mundo, ya sea a través de los sueños o de la herencia familiar. Finalmente, y retornando a la especificidad de la música, cuando a Santiago de las Casas le pregunté sobre cuál pensaba que era el origen de esos cantos que recibía en sueños, respondió:

"La música era del cielo, todos los ángeles alababan a Dios y había uno que se llamaba Querubín, es el director, el que dirige los coros, él tocaba el arpa y dirigía los coros cuando todavía no existían los humanos (...) en el cielo hay Alabanza, coro, se alaba a Dios y después

vino la rebeldía de ese director, era hermoso, bien rubio, tenía sus alas y después estaba pensando ese director, como quiero ser Dios para gobernar el cielo y la tierra, como quiero ser un Dios y Dios estaba escuchando y Dios le cruzó a ese Querubín porque ya se portó mal, porque allí en el cielo no existe el que se porta mal, hay Alabanza, hay luz, no existe sol, luna, estrella, solo hay una luz inmensa que viene de Dios. Y el Querubín se rebeló y bajó a la tierra y arrastró unos cuantos ángeles y después le engañó a esa mujer que estaba en el Edén le dio la fruta y con el correr del tiempo también inventó otra música. Sin embargo, en el cielo aprendió de alabar a Dios, después la transformó los ritmos, la melodía, las letras, las letras siempre dedicadas a la mujer y ahí ya las letras son un desastre porque no se alaba a Dios, porque en el principio se alababa a Dios, pero después que este Querubín tan malo le transformó la música, ahora los músicos, los chamameceros, hacen letras pero van dedicadas a la mujer, por ejemplo los hermanos Barrios, todas las letras van dedicadas a la mujer y a Dios no, ése es un castigo para la humanidad, pero ese chamamecero no es el culpable sino el Querubín (...) ése es el origen de la música (...) el origen de los cantos viene de Dios, no es terrenal pero este personaje tan malo le transformó y siempre nosotros culpamos al Querubín que hizo desviar a los músicos que son tan importantes”.

Esta versión sobre “el origen de la música” resignifica temas bíblicos —como el del ángel que se rebela y se transforma en demonio o el de los ángeles que alaban a Dios con esa música celestial compuesta de arpas y coros— con la figura del Querubín como un “director” y dueño de la música, al estilo de los dueños de los espacios cosmológicos de los toba pre-evangélicos. Esto se evidencia claramente en la explicación del chamamé, donde el culpable no es el músico sino este Querubín malo y ambicioso que creó sus propia música en vez de seguir alabando a Dios. En la caracterización del chamamé también se aprecia la impronta de una de las funciones asignadas a la música toba pre-evangélica: se trata de una música ejecutada por hombres para alabar a la mujer, tal vez, para seducirla o atraerla, tal como acontecía en los bailes nocturnos o en las ejecuciones individuales de instrumentos como el *nwike*. Nótese en este sentido, que el primer acto adjudicado al Querubín rebelado es el de tentar a la mujer con la fruta (en el mito bíblico, Eva, la manzana y la serpiente), probablemente, después seguirá tentándola, pero con un nuevo medio: la música.

Descrito ya el pasaje de los *himnos* a capella aprendidos de los misioneros a los *coritos* con guitarras y bombos compuestos y a veces también soñados por los jóvenes toba, expondré algunas hipótesis sobre este proceso de cambio musical operado en las iglesias. Por un lado, encontramos que la introducción de las ejecuciones con guitarra a principios de los '70, les habría permitido a los jóvenes varones incorporar una de las prácticas musicales distintivas del mundo criollo, en un contexto en el que muchos de ellos, así como la generación de sus padres, habían hecho suyas las presiones aculturadoras de la sociedad mayor. Tanto la guitarra como el bombo constituyen instrumentos emblemáticos del denominado “folklore nacional”, el cual era y aún es ejecutado por los criollos de la zona, difundido por la radio y consagrado en las fiestas escolares, situación que le otorgaba un grado de legitimación del que carecían

las músicas e instrumentos aborígenes (Ruiz y Citro 2002). Por otra parte, la ejecución de la guitarra también les habría brindado a los jóvenes la posibilidad de ocupar un rol específico e irremplazable dentro del ritual, en tanto implicaba un saber nuevo al que los ancianos no habían accedido. Esta capacidad y la posibilidad de crear sus propios cantos les daba un particular prestigio a los *cancionistas*. Miller (1979: 124) compara la avidez de éstos por disponer de sus propios cantos con la adquisición del canto entre los *pi'ioGonaq*, por medio del espíritu compañero. En efecto, en lo que refiere al vínculo del canto con el poder son claras las similitudes con el chamanismo; la adquisición vía onírica permite legitimar esos cantos, pues no son meras creaciones del individuo sino que remiten a su capacidad para escuchar las “señas” del poder numinoso, señas que aquí se manifiestan como músicas y letras específicas. No obstante, el *cancionista* debe luego trabajar para “acomodar” ese canto, por ejemplo, para combinar la letra con el ritmo o, para el caso de ciertas *canciones*, para introducir primeras y segundas guitarras, variaciones en el canto a dos o tres voces. El canto emerge así de la inspiración divina vía sueños y del trabajo compositivo y de ensayo que los músicos le suman posteriormente. En síntesis, los cantos daban poder a aquellos jóvenes *cancionistas*, un poder que respondía a los mecanismos tradicionales de transmisión y legitimación pero que incorporaba también dos signos claves del poder *doqshi*: letras bíblicas e instrumental folklórico. Finalmente, para comprender la cuestión del prestigio de los *cancionistas*, además de la referencia al canto chamánico que Miller plantea, es necesario recordar el rol de los *capitanes* en los bailes nocturnos. Como hemos visto, el prestigio de los mismos también residía en la capacidad para ejecutar gran cantidad de cantos durante el baile y los últimos cantores-guías creaban nuevos cantos y variaciones coreográficas, lo cual les otorgaba un particular reconocimiento. Mi hipótesis en este sentido es que la incorporación de los jóvenes *cancionistas* al ritual del *Evangelio*, al posibilitar que éstos se mostraran ante las jóvenes solteras en su nueva práctica musical, les habría permitido continuar, aunque con una *performance* diferente, con uno de los principales propósitos que aquellos bailes nocturnos poseían: la exposición de los hombres, cantando y bailando, para ser elegidos por las mujeres. Como vimos, al menos entre los *takshik*, los bailes nocturnos habrían dejado de practicarse a principios de los '70, es decir, en la misma época en que los jóvenes se incorporan mayoritariamente a los cultos en ese peculiar rol de *cancionistas* que empezaban a transformar; así, el gradual reemplazo funcional de una actividad por otra, resulta altamente probable. Este tipo de continuidades ha sido y continúa siendo enmascarada por el discurso de conversión sumamente crítico de los rituales del pasado, sin embargo, algunos comentarios y

bromas realizados por aquellos creyentes que en los '70 se incorporaban como *cancionistas* confirman esta perspectiva:

*En una ocasión, uno de ellos me mostró un canto para mí que había hecho con un amigo, sobre una mujer que lo había dejado. Recordando las circunstancias en que el canto surgió, comentó: "Y andábamos siempre juntos nosotros y a veces salían así las canciones, pero después ya entramos al Evangelio y ya dejamos... hacíamos otra música, pero seguíamos nosotros y a veces salía algún coritos..."*

*En otra oportunidad, conversando con un evangelio sobre la época en que aprendió a tocar la guitarra e iba con otros jóvenes por las iglesias, riendo, agregó: "y así con la guitarra la conquisté a Rosalina... (su esposa actual) "*

En los puntos siguientes profundizaremos sobre este rol de seducción asignado a la música y la danza del *Evangelio* y analizaremos cómo las similitudes con los bailes nocturnos se ponen especialmente de manifiesto en los conflictos generados en torno a la *Rueda*.

### VI.2.2. La presentación de canciones

Además de los *coritos* e *himnos*, el otro género que se identifica en los cultos son las *canciones* de los *conjuntos musicales*. El término *canciones* abarca aquí un amplio espectro, pues remite a la recreación que los *conjuntos* hacen de diversos géneros folklóricos. En un principio predominaba la chacarera, el chamamé y la zamba pero progresivamente se fueron incorporando también el huayno, el carnavalito, el bailecito y más recientemente el taquirari<sup>40</sup>. Las letras de las *canciones* versan sobre tópicos bíblicos y, a diferencia de los *coritos*, su extensión es mayor, pues está condicionada a las estructuras antedichas; el idioma predominante es el castellano, aunque hay también algunas en toba o que alternan ambas lenguas. Varios *cancionistas* me comentaban que les era más fácil componer letras en castellano que en toba, probablemente, porque están más acostumbrados a la lectura de la Biblia o de temáticas vinculadas a la misma, en dicho idioma. En este sentido y para nuestra sorpresa, hace poco comprobamos que la letra de una canción en toba muy popular entre los *conjuntos* de diferentes asentamientos<sup>41</sup>, no pertenecía a algún *cancionista* toba, sino al misionero menonita Willis Horst y, la música, al conjunto *Las Voces de Caana* de Quitilipi (Chaco). Al igual que sucede con los *coritos*, las *canciones* compuestas por un *conjunto* suelen ser ejecutadas libremente por otro. Las celebraciones especiales (*Aniversarios*, *Cumpleaños*) motivan las visitas de los *conjuntos* (o de algunos de sus músicos solamente) por las diferentes iglesias, en las que *presentan* sus *canciones* y, como veremos, además

<sup>40</sup> En algunas de estas composiciones se hallan similitudes con obras del repertorio folklórico popular, por ejemplo, hemos encontrado fragmentos de la melodía de "El Condor Pasa" o, en otro caso, del bailecito "El Quiaqueño".

<sup>41</sup> Dicha canción, titulada "Un Mandamiento Nuevo", fue relevada por nosotros en conjuntos de Bartolomé de las Casas, Ibarreta, La Primavera y Misión Tacaaglé.

venden sus casetes. Todo esto contribuye a una amplia difusión geográfica del repertorio. La propuesta para que los jóvenes formen *conjuntos* musicales estables en las iglesias, habría sido promovida por el dirigente Salustiano López a fines de los '70. Miguel Velázquez me explicó al respecto:

Silvia: "¿y los *conjuntos* hace mucho que están?"

M: poco, ése es poco, cuando estaba Salustiano López de presidente de la Iglesia Unida, le dio, se dio un documento, como te voy a decir, él es uno que parece entusiasmado de formar a los jóvenes, de formar, agregar de los jóvenes, tienen que tener su formación. Y se hizo una, como te voy a decir... se hizo una, como, como, censo, se hizo censo y alcanzó 2800 jóvenes, total, entonces él pensó eso, *tengo que hacer algo*, él decía *que los chicos se tiene que dar también de comer y a través de eso cuando hay un presidente general de jóvenes, comisiones como nosotros, entonces éste, que ellos, traten de formar conjuntos, como los blancos, hay muchos que saben tocar guitarra pero así nomás, le llama éste, éste, venía para acá, en vez de formarse cuarteto, como se dice, dúos*, empezó a explicar así. Entonces los jóvenes comenzó a entusiasmar

S: ¿esto en una convención se presentó esta idea?

M: sí, en una Convención

S: ¿te acordarás que año...?

M: (...) y... por el mundial... por el '78, él ya estaba pensando eso (...) explicaba bien este señor: *si tenés un conjunto, fórmense, GRABAR y luego vender para comprar otra guitarra y comprar disco y yo sé que los jóvenes van agregando, porque ellos saben tocar, saben cantar, falta una cosa dice, y esto es lo que falta, vamos a probar este proyecto, la comisión general no va a decir nada, y bueno*

S: así que fue un proyecto de Salustiano...

M: sí, sí, para mí el señor ya venía pensando...

S: y eso al presentarlo en la Convención después se desparrama

M: sí, y después los jóvenes cuando escucharon esto les gustó y así se entusiasmaron, se formó *conjunto...*"

La iniciativa de Salustiano buscaba definir e institucionalizar el rol de los jóvenes dentro del culto, tomando como modelo la práctica musical profesional de los criollos: formar conjuntos estables —lo que implica la dinámica de ensayos—, grabar y vender. Así, se buscaba superar la organización más flexible y espontánea que él refiere: un músico llama a uno y a otro y ahí nomás se juntan y tocan. Sin embargo, esta última forma también persiste en la actualidad, pues a veces no todos los miembros de un *conjunto* están presentes y entonces se pide a otro *cancionista* que los acompañe. No obstante, en las *presentaciones de canciones* que se realizan en celebraciones más importantes (*Aniversarios, Convenciones* generales), los grupos intentan concurrir con sus diferentes integrantes. Como puede apreciarse en el relato, el proyecto de Salustiano coincidía con la formación de una rama especial de jóvenes dentro de la IEU —con sus propias comisiones locales, zonales y generales, reuniones anuales y contribuciones económicas— de allí que, como mencionáramos al principio, se trata de un proceso de institucionalización de los roles dentro de la iglesia. La idea de incentivar a los jóvenes a que graben sus composiciones fue tomada, como Miguel efectivamente nos cuenta, con entusiasmo. En los asentamientos en que trabajé,



todas las iglesias de la IEU y también de la IIEC tenían al menos un *conjunto* musical que había editado dos o tres “volúmenes” de casetes. Estos últimos consisten en grabaciones realizadas en estudios que invariablemente se acompañan de una foto de los integrantes en su tapa y del nombre —de tipo evangélico— que los caracteriza. Los *conjuntos* están formados por hombres jóvenes en su mayoría y en los casos de grabaciones hechas por mujeres, se aclara que se trata de una *solista* (cantante y casi siempre ejecutante de bombo) “acompañada” por algunos jóvenes guitarristas. En las *presentaciones* de *canciones*, es posible escuchar también alguna niña o adolescente *solista* (a menudo hija de *cancionistas* o de dirigentes del *Evangelio*) y recientemente, grupos de mujeres mayores comenzaron a presentar “coritos” en este espacio.



**Foto 4** Presentación de una solista ejecutando el bombo (su prima, al lado, se sumaba sólo en los estribillos, ambas son también *dancistas* de la *Rueda*) y acompañada por dos jóvenes en guitarra. Culto de *Alabanza*, IEU, La Primavera, 2000.  
**Foto 5.** Presentación de una solista ejecutando el bombo y acompañada por dos jóvenes en guitarra. Culto de *Cumpleaños*, Asamblea de Dios, La Primavera, 1998.

Desde la última década, además de las guitarras y bombos, los *conjuntos* han ido incorporando instrumentos de la zona andina como el charango, el sikus y la quena.<sup>42</sup> Así, se aprecia un proceso que tiende a la ampliación de la **instrumentación** utilizada, de los **géneros musicales** incorporados y también a una **diversificación de las técnicas de ejecución vocal e instrumental**. En lo que refiere a estas técnicas, en las *canciones* se ha desarrollado especialmente el canto a dos o tres voces y formas que distinguen entre voces solista y de acompañamiento<sup>43</sup>. Asimismo, puede apreciarse la tendencia a una mayor exploración de los matices de intensidad vocal en comparación con la máxima intensidad con que se ejecutan los

<sup>42</sup> Roig (1992: 206) menciona también la tendencia a incorporar el acordeón entre los *cancionistas* del Chaco. Sin embargo, entre los *takshik* de Formosa no he relevado *conjuntos* que incorporen dicho instrumento.

<sup>43</sup> Por ejemplo, realizando repeticiones de una frase en forma de eco o canon o también, de una palabra a la manera de un *ostinato*.



*coritos*. En relación con la ejecución de la guitarra, de la función predominantemente rítmica que ocupa en las secciones cantadas de los *coritos*, con la técnica de rasguído de acompañamiento, se ha pasado a explorar cada vez más sus dimensiones melódicas y armónicas, con la ejecución de punteos y arpegios, con o sin plectro. En lo que respecta al bombo, frente a la marcación del pulso en los *coritos* (similar a la función del antiguo *lkutaki*) encontramos en las *canciones* la utilización de otras combinaciones rítmicas pertenecientes a los géneros folklóricos mencionados. La formación de *conjuntos* estables en las iglesias ha sido una de las condiciones de posibilidad de este proceso de ampliación, pues muchas de estas técnicas de ejecución requieren de una dinámica de ensayo grupal que difiere sustancialmente de la que podría demandar la ejecución de *coritos*. Por otra parte, la *performance* de presentación de *canciones* en un *Movimiento de Alabanza* o en una celebración especial, posee también rasgos muy diferentes de la de los *coritos*, incluso casi opuestos en lo que a sus fines rituales se refiere. Las *canciones* no son ejecutadas colectivamente por todo los fieles sino únicamente por el *conjunto musical* que es invitado a presentarse, asimismo, no se acompañan de danzas y tampoco se asocian con la generación de estados de *gozo*. Los diferentes grupos son invitados a “mostrar” sus canciones, unos tras otro, sin intercalarse oraciones o prédicas entre ellas, como sí sucede con los *coritos*. En la mayoría de los casos, durante la ejecución de los *conjuntos* los fieles permanecen sentados, escuchando, a la manera de un público. Incluso es posible escuchar comentarios críticos sobre la ejecución de tal o cual *conjunto*. Considero que estos aspectos hacen que la *performance* adquiera ciertos rasgos propios del espectáculo, en tanto la práctica musical no promueve la participación en la misma del resto de los fieles ni tampoco está en función de otras actividades rituales (como por ejemplo la danza, la oración o la curación) sino que el rol de los fieles es fundamentalmente el de la apreciación, asemejándose al de un espectador. Por eso, como sostuvimos al principio, la *presentación* nos resultó similar a una especie de “recital” dentro del culto<sup>44</sup>. Cabe aclarar que la cuestión del carácter ritual y/o de espectáculo de una *performance*, es planteada aquí como un conjunto de rasgos que constituyen los polos de un continuo de variaciones posibles. Retomando la propuesta de Schechner — originariamente pensada para el ritual y el teatro, pero extensible a las prácticas musicales— éstos podrían sintetizarse:

---

<sup>44</sup> La existencia de un “repertorio de la comunidad” y otro “especial o para presentación”, es un rasgo que, según ha señalado Roig (1990), es común a las iglesias evangélicas no indígenas. De nuestra parte, agregaríamos que el denominado rock cristiano posee una creciente difusión en ciertas iglesias evangélicas y también en movimientos católicos, contribuyendo así a consolidar esta diferenciación de los repertorios.



“El polo de la ritualidad, se presenta tradicionalmente asociado a la eficacia y la búsqueda de resultados; se vincula con un Otro ausente y con un tiempo simbólico; implica en muchos casos un *performer* poseído o en trance y un público que participa y cree; no invita tanto a la crítica<sup>45</sup> y promueve una creatividad colectiva. El polo del espectáculo, en cambio, suele vincularse al entretenimiento y la búsqueda de placer; posee un énfasis en el ahora y se realiza para los presentes; implica un *performer* que sabe lo que hace y un público que mira/escucha y aprecia; prospera la crítica y predomina la creatividad individual” (Schechner 2000: 36).

El objetivo de este enfoque no es definir en términos ideales, estáticos y etnocéntricos a qué denominar ritual y a qué espectáculo, en relación con la presencia o ausencia de estos rasgos, sino utilizarlos operativamente para explorar la manera peculiar en que cada uno se manifiesta en una determinada *performance*, prestando particular atención a las significaciones y finalidades que los actos poseen para sus partícipes. Entonces, retornando a la *presentación de canciones* desde esta perspectiva, encontramos que en ésta no parece ponerse tanto en juego la eficacia ritual de la práctica musical (por ejemplo, para inducir al gozo o colaborar en las curaciones) sino más bien el interés y seguramente el placer por ahondar en la práctica musical en sí misma, incorporándole nuevos elementos a los que los jóvenes acceden a partir de su contacto con diversas músicas. No se trata tampoco de negar o minimizar la motivación religiosa que animaría a un *cancionista* a formar parte de un *conjunto*, sino de sumarle esta otra motivación, la del placer estético. Como hemos venido argumentando, el placer por la pura forma puede estar vinculado a diversas significaciones y finalidades que esas formas conllevan, de lo que se trata justamente es de analizar estos vínculos en cada práctica específica. En relación con este interés por explorar y perfeccionar la práctica musical, es importante mencionar que en ciertos casos, los *Movimientos de Alabanza* parecen funcionar a la manera de ensayos públicos de los *conjuntos*, antes que éstos se presenten en una celebración más importante. Estas reuniones nocturnas celebradas diariamente pueden ser dirigidas por diferentes miembros de la Iglesia, es decir, no necesariamente el pastor y los dirigentes de la iglesia deben concurrir todos los días que dure el *Movimiento*. Esta situación les otorga a los jóvenes *dancistas* y *cancionistas* una relativa autonomía para organizar la celebración y desplegar allí sus *performances*. De hecho, la *Rueda* con la ejecución de *coritos* y la *presentación de canciones* son los géneros predominantes. Así, mientras la concurrencia de los fieles adultos a estas celebraciones es variable, la de los jóvenes se torna imprescindible para su realización.

---

<sup>45</sup> La idea de que el ritual no promueve la crítica, tal vez resulte aquí excesivamente funcionalista, sobre todo, comparada con la perspectiva de los últimos trabajos de Turner (1986) que enfatizan en el carácter reflexivo que las *performances* rituales promueven o en los análisis inspirados en Bajtin (1994) sobre las dimensiones contrahegemónicas de las fiestas rituales populares. Sin embargo, considero que no es éste el sentido que Schechner pretende darle al análisis, sino evaluar, justamente, cómo la actitud crítica de los participantes puede ser o no promovida en cada tipo de *performance* analizada. Para una discusión más minuciosa de estas variables en términos comparativos, remitimos a la reseña de Beeman (1993).

Además del placer vinculado a la práctica musical en sí misma, en la formación de *conjuntos* se evidenciarían otras intenciones y estrategias de los jóvenes. Una de ellas es el intento de convertir la práctica musical en una **incipiente actividad económica**. Señalamos ya cómo las visitas de los músicos a las iglesias les permiten comercializar sus casetes. A menudo, las iglesias que los reciben les ofrecen casa y comida y, en algunos casos, los ayudan a pagar su boleto de regreso o hasta la próxima localidad que piensan visitar. De parte de los músicos, ellos participan en la celebración de la iglesia, dejan algún casete para la familia anfitriona y venden otros a los fieles. Los mecanismos de reciprocidad median estos intercambios aunque, a veces, con muy altos costos para el pastor local y/o para las familias que celebran *Cumpleaños* o *Casamientos* pues, para dar un ejemplo, un *conjunto* puede instalarse por el término de los 15 días o un mes que dura el *Movimiento de Alabanza* y la celebración posterior. Tanto en el pasado como en el presente, las posiciones de liderazgo se han construido, entre otros medios, por la capacidad para organizar fiestas y reunir aliados y, para una fiesta del *Evangelio*, los músicos visitantes son un elemento imprescindible para el éxito de la celebración, de allí que estos gastos no sean cuestionados. Los músicos recorren no sólo iglesias toba de Formosa y Chaco, sino también de asentamientos pilagá y wichí e incluso de otros grupos aborígenes de las provincias del norte o del Paraguay y, más recientemente, algunos han viajado a iglesias no indígenas de Buenos Aires. En suma, las *presentaciones* en diferentes iglesias parecen constituirse en verdaderas giras musicales, a la manera de las realizadas por cualquier otro tipo de conjunto musical, aunque, en este caso, mediadas por las relaciones *qom* de reciprocidad. Por otra parte, es preciso agregar que estos recorridos son una de las condiciones que favorecieron el proceso de introducción de géneros musicales, instrumentos y técnicas de ejecución, así como la circulación del repertorio de los *conjuntos* ya señalada. Entre los *cancionistas* de La Primavera, al menos hasta el 2001 (previamente a la devaluación del peso frente al dólar), se había gestado un circuito económico en torno a la música evangélica. Los músicos viajaban a Asunción del Paraguay a grabar allí sus casetes, aprovechando los costos más económicos que los estudios de grabación les ofrecían. Luego, muchos los vendían en comunidades indígenas *lengua* de ese país, que pertenecen a una misión menonita en Filadelfia. Según los toba, estos indígenas poseen cierto bienestar económico gracias a la administración menonita y, además, no poseen conjuntos musicales propios, pues toda su música religiosa consiste en *himnos* y *coros* cantados en forma coral con teclados electrónicos. De esto resultaba que las comunidades paraguayas eran un fértil mercado para los *conjuntos* toba, pues estaban particularmente interesadas en su música y además, poseían los medios económicos para comprarla. Incluso algunos pastores que

acompañaban con guitarras a sus hijas niñas y adolescentes, recibían dinero por sus extensas presentaciones (20 o 30 canciones). Los toba, con las ganancias obtenidas, compraban mercaderías (ropa y alimentos principalmente) también a costos más bajos y así regresaban a sus asentamientos. El resto de los casetes era vendido en la propia comunidad o en las visitas a otras iglesias. Para dar un ejemplo, un conjunto de la IEU de Misión Tacaaglé, hasta diciembre del 2001, llevaba vendidos unos 300 ejemplares de su “primer volumen”. En Argentina, cada casete solía venderse a 5 pesos. En un contexto el que se vienen reduciendo cada vez más drásticamente las oportunidades laborales disponibles para los jóvenes, la venta de los casetes constituye un recurso nada despreciable, veremos también cómo esta dimensión económica reaparece en los intentos de algunos jóvenes por dedicarse a la música folclórica.

Otro elemento a destacar en torno a la edición de casetes, es la **individualización** de la producción musical de los *conjuntos* que promueve, tendencia que contrasta con la **libre circulación** que las *canciones* todavía poseen. Si bien en las *presentaciones* siempre se anuncia a los *conjuntos* por su nombre y el de la iglesia a la que pertenecen, es más difícil que se mencione quiénes son los autores de las composiciones<sup>46</sup>. No obstante, a través de las *Convenciones*, la IEU ha introducido recientemente una nueva práctica que tiende a modificar esta situación. En dichas *Convenciones* los *conjuntos* deben interpretar sus propios temas y si ejecutan temas de otros, tendrán que aclarar a qué *conjunto* pertenecen. Aunque es probable que pase bastante tiempo hasta que esta práctica se generalice en las iglesias, es importante destacar que las *Convenciones* constituyen espacios que definen y reglamentan las actividades culturales, las cuales desde allí se difunden a las iglesias locales. Como nos explicara un *secretario* de la IEU: “en la *Convención* general sí o sí se tiene que hacer lo que dice el Reglamento y se recomienda a las iglesias locales, algunas siguen todo, otras no tanto...”. Entre estas reglamentaciones de la actividad musical, se incorporó recientemente otra nueva exigencia: cuando los *conjuntos musicales* salen a recorrer otras iglesias, deben llevar una constancia de autorización firmada por el pastor de la iglesia a que pertenecen. Este requerimiento habría surgido a partir del siguiente conflicto, relatado nuevamente por aquel secretario de la IEU:

“Hubo problemas con jóvenes que decían representar a una iglesia de Bartolomé de las Casas, porque uno se trajo a una paraguaya, que tenía su pareja allá. Entonces la iglesia paraguaya los denunció, hizo una queja a la Unida”.

---

<sup>46</sup> Habría que recordar, sin embargo, que la idea de pertenencia musical no es ajena a los toba pues, como vimos, tanto los chamanes como los guías de los cantos-danzas poseían sus propios cantos distintivos. Igualmente, pertenencia y autoría individual no son aquí totalmente homologables en tanto los cantos son otorgados o cedidos en sueños o encuentros con seres no humanos con poder.

Este conflicto institucional probablemente evoque las tensiones históricas entre los *takshik* y los grupos aborígenes ubicados del otro lado del Pilcomayo, pero también el motivo de la queja nos remite a una de las funciones que la música y la danza iniciada por los varones poseían en los bailes nocturnos: **la seducción del sexo opuesto**. Arribamos así a otra de las intenciones que la práctica musical de los *conjuntos* puede involucrar. Difícilmente se reconozca esta dimensión en las primeras interacciones o en el contexto más formal de una entrevista, pero ésta sí surge en comentarios cotidianos o en charlas con interlocutores de mayor confianza; además, es posible discernirla a partir de la observación de algunas actitudes de los jóvenes durante las celebraciones. Por ejemplo, en los intercambios de miradas, risas y comentarios en voz baja de las muchachas mientras los jóvenes presentan sus *canciones*, como un *cancionista* nos comentara “a veces, las chicas te miran como diciendo *a la salida te agarro...*”. De esta manera, el contacto corporal que es prohibido en el espacio del culto es reemplazado a través del contacto de las miradas, el cual, a su vez, es anticipo de futuros encuentros. Como enseguida veremos, el camino de regreso desde las iglesias a las casas, una vez finalizados los cultos nocturnos, se ha convertido en uno de los espacios donde los intentos de encuentros amorosos entre los jóvenes pueden tomar lugar. Otro hecho que evidencia estos vínculos son las salidas temporarias de la iglesia que tanto los jóvenes *cancionistas* como los *dancistas* suelen realizar. En estas salidas, generalmente entre canción y canción, mientras transcurre alguna *prédica* o *testimonio*, los jóvenes salen para beber agua o tomar aire fresco. Durante estos actos es habitual observar también intercambios de miradas, risas y bromas entre los jóvenes de ambos sexos y cómo ellos se alejan por breves instantes a sitios de menor visibilidad. Otras veces se acercan a grupos de jóvenes que permanecen fuera de la iglesia, sin participar del culto, pero que están conversando, riendo o fumando entre ellos. Los jóvenes que permanecen fuera de la iglesia (o alejados del grupo de fieles, cuando las celebraciones son al aire libre) por momentos observan a aquellos otros que están cantando y danzando y, en muchos casos, esperan a que el culto termine, para así encontrarse con ellos.

### VI.2.3. La *cumbia evangélica* y el folclore *qom*

La denominada *cumbia evangélica* es el género musical más recientemente introducido en la música del *Evangelio*. Si bien constituyen aún unos pocos grupos, su música posee una difusión cada vez mayor en las iglesias. Las grabaciones de estos grupos suelen escucharse sobre todo en los momentos previos y en los posteriores a las celebraciones especiales<sup>47</sup> y

---

<sup>47</sup> Éstos son los únicos momentos en que se pasa música grabada en las reuniones evangélicas. Al inicio, para

también los jóvenes *evangelio* las escuchan cotidianamente. Un elemento a destacar es que estos grupos no interpretan otro tipo de canciones que no sean las de cumbia; recíprocamente, los *conjuntos* de las iglesias que se basan en géneros folklóricos no incorporaron la cumbia en su repertorio. Probablemente, esta especialización se deba a que en los primeros predomina la instrumentación con teclado u órgano electrónico, instrumento musical al cual no todos los *conjuntos* pueden acceder —por sus costos y porque requiere de energía eléctrica para su ejecución<sup>48</sup>. Por otra parte, algunos *cancionistas* me decían que si bien respetaban la existencia de estos grupos de cumbia, les parecía que esa música estaba muy ligada al “baile” y a lo festivo (“a la joda”) y, por eso, preferían seguir con el folklore.

El *conjunto* de *cumbia evangélica* que ha alcanzado mayor difusión entre los *takshik* y *l’añaGashik* es “Cristo Vive”, formado actualmente por cinco wichí de Pozo del Tigre que ejecutan teclados y dos cantantes toba de Bartolomé de las Casas. Según nos explicara Marcial García, uno de los cantantes, con los teclados “reemplazan” a la guitarra y el bajo electrónico y también a la batería<sup>49</sup>. Marcial nos relató que el grupo surgió a partir de un viaje que él realizara con su hermano Ismael a una iglesia de Pozo del Tigre, pues ambos tenían un *conjunto* en la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, de la que su padre es pastor. Allí conocieron a los jóvenes *wichí* que también tenían su propio grupo y que ya estaban en contacto con un conjunto de cumbia denominado Zafiro Azul, del pueblo criollo de Pozo del Tigre. Hoy los jóvenes *takshik* que escuchan a este último grupo y a Cristo Vive, reconocen que ambos “tienen el mismo ritmo”. Es interesante notar esta diferenciación entre instrumentistas wichí y cantantes toba, uno de los primeros casos que conocemos de escisión entre el canto y la ejecución instrumental, los cuales, como habíamos señalado anteriormente, se hallaban inextricablemente unidos en las prácticas musicales propias de los grupos chaqueños. Así, de la mano de uno de los últimos géneros incorporados en el *Evangelio*, se introduce también este importante cambio musical, que al escindir el canto de la ejecución instrumental, se acerca a la especialización típica de la música de espectáculo. No obstante, esta especialización también es funcional, en términos prácticos, a las características particulares de este grupo, dada la distancia geográfica que separa a sus integrantes — Pozo del Tigre se encuentra a 95 km. de Bartolomé de las Casas. En este sentido, Marcial me

---

convocar a la gente y al final de la celebración, posiblemente para permitir que los músicos participen de la comida comunitaria o puedan descansar.

<sup>48</sup> No obstante, es interesante notar que en algunos cultos en los que aparecía algún teclado entre las guitarras, su intervención, especialmente en los interludios instrumentales de los *coritos*, hacía que éstos adquirieran cierta afinidad con el estilo de la cumbia.

<sup>49</sup> Según el relato de Marcial, en una época habían tenido un bajo pero resultó “muy complicado”, “eran muchos elementos, así que compramos un órgano que tiene todo”.

explicaba que muchas veces cuando no podían viajar para ensayar una nueva canción, sus compañeros wichí le mandaban el casete con la música y él practicaba de esa forma. Cristo Vive posee unos 5 años de existencia y ha editado ya tres casetes con sus producciones. Desde entonces, ha sido convocado para participar de campañas evangelísticas de iglesias indígenas y no indígenas en diferentes pueblos de Formosa, Chaco, Salta y Buenos Aires y, según palabras de Marcial, tuvieron “mucho éxito en las conversiones”. Para dar un ejemplo, cuando en noviembre del 2001 entrevisté a Marcial, acababa de regresar de una de sus intensas giras:

“Estuvimos en 28 iglesias de la Asamblea de Dios en Tartagal, que nos contrataron (...) Cantábamos dos horas en cada lugar, a veces tres iglesias por noche hacemos (...) se reconciliaban como 100 personas por actuación (...) por la música la gente se empieza a reconciliar.”

Nótese cómo Marcial se refiere a las presentaciones como “actuaciones” y también a los “contratos” y cómo estos rasgos más cercanos al espectáculo coexisten con el reconocimiento de la eficacia ritual de la práctica musical: su capacidad para inducir a la conversión y reconciliación.

En los últimos años, la cumbia ha tenido una creciente difusión en las radios locales, incluso en una de sus últimas versiones, la denominada *cumbia villera*. Indudablemente, esta difusión en los medios incidió en la introducción del género en la música evangélica. Igualmente, esta incorporación no deja de ser llamativa, en tanto la *cumbia villera* parece ubicarse en la antípoda del discurso de conversión evangélico. Retomando los términos de ese discurso, diríamos que este último género constituye una recreación festiva y legitimadora de aquel “mundo” del placer y de los considerados “vicios”<sup>50</sup>. Si bien estas asociaciones serían uno de los motivos para que algunos *cancionistas* rechacen incorporar este género a su repertorio, prefiriendo continuar con el folklórico, otros, en cambio, no tienen problema en utilizar aquella forma musical sumándole una letra bíblica. Además, la mayoría de los jóvenes *evangelio*, en su vida cotidiana escucha tanto la *cumbia villera* como la *cumbia evangélica*. En suma, como iremos viendo, para muchos de estos jóvenes las dimensiones religiosas o de Alabanza de la música y la danza no siempre se contradicen con las festivas y hedonistas.

El último caso que me interesa reseñar en estos procesos de cambio musical es la introducción de un **repertorio folklórico no evangélico** entre los *cancionistas takshik*. Un ejemplo de este tipo, es que varios *conjuntos* de Formosa comenzaron a ejecutar una canción

---

<sup>50</sup> Las canciones de *cumbia villera* aluden, entre otras cuestiones, a los lugares bailables, a los encuentros sexuales, el alcohol, a problemáticas como el robo, la cárcel, la droga o la falta de trabajo. Algunas implican también la crítica a ciertas instituciones, como la policía. En general, las letras utilizan código de lenguaje propios de la juventud perteneciente a sectores más marginados. Para una aproximación a este género cfr. Rossi (2002).

titulada "El niño toba" (con letra en toba y en castellano) que pertenece al grupo folklórico "Los changos de Levalle" (Chaco). Justamente, en este grupo, uno de sus integrantes es toba y a él le adjudican la autoría de la mencionada canción. Otro ejemplo y con importantes consecuencias para la práctica musical es que algunos *conjuntos* y músicos solistas del *Evangelio*, empezaron a participar en festivales folklóricos locales en los que el público predominante es el criollo. Tal es el caso del Festival de la Canción Inédita en Laguna Blanca o El Festival de la Canción Cristiana en Pai Curuzú (un parque privado, cercano a Misión Tacaaglé). En este último festival, organizado por sectores católicos se presentan conjuntos de las iglesias del *Evangelio*, pero combinando el repertorio religioso propio con el folklórico, incluso Guillermo Muratalla, el cacique de Misión Tacaaglé, se ha presentado allí ejecutando su *nwike* o violín de lata. Como puede apreciarse, un amplio espectro de músicas es subsumido bajo la denominación de "canción cristiana". En este sentido, es interesante notar cierta influencia nativista que los misioneros actuales poseen en la práctica musical toba; los católicos, promoviendo las ejecuciones del *nwike*, los menonita, alentando con su ejemplo la producción de letras evangélicas en idioma toba. Además de los mencionados festivales, algunos jóvenes han llegado inclusive a presentarse en las fases preliminares del ansiado Festival Nacional Folklórico de Cosquín (Córdoba). Considero que la participación de algunos jóvenes *cancionistas* en estos festivales, da cuenta de sus intentos recientes por profesionalizar la actividad musical, trascendiendo el ámbito de las iglesias indígenas. Al menos en dos casos, el de un conjunto de La Primavera y otro de Misión Tacaaglé, comprobamos que a partir de estas presentaciones los jóvenes comenzaron a ser invitados a participar en fiestas criollas particulares (cumpleaños, por ejemplo), a cambio de una paga en dinero y/o con la comida del festejo, generalmente un asado. Es importante aclarar que si bien ya existían entre los *takshik* antecedentes de **músicos folklóricos que reconocían su adscripción toba**, se trató de casos bastante aislados. Uno de ellos, fue el de Isaías Shitaki<sup>51</sup> quien actuó especialmente en la década del '70 y los '80 como solista, llegando incluso a presentarse en el Festival de Cosquín. Otro caso es el de Rubén González, del barrio Toba de Clorinda, quien posee un grupo denominado *Doqshiqom*, debido, precisamente, a la participación en el mismo de 3 músicos criollos y 3 tobas. Este último músico, también había sido seleccionado recientemente para el Festival de Cosquín —con un tema denominado "Mi querido barrio toba"—, pero por falta de recursos económicos no pudo concurrir. Entre estos intentos de profesionalización de la actividad musical, hay que agregar que en la provincia del

---

<sup>51</sup> Hijo de Julio Shitaki que vive en Formosa capital y es empleado del ICA.

Chaco desarrollaron sus actividades dos coros cuyos repertorios han tendido a basarse en la música toba previa al *Evangelio*: el *Viri Nolká* (ya disuelto) y el *Chelaalapi*. Según Roig (1996), este último constituía en aquel entonces el único coro indígena de la Argentina y fue oficializado en 1987, pasando a pertenecer a la Secretaría de Cultura de la Provincia de Chaco, la cual contribuyó a su difusión fuera del ámbito provincial, por ejemplo, en el Festival de Cosquín. Entre los *takshik* y *l'añaGashik*, unas pocas familias poseían copias de las grabaciones hechas por estos conjuntos y, en ocasiones, me las hicieron escuchar para mostrarme así “cómo era la música antigua”<sup>52</sup>.

Para finalizar, reseñaré el caso de un joven de La Primavera, aquel que denominé *Juan*, quien creó un conjunto musical en el que intenta combinar el folklore criollo con temáticas que aluden a “la raíz cultural” de los toba.

*Juan comenzó su actividad musical en el Evangelio, pero luego de algunos años, sintió la necesidad de comenzar a escribir letras que no fueran solo evangélicas, sino que refieran, según sus palabras, a la “propia raíz cultural de los toba”. Para hacerlo, paralelamente a su conjunto de música evangélica, formó un grupo folklórico. Luego, con dicho grupo o en otras ocasiones en forma solista, comenzó a presentarse en festivales locales y regionales de folklore y, últimamente, en fiestas criollas a las que era invitado a tocar. Al principio, a Juan le resultó difícil encontrar compañeros para su grupo, entre otras cuestiones, porque los otros jóvenes evangelio temían que “hacer folklore” implicara alejarse de los preceptos religiosos en torno a la prohibición de la bebida alcohólica. En este sentido, hasta hoy siguen manteniendo dicha prohibición, a pesar de participar en fiestas criollas en las que la bebida es fundamental. Es importante mencionar que junto con su nueva actividad musical, Juan vivió un proceso semejante al de una iniciación shamánica, aunque de un marcado y conflictivo carácter sincrético, pues sus espíritus eran “el shamán, el gaucho, el astrólogo y el psicólogo” (cfr. VI.4.1). Durante esta etapa, Juan estaba particularmente preocupado porque le “robaran sus cantos” y me pidió que lo asesorara acerca de cómo registrarlos en la oficina administrativa correspondiente (SADAIC). Este proceso iniciático fue canalizado finalmente, a través de su actividad musical. Según me explicó, fue decisivo en este sentido un sueño que tuvo durante el padecimiento de una enfermedad en la que “estuvo a punto de morir”. Durante el mismo se le ofreció la siguiente revelación: una persona, que denominó el “dueño de la música”, evaluaba cómo Juan había utilizado en su vida el “don” que le había otorgado, después de dicha evaluación esta persona le decía que “debía volver y dedicarse totalmente a cuidar este don”, concurriendo “con camisa y corbata a tocar en las iglesias”. Así, en los últimos años, Juan se abocó a sus dos grupos musicales y también a los estudios secundarios que inició en un pueblo criollo. En el colegio, Juan comenzó a ejecutar canciones folklóricas en las horas de música y luego en los recreos, lo cual se transformó en un medio de integrarse con sus compañeros criollos, quienes al principio mostraban cierto rechazo y actitudes discriminatorias. De hecho, Juan era el “único” aborigen que en ese momento cursaba estudios secundarios. Inclusive, la música se fue convirtiendo también en un medio de seducir a sus compañeras blancas, lo que suele constituir todo un signo de prestigio para un joven toba. Simultáneamente a su reinsertión en el sistema escolar, Juan empezó a interesarse por “aprender a escribir” música, pidiéndome ayuda para tal fin, por lo que hicimos algunas aproximaciones al sistema de*

<sup>52</sup> Para una descripción más detallada del coro *Cheelapi*, remitimos al trabajo de Roig (1996) y también, en relación al coro *Viri nolká*, puede verse Ruiz y Citro (2002). En estos trabajos se destacan las reelaboraciones estilísticas de la música toba pre-evangélica que ambos coros realizan. No obstante, es interesante notar cómo a pesar de los cambios, estas grabaciones constituían la única manifestación de la “música antigua” que, especialmente los adultos y jóvenes que las poseían, hoy conocen y podían, por ende, “mostrar”.



notación musical occidental<sup>53</sup>. A finales del 2001, me encontré con que Juan conducía un programa de radio en la FM local, titulado "Mediodía Folklórico" en el que reflexionaba sobre temas de su cultura y difundía música folklórica criolla. Era la primera vez, según me contaban, que "un aborigen de la Colonia" emprendía un proyecto de este tipo y que "se metía entre los criollos" y, la música, fue un elemento fundamental para lograrlo. A fines del 2002, Juan había cambiado de radio y también tenía ya su propia "representante", con la que volvería a intentar presentarse en las fases preliminares del Festival de Cosquín.

El caso aquí reseñado, no sólo resulta ilustrativo de los procesos de profesionalización antes mencionados sino también de las múltiples significaciones y finalidades que la práctica musical hoy condensa. Dicha diversidad será el objeto de nuestras primeras conclusiones, a las que nos abocaremos en el punto siguiente.

#### **VI.2.4. Las múltiples dimensiones de la práctica musical**

En este estudio del proceso de emergencia de diferentes géneros musicales en las iglesias indígenas se aprecia cómo una práctica ritual que comenzó con la incorporación de la música que los misioneros enseñaban y un fuerte rechazo hacia las expresiones musicales indígenas, ha tomado rumbos diversos en los 50 años de existencia que el *Evangelio* posee. Los jóvenes toba de diferentes generaciones se fueron apropiando del espacio de las *performances* musicales del *Evangelio*, creando nuevos géneros y recreando otros del pasado, incorporando instrumentos, técnicas de ejecución y también significados y valoraciones disímiles en torno a la práctica musical, de acuerdo a sus múltiples deseos e intereses y a las posibilidades concretas de llevarlos a cabo. En efecto, estos deseos e intereses no pueden ser desligados del contexto en que sus relaciones y estrategias intra e interétnicas se fueron desplegando. Como sostiene Seeger (1988), la música es utilizada como un recurso social y una estrategia en la que un grupo no sólo se apropia de un pasado sino que también construye un presente y proyecta un futuro, dentro de un determinado contexto sociopolítico.

Como conclusión del análisis, comprobamos que la práctica musical de los jóvenes toba hoy abarca múltiples dimensiones: a) posee una particular eficacia ritual en relación con la generación del *gozo* y las danzas de los otros fieles, basada en el poder espiritual otorgado especialmente al canto, poder que, a su vez, es legitimado a través de la persistencia de la transmisión vía onírica; b) posibilita la creación de un ambiente festivo y lúdico que favorece la seducción y el encuentro entre los sexos; c) constituye un espacio de creación y búsqueda

---

<sup>53</sup> En nuestros encuentros, Juan también me pedía que ejecutara en la guitarra alguna música y él, entonces, comenzaba a interpretar algunos fragmentos y a agregarle sus propias variaciones. Especialmente un breve fragmento de un *blues* (que no recuerdo su autor) y de un *malambo* de Eduardo Falú, habían provocado especialmente su atención musical.

estética que algunos jóvenes intentan convertir en un oficio y proyecto de vida. Así, las dimensiones ritual, festivo-lúdica y artística confluyen en las prácticas musicales del *Evangelio* y, en muchos casos, son desplegadas por un mismo *cancionista* a través de los distintos géneros que ejecuta. En este punto de nuestro estudio, podemos comenzar a confirmar la hipótesis propuesta en la introducción, acerca de que en las celebraciones del *Evangelio* se constata la confluencia de sentidos y finalidades diversas, pues en éstas se condensan aquellos elementos que en el pasado se vinculaban a *performances* rituales y por ende a expresiones musicales diferenciales —bailes nocturnos de los jóvenes, rituales chamánicos terapéuticos y manifestaciones propias de los líderes como las analizadas en el capítulo V o, los rituales de iniciación femenina como veremos en el siguiente— y también, las nuevas prácticas y expresiones musicales que los jóvenes han ido incorporando a partir de sus relaciones interculturales. Por otra parte, en este análisis de las manifestaciones musicales puede apreciarse la eficacia de un enfoque sobre la *performance* que no sólo se dirige a lo que ésta representa o evoca sino también a lo que produce, en tanto la práctica musical es en sí misma constitutiva de la experiencia social de los actores. El caso de *Juan* antes reseñado, el músico evangélico y folklórico, es un ejemplo que tal vez resuma la diversidad de significaciones y estrategias que la música posibilita para un joven toba: es concebida como parte del poder espiritual de la persona con importantes funciones en la dinámica ritual del *Evangelio* y, a la vez, como un medio para obtener prestigio y seducir al género opuesto; posibilita identificarse con los criollos e integrarse en algunos de sus circuitos de sociabilidad e incluso de difusión musical y puede convertirse también en un medio expresivo de elaboración de una identidad cultural propia; finalmente, es posible transformarla en una incipiente actividad laboral. En suma, las distintas prácticas musicales de *Juan*, probablemente abarquen ese continuo que va del ritual al espectáculo que señaláramos anteriormente pero, sobre todo, nos permiten visualizar la diversidad de corrientes culturales (y por ende de expresiones musicales) que hoy atraviesan la vida de un joven toba y cómo cada uno de ellos, estratégicamente, se va posicionando *entre* estas corrientes para construir así su propio espacio, su *intersticio* en la vida social, en este caso, a través de sus propias músicas.

Efectuadas estas primeras conclusiones, es momento de iniciar nuestro recorrido por otra de las prácticas de los jóvenes *evangelio*, la de aquellos que no se han dedicado a la música sino a la danza. Comencemos entonces nuestro estudio sobre la *Rueda* y el papel que ésta ha jugado en la construcción de esta posición intersticial.

### VI.3. Los jóvenes dancistas del Evangelio

#### VI.3.1. Descripción de la *Rueda la marcha* y la *danza* de los jóvenes

La *Rueda* comenzó a practicarse desde principios de los '90 entre los *takshik*. En los grupos de *dancistas* que la ejecutaban prevalecían los jóvenes y, en una proporción mucho menor, se hallaban ancianos y niños. No obstante, a fines de los '90 la participación masiva de los jóvenes empezó a decaer en algunas iglesias. A continuación, describiremos más detalladamente su estilo y estructura:

La *Rueda* consiste en una serie de desplazamientos en círculo corriendo (generalmente, en forma contraria a las agujas del reloj), siguiendo el ritmo musical de los *coritos*. Durante estos recorridos, algunos *dancistas* expresan enfáticamente frases relacionadas al culto (*Gloria a Dios, Alabado Seas, Amén*). Los ancianos que participan no corren pero sí se desplazan rápidamente con pasos cortos, a una velocidad menor que la de los jóvenes.

Los jóvenes utilizan la vestimenta de tiras ya descrita para los *dancistas* de mayor edad, aunque en comparación con esta última, los jóvenes suelen adicionarles más inscripciones<sup>54</sup> relativas al culto y las tiras generalmente cubren su cuerpo hasta las piernas. El jefe del grupo de *dancistas* o *jefe de Alabanza*, se distingue por portar un bastón con tiras de colores. En las iglesias de Bartolomé de las Casas e Ibarreta, los conjuntos poseían banderas argentinas, de la provincia de Formosa o de color rojo con inscripciones evangélicas.

En ocasiones, el jefe de *dancistas*, la persona encargada del *Movimiento de Alabanza* u otro dirigente del *Evangelio*, permanecen en el centro de la *Rueda*, orando, cantando y/o agitando su Biblia. Según nos explicara Amadeo Sosa (foto 7), de esta forma él "cuidaba a los hermanos" de algún "enemigo", "demonio", "enfermedad" o "*pi'ioGonaq*" que quiera "entrar".



<sup>6</sup> Foto 6. Un sector de la *Rueda*, *Cumpleaños* en Asamblea de Dios, La Primavera, 1998. Foto 7. En la misma celebración, Amadeo Sosa en el centro de la *Rueda*.

La *Rueda* presenta variaciones coreográficas, como la denominada *Marcha*, y también existen *performances individuales* de algunos de sus participantes:

La *Marcha* abarca una serie de vueltas que se realizan caminando (a un ritmo más lento que la *Rueda*) y cantando algún *himno*. En dichas vueltas, además de los *dancistas* suelen participar los *cancionistas*. Luego de la caminata inicial, en algunas iglesias los *dancistas* comienzan danzando

<sup>54</sup> Según Florencia Tola (comunicación personal), en el Lote 68, los jóvenes *dancistas* de la *Rueda* en sus tiras llevaban iconos que representaban los colores y símbolos de los clubes de fútbol.



en el lugar y de a poco se suman a la *Rueda* (foto 8). También, durante el transcurso de la misma, unos pocos permanecen danzando individualmente a un costado (cfr. foto 9). Si bien en estos casos los estilos resultan bastante personales, en algunos apreciamos un paso semi-saltado (con pequeños desplazamientos) similar al de los ancianos y, en otros, pasos afines a los del zapateo de las coreografías del folklore criollo.

Finalmente, otra de las variaciones de la *Rueda* observada en la finalización del culto, consiste en una ronda en la que los *dancistas* se toman de las manos, levantándolas. En esta posición y sin desplazarse, cantan un *himno* (cfr. foto 11).



8.

**Foto 8.** *Dancistas* antes de comenzar a girar. Culto de *Alabanza*, IEU (La Primavera), La Primavera, 1998.

**Foto 9.** Dos *dancistas* que permanecen a un costado durante la *Rueda*. Culto de *Cumpleaños*, Asamblea de Dios, La Primavera, 1998.

9



10.

**Foto 10.** Momento de oración de los *dancistas*, Culto de *Alabanza*, IEU (La Primavera) La Primavera, 1998.

**Foto 11.** Los *dancistas* tomados de la mano, en ronda, entonando un *himno*. Final del culto de *Cumpleaños*, Iglesia Asamblea de Dios (La Primavera), La Primavera, 1998.

11

En algunas iglesias, los jóvenes *dancistas* comenzaron a incorporar más recientemente otra forma coreográfica durante las *presentaciones de canciones*, a la que designan *danza*:

Grupos de mujeres y hombres, generalmente ubicados separadamente en filas enfrentadas, realizan un avance, giran y regresan a su punto de partida. En varios casos, los pasos con los que realizan los desplazamientos, los movimientos del torso y la forma en que las mujeres toman su vestimenta, se asemejan a los pasos y posiciones de danzas folklóricas como la zamba o la chacarera.



Algunos jóvenes *dancistas* nos confirmaron que las enseñanzas de folklore en la escuela incidieron en sus actuales estilos de *danza*. No obstante, la forma que adquieren los desplazamientos espaciales resulta similar a la danza que las mujeres toba realizaban en los rituales de iniciación femenina del pasado, denominada *nasote* (cfr. capítulo VII).



**Foto 12.** Comienzo de la *danza* de los jóvenes durante la *presentación de canciones*. Dos mujeres avanzan juntas hacia el sector de los fieles *Movimiento de Alabanza*, Iglesia de Jesucristo Pentecostés (La Primavera), La Primavera, 2000.

**Foto 13.** En la misma *danza*, los jóvenes (ubicados dos adelante y dos atrás) avanzando hacia los fieles. En el centro, se ubica la *jefa* del grupo de *dancistas*. A la derecha, las mujeres avanzaban en sentido contrario. En el altar, un *conjunto musical* presenta una *canción*.

Otro de los géneros *performativos* que se realiza en los cultos, corresponde a los grupos de niñas y mujeres jóvenes, generalmente a partir de los 11 o 12 años, que forman el *coro*:

Generalmente se ubican en una o más líneas, una al lado de la otra, al costado del altar. En algunos casos, cantan ejecutando panderetas o, en otros, sostienen la Biblia con su mano. Junto con el canto realizan un paso semi-saltado, alternando un pie y el otro y sin desplazarse del lugar. Este paso suele ser más enérgico que el de los ancianos y elevando más los pies. Existen también variaciones de este paso, en una de ellas, ambos pies se separan y luego se juntan cruzándose un poco; en otra, un pie salta primero hacia el costado (marcando el acento del primer tiempo) y luego se acerca el otro, marcando dos veces más suavemente (a doble tiempo<sup>55</sup>), el segundo tiempo. El vaivén de un lado al otro, repercute en el resto del cuerpo, el cual mantiene una tonicidad muscular baja, incluso con los brazos colgando a los costados (cuando no se sostiene ningún objeto con las manos).

En cuanto a la vestimenta, ésta generalmente consiste en una remera o camisa blanca con una pollera azul, lo cual reproduce las indicaciones reglamentarias de la IEU y algunas otras iglesias, sobre el color de las vestimentas que sus fieles deben llevar.

**Foto 14.** *Coro* en el *Movimiento de Alabanza*, Iglesia Asamblea de Dios, La Primavera, 1998.

<sup>55</sup> Utilizamos esta expresión, común en la danza occidental, para indicar que entran dos movimientos en un tiempo del compás.



Para finalizar con esta descripción inicial, es importante señalar que la *danza* y la *marcha* fueron introducidas más recientes y que parecen corresponderse con una tendencia a pautar cada vez más las formas de *Alabanza* de los jóvenes *dancistas*.

### VI.3.2. Genealogías e interpretaciones sobre la Rueda (I): entre el *Evangelio* y los *pi'ioGonaq*

En lo que refiere a los antecedentes de este género, la gente de La Primavera y Misión Tacaaglé sostenía que la *Rueda* venía de la **IEU del Chaco**, de la zona de El Espinillo. En Ibarreta, Santiago de las Casas agregó esta versión sobre la procedencia chaqueña:

Santiago: “según cuentan así que había un hermano que no sé, del Chaco, que estaba soñando y le dijeron que se viste así con flequillo, o sea usando el color blanco flequillo y ese significa el sanador o sea del (...) presente, porque se acerca la fiesta más grande de cada tribu, según el sueño, se le interpreta, o sea el significado de ése.

Silvia: ¿y decís que era del Chaco?

Sa: sí

Sil: ¿sabés de dónde o cómo se llama?

Sa: no, no, cuentan, es igual que el canastito dice que hay una señora que le dijeron en sueño, que a veces trabaja y hasta que se inventó todo el mundo, es igual que los cantos, los coros, yo tengo ahí algunos coros que también por sueños, pero los estoy reservando para el volumen, cuando tenga plata, voy a grabar los coros...”

Santiago compara la creación de esta danza y su vestimenta con la de un tipo de artesanías (el “canastito”) y de música (el *coro*), todas, a través del sueño. En una charla posterior, al preguntarle nuevamente por el origen de la *Rueda* y la *Marcha* nos brindó la siguiente explicación:

Santiago: “Siempre cuando se marcha contra los enemigos, usaban lanzas, espadas, escudo, ésas eran las armas, pero eso ya pasó, estamos en los últimos tiempos, estamos guerreando espiritual y nació la *Alabanza* en toda la zona donde hay aborígenes (...) En la *Marcha* los que danzan van al frente y los que no danzan tocan el bombo, el pandero, y los que tocan la guitarra y otros instrumentos van atrás y los que no quieren participar en la danza, al último, atrás de los músicos, esos son los que tienen que asistir al culto, esa interpretación saca el significado de la lanza, porque siempre la punta de la lanza un fierro y atrás de esa lanza la madera, y ese es el significado de esa alabanza, o sea tipo forma de una lanza, siempre el que danza va adelante, siempre punta de lanza, ese es el significado de esa *Alabanza* y la *Marcha*, o sea el significado es,



nosotros los creyentes tenemos que ir marchando, vamos al frente con los enemigos pero no son carnales, sino espirituales que nos atacan cada día y esa la parte de madera son los músicos, esa lanza el significado. Y después de la *Rueda*, el significado de la *Rueda*, por ejemplo en el cielo ése se hacen, Ezequiel, capítulo 1, versículo 19 hasta 24, ése lo interpreta ese verso y aclara la *Rueda*, porque ese verso, el profeta Ezequiel tiene una visión y envió cuatro ángeles con cuatro ruedas, ése es el significado, o sea una interpretación pero en visión, habla del futuro de lo que va a venir y la gente aborígen interpreta de esa forma o sea corren y esa rueda, o sea ellos corren en forma de rueda. Cuando va más ligero el ritmo de *Alabanza*, ellos corren más rápido, hasta que se sudan, se bañan en sudor y ése es el significado de la *Rueda*, de la danza cuando ya finaliza, cuando ya ha terminado todo. Por ejemplo, Jesús va a venir del cielo y cuando llega empieza a pelear contra los ejércitos de ese diablo, Satanás, ese Querubín que era el director de los coros, pero ahora tiene otro nombre se llama Diablo y está engañando a toda la humanidad y Jesús viene del Cielo para guerrear contra ese ejército tan numeroso. Después cuando termina toda esa guerra, va a ver gran fiesta, danza, ése es el significado cuando está todo calmo y empieza el *gozo*”

Sil: ¿y esa interpretación de dónde sale, te la contaron... la escuchaste...?

Sa: me contaron, pero es cierto, coincide con lo que dice la Biblia, porque sin la interpretación de la Biblia, sin el manual ¿cómo vamos a hacer...? porque siempre un radiograbador tiene su manual, cómo va a usar el volumen, cómo va a grabar, siempre con la guía de ese manual y así nuestra vida, cómo va a ser

Sil: ¿y la idea de la lanza, eso también está en la Biblia?

Sa: sí, está en el Antiguo Testamento, están todas las guerras, las personas que consultan a los especialistas y ahora en el Nuevo Testamento está el futuro que va a venir, eso cuenta y si nosotros nos guiamos con ese libro, *mirá sucedió tal cosa*, vemos, pero sin embargo, está en la Biblia, pero si vos escrudiñás la Biblia, parece telescopio, porque vos estás mirando lo que está adelante, aquellos que no escrudiñan la Biblia es lo más triste, meses sin saber el futuro, pero los creyentes no...”

En la explicación de Santiago, la *Alabanza* encuentra su significación plena en el texto bíblico. El papel orientador de dicho texto, tanto para el presente como para el futuro, se evidencia en las dos metáforas tecnológicas utilizadas: la Biblia es como el manual del radiograbador y como un telescopio. En lo que refiere a la interpretación de la *Marcha*, se la vincula especialmente con las guerras espirituales de los creyentes. Nótese en este sentido, en la metáfora de la lanza, el rol de la danza como aquella punta poderosa que debe ser sostenida por los músicos (el mango de madera), de allí que ambas prácticas constituyan, juntas, el “arma” por excelencia del poder numinoso. En lo que respecta a la *Rueda*, se la asocia con la visión profética de Ezequiel sobre los ángeles que bajan del cielo en rondas, cuando ya ha terminado la batalla entre Jesús y el Diablo (aquel Querubín que cambió de nombre) y se celebrará entonces una gran fiesta de *gozo*. Cabe destacar que estas guerras espirituales que aquí se remitan a narraciones bíblicas, se escenifican en la *Rueda*, pues allí se manifiestan las luchas entre los *pi'ioGonaq* que participan de la danza y los *dancistas* del *Evangelio* (y que no son *pi'ioGonaq*). Ariel, un joven de Bartolomé de las Casas que hasta el 2000 participó de la *Rueda*, nos explicó:

“si vos no pensabas en la Iglesia, durante la *Rueda*, los *pi'ioGonaq* te ponían a prueba, te podían tirar algún bichito en el pie, en la cabeza y entraba y te causaba dolor, pero si aguantás, te podías convertir en *pi'ioGonaq* (...) los *pi'ioGonaq* estaban danzando pero no sabemos quiénes son los

que tiran (...) Lo que más duele son los pedazos de palitos, *epaq*, uno se desmaya, se cae por el dolor y todos te rodean para orar y los *pi'ioGonaq* se arriman todos, porque el pedazo de palito tiene poder, los otros quieren agarrar. Siempre pasaba que se caían o desmayaban o gritaban, lloraban, por el dolor se caían. Cuando pasaba eso, se iba al medio y ahí le acercaban todos, le oraban, algunos para sacarle...”

Como puede apreciarse, se trata de un relato muy similar al de Víctor Velázquez de La Primavera, que citáramos en el capítulo anterior, al referirnos a las luchas entre *pi'ioGonaq* y *evangelios*. Pero aquí se agrega un nuevo elemento, la idea de que si se resiste en estas luchas, la persona podía llegar a convertirse ella misma en *pi'ioGonaq*. En relación con estos enfrentamientos entre poderes y la metáfora de la guerra, Jorge Yaclec, *dancista* de la IEU de La Primavera, me decía que la Biblia llevada en las tiras era como un “armadura” y como un “arma” que les permitía defenderse de los peligros que acechan al creyente, tales como las enfermedades enviadas por algún enemigo:

Julio: “ése es de lo que nosotros es una armadura, porque somos, somos soldados de Cristo (...) porque la Biblia está, dice: *TODO aquel que cree mi nombre que ate en su cuello mi palabra, que guarde mi palabra*. Hay también una palabra en la Biblia dice que que *SACRIFICE alabanza me HONRA* dice...”

Silvia: ¿y esto de atar al cuello mi palabra vos lo asociás a las cintas...?

J: sí, sí, eso.

S: ah ... ¿que por eso están atadas acá...?

J: están atadas

S: y se llevan acá atrás la Biblia...

J: la Biblia, la palabra de Dios, si vos danzás, si vos tenés tu mano, ya es otra cosa. Porque algunos se andando con la Biblia o en la mano a veces se DEJA, porque VOS dejás la Biblia ahí abajo, ya no, ahí cuando VIENEN los enemigos, cualquier enfermedad, enfermedad YA ENSEGUIDA te van a agarrar porque vos dejaste abajo

S: ah... hay que tenerla con uno...

J: hay que tenerla, hay que tenerla cinturón, hay que poner por acá, con éste, siempre, porque éste es nuestra arma...”

Tiempo después, en el cuadernillo de un Círculo Bíblico organizado por los menonitas, encontré una alusión similar sobre el papel de la Biblia portada en las tiras a la manera de una “armadura”. Después de describir “la armadura del creyente en Cristo” —aludiendo a la vestimenta de un soldado romano según un texto bíblico (Efesios 6.10-18)—, se preguntan:

“¿Cómo nos ponemos esta armadura? ¿Dónde va a buscar uno la fuerza si te hace daño un poderoso? ¿Cuál es nuestra protección? Los que vienen de la Argentina a veces ponen la Biblia en la cabeza o en el lomo. ¿Es de Dios? Los antiguos se ponían algo que indicaba su poder ¿Es de Dios? Era del tiempo de antes que conocieran a Jesús. ¿Era de Dios? Las fuerzas que no son de dios, a ellas no les gusta la luz. Nuestra linterna es la palabra de Cristo” (Cuadernillo del Círculo Bíblico de El Cerrito, 1999: 10).

Las preguntas de los misioneros parecen aludir a uno de los focos de conflicto en torno a la *Rueda*: sus vínculos con el chamanismo. Las dudas inscriptas en el Cuadernillo legitiman así las dudas de los creyentes acerca del carácter evangélico o no de las tiras y de la danza en la que éstas son utilizadas y, probablemente, también ayudaron a que aquellos creyentes que



no tenían tales dudas comenzaron a plantearse<sup>56</sup>. Para profundizar sobre estos vínculos con el chamanismo, analizaré en primer lugar las significaciones legitimadoras de la *Rueda*. Para *dancistas* como Jorge Yaclec, la conjunción de la danza y del contacto corporal constante con la Biblia (a través de la vestimenta de tiras), permite evitar el envío de enfermedades y, en general, es una forma de dar fuerzas a la persona. Durante la misma charla explicó:

J: "si no tiene la consagración de tira no puede hacer, no tiene fuerza, no tiene ganas, no tiene ánimo porque, porque entró ya el hombre (...) pero hombre cuando tiene don de espíritu no cansa, no sentía nada (...)

S: y por ejemplo vos después de hacer la *Rueda* ¿cómo sentís tu cuerpo... lo sentís diferente, igual, más cansado...?

J: no, eso no, no sentís. Estoy contento, estoy contento cuando hay danza, gente, y no canso de danzar, porque, porque el espíritu dice, Dios dice: *cuando hay libertad el espíritu ESTÁ*, entonces está todo de acuerdo la gente, porque DIOS siempre le conoce al hombre su pensamiento, alabanza, porque, porque SENTÍS algo, SANÓ, SANÓ su vida (...) y el hombre muy enfermo, muy grave, no se puede levantar, no se puede levantar, no golpea las manos, porque ese hombre ENFERMO, mientras que vos estás sano hay que glorificar a Dios, para que Dios le de MÁS FUERZA, te cuida Dios, Dios te cuida, siempre te cuida..."

En el relato se evidencia claramente cómo si no hay don de espíritu, no hay fuerza ni ánimo y no se podría danzar; en cambio, cuando ese espíritu "está", se danza, hay alabanza y contento, lo cual le daría más **fuerza** a la persona así como **un estado de salud**. Asimismo, el contacto corporal con la Biblia que las tiras permiten es fundamental a tal fin, pues si las cintas fueron bendecidas en el culto, otorgan fuerza y ánimo. Veamos otros dos casos, el de Evangelina Fonda, de La Primavera y el del ya citado Ariel:

Evangelina: "parece que se pone más firme la persona, más fuerte, te levanta todo (...) parece que bien cerca el Espíritu Santo. Más baila, más sigue danzando, llora por el gozo que se tiene.

Silvia: y te quería preguntar por el *llallageshik* que llevan, por las tiras ¿por qué es qué se usa...?

E: cuando uno pone, se siente mejor... más gozo siente..."

Ariel: "cada día renovaban su ánimo, más tranquilidad, parece que así era la danza... porque nosotros al otro día, a la mañana, ni ganas de hacerla y después sí... los jefes oraban y se iban renovando las fuerzas..."

Este tipo de significaciones en torno a la *Rueda* resulta similar al de las danzas de los ancianos. De esta manera, aunque el estilo de movimientos de cada género sea diferente, en sus dimensiones instrumentales se asemejan. Del mismo modo, algunos *dancistas* nos relataban que recibieron por sueños la indicación de ponerse las cintas y danzar e inclusive que de esta forma lograron superar alguna enfermedad. En suma, el vínculo de la danza con la adquisición de capacidades vía onírica y su asociación con la cura o adquisición de fortaleza,

<sup>56</sup> Al inicio del Cuadernillo, se aclara que uno de los pastores de El Cerrito pidió el tema de los "poderes espirituales", porque "las personas con poder de *pi'ioGonaq* desafían a los jóvenes. Los ponen a prueba para ver si se enferman, diciendo que el que se enferma no es creyente verdadero porque no resiste el poder del *pi'ioGonaq*. Por eso algunos jóvenes no van más al culto por temor. Y algunos jóvenes quieren copiar el poder de los *pi'ioGonaqi*" (1999: 2). En suma, se describe una situación bastante similar a la de los *takshik*.

son dos elementos que vinculan la práctica de la *Rueda* al chamanismo, pero que al ser significados desde la perspectiva evangélica, no presentarían conflictos para sus partícipes.

Pasemos ahora a analizar las **interpretaciones de quienes sí consideran estas relaciones con el chamanismo como conflictivas**. En una larga conversación con Juan Machagaik —pastor de una de las IEU de la zona de Nainneck (La Primavera) en la que no se practica la *Rueda*— veníamos conversando sobre el movimiento de Luciano, cuando luego le pregunté por la vestimenta utilizada por los *dancistas* en la *Rueda* me comentó:

Juan: “ahora, donde estamos ahora, tenemos ése... cómo voy a decir, no es tanto problema pero problema de cada iglesia, cada local, porque le vino del Chaco otro tema, que hace culto, pero se hace DANZAR ellos corren nomás, se ponen trapo acá ((las tiras)) hacen letra acá en la cabeza ((por las vinchas)), pero esa no es la forma donde empezamos, la Iglesia Unida no es así. Pero ¿qué pasa?, hay mucha gente que quiere, quiere como ellos, como estoy diciendo, el poder, entonces parece que quería el poder, pero lo contrario, no tiene poder. Igual que Luciano, hay gente que quería, como él, pero así la gente *dancista* no veo, así nomás por la ropa que usamos...

Silvia: ¿y la ropa es parecida a alguna ropa *antigua*?

J: no, creo que no, porque antigua eso se llama *pi'ioGonaq*, tenía ese él, pero hace, como se dice... se pone como tejer, entonces cuando vemos ése decimos: *tiene poder*...

S: ¿ah... así cruzado es de *pi'ioGonaq*?

J: así cruzado con vincha. Entonces cuando tiene ese, toda la gente: *ese tiene poder*. El que no tiene está vestido, entonces nosotros MARCAMOS cuando hay eso, entonces ese hombre tiene poder. Sin embargo acá la gente, los chicos, las chicas se ponen, nada más ensuciamos, nomás.

S: claro todo se pone y antes nada más los que tienen poder...

J: he visto antes, pero lo que tenía se ponía, tenía poder, el que no tiene, no.

S: ¿pero acá en su iglesia no hay, no...?

J: porque estoy todavía, no quiero. Porque sabe, una vuelta de los chicos y sabés que una vez vino la visita y se pone la ropa todo y los chicos cuando salga esa gente de vuelta empezó a hacer, a copiar, querían copiar hasta todo mis nietos, todos (...) hace vuelta, anda corriendo solo y ahí atacamos: *no, no vamos a hacer porque usted corre, no canta, nosotros queremos que usted canta, ¿cómo está corriendo así nomás?* y ahí ya cortamos. Pero la otra iglesia hay porque le gusta. La Iglesia Evangélica Unida se puede danzar, hasta ahí nomás, pero no pone eso.”

Como ya fuera señalado, la vestimenta de tiras presentaría ciertas similitudes con las que se usaba en los cultos de Luciano para transportar la Biblia y, a su vez, con las de los *pi'ioGonaq*, sobre todo por las semejanza entre el *ndage* y las vinchas usadas en el culto y por las tiras que los chamanes cruzaban sobre su pecho (aunque estas fueran tejidas y no de telas blancas). Probablemente, el uso de bastones entre los *jefes de Alabanza* se vincule también con este tipo de signos del poder (cfr. Métraux 1937: 38). Así, el hecho de que los jóvenes usen vestimentas que “marcaban” a las personas con poder, para algunos desvía el uso histórico de las mismas. Como reflexiona Juan, solamente “ensucian” porque aquellos jóvenes no tienen poder aunque, reconoce, siempre hay algunos que “quieren el poder”, tal como los que se acercaban a Luciano. En efecto, las tiras con la Biblia no son solamente un “signo” que indica a las personas con poder, sino también un objeto que en sí mismo es poderoso. Por eso, las alusiones de Juan y otros interlocutores sobre los adultos y jóvenes que, a través de las

tiras y la danza, “quieren” acceder el poder y convertirse en *pi'ioGonaq*. De hecho, registramos algunos casos de nuevos *pi'ioGonaq* que comenzaron en la *Rueda* y luego empezaron a curar. Miguel Mendoza (de Bartolomé de las Casas), refiriéndose a la *Rueda*, expresó comentarios similares:

“muchos que trabajan la danza, después trabajan *pi'ioGonaq* con su espíritu, ellos sienten que tienen su poder (...) mi sobrina, la señora, trabaja, maneja ese grupo, canta bien, empezó con la danza, ella es la que maneja la *Alabanza*, la danza, ella siente ese poder, que puede hacer algo con la gente, pero tiene que controlar si es de Dios o no, ellos tienen que controlar si el poder es de la iglesia, del *Evangelio* o es otra cosa. Eso figura en Hechos en la Biblia (...) ellos tienen derecho de hacer su manera, los apóstoles también echaban demonios, sanaban gente, danza (...) por ejemplo mi mamá era de Luciano, hace una danza y no se calla, desde que empezó el culto, viene el predicador dice que se calle y ella sigue cantando, no se para, el espíritu explota como dinamita, el predicador le dice que se sujete, que tiene un espíritu raro, que el tiene que poner la mano para salir de la duda, andá, probá y orá. Si saca el espíritu que tiene, sacate tu duda, pero que no sea parlotero, criticón, sólo Dios sabe qué es ese espíritu, entonces ora ((a)) mi mamá para que se calle y siguió igual (...) Si tiene duda, orá y comprobá. Si el espíritu era malo y la gente ora, se calla, si sigue, es porque es de Dios. Se nota cuando es fabricado de la persona misma”.

Parte de los conflictos con la *Rueda* y en general con las danzas, refieren a las dudas sobre su origen, como Miguel señala: ese poder de la danza “puede ser de Dios o de otra cosa”, por eso se impone la necesidad de controlar su origen a través de la prueba de la oración. Otros *evangelio* también remarcan que la *Rueda* no está indicada en la Biblia (para ellos, las “ruedas de ángeles” o las danzas que figuran en Hechos de los Apóstoles no serían pruebas suficientes) ni en los reglamentos de la IEU. A menudo, esta incertidumbre genera la desconfianza de los creyentes que terminan vinculándola a los *pi'ioGonaq* o, como luego veremos, al *baile sapo*. En contraste, aquellos que están a favor de la danza, además de hacerla intentar coincidir con los relatos bíblicos, buscan organizarla cada vez más, pautando su práctica. De allí, la incorporación de formas claramente formalizadas, como la *Marcha* (en la cual los jóvenes cantan los himnos) o la organización de la *Danza* durante la *presentación de canciones*. Como nos decía un *cancionista* sobre la *Rueda*: “ahora está más coordinado, antes no, salían de cualquier lado...”.

Otro de los problemas planteados por los críticos de la *Rueda* es que obstaculizaría actividades del culto consideradas por ellos como más importantes: al correr, los jóvenes no cantan y al ser la *Rueda* la práctica dominante en los *Movimientos de Alabanza*, las prédicas pasan a ocupar un lugar secundario. Germán Machagaik, hijo del pastor Juan antes citado, nos decía sobre los jóvenes de la *Rueda*, “ellos corren solamente, no escuchan la Palabra, no cantan, gritan... en las *Alabanzas* a veces ni siquiera hay prédica”. Guillermo Jara —pastor de la otra IEU de la zona de Nainneck (La Primavera) en donde tampoco hay *Rueda*— al preguntarle por las danzas nos comentó:

“los ancianos, las mujeres, ellos, tal vez, hay día cuando se siente la presencia de Dios, ya empieza contento con alegría y entonces empieza un poco la danza y uno lágrima, depende, porque SIENTE la presencia de Dios, eso sí hay, pero menos de la Rueda, porque yo no le enseño a la gente eso, o sea esa es la doctrina mía, menos de participar a los que corren. Lo que yo he visto en otra que ellos tienen su vestimenta y eso yo no quiero que suceda en mi iglesia, porque ellos no pueden escuchar a la persona, no pueden escuchar a los predicadores porque es importante de saber cómo es el *Evangelio*, pero mi Iglesia yo así manejo, yo veo, yo controlo a los miembros cuando cantamos, ellos se gozan, se gozan, se lagriman, mucho gozo, pero ahí ya ponemos 1 hora y media 1 hora y tenemos que escuchar nuestro Papá, es importante escuchar (...) para mí muy mal ((por la *Rueda*)) porque ya no podés manejar bien el *Evangelio*, no podés entender el *Evangelio*, si vos querés entender el *Evangelio* tenés que escuchar, igual que una escuela, la misma cosa. La maestra depende del chico, los más cabezudos siempre no saben nada, la iglesia es así como la escuela, la misma cosa, nosotros enseñamos a la gente, enseñamos, escuchan ellos...”

Miguel Mendoza expresó en términos análogos algunas de sus críticas a la *Rueda*, “tienen la Biblia en la espalda ¿y para qué?, la están paseando parece, tiene que tener en la mano, para leer...”. En resumen, este tipo de interpretaciones críticas tiende a revalorizar la **palabra** (ya sea en el canto o en la lectura y prédica bíblica), frente a la **expresión del gozo en el movimiento corporal** (a lo sumo, se tolera el *gozo* en los ancianos y las mujeres aunque, nunca en exceso<sup>57</sup>). La comparación de Guillermo Jara es elocuente, la iglesia debe ser como una escuela, tanto por su objetivo —“enseñar” la Palabra a los fieles— como por su faz disciplinar, pues debe “controlar” (según el pastor Guillermo) o “atacar” (al decir del pastor Juan) las prácticas que podrían desviarla de aquel objetivo fundamental. De este modo, en el caso de la *Rueda* parece maximizarse la confrontación entre el valor otorgado a la palabra y el otorgado a la corporalidad del *gozo*. Asimismo, también se intensificaría la confrontación generacional entre aquellos mayores que quieren “enseñar” el camino del *Evangelio* a través de la palabra, por un lado, y la fuerza, el poder y el placer que los jóvenes parecen sentir al correr en la danza, por el otro.

Para finalizar, considero que el hecho de que las iglesias más próximas a los pueblos criollos sean particularmente críticas de las danzas, se relacionaría con la intención de algunos *evangelios* de desmarcarse de este tipo de prácticas. Precisamente, los bailes nocturnos y sus vínculos con el consumo de alcohol son rasgos que integran el estereotipo discriminatorio del *aborigen*, sostenido hasta hoy por algunos criollos de aquellos pueblos. En contraste con este vínculo entre danza y rituales de los *aborígenes antiguos*, la enseñanza de la Biblia a la manera de una escuela y la ejecución de cantos, a veces, a la manera de los conjuntos folklóricos criollos, aparecen como rasgos compartidos con los *doqshi* cristianos y, por ende,

---

<sup>57</sup> Nótese en el relato de Guillermo J., cuando dice que empieza “un poco” la danza y también en el de Juan M. cuando aclara que en la IEU se puede danzar, pero “hasta ahí nomás”.

menos conflictivos<sup>58</sup>. Además, es probable también que el mayor proceso de disciplinamiento corporal de los adultos y jóvenes que viven cerca de los pueblos, incida en estas elecciones diferenciales. En el caso de la IEU de Clorinda, por ejemplo, si bien su pastor, Benjamín Jara, no tenía una postura crítica hacia las danzas, en su iglesia no se practicaban<sup>59</sup>. Consultado acerca de por qué esto sucedería, me contestó: “y porque estamos cerca del pueblo puedo ser, nosotros damos libertad a la gente, cada uno tiene su *gozo*, puede ser correr, saltar, escuchar la palabra... cuando vienen de afuera sí hay danza, pero acá no se copia...”

Para concluir con esta oposición entre el *gozo* de las danzas y las enseñanzas de la palabra, el siguiente relato de Guillermo Flores es particularmente ilustrativo, pues esta tensión que recorre las iglesias del *Evangelio* alcanza su máxima expresión en la iglesia mormona, de la cual fue pionero:

Silvia: Guillermo ¿y los mormones, tienen danzas?

Guillermo: No hay NADA DE DANZA, tenés que tomar ATENCIÓN, ATENTO lo que dice, NADA, NADA RUIDO, no vaya a conversar lo otro. Tenés que tomar atento solamente...

S: ¿Tampoco hay guitarra, tampoco hay canto?

F: No, no, guitarra, no... Solamente para cantar nomás, eso, cantar.

S: Claro, es muy distinta a las otras iglesias...

F: Sí, distintas, la otra hay tambor, guitarra, danza, todo gritería, y eso no

S: ¿y a vos la danza, por que no te gustaba, nunca te gustó...?

F: No se entiende, no sabemos NUNCA, NUNCA, nunca... Ese enseña, le quedan ya, las palabras de ellos les quedan, entonces, yo nomás lo que yo estoy pensando de mí mismo, yo buscando la forma, la mejora, cómo vivir. Yo pienso, trabajar, así como la gente, como cristiano, como cristiano así, entonces yo buscar. No podemos andar como, los que andamos ese tiempo, la costumbre, tenemos que cambiar como cristiano, como hijo de Dios. Antes no sabemos si hay Dios o Jesús. Ahora sí”.

La danza siempre alude a la costumbre, al pasado y, según Guillermo, no parecería ayudar a buscar la forma de “vivir mejor”, mejoría que para él y muchos otros *evangelio*, refiere a los estándares de la gente blanca cristiana, incluyendo sus formas de trabajo y vida material. Justamente, fue esta última característica una de las que más le gustó a Guillermo de aquellos otros misioneros que llegaron al Chaco: “...enseñan cómo trabajar, cómo levantar tu casa, cómo hacer la agricultura, todo eso enseñaban... y entonces me gustó”. Otros gustos, otros intereses y, en consecuencia, otros medios para intentar alcanzarlos. Pasaremos ahora a analizar uno de esos *otros* intereses de los jóvenes: el de construir un espacio festivo que permita el encuentro entre los sexos y, el papel de la *Rueda* para lograrlo. Sin duda, se trata de un interés que los acerca a aquellos otros jóvenes del pasado que participaban alegremente de los bailes nocturnos, tal como en su juventud el mismo Guillermo lo había hecho.

<sup>58</sup> Asimismo, veremos luego cómo en estas iglesias críticas de la *Rueda*, es donde más suelen cumplirse los requisitos formales y administrativos de los reglamentos.

<sup>59</sup> En esta iglesia, la mayoría de los jóvenes eran *cancionistas* y muchas jóvenes formaban parte de los *coros*.

### VI.3.3. Sobre la Rueda (II): los bailes nocturnos.

Si bien la *Rueda* surge dentro de las iglesias del *Evangelio* como una forma de alabanza, la hipótesis que aquí argumentaremos es que también se vincularía con los bailes nocturnos del pasado, siendo éstos unos de sus antecedentes tanto en términos estilísticos como en los simbólicos y funcionales. Un primer elemento a favor de esta hipótesis es la **analogía estilística** entre ambas *performances*: son danzas circulares, practicadas especialmente por jóvenes y en el contexto de reuniones nocturnas. Además, la *Rueda* constituye el único momento dentro del culto en el que hombres y mujeres se entremezclan, compartiendo el mismo espacio, mientras que durante el resto de las celebraciones ocupan lugares separados. Sin embargo, además de estas analogías que son incluso manifestadas por algunos creyentes, existen también importantes diferencias estilísticas. Una es que en los bailes nocturnos los danzantes iban tomados entre sí, mientras que en la *Rueda* no existe ningún tipo de contacto corporal; la otra, es que en aquellos bailes se desplazaban en forma más lenta —al ritmo de una caminata y no corriendo— y que paralelamente al desplazamiento cantaban, hecho que tampoco sucede en la *Rueda*. Estos rasgos diferenciales nos revelan otros posibles antecedentes de este género, que no provendrían tanto del pasado *gom* sino de prácticas e instituciones del mundo *doqshi*. En este apartado desarrollaremos entonces nuestro análisis sobre las similitudes entre la *Rueda* y los bailes nocturnos y dejaremos para el próximo el estudio de sus diferencias y del papel jugado por aquellos otros antecedentes.

Un segundo elemento que evidencia los vínculos con los bailes nocturnos, es que varios de los *Jefes de Alabanza* o dirigentes del *Evangelio* que apoyan la *Rueda* en el pasado  **fueron capitanes del nmi**. Uno de ellos, Amadeo Sosa, en una de nuestras primeras charlas, al preguntarle por el *nmi*, espontáneamente lo comparó con la danza del *Evangelio* de la que veníamos hablando:

“...casi igual a la *Rueda*, así cerrado, giraban, bien parejo el paso, caminando como soldado, el capitán canta y ahí va la gente. Y la mujer cuando le gustaba alguno entra y agarraba a uno...”.

En forma similar, en una de las primeras charlas con Ángela Coyipé, de Misión Tacaaglé, en la que veníamos conversado sobre las danzas del pasado donde ella solía participar, al preguntarle sobre las danzas actuales del culto, si encontraba algún parecido, me contestó:

Ángela: “sí, yo sé también cuando yo le dejé todo eso la danza de antiguo y yo entré al *Evangelio* y se cambiaba todo, hay una danza de la religión pero en la danza YO SENTÍA EL MISMO, YO SENTÍA, SENTÍA ALEGRÍA que tiene que alabar (...) canta, yo sentía, yo danzaba y con alegría, pero hay otra danza ahora, yo he visto una danza redondo PARECE ESE *NMI*, PARECE *nmi*, el mismo, parece (...) es parecida antes, así redondo, parecido más antiguo

Silvia: ah, a ése le hace acordar...

A: yo he visto cuando yo estaba en la iglesia, ya acordaba del *nmi*...

S: ¿pero en el *nmi* no tenían las tiras esas que llevan ahora en la... vió que en esa que hacen ahora...?

A: sí, en el *nmi* también hacen así, yo tengo mi vestido largo, blanco, largo, así [señala a la altura de sus rodillas] y después tiene pinzas y tiene que poner colorado así en el cabello tiene que poner, tiene que poner una cinta así larga, hasta acá [señala su cintura]

S: pero... ¿ése el de ahora, para bailar ahora o...?

A: no, no, más antigua es, porque vos me pregunté que ahora usted viste la danza, parece que igual antes el *nmi*..."

Como se aprecia en ambos relatos, el recorrido circular es un rasgo que une a ambas danzas. Ángela agrega aquí otro elemento, la analogía en las vestimentas; posteriormente, otros interlocutores confirmaron que las mujeres que participaron en estos últimos *nmi* solían usar polleras blancas. Finalmente, Ángela plantea otro importante rasgo en común, ella sentía la misma alegría en la danza de la religión y la del *nmi*, cuestión a la que retornaremos al tratar las comparaciones entre el gozo de los *antiguos* por el baile y el gozo de los *evangelios* por la danza.

El tercer argumento en favor de esta hipótesis es que los *Movimientos de Alabanza* en los que predomina la actividad de los *cancionistas* y *dancistas* jóvenes, cumplirían una función similar a los antiguos bailes nocturnos en lo que hace a **sus dimensiones festivas y de formación de parejas**. Uno de los motivos de crítica de la *Rueda* refiere precisamente a estas posibles similitudes. Durante una de las conversaciones con Pablo Vargas, me comentó que había gente que estaba "en contra" de la *Rueda*. Al preguntarle por qué, contestó:

Pablo: "es que tienen miedo que se contagie la costumbre antigua, de algo de ésta parece..."

Silvia: ah... ¿dicen que es parecido...?

P: sí, tienen miedo, dicen que son falsos, son gente que, que bailaba antes, se salen del baile sapo, porque ellos no usan blanco y cualquier cosa le ponen por acá, claro, de todo y antiguamente se usaba, pero no es algo que parece, son diferentes..."

Pablo, en cuya iglesia (IEU de Misión Tacaaglé) todavía hay *Rueda* de jóvenes, intenta mantener las diferencias aludiendo a que las vestimentas, a pesar de las apariencias, son diferentes. Es probable que esos adornos de colores que los jóvenes colocan sobre sus tiras blancas (nótese la frase "cualquier cosa le ponen"), hagan recordar a los adornos de lana que los jóvenes usaban cuando iban a participar de los bailes nocturnos, para así atraer al género opuesto. En otros casos, algunos críticos fueron más explícitos en las comparaciones con los bailes del pasado y sostenían que los jóvenes concurrirían a la *Rueda* sólo para divertirse y establecer relaciones entre ellos. Un joven *dancista*, que denominaremos *Carlos*, fue uno de los primeros *evangelio* en brindarme esta interpretación. Su relato es muy rico porque, como él mismo enuncia, "fue uno de ellos", pero luego se alejó de la *Rueda* por dichos motivos. Mi

interés en entrevistarlo surgió de haberlo visto bailar, cantar y por momentos gritar enfáticamente en uno de los primeros cultos presenciados en 1998. No obstante, él había permanecido todo el tiempo aparte de la *Rueda* y sin la vestimenta de tiras:

*Carlos*: “Antes iba bailar, adoraba a Queen ((banda de rock inglesa)) después entré al *Evangelio* pero tenía vergüenza, pero yo le pedí al Señor: *hazme tu bailar perfectamente*. Entonces empezaba a llorar y a bailar y cuando empecé todos me miraban... algunos estudian cómo bailar, practican, yo no...

Silvia: ¿y cómo fue la primera vez que danzaste?

C: mi corazón parece que se abrió, llegaron escalofríos, me agarraba, empecé a temblar, dancé y después se me liberó... La danza no me cuesta porque Dios me ha ungido.

S: ¿y cómo sentís el cuerpo cuando danzás?

C: Se siente fortalecido, me da ánimo al día, al día siguiente (...) el dolor se acaba. Cuando me duele la rodilla ((anteriormente nos explicó que había tenido un problema jugando al rugby)), yo oro: *a través de mi danza, tu Señor vas a sacar el dolor de mi cuerpo*. Yo fui un joven medio bailarín de la música, practiqué un arte marcial, quería aprender un montón de cosas<sup>60</sup> (...) yo tenía un maestro de arte marcial que se reventó la cabeza con una moto (...) el mundo nunca me trajo paz, la policía me perseguía (...) ahora acepté al Señor, debo llevar esa cruz ((antes había aludido a una acusación de asesinato)) (...) al mundo de pecadores le espera el fuego eterno, pero si logramos ir con el Señor, entraremos en la nueva Jerusalén, veremos a Cristo...

S: ¿y alguna vez participaste en la *Rueda*?

C: sí, yo fui uno de ellos, pero yo sentía que el color con sus tiras... a veces sienten *gozo*, pero ellos buscan la multitud de gente, eso cambia el tema, buscan donde hay muchas mujeres, ellos son los lobos, como para llevar esas ovejas, ellos ya van en camino de ser un brujo, porque como dice Ezequiel 13:10, esas tiras son cinta mágica, para Dios son la contraria. Que ellos se gocen como nosotros, sin las tiras. Con la cinta es distinto, no sienten *gozo*, empiezan a jugar, ellos cuando llegan a la iglesia se meten en la oscuridad, no son capaces de mostrarse, los verdaderos hijos de Dios deben arrodillarse, ellos vienen a curiosear (...) Cada color significa una cosa, negro, enfermedad, rojo, sangre, y el blanco es de los ángeles de Dios... Algunos usan rojo, azul, yo he buscado y no puedo encontrar significado de esos colores (...)

S: ¿y ellos están en todas las Iglesias...?

C: ellos son de la Unida... pero cuando hay gente, cuando se junta multitud, ellos van... Yo tenía una de esas tiras, pero blanca solamente, sin manchar...”

En la narración de *Carlos* se conjugan varias de las interpretaciones en torno a la *Rueda*. Si bien reconoce que “a veces sienten *gozo*”, critica el vínculo con el chamanismo por el uso de las tiras (interpretadas como “cintas mágicas” de acuerdo al texto bíblico) y, finalmente, plantea que el interés de los jóvenes es buscar a las mujeres, razón por la que empiezan a “jugar” y “meterse en la oscuridad”. Como ya señaláramos las salidas temporarias de *dancistas* y *cancionistas*, su alejamiento a sitios más oscuros o adonde se hallan los grupos de jóvenes que permanecen fuera del culto, respondería a estas intenciones más lúdicas que *Carlos* aquí explicita<sup>61</sup>. En relación con este punto, resta comentar el papel del camino de regreso de los

<sup>60</sup> Este joven había vivido bastante tiempo en una de las ciudades cercanas a la Colonia, de allí estas prácticas más ligadas a la vida urbana, como ir a bailar, aprender un arte marcial o jugar el rugby. Aunque, es preciso aclarar que en La Primavera existió durante algunos años un equipo de rugby que luego fue disuelto.

<sup>61</sup> Por ejemplo, en una oportunidad, durante una extensa celebración de un *Movimiento de Alabanza* en La Primavera, salí afuera del culto por algunos momentos. Allí me encontré con una joven que ya había cruzado otras veces y comenzamos a charlar. Entre otras cosas, recuerdo mi comentario sobre la cantidad de gente joven



cultos hacia las casas, donde se aprecian los acercamientos, las risas y comentarios jocosos entre los jóvenes. Algunas instancias vividas en el campo me permitieron comprender los sentidos de estas escenas y, en parte, confirmar y ampliar lo dicho por *Carlos*:

En mi segundo trabajo de campo, a diferencia del primero, había viajado sola a La Primavera, lo cual implicó un particular “cuidado” de parte de mis anfitriones, pues se preocupaban especialmente por acompañarme a diferentes lugares. La concurrencia a los cultos nocturnos, constituía uno de esos espacios en los que cuidaban de no dejarme sola, sobre todo cuando la iglesia en cuestión quedaba algo retirada. Una de esas noches, antes de partir, observo charlas con cierta inquietud y preocupación entre los miembros de la familia con que residía. A los pocos minutos, dos de las hijas adolescentes que siempre participaban de la *Rueda*, entran llorando a la pequeña habitación que compartíamos. Luego viene la madre y comienza a explicarme que había un problema: yo no iba a poder ir al culto, porque a su cuñado (a quien le habían encomendado ese día la tarea de acompañarme), los políticos lo habían ido a buscar para una reunión y, según me dijo: “vos no podés ir sola”. Después de decirle que no se hiciera problema, porque justo ese día ya había arreglado con otra persona que iba a pasar a buscarme para ir al culto, le pregunto por sus hijas, si les había pasado algo. La madre comienza a explicarme que lloraban porque querían ir a la iglesia pero que si no iba el padre u otro familiar, ellas no podían hacerlo. Si bien yo me ofrecí a acompañarlas, me dijo que no, pues era “peligroso” y que si las chicas “van solas, se van con los muchachos de afuera, los que no son creyentes, se las llevan a la cantina... por eso ellas van solo con el padre...” Las jóvenes, como había sucedido las veces anteriores, se habían “arreglado” especialmente para ir al culto: se ponen sus mejores ropas y a menudo me pedían prestado algún calzado, ropa, hebilla o si tenía perfume o lápiz de labio... En suma, la escena resultante, de aquellas jóvenes preparándose para ir a la *Rueda* y luego llorando por la prohibición, resultaba bastante similar a la de cualquier adolescente a la que sus padres le prohíben “ir al baile”...

A medida que fui participando del camino de regreso de los cultos, empecé a preguntarle a los interlocutores de mayor confianza por aquellos bromas que los jóvenes hacían y que al ser en *qom l'aqtak* no entendía. Según me comentaron, consistían casi siempre en alusiones en torno a la formación de tal o cual pareja. Asimismo, en diferentes ocasiones volvió a surgir esta idea de que “el camino” es el lugar que los jóvenes aprovechan para relacionarse sexualmente.

Las celebraciones especiales del *Evangelio*, a las que concurren jóvenes de diferentes asentamientos, suelen ser ocasión para propuestas amorosas y para la formación de futuras parejas. Así, los viajes de los grupos de *dancistas* y *cancionistas* a otros asentamientos, permitirían ampliar el espectro de parejas posibles, funcionando además como un medio para construir relaciones con otros grupos de parentesco. En este sentido, probablemente los *Aniversarios* posean un papel similar al que antes tenían las fiestas de *niematak*, promoviendo o concertando matrimonios que permiten crear o reforzar las alianzas entre determinados

---

que había concurrido ese día y que la mayoría permanecían allí afuera. Cuando después le pregunto si ella venía seguido al culto, me dice: “a veces” y sonriendo, irónica, agrega: “y... cuando no tenemos plata para ir al baile, venimos acá...” El “baile” refería a aquellos que se generan en los pueblos criollos o sus cercanías.

grupos; cabe recordar que en el pasado las bandas eran exógamas y la preocupación por evitar cualquier lazo de parentesco, aunque sea lejano, sigue bastante vigente en la actualidad<sup>62</sup>.

En resumen, los *Movimientos de Alabanza* se constituyen para los jóvenes en un espacio festivo nocturno en el que pueden cantar y bailar con sus propias formas y, además, intentar relaciones amorosas; en tanto este espacio se inserta en el marco ritual del *Evangelio*, más concretamente como un ritual de Alabanza, se encuentra socialmente legitimado. No obstante, como vimos, se trata de una legitimación parcial y siempre cuestionada, pues está atravesada por las críticas y prohibiciones concretas de ciertos pastores sobre la *Rueda*. Entre quienes legitiman estas prácticas, un elemento que aparece destacado es el temor por la concurrencia de los jóvenes a las cantinas o bares de los pueblos —temor que la madre de nuestra descripción anterior sostenía. Especialmente durante la época de cosecha de algodón, los jóvenes que participan de la misma, acceden a algunos recursos monetarios y pueden gastarlos en bebidas alcohólicas. El segundo pastor de una de las iglesias del fondo de La Primavera en la que sí había *Rueda*, era particularmente consciente de estos peligros y me comentaban que su iglesia se ocupaba de organizar *Cumpleaños* y *Movimientos de Alabanza* en época de cosecha, para evitar así que los jóvenes concurrieran a las cantinas y volvieran al alcoholismo. Posiblemente, el hecho de que este pastor tuviera 6 hijas mujeres, muchas de ellas ya adolescentes, lo ponía particularmente alerta de estos peligros<sup>63</sup>. En el caso de las muchachas esta situación se torna más conflictiva, pues a menudo la ingesta de alcohol se vincula con los encuentros sexuales ocasionales, especialmente con los blancos y, algunas veces quedan embarazadas, convirtiéndose en madres solteras que serán mantenidas por sus padres. En una ocasión, un joven *evangelio* preocupado porque su hermana de 13 años estaba tomando y fumando y hacía unos tres días que no regresaba, me decía:

“se fue al fútbol y no volvió, se quedó en lo de la amiga (...) yo le digo a mi papá, que la vaya a buscar, que le pegue, pero ellos no hace nada, ellos la dejan... después a los 12, 13 años ya tienen hijos...”

Como vimos en el capítulo anterior, el acceso de los jóvenes a la bebida alcohólica no puede ser plenamente controlado por los adultos, en parte, por la inexistencia de una instancia ritual clara que provea ese control y porque este último difícilmente se ejerza

---

<sup>62</sup> Por ejemplo, un *cancionista* soltero de La Primavera que a menudo concurría a *Aniversarios* o *Cumpleaños* en Misión Tacaaglé, contaba que casi siempre se le acercaba alguna joven proponiéndole ser su pareja. No obstante, muchas veces el joven reconocía alguna relación de parentesco con las muchachas que participaban de su iglesia e incluso de las de Misión Tacaaglé, situación que le impedía intentar formar parejas con algunas de ellas que eran objeto de su interés.

<sup>63</sup> De hecho, la madre de estas adolescentes, una vez me comentó su preocupación porque una de ellas había probado el cigarrillo y el alcohol cuando fue a cosechar con una de sus primas.

individualmente, pues como el joven citado explica, no es esta una costumbre de los padres<sup>64</sup>. En este sentido, la organización de *Movimientos de Alabanza* funcionaría como un ritual que, al permitir la participación de los jóvenes con sus propias formas de canto y danza y en un contexto lúdico, posibilita cierto control del alcoholismo. Ariel, el joven de Bartolomé de las Casas antes citado, nos decía sobre la época de mayor desarrollo de la *Rueda*:

“hasta la policía de acá estaba contenta, porque los jóvenes no tomaban, no se peleaban (...) los hijos acompañaban a los mayores al culto, los mayores se sentían más seguros, sino los hijos andaban vagando por ahí... Fue todo muy lindo, pero así como metí no sé como dejé...”

Como señala Ariel, en general, no se sabe bien por qué decayó el entusiasmo inicial en la *Rueda*, aunque, según me contó, su madre les había dicho: “ustedes van ((a la *Rueda*)) porque no tienen mujer, pero ahora que tienen, no corren más”. En efecto, él y su hermano después de formar pareja, habían dejado la *Rueda*, otro hecho que parecería confirmar las analogías de los *Movimientos de Alabanza* con los bailes nocturnos. No obstante, además de que el cambio de estatus en esta primera generación de *dancistas* haya incidido en que muchos abandonaran la *Rueda*, la crítica de algunos pastores y el fuerte rechazo de la práctica en algunas iglesias, parecería haber influido en que fueran cada vez menos los jóvenes de las nuevas generaciones que se incorporaran a esta práctica. En el caso de Misión Tacaaglé una joven me decía que entre ellos bromeaban acerca de que “la *Rueda* se pinchó”. Según su relato, para Navidad un grupo de *dancistas* había tomado sidra y se había emborrachado, alejándose así del *Evangelio*. En el caso del Barrio Toba de Clorinda, me encontré con un relato similar, una joven me comentó que “para las fiestas, la iglesia se queda sin cantores, porque los jóvenes empiezan a tomar”. Episodios como el de Misión Tacaaglé habrían dado lugar a que la gente que estaba en contra de la *Rueda* confirmaran sus sospechas acerca de los vínculos de esta danza con las *costumbres antiguas*. Según me explicara un joven de Bartolomé de las Casas sobre estas relaciones con el alcohol:

“Entran en el *Evangelio*, pero a los tres o cuatro meses se van a tomar, se van dos meses y luego se reconcilian, cuando volvés no podés participar ni en la música ni en la danza, depende del pastor, tres meses, si es bueno, un mes...”

Tanto en los cultos regulares de las Iglesias de La Primavera y Misión Tacaaglé, a medida que la *Rueda* fue disminuyendo, fui observando una merma en la participación de los jóvenes, apreciación en la que varios interlocutores coincidieron. En el caso de Bartolomé de

---

<sup>64</sup> Para dar un ejemplo, el mencionado padre, refiriéndome a otro episodio conflictivo con uno de sus hijos, me explicó: “lo que pasa que no le puedo pegar, porque enseguida se enferma”. Como diferentes autores han señalado, el castigo corporal o el reto de los hijos no es una práctica habitual entre los grupos chaqueños. Nordenskjöld (1912: 57-66) ha reparado especialmente sobre la libertad en la que eran criados los niños y jóvenes entre los grupos *ashluslay* y *choroti*; Karsten (1926: 25) también realiza algunas observaciones de este tipo para los toba boliviano.

las Casas, los creyentes también sostenían que había crecido mucho el alcoholismo, sobre todo entre los más jóvenes. Para aquellos jóvenes que no eran *cancionistas* y que, como veremos, tampoco estaban muy predispuestos a *gozar* en la danza según las formas de los ancianos, la *Rueda* constituía una oportunidad de participar activamente, con un rol definido e importante dentro del culto y con una práctica que, además, disfrutaban. En contraste, la participación sólo como fieles que deben escuchar las extensas prédicas de los mayores y observar los *gozos* de los ancianos, no parece seducirlos mucho. Tal vez por eso, una vez que “la *Rueda* se pinchó”, muchos no se sintieron atraídos a regresar a los cultos.

#### VI.3.4. Sobre la Rueda (III): del disciplinamiento al control administrativo

En esta sección, indagaremos en otros posibles antecedentes de la *Rueda* y buscaremos también explicar así sus diferencias estilísticas con los bailes nocturnos. La primera diferencia a analizar es la **ausencia del canto junto con el movimiento**. Si bien esto se ligaría a las cualidades intrínsecas del movimiento corporal básico que este género involucra —suele tornarse dificultoso correr y cantar a la vez— considero que dicha ausencia también da cuenta de la actual tendencia a separar cada vez más la ejecución musical de la danza. Como vimos, es éste un rasgo típico de la división de las artes occidentales pero no de la ritualidad pre-evangélica de los *takshik* y de muchos otros grupos aborígenes. La introducción de la guitarra, según el estilo de los grupos folklóricos criollos, habría contribuido especialmente a esta primera escisión en las prácticas rituales de los jóvenes. Luego, la introducción de la *Rueda*, habría consolidado esta escisión, al separar a los *dancistas* de los *cancionistas*. No obstante, en la *Rueda* existen expresiones vocales de tipo enfático y del lado de los músicos, a pesar de que sus cuerpos no se desplazan, tampoco están quietos. Durante el canto abundan los gestos faciales y, en algunos casos, los movimientos rítmicos del torso o de una pierna marcando el pulso sobre el piso pero, sobre todo, se trata de voces intensas o, como a veces suele decirse, con mucho cuerpo. Cuando les preguntaba a algunos *cancionistas* por su peculiar estilo de canto, me decían: “llevás el aire al abdomen y de ahí sube” u otro “retenés el aire en el estómago y después largás, ahí aguanta bien el canto”. Como puede apreciarse, eran muy conscientes del cuerpo de sus voces.

El segundo rasgo diferencial de la *Rueda* en comparación con los cantos-danza del *nmi*, es la **inexistencia entre los *dancistas* de contactos corporales**. Loewen et. al. (1965: 31) señalan que el contacto corporal en una danza era un medio de iniciar la seducción. Por la descripción de los bailes nocturnos que antes hicieramos, es evidente que el gesto en el que la mujer toca al hombre por la espalda, era el índice de su elección sexual. Actualmente, ciertos

contactos corporales cotidianos parecerían funcionar como índices semejantes entre los jóvenes y, muchas veces, las mujeres siguen siendo las que toman la iniciativa. Por ejemplo, cuando los jóvenes se reúnen entre ellos (es decir, sin la presencia de los adultos), tanto las bromas como los juegos con las manos —por ejemplo, de pellizcar o tocar al otro a la manera de palmadas, intentos de abrazo o pequeños golpes—, son las formas habituales en que se intenta provocar al otro. Entre las iniciativas femeninas, una habitual, es que si saben que el muchacho que les interesa pasará por el camino en un momento de la noche, especialmente, pueden una o varias detenerlo y comenzar con estos juegos<sup>65</sup>.

En tanto los contactos corporales siguen aún vinculándose a las intenciones sexuales, su inclusión en una danza del *Evangelio* habría tornado muy explícitos los vínculos con el *nmi* y la danza de los jóvenes sería aún más resistida. Así, estratégicamente, el contacto entre los cuerpos se eliminó de las danzas, no obstante, éste persiste en ese lapso que cubre el trayecto entre la iglesia y las casas, en el camino. Para finalizar, es pertinente acotar que una vez consolidada una pareja, difícilmente existan entre ellos contactos corporales en público y, en general, tampoco se hacen muy visibles las expresiones corporales del afecto entre amigos o parientes. Las mencionadas expresiones adquieren formas disímiles o se manifiestan en contextos diferentes a los de nuestros *habitus*. No obstante, es preciso subrayar que esto sucede con los jóvenes y adultos especialmente, pues como señalamos en el capítulo anterior, en los ancianos se aprecia una mayor predisposición al contacto corporal y a hacer visibles públicamente manifestaciones de afecto como los abrazos y saludos efusivos. Así, el contacto corporal connotaría intenciones diferentes según las edades, como bendición o acto de dar fuerza entre los ancianos, como índice de intenciones sexuales entre los jóvenes. Sin embargo, habría que preguntarse si el proceso de mayor disciplinamiento corporal en el que son socializados los jóvenes, habría incidido en la construcción de estos *habitus* diferenciales. La generación / modificación de las técnicas y gestos corporales suele ligarse a actividades reiteradas que implican lapsos prolongados de tiempo, como son para el caso de los jóvenes la concurrencia a la escuela o al *Evangelio*. Por el momento, nos limitamos a plantear estas posibilidades, en tanto hipótesis que requeriría de estudios específicos sobre las diferentes emociones y la corporalidad que involucran.

La cuestión del disciplinamiento nos remite a la última diferencia con los bailes nocturnos que aquí analizaremos: **en la *Rueda* los *dancistas* no se desplazan con algún “paso” o técnica corporal extracotidiano, sino que corren.** En principio, la opción

---

<sup>65</sup> En otro caso que me relataron, una joven le había sacado el bolso a un muchacho que estaba a punto de emprender un viaje; ésta era una manera de obligarlo a que vaya a recuperarlo.

preferencial de los jóvenes por una danza que implique este movimiento corporal básico, parecería vincularse a sus actuales prácticas recreativas y deportivas. Entre las mismas se destaca el fútbol, practicado tanto en el contexto escolar como en el comunitario, incluso con el surgimiento reciente de equipos femeninos de fútbol. En estos asentamientos, “la cancha” en la que los ancianos recordaban haber celebrado los bailes nocturnos durante su juventud, es hoy dedicada exclusivamente a los partidos de fútbol de los jóvenes y es probable también que en el pasado ambas prácticas hayan convivido en ese mismo espacio (el fútbol durante el día y el baile durante la noche) por algún tiempo. Ernesto Verón, de Bartolomé de las Casas, fue explícito en estos vínculos, conversando sobre el *nmi* me decía: “...y después dejamos el *nmi*, ya aprendimos el fútbol...” Correr, resulta entonces una técnica corporal bastante habitual entre los jóvenes, la cual es hoy transpuesta a un género *performativo* ritual<sup>66</sup>. En este sentido es preciso notar que en tanto este género incorpora una técnica cotidiana, no requiere para su ejecución de otras habilidades corporales específicas, como si sucedía, en cambio, en los cantos-danzas del pasado —por ejemplo, para alcanzar la coordinación del propio paso con el del otro, del canto con el movimiento o para atender corporalmente al toque de las mujeres y permitir su entrada, sin perder la coordinación rítmica. Además, la acción de correr implica la utilización de una técnica corporal bastante unificada entre los *dancistas*, por lo cual es más difícil hallar en la *Rueda* manifestaciones corporales que evidencien las emociones del *gozo* según la vivencia personal de cada *performer*, tal como acontece en la *danza* de los ancianos.

Considero que esta otra corporalidad del *gozo* de los jóvenes evidencia las huellas del proceso de **disciplinamiento del cuerpo** al que aludíéramos anteriormente, proceso en el que la escolarización mayoritaria de los jóvenes habría tenido un rol importante. Los análisis de Foucault (1987) mostraron cómo los colegios y otras instituciones, creaban cuerpos dóciles a través de la combinación de procedimientos técnico-analíticos de carácter rutinario. En las escuelas instaladas en los asentamientos, se observa la persistencia de ciertas fórmulas típicas de disciplinamiento, habitualmente referidas en la jerga docente como recursos para la “creación de hábitos”. Cito algunos casos:

Las exigencias de formar fila con una postura, distancia y orden minuciosamente determinado, de pararse y sentarse “derecho” dentro del aula, de mantener un orden del espacio con criterios funcionales impuestos por el docente o, la imposición de consignas a las que se espera que el alumno responda mecánicamente (por ejemplo, la formalización del saludo ante docentes y autoridades). Existe también una tendencia al predominio de juegos reglados o a la práctica de la

---

<sup>66</sup> No olvidamos que en el pasado, los jóvenes solían practicar carreras en los festejos de *niematak* y que la rapidez era socialmente valorada en actividades de caza y guerra. Si bien, como es evidente, los actuales jóvenes no llegaron a vivir dichas prácticas, en muchos casos, sus padres y abuelos les transmitieron estas valoraciones. Lo que resulta llamativo e intentaremos aquí destacar, es la transposición de esta técnica corporal a un género que es considero una “danza”.

gimnasia con movimientos fuertemente pautados y repetitivos, en desmedro de actividades corporales de expresión creativa o de la exploración de juegos propios de la zona. En referencia a estos últimos, es común que los niños se trepan a los árboles, a los postes o tranqueras y se cuelguen en diferentes posiciones, realizando giros sobre sí mismos o caminatas en equilibrio. También, se esconden entre las ramas de los árboles e imitan cantos de pájaros o llaman a algún transeúnte que pasa por el camino, intentando no ser vistos por los mismos. En contraste, treparse a los árboles, por ejemplo, es una de las actividades que los docentes “deben prohibir” a los niños para evitar accidentes en el ámbito de la escuela.

De esta forma, la escuela va generando en los niños la percepción y/o imposición de un modelo de cuerpo disciplinado que contrasta con las prácticas prevalecientes en su medio familiar. Para dar otro ejemplo, los padres no suelen ejercer un control minucioso sobre los desplazamientos espaciales y las actividades lúdicas de los niños y, en términos generales, tienden a intervenir sobre éstos sólo en casos de peligros actuales y no tanto de los potenciales; como vimos, retos y prohibiciones no constituyen un recurso habitual para la crianza. O, para citar otro rasgo disciplinar, el modo de aprendizaje evolutivo, graduado y con pruebas individualizadoras característico del medio escolar, contrasta con los modos nativos, basados en formas analógicas, en tareas concebidas globalmente y en actos ejemplares:

Desde pequeños, los niños comienzan a participar en las tareas ligadas a la subsistencia y la vida doméstica: las niñas, a lavar su propia ropa, los platos o a contribuir con la tarea de cocinar o cuidar a los bebés; los varones, en el pasado, a partir de los 11, 12 años, aproximadamente, acompañaban a sus padres a cazar y hoy lo siguen haciendo en la pesca o colaboran trayendo agua de los pozos, limpiando de maleza las plantaciones y, ocasionalmente, tanto unas como otros a partir de esa edad pueden participar en la cosecha.

Dado estos contrastes, se aprecia cómo los principales procesos de disciplinamiento corporal provienen actualmente de la práctica escolar, ejercida mayoritariamente por los blancos —así como en el pasado, probablemente, la institución militar habría sido otra de las fuentes de estos procesos<sup>67</sup>. Es de esperar entonces que el control corporal constituya para algunos toba uno de los rasgos socialmente valorado de la imagen corporal hegemónica de los *doqshi* y que, dada esta valorización, ciertos mecanismos de disciplinamiento también surjan en el ámbito del *Evangelio*. A continuación efectuaremos una breve descripción de estos últimos mecanismos. En primer lugar, veamos las funciones asignadas al *portero* de las iglesias. Según se lo define, el *portero* debe vigilar que en los momentos de oración la gente

---

<sup>67</sup> En este sentido, sin embargo, considero que la influencia del servicio militar en el disciplinamiento de las técnicas corporales, probablemente haya sido menor, pues si bien era éste un proceso intensivo, no duraba usualmente más de un año. Lo que sí podemos asegurar, en cambio, es que la vida militar ha tenido una influencia clave en términos simbólicos, en la generación de interpretaciones y valoraciones sobre las prácticas socioculturales, incluidas las técnicas y gestos corporales. Como vimos, ésta actúa como un paradigma que sirve para comparar las prácticas de la propia vida sociocultural (por ejemplo, el paso del *mmi* como paso militar, la preparación de los jóvenes en los *niematak* del pasado como entrenamiento militar) o para valorizar nuevas prácticas que se intentarían introducir en la vida cotidiana, desde hábitos de limpieza, formas de consumo de los alimentos, hasta, tal vez, la cuestión de la disciplina y el control gestual-emocional como un valor socialmente deseable.

incline la cabeza hacia abajo, cuidar que los niños no jueguen o molesten durante el culto, para que se "respete" y "escuche la Palabra de Dios". Sin embargo, en la práctica, las formas que adquiere ese respeto varían: en ciertas iglesias este control está legitimado y es efectivo; en otras, los niños entran y salen de la iglesia, juegan y participan de las danzas, la postura durante la oración es variable o, como vimos, los jóvenes se ríen o hacen sutiles bromas entre ellos durante la celebración. En algunas cultos, apreciamos incluso cómo el portero también salía de la iglesia a reprender a los jóvenes que permanecían fuera conversando y riendo, dado que por su intensidad, estas últimas manifestaciones se escuchaban dentro de la iglesia.

Un segundo elemento vinculado a los procedimientos disciplinares es el referido al control del tiempo. En muchas iglesias se establecen horarios de finalización del culto e incluso se colocan uno o más relojes que señalan sonoramente durante las celebraciones el paso de las horas; sin embargo, también las celebraciones suelen extenderse más de lo previsto. En tercer lugar, encontramos que la imagen corporal considerada adecuada para el culto, es otro de los objetos de control. La mayoría de los fieles acuden a las iglesias con sus "mejores ropas", en el caso de los hombres, las corbatas y trajes son particularmente valorados y algunos pastores insisten con que los jóvenes deben tener el pelo corto, aunque hay épocas en que muchos de ellos prefieren tenerlo largo. Hay iglesias que buscan que los fieles respeten los colores de la vestimenta pautados por los reglamentos (blanco y azul para la IEU; marrón y rosa para la IIEC), sobre todo en los casos de celebraciones especiales. No obstante, diversos motivos inciden en que este control de la imagen corporal no siempre prospere, como la escasez de recursos económicos para acceder a tales vestimentas o también, porque en el caso de las mujeres, ellas prefieren combinar colores diversos, telas brillantes y adornos multicolores (como hebillas, moños, aros, cadenas). Además, es significativo que a pesar del predominio de las vestimentas de estilo occidental y los intentos de reglamentarlas, para transportar la Biblia la mayoría de los fieles utilice bolsos artesanales de tipo tradicional o, como vimos, que se haya extendido el atuendo de *tiras*, una peculiar creación que se aparta notablemente de ese estilo.

En síntesis, en el movimiento del *Evangelio* se advierte una tendencia al **disciplinamiento del gesto, al control del tiempo y de la imagen corporal**, aunque, en la práctica, estos intentos poseen **diversos grados de efectividad** o puedan convertirse en **objeto de disputa**, sobre todo, para aquellos que valoran más las manifestaciones corporales y vocales del *gozo* antes que este tipo de controles. Una última argumentación que evidencia esta tendencia disciplinar, se aprecia en la necesidad de algunas iglesias de confeccionar reglamentos locales



que pauten la práctica ritual. Según Santiago de las Casas, quien además de *cancionista* era *secretario* de la Iglesia:

Santiago: “porque el reglamento interno es o sea vamos a decir, tenemos que elaborar ese reglamento interno de la iglesia para que cada miembro de esa organización saben, por ejemplo, en ese reglamento interno podemos, vamos a agregar por ejemplo, el color de la bandera de esa iglesia, de esa organización y el uniforme de la comisión directiva, el uniforme del miembro, el traje del músico, todo eso tiene que estar escrito, si las mujeres, vamos a decir, usan aro o no, se pintan los labios, dice así el reglamento interno, las mujeres tienen que ser así, ese reglamento interno dice eso, para que vamos a permitir que hagan las cosas

S: ¿y ese reglamento lo hacen ustedes, la Unida de acá de Ibarreta?

Santiago: sí, sí y estamos pensando de organizar, cosa que cada miembro de la iglesia vaya sabiendo el manejo de la iglesia, es necesario, porque igual que la otra iglesia la Cuadrangular también tiene su reglamento interno, entonces cuando tenemos el reglamento interno podemos saber si está lo que dice *Alabanza*, *Movimiento de Alabanza* porque sí o sí tiene que estar

S: ¿porque en el estatuto que ustedes tienen no aparece la *Alabanza*?

Santiago: no, no tienen, pero ellos inventan, ellos hacen, pero no está asentado en ningún libro, ningún estatuto, ellos nomás hacen...”

Para Santiago, la *Alabanza* debería estar inscripta en un reglamento y así se reducirían las dudas o ambigüedades en torno a la práctica ritual, pues el uso de este tipo de textos legitimantes tiende a fijar los significados y las formas en que se llevan a cabo dichas prácticas. Tanto los reglamentos como el texto Bíblico funcionarían a la manera de aquellos “manuales” de uso de los radiograbadores que Santiago nos comentara anteriormente (VI.3.2.). De esta manera, la escritura se convierte en una herramienta fundamental para la organización administrativa de las iglesias pero también, para controlar y legitimar o no ciertas prácticas rituales. Como ya he sugerido, en la IEU se percibe una tendencia a una **organización administrativa más minuciosa**, ya sea a través de estos diversos reglamentos (generales, por ramas y locales), del control de los miembros a través de las credenciales o de los permisos de viajes para los músicos, de la formalización de los datos en planillas y, en general, del recurso al registro en actas, no solo de las reuniones de las comisiones sino de toda celebración especial que acontezca en las iglesias<sup>68</sup>. En suma, el trabajo de los *secretarios* se torna cada vez más amplio, de allí la necesidad de jóvenes con conocimientos escolares para cumplir eficazmente las tareas administrativas o, también, la tendencia a que adultos escolarizados de alrededor de 30 años ocupen los cargos de 2do y 3er pastor y, en unos pocos casos, que ellos hayan comenzado a reemplazar a sus padres más ancianos en el cargo de 1er pastor. En relación con este control administrativo creciente, un joven *secretario* de una IEU de La Primavera, me comentó que en abril de 2001 la Comisión General había decidido “dar de baja

---

<sup>68</sup> Para dar un ejemplo, el *secretario* debe contabilizar la gente presente en un *Movimiento de Alabanza* o en un *Cumpleaños*, inscribirlos en las actas, las cuales ha veces son leídas al fin de la celebración. También en los casos de *Aniversarios*, los *tesoreros* leen las actas que contabilizan las donaciones recibidos para la iglesia

un total de 62 iglesias” que presentaban diversas irregularidades en los “papeles”. Incluso en la historia de la IEU, ciertos episodios críticos marcan la tensión entre las pautas que imponen los reglamentos administrativos y, por ejemplo, las actitudes guiadas por las relaciones de parentesco y reciprocidad<sup>69</sup>. Si bien en las prácticas concretas los controles administrativos resultan variables y su implementación o no genera a veces tensiones, simbólicamente la lógica legal-burocrática asociada al mundo *doqshi* es para muchos *evangelio* altamente valorada y puede ser utilizada incluso como un signo de prestigio social. La oposición entre *aborígenes antiguos* y *evangelios* característica del discurso de conversión, conlleva una valoración que confronta el descontrol del cuerpo, la danza y la ignorancia, asociadas a los *antiguos* con el control, la palabra/escritura y el aprendizaje, asociada al *Evangelio*, por el otro.

En conclusión, al analizar el *Evangelio* es indispensable tener en cuenta la incidencia de estos procesos de **disciplinamiento corporal y de jerarquización de la lógica legal-burocrática de los *doqshi***, los cuales se han ido incorporando a la propia dinámica del movimiento, aunque no exentos de diversas contradicciones. Es en este contexto que los jóvenes optaron para sus danzas por el movimiento de correr en círculo, un movimiento que los uniformiza y no los deja tan expuestos a la manifestación del *gozo* a través de movimientos expresivos propios. En otras palabras, diríamos que se trata de la opción posible para cuerpos que se muestran “más” disciplinados —más, al menos, que las generaciones de sus padres o abuelos. Vinculado a la historia del disciplinamiento, existe otro posible antecedente en la base de estas opciones: el **sentimiento de vergüenza** ante las expresiones del propio movimiento corporal (o incluso de la propia imagen), la cual suele intensificarse en un contexto de fricción interétnica. En sus prédicas y relatos, los *evangelio* aluden reiteradamente al tema de la vergüenza, por ejemplo, diciendo que un *evangelio* no debe tener vergüenza de danzar y cantar para alabar a Dios o, recíprocamente, aquellos *evangelios* que son *dancistas* y *cancionistas*, reafirmando que ellos “no tienen vergüenza” de tales prácticas. Para citar otro caso, Mendoza (el reverendo de la Iglesia Cuadrangular y director de la etnia toba del ICA), en una prédica durante un *Aniversario* en Misión Tacaaglé, instaba a los fieles: “no mezquine tu *gozo*, no mezquine tu garganta, porque la vergüenza no es de Cristo, es del diablo”. Probablemente, este sentimiento de vergüenza sea la resultante del desprestigio al que ciertas formas rituales de los

---

<sup>69</sup> Tal parece haber sido el conflicto surgido en torno a la presidencia de la IEU tras la muerte de Aurelio López y la renuncia posterior de Orlando Sánchez. Según nos explicara un miembro de esa Comisión General, algunos querían poner al hermano de Aurelio, a Ambrosio López, pero otros decían que había que “respetar el estatuto” y que debía asumir quién seguía en el orden de la comisión, un hombre que no era pariente de los López y que, además era de Formosa. Más recientemente, un secretario nos contaba el problema surgido con un alto funcionario de la IEU que se gastó el dinero recolectado por todas las iglesias para que un grupo de representantes concurren a un encuentro evangélico. No obstante, como el gasto se había producido “por la enfermedad de un pariente”, “no se le podía decir nada” y el dinero nunca fue devuelto.

aborígenes fueron sometidas durante mucho tiempo. El siguiente episodio es ilustrativo de estas interpretaciones:

*Un evangelio de La Primavera me contó sobre el problema que había tenido con los docentes de su hija adolescente, la cual concurría a la escuela del pueblo criollo. Dichos docentes, enterados que la niña en cuestión era aborigen, le habían preguntado si sabía alguna canción o danza y le insistieron para que mostrara alguna de estas expresiones. El padre, enterado de la situación, pensó que los docentes lo hacían para burlarse de su hija, razón por la cual protestó frente a la directora. En contraste, uno de aquellos docentes me decía en torno a ese episodio, que ellos solo querían conocer sus costumbres, pero que habían sido malinterpretados.*

Dado este temor a la burla del blanco y el sentimiento de vergüenza sobre las expresiones culturales propias en el que algunos jóvenes habrían sido socializados, es previsible que sean menos los jóvenes que hoy se animen a bailar en forma similar al gozo de los ancianos y prefieran, en cambio, correr en la *Rueda*. Un movimiento que los aleja de las analogías con aquellas danzas de los ancianos que perciben como diferentes a sus *habitus* y que tal vez no los deje expuestos a aquel sentimiento de vergüenza. En relación con estos *habitus* diferentes, es importante agregar que a menudo, cuando los jóvenes se reúnen entre ellos, suelen imitar el gozo de los ancianos, reproduciendo sus movimientos corporales y haciendo bromas al respecto. Loewen et. al. (1965: 20) notaron una actitud similar, aunque en su caso lo interpretan como una “burla”, señalando también que los jóvenes no participaban mucho en las danzas, en las cuales predominaban los ancianos<sup>70</sup>. No obstante, considero que estas ironías no siempre implican una actitud despectiva, los jóvenes *evangelio* que me comentaron sobre estos juegos imitativos, paralelamente se mostraban respetuosos de los ancianos y de muchas creencias de los *antiguos*. La **ironía** es un recurso habitual de los adultos y los jóvenes para marcar su **distancia y ambigüedad** frente a todo aquello que remita a los *aborígenes antiguos* —en este caso, para marcar la diferencia con sus estilos corporales— pero no parece implicar una actitud de rechazo o confrontación directa. El siguiente episodio sucedido con uno de aquellos jóvenes *evangelio*, permite ilustrar algunas de estas ambigüedades frente a la corporalidad de los *antiguos*:

*En uno de los trabajos de campo, fui invitada por los docentes de un terciario ubicado en el pueblo criollo cercano a uno de los asentamientos, a la fiesta de fin de año en que se otorgaban los diplomas a los jóvenes egresados. Allí concurrían un joven evangelio de la colonia (cancionista y secretario de una de las iglesias) y su hermano, siendo los únicos aborígenes de la zona que estaban realizando estudios terciarios. Con ambos concurrimos a la*

---

<sup>70</sup> Según los autores: “Era muy evidente que sólo los mayores o ancianos participaban activamente en la danza durante el culto. De hecho, los adolescentes con frecuencia se reían y salían apurados del santuario cuando uno de los danzadores actuaba extrañamente. Justo cerca de la entrada, todo un grupo de adolescentes con risa burlona observaba la danza y los gestos ridículos de los que hablaban en lenguas” (Loewen et. al., 1965: 20). Si bien los autores luego relativizan el alcance de su afirmación sobre la escasa participación de los jóvenes en la danza (citando los dichos del por entonces misionero Elmer Miller), es evidente que en ciertas iglesias estas diferencias fueron notorias.

*fiesta, en la cual participaban sus compañeros criollos, docentes y familiares de los egresados. Una vez iniciado el "baile", su hermano (que no participaba tan activamente del Evangelio), enseguida empezó a bailar con sus compañeros; en el caso del otro joven, al principio no participaba, pero luego, comenzamos a bailar la música que dominó la fiesta: la cumbia villera. Además, mientras bailaba, comenzó a cantar muchas de aquellas canciones, sumando expresiones vocales enfáticas y variaciones en los pasos. Al día siguiente, una de las docentes le comenta al joven en cuestión: "¡que bien bailaste ayer en la fiesta, eh!" y agrega, en tono de broma "¡no sabía que los aborígenes bailaban tan bien...!", con razón la antropóloga que estudia las danzas se queda en la casa de ustedes". El joven, también muy habituado a la ironía, le contestó "y bueno... si nuestros antepasados bailaban tanto, algo nos tenía que quedar a nosotros ¿no...?"*

La sorpresa de la docente se basa en la percepción bastante generalizada acerca de que los estudiantes aborígenes son "tímidos", "callados" y, además, "no tienen gracia" para bailar las danzas que ellos les enseñan. En algunas escuelas de La Primavera, los docentes enseñan danzas folklóricas a los niños, pero suelen comentar que a la mayoría no le gusta bailar, "parece que les da vergüenza" y, como ya mencioné, que lo hacen "sin gracia". En contraste, en el episodio anterior, el joven ligaba directamente su capacidad para bailar/cantar cumbia — y con mujeres blancas— a la herencia de aquéllos bailes que practicaban sus antepasados, legitimando así frente a la docente su identidad como aborigen y su historia cultural<sup>71</sup>. Una sorpresa similar de parte de otra docente surgió cuando me comentó su asombro al ver, por casualidad, la *Rueda* en un *Movimiento de Alabanza* realizado en una iglesia cercana a la Escuela:

*"pensamos que volvía el Baile sapo, asemejaban aves (...) estuvieron 15 días de culto en lo de Amadeo, él tuvo que entregar todo el mandiocal, toda su cosecha para alimentar a la gente que vino (...) y los chicos en la escuela son incapaces de danzar, acá se les enseña folklore argentino, pero son muy apagados, sin gracia, pero ese día ¡ERA TODO UN ESPECTÁCULO...!"*

Probablemente, la mirada del blanco en el espacio escolar resulte más inquisidora para los niños y jóvenes *takshik* y muchos prefieran correr en la *Rueda* con sus propias vestimentas y en sus propios cultos, antes que bailar esas otras danzas que los maestros les enseñan en las escuelas; u otros jóvenes, como el del episodio anterior, después de la insistencia de amigos y amigas criollos, se "animen" con un género de su preferencia, tal como es hoy la cumbia. Para finalizar, referiremos un último episodio en torno a la *Rueda* y la escuela:

*Una maestra de la misma escuela antes citada de La Primavera, nos comentó que para un acto escolar se le "ocurrió" preguntarle a sus alumnos qué baile les gustaría hacer y una de las niñas le habría contestado que quería hacer "una danza nuestra", "del culto". Así, se incluyó en el acto la *Rueda*, con dancistas, cancionistas y vestimenta. Según el relato de la docente, fue la primera vez que los padres participaban con tanto entusiasmo en un acto de la escuela.*

---

<sup>71</sup> Es de destacar también en este relato, la importancia de la idea de "herencia" en torno a las capacidades para la danza y el canto.

El entusiasmo de los padres que la docente nos refería tal vez se debió a que era la primera vez que esa escuela los “invitaba” a realizar una de sus expresiones musicales y danzadas en un “acto”<sup>72</sup>. En este contexto, dichas expresiones se veían de alguna forma revalorizadas y legitimadas, al manifestarse en ese ritual de inscripción del poder del estado-nación, que suelen ser los actos escolares.

En conclusión, frente a las danzas de los criollos que la escuela intenta imponer, la *Rueda* aparece hoy como la opción propia de los jóvenes *qom* —una danza circular frente a las danzas de pareja, una danza en la que se corre frente a los habituales pasos caminados, una danza que implica la creación y confección de la propia vestimenta frente a los intentos de las maestras de vestir a los niños de “gauchitos”. Pero también, frente a las *danzas* de los ancianos del *Evangelio* o, ante los bailes nocturnos del pasado, la *Rueda* presenta rasgos notoriamente disímiles, algunos de éstos, huellas de los procesos de disciplinamiento y de estigmatización encarados por agentes e instituciones de la sociedad hegemónica. La *Rueda* evidenciaría así aquella posición intersticial de algunos jóvenes, de aquellos que, ubicados entre diversas corrientes culturales e influencias, intentan construir su propio espacio y allí danzar.

#### **VI.4. Los gozos y la ambivalencia del poder de la música y la danza**

Después de este extenso recorrido sobre las danzas y prácticas musicales de los jóvenes, se aprecia cómo cada una de estas *performances* ha generado diversos sentidos y valoraciones, tanto entre sus ejecutantes como en aquellos que las apreciaron. Así como en los '70, a través de la introducción de la guitarra, los jóvenes se apropiaron de un rol específico en el culto afín a sus intereses, los jóvenes de los '90 habrían intentado una estrategia similar, pero a través de esta peculiar danza que es la *Rueda*. Ambos cambios implicaron fricciones con miembros de las generaciones anteriores que priorizaban otros sentidos y finalidades en los rituales del *Evangelio*. Considero que uno de los elementos claves en torno a estas fricciones se basa en la **diversidad de funciones y significaciones que la música y la danza pueden poseer**. Por un lado, ambas acercarían al creyente *evangelio* al Espíritu Santo, a la manera de una fuerza de atracción que tiende a unir a ambas partes (la dimensión de *fascinans* de lo *numinoso*) y, por ende, a llenar a los hombres del poder divino, otorgándoles la capacidad de utilizar ese poder para sus propios fines (la sanidad, principalmente). En forma similar, desde la perspectiva

---

<sup>72</sup> En general, los docentes de las escuelas de la zona no suelen recuperar para el proceso de enseñanza - aprendizaje los saberes y prácticas socioculturales de los niños y su familia. Tampoco se plantean estrategias para la educación bilingüe y bi- o inter-cultural.

pre-evangélica, el canto y tal vez algunas danzas, constituyen los lenguajes a través de los que el *pi'ioGonaq* se vinculaba con sus *ItaGayaGawa* y podía manipular los diversos poderes que los seres no humanos le otorgaban. Por otra parte, el canto y la danza de los hombres tenían también otro peculiar poder: el de atraer a las mujeres, así lo fue en los bailes nocturnos del pasado y así parece continuar siendo en algunos rituales del *Evangelio*, como los *Movimientos de Alabanza*. En suma, **la música y la danza** son para los toba —y tal vez para muchos otros pueblos— **el lenguaje privilegiado del poder**; juntas, ambas manifestaciones representan la capacidad estética de los seres humanos para modificar el tiempo y el espacio y afectar así varios de nuestros sentidos, provocar atracciones y retracciones, generando intensas emociones. En el caso aquí estudiado, entonces, encontramos que este lenguaje encarna un poder de doble dimensión: el poder de los humanos para atraer y vincularse con el mundo numinoso chamánico y evangélico y el de los humanos para atraerse entre sí —o, más específicamente, de los hombres para atraer a las mujeres. En el movimiento del *Evangelio*, esta confluencia deviene en una tensión intrínseca frente a la música y, sobre todo, a las danzas, tensión ante la cual los creyentes se sitúan e intentan resolver de las diferentes formas hasta aquí reseñadas. En efecto, que el “gozo del espíritu” y “el gozo de la carne” se alcancen a través de prácticas similares resulta de por sí conflictivo. Por eso, algunos creyentes intentarían diferenciar claramente “el baile del mundo” y “la danza del *Evangelio*”, “la música del mundo” y “la música del *Evangelio*” y los *gozos* que unos y otros provocan. No obstante, a pesar de sus estéticas y contextos de ejecución disímiles, todas son, en última instancia, danzas y músicas que están inextricablemente unidas a sensaciones y sentimientos de *gozo*. Es precisamente esta tensión entre diferencias y similitudes, la que se aprecia en la tendencia de muchos *evangelios* a elaborar comparaciones sobre el *gozo* del mundo y el del *Evangelio*. Inclusive, algunos también abarcan en sus comparaciones al *gozo* y la alegría producidos por la bebida alcohólica (tanto de la algarroba del pasado como de las bebidas del presente) o por el gol en un partido de fútbol. Es importante acotar que este tipo de comparaciones aparecen inclusive en los cuadernillos difundidos por los menonitas, de allí tal vez la amplia difusión que posee entre los creyentes. En relación con este punto, no sabemos si estas interpretaciones fueron tomadas por los menonitas de los relatos indígenas o, si los primeros las promovieron entre los segundos; seguramente, se trate de un proceso dialéctico y no unidireccional. Señalo a continuación varias de estas interesantes reflexiones sobre el *gozo*:

Jorge Yaclec: “*ntonaGak* alegría también es, porque MUCHA ALEGRÍA, mucha alegría también, hay alegría del fútbol, hay alegría del baile, porque ALEGRÍA del baile es una noche no más, que sea una semana y cuando empieza el fútbol, hay alabanza siempre, cuando hay un hombre que metió gol, cierto, se LEVANTA la gente, eso es por un ratito nomás y nosotros

señalan, para los *evangelio* éstas son “alegrías” transitorias, pasajeras y que además conllevan peligros, como las peleas que pueden ocasionar o los gastos que demandan. Estas últimas características son importantes de subrayar, pues si bien los creyentes insisten en el origen disímil del gozo de Dios y el del *mundo*, al hacerlo destacan estas cuestiones más pragmáticas y no, por ejemplo, juicios de carácter moral que refieran al carácter pecaminoso de tales actos —cosa que sí sucede, en cambio, en el discurso pentecostal blanco. En suma, la escisión del gozo *espiritual* y el gozo *de la carne* asociado al *mundo* sería consecuencia de la inserción de ciertos patrones de la cosmovisión cristiana evangélica sobre la cosmovisión previa de los *toba*, la cual, precisamente, no parece haber implicado oposiciones tan marcadas. Incluso en el presente, esta tendencia de los creyentes a comparar ambos *gozos* podría leerse como un intento de resistencia a transformar totalmente su cosmovisión en relación con estas oposiciones dualistas de carácter excluyente. Una apreciación similar puede hacerse en torno al reconocimiento de algunos jóvenes sobre el papel de la música y la danza del *Evangelio* para favorecer los encuentros entre ambos sexos. Para muchos de estos jóvenes, junto a un sentimiento de alabanza a través de estas prácticas, existe paralelamente este interés en el culto como espacio festivo propicio para el acercamiento y seducción entre los sexos. Vale la pena recordar que la tendencia a concebir el sentimiento religioso como algo “espiritual” escindido de las dimensiones lúdicas, expresivas e inclusive eróticas de la ritualidad, es una postura típica del cristianismo occidental que debemos cuidarnos de proyectar en estas otras apropiaciones culturales del cristianismo<sup>73</sup>.

Para finalizar, una última acotación sobre los vínculos del gozo del *Evangelio* con la sexualidad. Miller (1979: 152) señala que uno de sus interlocutores usó el término que se aplicaría al orgasmo —*iviloGol*— para describir la experiencia de gozo. Si bien este término no parece ser de uso habitual entre los *takshik*, en una ocasión en que me animé a preguntarle a una interlocutora de confianza y con asidua concurrencia en los cultos del *Evangelio*, si alguna vez había escuchado sobre la relación entre ambos *gozos*, recordó la siguiente prédica de un anciano:

“Una vez se le dio la parte a un hombre mayor, para hacer la prédica, para animar a la congregación, para que no se duerma y todo eso. Y dio una comparación sobre del gozo del anciano... lo tiene muy, que el gozo del anciano es bastante tardío, tarda mucho en tener ese gozo de, tiene sus coros predilectos, algunas preferencias de himnos... Y bueno, comparó la... de las edades, que eran de la mujer, la de una jovencita de 15 años y de un viejo, que si se le colocara, o sea se le llevara a un lugar en la cama, se debían, eh, la, la calentura que tiene [risas] la jovencita y la del anciano y el resultado es que el anciano sí o sí va a tener resultado positivo de ese contacto que tiene con la jovencita, va a hacer despertar, despierta éso y eso es lo que más o

<sup>73</sup> Incluso para el cristianismo occidental, podría citarse el análisis de Bataille (1985 [1957]) sobre la dimensión erótica presente en los místicos y en algunos rituales.

para SIEMPRE, nosotros NO VEMOS, NO VEMOS a Dios porque está en Cristo porque estamos MIRANDO LA BIBLIA, por eso, por eso estamos contentos siempre

Silvia: o sea es una alegría que dura siempre, pero se parece un poquito a esa que vos decís del fútbol

J: aha, si,

S: cuando la gente se LEVANTA tiene un parecido

J: si, si, parecido, porque ése como es del mundo ya es CORTO, cuando hay alegría, un día, dos días, cuando termina el partido ya se van todos a la casa, vos no sabés que van a llegar a su casa, que van a pelear con su señora o cualquier cosa se emborrachan, después se pelean..."

Francisco Pérez: "...cuando estoy en el culto (...) cuando yo siento del canto que me habla de esa corito cantaba empieza, ya danzaba, así como ayer..."

Silvia: ah como lo vi ayer... y ¿le gusta?

F: me gusta y hasta ahora, y contento, más así para estar porque no tengo plata, que tiene que comprar tabaco, vino, si ya hace mucho tiempo que no (...)

Pablo (su yerno, dirigente del *Evangelio*): La diferencia es que ellos van a la iglesia y no gastan dinero para CHUPAR, PARA FUMAR, todo eso no gastan dinero, ellos gastan directamente para... uno va al baile así afuera, en un bar, es distinto porque tiene que comprar cigarrillos, alguna cerveza, algún otro gasto, eso es la diferencia que ellos hacen, por eso es que acá muchos van a la iglesia para evitar el gasto en vicio, evitar algún tipo de problemas, aunque en la iglesia también haya algunos problemitas pero son muy muy pocas las veces que fue dado

S: si, comparado con los otros... Claro, mirá, es como que cumple un poco ese rol la iglesia... Mirá que interesante...

P: sí, sí, interesante. Uno va a la iglesia y ya se tiene que prohibir, prohibir, en todos los días de culto se le advierte que no tome, que no gaste, que no roben, que no... que no forniquen por ahí... Pero, mucho cuidado, de que no todo lo que se le dice puede CUMPLIR, como toda ley..."

Salvador: "¿y cómo es esa alegría, ese gozo, es igual a la que uno siente todos los días o no...?"

Aureliano: es casi lo mismo que el gol... cuando llega la pelota al arco es gozo, cuando falta poquito para que llegue, el que está en la cancha tiene gozo... Acá se goza por Dios, por el espíritu, es lo mismo.

Salvador: Así que es como el gol...

A: pero ese es del mundo, el otro es del espíritu, igualito que la iglesia.

Silvia: ¿y usted jugaba al fútbol?

A: si, me gusta el fútbol... por eso yo sé".

Santiago de las Casas: "Hay muchos que quieren gozarse tomando bebida alcohólica, pero ese gozo viene de la bebida, no viene de Dios, del Espíritu Santo. Por ejemplo, quieren olvidar las penas, la tristeza, la amargura y empieza a comprar un vinito, se emborracha, pero ese gozo es de la bebida, pero en cambio los creyentes no se emborrachan con la bebida alcohólica, ellos se entregan a Dios completamente y ya están libres de su culpabilidad y empiezan a sentir ese gozo. Lo que estaba estorbando salió de su interior y empiezan a sentirse libres y hay un vacío dentro de la persona, ese vacío viene del Espíritu Santo y llena ese vacío y empieza a sentirse libre de su culpabilidad (...) los coritos parecen que son ingredientes que se agregan para mezclar esa libertad que siente la persona. Esos coros cuando interpreta la música, la persona siente que hay un vacío que tiene que llenar y por medio de los músicos, más fuerza para seguir el *Evangelio* y cuando termina el culto se siente feliz y ya no siente esa tristeza, porque hay uno que reemplaza esa tristeza..."

Como nos dice Santiago, el vacío y la tristeza son reemplazados por la música, la danza, por aquella sensación de "llenarse" de esa fuerza que, para él, proviene de Dios. Algunos intentarán llenarse con el alcohol o con la alegría futbolera, pero como los relatos anteriores



menos lo que más o menos se hace con los coros de la iglesia que debe tener jóvenes que están despiertos, bien, así con mucho ánimo, bueno es así más o menos el relato que él hizo, la comparación de eso, de la calentura [riendo] de la jovencita y la del viejo, que da un buen resultado eso, como el de la... como era del... el del elefante y la de la otra y otros animalitos. Por ejemplo, no, el elefante no se le levanta el momento cuando vos le... le hincás, pero en cambio si llega el mosquito y le pica en una parte ya se levanta, es algo así más o menos el relato...

Silvia: como que hay que saber producirle el gozo a los ancianos

G: Si

S: A través de la música

G: Si"

El gozo sexual y el gozo espiritual no aparecen aquí como mundos inconmensurables, todo lo contrario, la metáfora del encuentro sexual es la que permite mostrar la conjunción de las prácticas necesarias para que el ritual sea eficaz y, en este caso, para que los ancianos alcancen su gozo gracias al ánimo de los jóvenes, manifiesto en sus prácticas musicales y para algunos también en la *Rueda*. Desde nuestra perspectiva, no es ésta una metáfora casual, como hemos venido argumentando, la conjunción de la música y la danza tal vez constituyan una de las más logradas escenificaciones de esa fuerza/poder que desde nuestro interior nos empuja a actuar sobre el mundo en busca de la satisfacción. Si en muchas tradiciones culturales el silencio y la quietud son elementos que representan la muerte, es esperable que sonido y movimiento evoquen su antítesis: esa energía que nos mantiene vivos.

#### **VI.4. Subjetividades intersticiales**

*¿Podés estar en las tres cosas, la cultura, el estudio y el Evangelio...?*

La frase de nuestro epígrafe corresponde a la pregunta que un pastor de La Primavera, de unos 31 años, se hiciera durante una conversación que mantuvimos en Buenos Aires. En la misma, veníamos charlando sobre dos jóvenes familiares suyos que estaban intentando estudiar, en el colegio secundario y en la universidad, respectivamente. Ambos jóvenes, además, participaban del *Evangelio* y habían vivido episodios vinculados a una iniciación chamánica, en el primer caso, y a una "posesión", en el segundo. En el discurso habitual "la cultura" suele aludir a aquellas "costumbres" que les vienen de los *antiguos*, de allí las mencionadas dudas acerca de si era posible esta triple convivencia. En la opinión del pastor -- quien también estaba estudiando pero para obtener el título de pastor en un seminario evangélico de Buenos Aires-- en el caso de aquellos jóvenes "se produce un choque en la cabeza, entre la vida cristiana, la vida toba y la vida del estudio, estar en uno está bien, pero ya estar en uno y en otro es más difícil". Su hermano, un joven de unos 20 años que estaba en Buenos Aires realizando el mismo estudio, opinó de manera similar y agregó un comentario

sobre la dificultad para manejar ambos idiomas: “hablar en castellano y hablar en toba a veces te confunde...”.

Para la mayoría de los jóvenes se torna difícil continuar con sus estudios más allá de la escuela primaria —y, a partir del 2002, de la educación general básica (EGB) que comenzó a dictarse en las escuelas de los asentamientos, extendiendo el ciclo dos años más. Entre las dificultades existentes se halla el manejo a veces limitado del castellano, los escasos conocimientos con que egresan del ciclo primario, los gastos que el estudio involucra y el temor a la discriminación. Para seguir estudiando los jóvenes deben concurrir al pueblo criollo en donde se encuentran los colegios secundarios o los nuevos polimodales, sabiendo que serán unos pocos aborígenes en medio de un curso de jóvenes criollos, no siempre bien dispuestos a integrarlos. La excepción a esta tendencia fue la de unos pocos jóvenes cuyas aptitudes como guitarristas y cantantes les facilitaron su proceso de incorporación al grupo. En cuanto a los niveles de enseñanza superior, en La Primavera, sólo dos jóvenes están concluyendo sus estudios terciarios en un instituto del pueblo de Nainck que les ofrece una tecnicatura en trabajo social y otra joven intentó estudiar enfermería en la Universidad Nacional de Formosa, pero tuvo que abandonar. Algunos jóvenes han emigrado temporalmente al asentamiento del Lote 68 cercano a Formosa o a Clorinda para continuar allí sus estudios secundarios o realizar algún curso de capacitación, residiendo en casas de familiares suyos. En suma, varios jóvenes han intentado la vía del estudio como un medio para acceder a nuevas posibilidades laborales; sin embargo, al menos hasta 2002, muy pocas de esas posibilidades se habían concretado<sup>74</sup>. Un elemento a destacar es que en los pocos casos de jóvenes con estudios secundarios y terciarios que conocimos en La Primavera, el pasaje por estas instituciones no siempre implicó un distanciamiento de aquellas tradiciones que venían de los *antiguos*, de la “ciencia de los *qom*”, como nos dijera uno de ellos. Por el contrario, ambas ciencias, la que aprenden en el colegio y la que les transmitieron sus padres y abuelos, se tornaron en paradigmas reconocidos como diferentes pero que igualmente conviven y se complementan. Así, si bien la escolarización a menudo opera como un importante factor de incorporación de nuevos paradigmas de pensamiento, hábitos cotidianos, modos de sociabilidad o de disciplinamiento de los cuerpos, cuando la opción de seguir estudiando ha sido elegida y concretada por los mismos jóvenes, puede generar también una peculiar condensación de significaciones y prácticas, favoreciendo la emergencia de lo que denominamos como *subjetividades intersticiales*. Es momento de aclarar el significado de este último término.

---

<sup>74</sup> Durante el periodo de trabajo de campo, solamente dos jóvenes de La Primavera lograron acceder a un puesto de “auxiliares de enfermería” y una de ellas ya había desistido de su intento de retomar los estudios secundarios.

Pensando la posición de los jóvenes desde nuestra conceptualización de las corrientes culturales, es indudable que en el caso toba ellos se constituyeron en los sujetos sociales más expuestos a ser atravesados por la diversidad de corrientes. Con la formulación del término subjetividades intersticiales buscamos destacar que es bajo el influjo de estas diferentes corrientes presentes en la vida social, que los jóvenes han intentado construir una posición propia y, además, que dicha posición ha consistido en un espacio social limitado, un resquicio o intersticio abierto entre aquellas corrientes más poderosas entre las cuales debieron situarse. Así, la metáfora de la intersticialidad retoma para nosotros los dos sentidos del vocablo: el estar “entre” dos o más cosas —lo cual genera confluencias de sentidos y prácticas, posiciones ambiguas o aparentemente contradictorias— y el carácter limitado de ese espacio, una posición de un relativo menor poder social, pero que, por esto mismo, se transforma en una posición que puede inducir cambios en el *status quo*. Al analizar la organización socio-religiosa que el *Evangelio* construyó a lo largo de su historia, vimos cómo el poder se hallaba del lado de los ancianos y personas mayores, sin embargo, los cambios introducidos por cada generación de jóvenes en las *performances* rituales, nos mostraron esta doble dimensión de la intersticialidad. Por un lado, porque los jóvenes fueron los sujetos sociales más receptivos a la incorporación de nuevas prácticas y significaciones provenientes de otras corrientes culturales, plasmándolas en los *géneros performativos* que practicaron; por el otro, porque cada modificación introducida implicaba disputas y/o acomodaciones a ese poder ejercido por los mayores, de allí, las críticas o resistencias iniciales que sus transformaciones en las músicas y las danzas generaron.

En resumen, hemos examinado ya cómo esta posición intersticial se encarnaba en las prácticas musicales y danzadas de los jóvenes; en este último apartado de nuestra travesía analizaremos otras dos temáticas que nos permiten argumentar sobre la misma. En la primera, de carácter más acotado y parcial, profundizaremos en las historias de aquellos pocos jóvenes que han intentado el triple camino de la *cultura*, el *estudio* y el *evangelio*, ejemplos que nos muestran de manera condensada, las subjetividades que emergen de una posición marcadamente intersticial. Señalaremos brevemente dos casos de jóvenes *evangelios* con este tipo de estudios, a los que ya hemos venido citando en diferentes pasajes, el del músico denominado *Juan* y el de *Victor*. Ambos, debido a sus conocimientos escolares y a su siempre atenta disposición, me ayudaron mucho en los trabajos de campo en La Primavera —especialmente en las traducciones de los ancianos y en las múltiples preguntas de mi parte— así, con el tiempo, ambos también se convirtieron en amigos. Por esto, la aproximación a sus historias que aquí realizaremos, constituyen fragmentos de lo que denominaría una peculiar

etnografía intersubjetiva construida en estos 5 años de relación y es a partir de dichos fragmentos que intentaremos dar cuenta de las experiencias que precipitaron esta idea de subjetividades intersticiales. Finalmente, la segunda problemática a abordar, no refiere a casos especiales sino a una cuestión bastante generalizada entre los más jóvenes: la ambivalencia de representaciones en torno a la estética corporal, a las variables que definen la belleza y, por ende, lo socialmente considerado deseable. En suma, analizaremos cómo esta intersticialidad se encarna también en las representaciones hegemónicas del cuerpo.

#### VI.4.1. Entre el “*chamán, el gaucho, el astrólogo y el psicólogo*”

Comenzaré analizando el caso de *Juan*, de 28 años, quién vivió un peculiar proceso de iniciación o “cuatro llamados” que él sintetizó en las figuras referidas en el título, las cuales representaban los “poderes” con los que se hallaba en contacto, tal como les sucede a los chamanes con sus *ItuGayaGawa*. Elegí centrarme en la descripción de dichas figuras, en tanto éstas permiten vislumbrar una máxima condensación de elementos provenientes de las diversas corrientes culturales con las cuales *Juan* se fue vinculando en su historia<sup>75</sup>. En primer lugar, reseñaré brevemente la relación con Juan:

*Durante el primer trabajo de campo, Juan se mostró muy interesado en mi trabajo antropológico y, en general, en reflexionar sobre los cambios vividos en la Colonia (sobre la historia de los gom, sobre la situación económico-política del asentamiento). Juan me había parecido un joven con una particular preocupación y conciencia política en relación con lo que él llamaba “los derechos de los pueblos aborígenes” características éstas que no resultaban muy habituales en las primeras conversaciones con los evangelio y, en este sentido, me comentó sobre su deseo de retomar los estudios secundarios y seguir luego la carrera de abogacía para así poder “hacer algo por su gente”. En el segundo viaje, en cambio, en la relación con Juan irrumpió la dimensión de lo numinoso, pues decidió contarme una historia que, según sus palabras, “no iba a poder creer”, agregando, incluso, que posiblemente yo pensara que él “estaba loco”, pero que “igual” me lo iba a contar, porque era lo que “realmente” había sucedido. Se trataba de la historia de sus cuatro llamados.*

Según me explicara *Juan*, sus 4 llamados se multiplicaban por 3, el número de la Santísima Trinidad cristiana y así daban 12, número que corresponden a los 12 apóstoles, las 12 puertas del paraíso, pero también a los 12 *pi'ioGonaq* o gente con poder que el identificaba en su Colonia. Así, su llamado era a tener 12 espíritus auxiliares, sin embargo, *Juan* solo me contó la historia de “los cuatro” pues los otros aún “estaban en estudio”, los estaba “analizando”. A su vez, siguiendo con la numerología, los cuatro llamados se desarrollan a lo

<sup>75</sup> Cabe aclarar que el proceso vivido por este joven es bastante complejo y su análisis exhaustivo implicaría el tratamiento de otras dimensiones, las cuales, no obstante, fueron ya objeto de un trabajo anterior (Citro 2001b). En dicho trabajo también se aborda su peculiar experiencia con el poder que cada figura le otorgaba, la percepción de vecinos y familiares acerca de su proceso (aunque pocos lo conocieron en detalle) o, cómo la narración de esta historia incidió en la relación etnográfica, en las expectativas y estrategias encaradas por cada uno. Por eso, como señalé anteriormente, es sólo a un fragmento de esta historia al que aquí nos aproximaremos.

largo de tres etapas diferenciales o “historias” que él reconoció en su vida y que también relacionó con la Trinidad. La primera, de los 12 a los 16 años aproximadamente, se vinculaba principalmente con el poder del *chamán*, aunque también surgen en ese momento el *astrólogo* y el *gaucho*. El segundo momento, a partir de los 16 años, es el del *Evangelio*, el de su conversión y si bien continúan los rasgos de las tres figuras anteriores, se presentan importantes cambios, pues Dios aparece como el poder superior. Como vimos anteriormente, la participación de *Juan* en el *Evangelio* fue sobre todo a través de la música. El tercer momento era contemporáneo a su relato (relevado en julio del '99) y coincidente con su vuelta al colegio secundario. Se trataba de la etapa de la “visión”, tiempo dedicado a la reflexión, a poner orden a estas historias y es en esa época cuando surge la cuarta figura, la del “psicólogo”. En los años subsiguientes, la relación de Juan con sus cuatro llamados pasó por etapas más conflictivas y otras en que, como él decía, estaba “todo tranquilo”. Este proceso hasta el momento no se consolidó en una actividad chamánica tradicional sino que fue dirigido hacia la actividad musical, evangélica y folklórica. Veamos cómo eran cada una de estas figuras. En su relato, el *chamán* se vinculaba a los poderes del *pi'ioGonaq* provenientes del monte, se trataba de una referencia genérica al poder de los “antiguos”, asociada a cierto “misterio” e indefinición y no, por ejemplo, a algún *ItaGayaGawa* específico. En relación con la segunda figura, la del *astrólogo*, me comentó:

“que sé yo, es como tener... en contacto con todos los animales, con todos los materiales, esto de la astrología que yo te hablaba, tenía contacto con los animales, con todos los objetos, que sé yo cualquier tipo de cualquier materia, entonces de ahí surge todo (...) El astrólogo por lo menos, del astrólogo hablo en general, del espacio general, tiene que ver con los mares, tiene que ver con todo, con el viento, ahí ya también infinito, que sé yo, trabajar en eso, eso es el tercero (...) El astrólogo sabe cuando empieza a llover, trabaja con algo combinado con la naturaleza, incluye la geografía, el tiempo, el espacio, como uno puede provocar temporales feos (...) El tercero y el cuarto son más difíciles de definir, el astrólogo tiene que ver con el espacio general, como estar sentado en el Ecuador...”

El astrólogo es el referente elegido por *Juan* para sintetizar el dominio de las fuerzas naturales del espacio general, de allí que lo defina como “estar sentado en el Ecuador”, imagen que posiblemente remita a sus conocimientos escolares. En otra oportunidad, *Juan* también me comentó que en su adolescencia había tenido contacto con libros de “magia blanca y magia negra” y había “practicado” con ellos, pero no especificó más sobre el tema. Tal vez la recurrencia a las relaciones numéricas como medio para estructurar su experiencia, que señalé anteriormente, se vincule con ciertos conocimientos y prácticas de dicho período<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Es difícil evaluar la influencia de estos otros saberes de tipo esotérico. A menudo los *evangelio* suelen ser particularmente críticos con lo que llaman “la brujería”, “los magos”, “los hechiceros”, “la macumba”, lo cual tal vez podría dar cuenta de su presencia, aunque también se trata de un tópico especialmente enfatizado por el

Finalmente, en esta primera etapa se aprecian ya los rasgos del *gaucho*, asociados a la capacidad de desafío y resistencia:

Juan: “y después pasamos al *gaucho*, por lo menos siento (...) dentro mi mismo como una corazonada, o sea SENTIRLO yo a veces o sea SIENTO, yo a veces siento que por lo menos de no quedar atrás, de no aflojar o sea de no aflojar la mano, de no aflojar el codo...”

Silvia: ¿y eso tiene que ver con alguna historia concreta que te haya pasado... o no...?

J: bueno, esto es por lo menos, son las conclusiones que puedo sacar de TODAS estas historia que me han pasado. Sí, porque por lo menos ahí ya van dos, dos sobre esto de los cuatro, ahí van dos, el *gaucho*, o sea de no aflojar el codo, de ANDAR. Porque primero, al principio sentí temor de ENFRENTARLO o sea de RECONOCERLO porque ante la sociedad es, es como enfrentar un monstruo [sonrisas] y bueno en la sociedad, bueno, ir, volver a estar, o estar acá con lo que es MÍO y combinar estos dos desde la cultura y el estudio, es algo que por lo menos, quizás eso los confunde a muchos, a muchos gentes de acá...

S: no es lo más común... ¿no?

J: no es lo más común, pero estoy tratando de lograrlo, gracias por lo menos que me favorece que todo ya lo tengo, toda la historia por lo menos (...) Andabá con el *gaucho* por lo menos o sea la función del *gaucho* o sea el hablar fuerte, el tener carácter, de enfrentar problemas, que sé yo en lo material, PERO, siempre el *gaucho* nunca se deja vencer, ni tampoco se contenta de estar, o sea le cuesta reconocer que está VENCIDO”.

La resistencia del *gaucho* abarca ciertas actitudes del carácter —“no aflojar, no darse por vencido”—, cualidades físicas —en otra ocasión lo definió como “el andarín del monte... incansable... tiene coraje”— y conductas como el “hablar fuerte” —también dijo: “escucharlo te atemoriza, pero nadie atemoriza al *gaucho*”. Nótese también cómo *Juan* vincula al *gaucho* con el desafío de intentar combinar la vida de “la cultura y el estudio”. Un rasgo fundamental que surge de dos ejemplos que *Juan* nos relató sobre el *gaucho*, es que involucra la capacidad para enfrentarse con representantes del poder *dogshi*. En uno de estos casos, recordó que al principio le gustaba “joder a la policía y hacerlo bailar hasta lo último” y que “ni las fuerzas competentes, ni las autoridades” podían detenerlo, tal era la actitud del *gaucho* que “está firme y sale ganando, con gente como la policía...”. En el otro, comparó esta capacidad del *gaucho* con una discusión que había tenido con una abogada que quería hacerles firmar una especie de hipoteca por una deuda familiar con un negocio. *Juan* dijo que él fue “el único capaz de hablar y enfrentar a la abogada” y, entre otras cosas, le habló de los derechos que tenían como pueblo indígena en la ley nacional y le “recitó algunos artículos”. A menudo *Juan* se mostraba desconfiado de los blancos y sus instituciones, no sólo de la policía, sino también de los políticos, los maestros, los médicos, guardaparques o de algunas organizaciones de la Iglesia Católica. En su visión, sólo en la medida en que los aborígenes empiecen “a levantarse”, a “hacerse escuchar”, a no amedrentarse frente a estos sujetos y las instituciones que encarnan,

---

discurso evangélico pentecostal en general. Según la visión de uno de los misioneros menonitas residente en Formosa, esta sería una provincia particularmente receptiva a distintas creencias esotéricas, ya que abundan los “curanderos, parapsicólogos, astrólogos”, muchos de ellos provenientes del Paraguay.

podrían lograr que se respeten sus derechos. En suma, en la medida en que tomen las actitudes que él identifica con la figura del *gaucho*. En cuanto a la pregunta de por qué el gaucho aparece como depositario de estas actitudes, considero que especialmente aquellas referencias a la resistencia y valentía son características del imaginario producido por las tradiciones folklóricas nacionales y, más concretamente, por muchas de aquellas chacareras y zambas que Juan escucha y ejecuta en su guitarra.

Finalmente, en relación con el cuarto "misterioso", el *psicólogo*, Juan lo caracterizó como el más indefinido de todos y sólo lo relacionó con la capacidad de "hablar en el momento oportuno... actuar a su tiempo, cuando más se necesita", asociándolo a su predisposición para dar consejos y hablar con los amigos. Veamos cómo en el siguiente fragmento el *psicólogo* es identificado con la ciudad como lugar de origen y cómo se aprecia también una cierta inversión en los roles habituales de la entrevista etnográfica, pues es Juan el que me pregunta y pone en evidencia mi falta de comprensión sobre ciertas cuestiones:

Juan: "cada cual con su ORIGEN, el chamán con su origen, ¿de dónde es?, ¿de dónde, de que parte es el gaucho?, ¿de qué parte es? del monte, claro. El astrólogo también ¿de que parte es...?. Cada cual con su origen..."

S: el astrólogo era del...?

J: [gesto con la mano hacia arriba]

S: ¿del cielo?

J: en general...

S: ¿y el psicólogo?

J: ¿y a dónde más puede trabajar un psicólogo...?

S: y... ¿en la ciudad?

J: claro, florece y ahí surgen, de la ciudad y, o sea, del estudio de estas dos historias, es cómo combinarlos estos cuatro, multiplicarlos, dos por dos, bueno son cuatro y estos cuatro multiplicarlos por tres, y claro estoy, quizás uno al escuchar se da cuenta que utilizo más la multiplicación, y el que sabe ya lo entiende...

S: ¿por qué usás la multiplicación...?

J: sí, ¿por qué uso la multiplicación...?

S: y... ¿porque aumenta más...?

J: bueno, el que sabe lo dirá...

S: No sé, si no lo sabés vos... [riendo]

J: no...[riendo] pero es, es una, o sea es una frase que por lo menos la usa gente que, gente por lo menos que no son comunes, que vos, preguntáale a cualquiera que por lo menos tenga qué sé yo alguna experiencia de esa, que sé yo preguntáale a un astrólogo, a un psicólogo, qué sé yo, que te van a explicar porque estoy usando esta multiplicación.

S: un psicólogo no creo que sepa, un psicólogo *dogshi*... [riendo]

J: sí, pero algo tiene que ver en esto, algo tiene que ver, al menos estudió, para psicólogo estudió y algo le enseñaron para eso... Y yo por lo menos de estos cuatro los multiplico por tres son doce y ¿qué pasa? ¿qué pasa, son doce? ahí me cagaste. Bueno son doce, bueno, porque ahí vendría a ser los doce apóstoles, los doce apóstoles, que por lo menos si te digo uhh!!, un dolor de cabeza ¿viste?, cada cual con su lugar, ¿viste?, entonces bueno qué sé yo dentro de estos cuatro es decir cada cual tiene sus RAMAS, RAMAS AUXILIARES. Bueno, estos dos, cuatro son dos, entonces bueno, quizás te preguntes ¿cómo, cómo que tiene ramas auxiliares?, no se conforma este [riendo]. Bueno, ellos tienen así, pero ahí ya voy de más. Bueno, creo que la historia terminó ahí."

El *psicólogo* es asociado a la ciudad, al estudio —en el sentido que requiere de una preparación para llegar a serlo— y su función se relaciona con la capacidad de comprensión<sup>77</sup>, elementos que caracterizan la tercera etapa que Juan vivía en ese momento (“la visión”). Cuando le pregunté si había alguna historia particular que él vinculase con la figura del *psicólogo* me contestó: “y por lo menos el resultado está andando ahora” y comenzó a explicarme su proceso de reflexión. En lo que refiere a la importancia del estudio, puede destacarse la mención de las “ramas auxiliares”, término que había utilizado ya en una charla anterior y que provenía de una clase del colegio en la que le hablaron de la historia y sus ramas o ciencias auxiliares. Asimismo, a lo largo del relato utiliza otros términos provenientes de ese ámbito, como por ejemplo, “dar examen”, “recibir el diploma”. Juan insistió con caracterizar su etapa de la visión en relación con el estudio y al análisis que implican, incluso escribió todo su proceso. Por eso, como decíamos, este particular interés por reflexionar sobre sí mismo, creando un orden, una estructura para su historia parecería íntimamente vinculado a su interés por retomar los estudios secundarios y a su objetivo de estudiar abogacía en la universidad. En este contexto también puede comprenderse cierta tendencia a recurrir a figuras legales para explicar el llamado:

“el llamado tiene 12 artículos... esa ley está decretada, pero tengo que descubrirlo, pero ya está formado... no encontré el título, están los artículos... Poco a poco fui descubriendo esto, es algo que ya está pero no puedo definir qué es, no encuentro el punto para transitarlo...”

El tema de la indefinición del título surgió luego en otro fragmento del relato:

“están los cuatro subtítulos y el título de éstos dos yo saco uno... Sí, saco uno, es como decirlo el título es como decirlo descubrir lo encubierto ese vendría a ser el título de esto que me está pasando...”.

Precisamente, el título “descubrir lo encubierto”, remitía a un proceso en marcha, al descubrimiento de algo que no se llega a definir, no se puede transitar, pues Juan además de no poder organizar a los 8 auxiliares del total de los 12 llamados, no parecía tener en claro qué haría en lo concreto con este poder encubierto. Al inicio del relato, por ejemplo, me dijo:

“nunca me gustó ser *pi'ioGonaq*, nunca, porque ahora los que veo son truchos y... aunque sí, es como volver la prehistoria o sea rescatar de la prehistoria, pero ¿COMO?, ¿COMO puedo rescatarlo si yo estoy en el '99, estamos en el '99? Claro, como yo ya dije al principio, en uno de los temas, porque YO SIENTO en mi ser interior si fuera que un río cristalino fluye, así yo siento,

---

<sup>77</sup> Como fuera mencionado, en mi primer trabajo de campo viajé al asentamiento con mi pareja que es psicólogo. Esto hizo que en muchas ocasiones, no sólo tuviera que explicarles a mis interlocutores en qué consistía el trabajo de antropóloga sino también el de psicólogo —aunque él no estaba “trabajando” sino solo acompañándome. Si bien no recuerdo qué hablé específicamente del tema con *Juan*, posiblemente algunos de esos relatos influyeron en la construcción que él hizo de esta figura.



bueno, eso por lo menos es la RAÍZ que por lo menos me contenta... por lo menos me contenta SABER que aún todas las raíces no están muertas, al menos...”

Para sintetizar, *Juan* no quería ser *pi'ioGonaq*, aunque siente esa “raíz” y, a la vez, como me dijo en otra charla, siente que “Dios es el más importante, el que más temo...” razón por la cual multiplicaba a “los cuatro” por tres, por la Trinidad. Por otra parte, su intención sigue siendo el irse de la colonia a la ciudad para estudiar abogacía y luego volver y así “poder hacer algo por la colonia” —tratar de resolver algunos de los problemas territoriales, económicos y políticos que él identificaba y sobre los que a menudo charlábamos. En suma, algo así como el estudio del *psicólogo* combinado con la capacidad del *gaucho* para desafiar a los poderes establecidos. Mientras tanto, prosigue sus estudios secundarios, su actividad musical en el *Evangelio* y en el folklore *gom* que intenta construir, el cual le permite proyectar y elaborar estéticamente “esa energía misma de la natividad” (cfr. relato en V.3.2.). De esta forma, *Juan* intenta conciliar gran parte de las prácticas y significaciones que devienen de su vida en “el estudio, en la cultura y en el *Evangelio*”, intento que no todos los jóvenes *gom* ni aquellos de las generaciones anteriores pudieron realizar. Para finalizar con este punto, vale la pena citar aquel fragmento antes mencionado, sobre la comparación con las “ramas auxiliares de la historia”. En una ocasión, *Juan* me preguntó por los “resultados” de mi viaje anterior en el estudio de las danzas del *Evangelio* y su relación con danzas rituales antiguas. Le comenté sobre los conflictos que percibía, pues algunos aceptaban las danzas y otros no y él expuso su visión acerca de estas relaciones. El problema principal que identificó, era que el “mensaje del *evangelio*” casi había terminado con la “raíz cultural”, en vez de “concordarlos”:

“...porque yo por lo menos pienso hoy en día TENDRÍAMOS MÁS RIQUEZA, concordando dentro de lo que es el mensaje del *evangelio* y de lo que es nuestra cultura, hoy en día teníamos que tener una tremenda riqueza, en lo material y en lo espiritual... Pero es como decir que el mensaje se dio a un rumbo y a uno solo, pero el mensaje se tenía que compartir (...) el mensaje se dividió tanto como... tanto como la historia, bueno, echamos mano a la historia. La historia tiene sus ramas, tiene las ciencias auxiliares, es como el mensaje que se partió (...) es como cortar las ramas, esa rama nunca se dio, quedaron huérfanos y hoy en día es como brotarlo o intentarlo, bueno con esas cosas, con esas tradiciones ((refiere a las danzas)) y ahí está la confusión de todos, pues sin analizarlo, sin analizar el mensaje es como cortarlo, una rama es cortada, no dejarla crecer. Porque la historia tienen sus ramas (...) yo me refiero a ciencias auxiliares porque el mensaje es como una historia, PERO NO OCUPO LAS RAMAS. o sea las ciencias auxiliares que tenían que explicarlo más a fondo y de ahí, de CONVIVIR con las ciencias auxiliares se saca la conclusión y ahí se forma un hombre completo (...) entonces se tenía que analizar más A FONDO, dar el mensaje, un mensaje completo, pero, un mensaje discutido, bien analizado...”

*Juan* enfatiza cómo la falta de análisis y discusión del mensaje influyó en que se cortaran las raíces y no brotaran. Esta perspectiva recuerda las distintas formas de apropiación de las corrientes culturales: hay apropiaciones más libres, en condiciones más simétricas de

comunicación que permiten intercambios y diálogos reflexivos, pero también hay discursos que, desde las posiciones de poder en que se enuncian, dejan poco lugar a la reflexión, la discusión y el intercambio, imponiéndose con más fuerza. Para *Juan*, la manera en que se dio el mensaje del *Evangelio* es cercana a esta última forma; los intercambios que realizamos durante el trabajo de campo intentaron al menos, acercarse a la primera forma. Las condiciones concretas en que se producen las prácticas comunicativas contribuyen a consolidar algunos y a encubrir otros “acentos valorativos” de los significantes en disputa y estas prácticas son claves para entender el tipo de subjetividades que emergen en cada contexto histórico-social. Probablemente, si aquella discusión que *Juan* le reclamaba al *Evangelio* hubiera existido, hoy serían más las subjetividades intersticiales o, aquellos que intentan estructurar ese “choque en la cabeza” que, según la opinión de su cuñado, la diversidad de estilos de vida generaba.

#### **VI.4.2. Del encuentro con los *yäqa'a* al encuentro con un Zapatista evangélico**

Si bien la historia de *Juan* y sus cuatro figuras constituía un caso bastante excepcional, la posibilidad del encuentro con algún ser no-humano con poder no resulta tan ajena o extraña para la experiencia de un joven toba, incluso para aquellos integrados a la dinámica escolar del pueblo. Tal fue el caso del mencionado Víctor. Relataré brevemente cómo se desarrolló la relación con él. En una de nuestras primeras charlas, en las que estaba comentándoles a él y otros jóvenes algunos de los temas que estudiaba como antropóloga, Víctor comentó que “lo único que sabía” de los *antiguos* era una “leyenda” que su abuelo le había contado y que el había relatado en el colegio, por pedido de los docentes (cfr. V.I.6. el relato del sacrificio del chamán). Este comentario, sumado a otros elementos de su historia que fui conociendo (su infancia en la ciudad de Clorinda entre criollos, su estudio en un instituto terciario y sus amigos criollos, su excelente manejo del idioma castellano, su tendencia a recurrir al humor y la ironía) me hicieron pensar inicialmente que Víctor estaba más integrado con las prácticas socioculturales de los criollos que con aquellas que provenían de la historia *qom*. No obstante, con el tiempo pude comprobar que los relatos y enseñanzas de su abuelo materno habían sido muchos más que aquella “leyenda” y que estaban presente como un importante horizonte interpretativo de sus experiencias de vida. En uno de los últimos trabajos de campo, en una ocasión que veníamos conversando sobre cuestiones vinculadas al chamanismo se me ocurrió preguntarle si él alguna vez se había encontrado con algún *yäqa'a*, suponiendo de antemano que me diría que no. Sin embargo, su respuesta fue muy diferente, recordó dos encuentros de

este tipo. El primero sucedió mientras regresaba del fondo de La Primavera, de una reunión con sus amigos:

Víctor: “Una vez venía de una joda, vengo pensando todo lo que sea de la joda y a la mitad del camino, me salió todos muchachos, conocía mi nombre y decían: *vos estás yendo para tu casa, a mirá que bien, nosotros también estamos yendo para allá hacia tu casa, tenemos que parar en lo de tu vecino, a mirá que bien, bueno vamos juntos.*

S: pero ¿eran así normales, personas...?

V: sí, muchachos, así

S: ¿y te hablaban en *qom l'aqtak*?

V: sí, y hablamos, conversábamos sobre cosas, deportes, de fútbol, si jugás no jugás, salís mucho por la noche, de la joda, de tus parientes

S: ¿pero vos no los conocías?

V: no y no se me ocurrió preguntarles el nombre, no tan conocidos, pero bueno mañana voy a saber sus nombres si me los vuelvo a encontrar y charlando, charlando, se me fue la noción que tenía que preguntarles los nombres de los chicos, ni se me ocurrió nada. Y llegué a mi casa pensando que la señal, cuando dicen que no son personas normales, el perro empezó a ladrar, por más tranquilo que sea el perro, le ladra entonces él (...) estaban ahí, salieron, curiosos, yo les decía *cállense, cállense, váyanse de acá* y uno de ellos me pidió agua para tomar, *ya te traigo*, le traje, tomó, *bueno, nos vemos en cualquier otro momento, bueno*, dije y hasta ese momento no les quise preguntar los nombres, nada, no le pregunté y a la noche o sea cuando ellos se fueron, yo preparé para tirarme a dormir, el cansancio de las piernas todo, de tanto caminar y me acosté y siento tener ganas de dormir, dormí y después de repente me empieza a ver en sueños que ellos tres estaban en mi casa y me dicen, *ya ellos, ya me dicen ya, vos cuando te vayas allá, no te quedés a dormir, porque esa es una... ese lugar no tenés que dormir ninguna vez, si vos te quedás dormir allá nosotros te sacamos de ahí y te traemos a tu casa*

S: ¿allá donde era?

V: dentro de la colonia, no quiere que yo me vaya y me duerma en ninguna de la casa de los muchachos, de los que conozco, algunos son parientes, otros conocidos, pero ellos no querían que me quedara en las casas, *si te quedás ahí nosotros te traemos, ese lugar no es para vos, te voy a sacar*. Por eso siempre que voy allá, siempre me tengo que volver, a mí, hasta ahora tengo ése, digo que ha de ser, algo significará el que no quiere que me quede, ha de tener algún significado (...) porque creo que entendí lo que me dijeron, entonces siempre voy, siempre voy, entro y vengo de vuelta por más medianoche que sea, a la madrugada, pero igual vengo...”

La segunda historia que Víctor recordó, consiste en un peculiar sueño que luego se repetiría a lo largo de su vida. Al final, enuncia la interpretación que el abuelo le brindó de ambas instancias:

V: “en el año '99 todos los muchachos estábamos trabajando completo, en la época de la cosecha, de la carpida del algodón y en esos días, era un día sábado, más o menos estábamos planificando qué podemos hacer esta noche, vamos a salir o no. *No, yo, les digo, me voy a quedar en la casa a dormir, que tal si hay una película linda nos vamos a verla, no voy a salir si no te importa, no te incomoda, me voy antes a tu casa, aunque sea para tomar tereré un poquito*

S: ¿vos le dijiste a tu amigo?

V: sí, era un día de trabajo y cuando terminamos, terminamos tarde, ellos no se fue más a tomar tereré sino que fue directo a su casa y de ahí nos esparcimos todos y a la madrugada, a las 4 y media 5 más o menos, viene unos muchachos que estaban ya pasados de copa (...) y me dice: *tu amigo está tirado, no se si estará muerto, no se si le pasó algo, está ahí tirado con sangre*, bueno, yo más o menos le hice caso, seguramente estará durmiendo... Parece que pelearon y de paso le tiraron contra un cochecito que pasaba y bueno, le hicieron mucho, le jugaron mucho con el cuchillo, porque tenía abierto y en esa mañana cuando le llevamos para el velorio, le velaron en su casa. A la noche, el muchacho, le vuelvo a soñar, pero vivo, me estaba ayudando

en la casa, plantado teníamos, como era un buen amigo trabajábamos juntos, comentábamos cosas y a veces le daba para tomar vino por si quería y buen, esa cosa pasó, quizás habrá sentido aprecio y en esa noche cuando estuvimos todo el día velando, me fui a dormir, a la noche y vino vivo, con su ropa habitual de trabajo, su azada, pero lo más raro es que me trajo a tres personas blancas, que son trabajadoras, con su sombrero todo y me dijo: *aquel muchacho al que vos le ves ahora que está trabajando en tu chacra, él nos llamó y me dijo que tenemos que ayudarte a vos así que venimos, decinos donde nosotros vamos a trabajar*. Bueno, ahí los llevo, le doy vuelta y el está ahí carpiendo, pero su ropa la misma de trabajo y siempre me acuerdo, son tres personas, siempre que me aparece son tres personas, cada encuentro voy a tener a tres personas

S: ¿pero son siempre los mismos tres...?

V: sí, son los tres, que dicen que me ayuda en todo lo que yo, que voy a algún lado, yo no sé, yo no, bueno muchas veces no creo en las cosas así, que se pueden dar, pero la.. mi abuelo dice que son personas que te pueden ayudar, vos teniendo necesidad, cualquier comunidad, cualquier persona te ve, bueno te ayuda, te puede ayudar estando lejos, pero eso vas a aprender cuando vos te vayas lejos y si vas, vas a necesitar una pequeña ayuda, pero ellos te van a... No vas a conocer a esa persona, o sea el trato cotidiano con esa persona, ellos son una clase de persona, ayudan a caminar a alguien...

S: ¿y vos volviste a soñar con esos tres?

V: sí, sí, con esas tres personas. Son un poco mayor, son personas de trabajo, adultos, siempre me van a dar una mano

S: pero no son los mismos que se te aparecieron en Primavera.

V: no, no

S: ¿y tampoco serían *pel'ek* los de Primavera...?

V: no, no, nunca llegue a soñarlos, nunca vi

S: o sea ¿esos eran más reales...?

V: SI, ésos eran MUCHO MÁS REALES. Hay cosas buenas y otras no tan buenas, se aparecen, tienen diferentes formas de manifestarse, una, algo que es de la zona, tienen distintas formas, tienen distintos significados, una parte de algo que se puede creer, por más que algunos no vean, hay algo que se te puede aparecer y que tenés que creerlo, son muchas interpretaciones, unos dicen que es malo, porque puede, podés tener ese encuentro pero podés perder una vida, puede ser un pariente, un amigo, un ser querido..."

En el relato de Víctor se aprecia el poder ambivalente de los *yäqa'a* y las consecuencias que su aparición en encuentros personales o en sueños puede acarrear, "distintas formas, distintos significados". En el primer encuentro, aquellos muchachos y el sueño que le siguió (que le aclara el significado del encuentro), constituyen una *seña*, el aviso sobre el peligro de quedarse a pasar la noche en el fondo de La Primavera y también, la promesa de cuidarlo en sus recorridos. En el segundo, tras la muerte violenta de su amigo y compañero de trabajo, éste regresa en sueños ofreciéndole su ayuda a través de otros tres trabajadores blancos. En suma, no solo los *pi'ioGonaq* tienen cerca suyo esa peculiar "clase de persona" que los "pueden ayudar". A pesar de las dudas en las creencias que Víctor manifiesta, reconoce que siempre "hay algo que se te puede aparecer" y que si así sucede "tenés que creerlo"; tal fue lo que a él le aconteció. Finalmente, se advierte nuevamente la importancia de la palabra del abuelo para situar los significados en torno a estas experiencias. Para concluir con el caso de Víctor y su peculiar intersticialidad entre la vida del estudio, la cultura y el *Evangelio*,

señalaremos otra peculiar experiencia vivida en su rol de miembro del *Evangelio*. En 1998 tuvo la oportunidad de concurrir a un encuentro de iglesias evangélicas indígenas realizado en Cochabamba (Bolivia). Uno de los días del congreso, Víctor compartió la mesa con representantes indígenas de Perú y por medio de ellos se entera que entre los representantes de México, se hallaba una persona que era del EZLN, del Ejército Zapatista del subcomandante Marcos —aunque, en realidad, pensaron que esa persona era el mismo Marcos. Veamos algunos fragmentos de su relato:

V: “estaba representando a México y yo estaba interesado ¿quién sería ese señor?, y estaba así, yo estaba interesado en llamarle, pero tenía así esos soldados, duros, pero bien callados.

Mientras que yo hablaba, el otro ((el peruano)) estaba ahí y le preguntaba si ¿quién era? Y el otro me dijo: *El Subcomandante Marcos* - y (yo le dije) *¿En serio? , vamos a hablar... -No, después que termine la conversación vamos a hablar con él.* Y tenía sus armitas abajo, abajo con sus bolsitos, ahí, tranquilo, pero él hablaba con todos. Le contaba que era de Chiapas, Zapatistas, contaba como estaban con las iglesias evangélicas y que cualquier momento, nosotros vamos a ir llegando a su comunidad, no se asusten que nosotros llegamos...

S: ¡qué divino! (...)

V: En serio, sí, era eso y cuando le conocimos, le saludamos y los que estaban con él, no era tanta la confianza que... para saludarlos

S: y estos muchachos peruanos, ¿eran aborígenes también?

V: Sí, parte del... pero no querían mucho que... porque estaban ahí, en el congreso, para que no saliese la información de que estaba ahí el señor. Porque todos lo conocíamos con la cara cubierta y por los noticieros, entonces, no querían que saliese mucho. Entonces nosotros estábamos ahí. Yo mientras escribía, lo que él decía...

S: ¿y qué decía?

V: Y que él estaba en un movimiento, de los Zapatistas, estaba juntando, es como reclutar a gente para llevar allá, para pelear por sus derechos, las tierras y otros menesteres.

Lorena<sup>78</sup>: ¿y él decía que era el subcomandante...?

V: No, el que estaba al lado mío sí decía que era el subcomandante (...)

S: Claro, él hablaba de los Zapatistas en general.

V: Sí, él hablaba de todos, porque la mayoría todos son indígenas los que estaban con él y preguntaban más por acá si es que hay más comunidades indígenas y ((yo)) le decía que sí, que llegaba hasta la parte de Salta y otra parte de Jujuy. Hasta ahí le decía que estaba seguro que había. Y preguntaba por las iglesias, cómo fueron, cómo surgieron, yo contaba que había un hombre, un señor, para difundir todo esto, todo le relataba, a grandes rasgos le hacía, porque estábamos atentos a que nos llamasen, nos tocaba una parte de dar unas citas bíblicas. A algunos les llamaban y estábamos atentos a eso. Yo estaba entre escribir y parar el oído [sonriendo]

Lorena: ¿vos tenías que registrar todo?

V: Sí, tenía que...

Lorena: ¡qué trabajo!

S: Claro, él es el secretario

V: Por eso, el secretario, todo el tiempo estoy escribiendo (...) pero la parte más divertida es que en el complejo había casi más de 600.000 personas en todo, de acá, en general. Pero lo más divertido, lo que me pasaba a mí era que: ¡me eligieron para cantar! [riendo]. “¡Qué canto yo!, ¡qué querés que cante yo!. Juan ((el pastor de la iglesia)) me anotó, yo le decía *¿para qué me anotás vos!?* Si no sabía de nada del, era la primera vez que salía fuera de acá, de todo. Hasta La Primavera podía salir pero pasando...

S: Bueno, ¿pero a Buenos Aires sí ya habías viajado?

V: Pero no a cantar ((riendo)) (...)

---

<sup>78</sup> En ese trabajo de campo me había acompañado una amiga estudiante de antropología, Lorena Cardin.

Lorena: ¿y vos ya conocías el movimiento Zapatista, antes de verlos ahí?

V: Sí... por los noticieros, por las noticias de la radio y de los diarios, se leía, estaban en movimiento.

L: Se leía, ¿dónde decís, acá o en la escuela?

V: No, acá.

L: en tu casa.

V: hasta el momento teníamos la corriente eléctrica [sonriendo]

L: ah, entonces por la televisión, así sabías todo, y en la escuela ¿no?

V: Así sabía algo, en la escuela no (...)

L: Y también nombraste al Che Guevara antes... El conocimiento del Che Guevara, ¿de dónde...

V: Yo lo leía en varios artículos que se publicaron en algunas revistas de su vida... Creo que en el 97, en tercer año, un compañero me dio la revista para leerla. Tenía todo sobre el Che Guevara, cómo fue, que fue él, qué hizo, todo ese, historia. Toda su vida fue detallada en esa revista (...) Un compañero de Clorinda trajeron.

L: Ah... Y a través de ellos les llegó la revista.

V: Sí, sí, por eso teníamos esa comparación del Che Guevara y del movimiento Zapatista.

S: ¿y qué impresión les causó eso a vos, personalmente?

V: Y que es un señor amable, bien, nos atendió bien...

L: ¿De cual de los dos estás hablando?

V: Del Zapatista, fuimos compartiendo jugo de frutilla, más o menos fue preparado. Estuvimos compartiendo ahí y estaba hablando sobre su movimiento, de cómo son, de cómo son la gente, humilde, sencilla, que son evangélicos creyentes. En algunos puntos estaban en contra de lo que decía la iglesia católica y con el Papa. Por eso estaban haciendo esos movimientos de reclutar gente... de todo.

L: Pero el movimiento Zapatista se identifica con armas...?

V: Siempre se lo identifica con armas, palos, cubiertos, nunca se lo identifica con... al lado teniendo una Biblia.

L: Tal cual...

V: Por eso, pero le seguíamos conversando y todo y tenía ese compromiso de que en cualquier momento les voy a caer en una de sus comunidades

S: ¡Eso me encantó! (...)

V: Claro, decíamos, ojalá que se vaya a donde estamos nosotros...

L: ¡¡Claro!!

V: A compartir por lo menos el campo (...) sí, si se recibieron toda clase de personas, ¿por qué no? ... [riendo, mirándonos a Lorena y a mí, irónicamente], ustedes también [riendo]

S: ¿Cómo, cómo?, no entendí...

C: No, que se recibieron a distintas personas, con distintas clases de trabajos y por qué no recibirlos a ustedes.. (riendo irónicamente)

S: Ah... claro, ya que estamos... igual ¡Me encantó, me encantó la comparación! [risas]

Desde los encuentros con los *yaga'a* y las enseñanzas de su abuelo al encuentro con la gente del subcomandante Marcos en una reunión evangélica en Bolivia, un amplio espectro de experiencias de vida constituyen hoy el mundo de Víctor. En el medio está su actividad como *cancionista* y *secretario* en la IEU, su estudio en el terciario y, también, los encuentros con los antropólogos. La actitud de Víctor y tal vez de muchos otros *qom* ante esta diversidad de corrientes, tal vez se evidencie cuando al final dice sobre los Zapatistas “ojalá se vayan donde estamos nosotros”, “a compartir” y también en la ironía que sugiere al final: “si se recibieron toda clase de personas, ¿por qué no? ustedes también”. En cierta forma, el interés de los Zapatistas por “llegar a sus lugares”, por conocer la historia de sus iglesias, es equiparado con

el de los antropólogos que también llegan a su casa interesados en conocer. Víctor percibió nuestro peculiar interés en su historia, así como nuestras exclamaciones de alegría ante “tales” posibles visitas, de allí también, seguramente, la ironía que deslizaba en estas comparaciones. Finalmente, cabe destacar las diferentes expectativas construidas ante este encuentro con los Zapatistas. Cuando Lorena le pregunta a Víctor por la impresión personal que le causó, él le responde en términos referidos esencialmente a la relación intersubjetiva (una persona amable, que los atendió bien y con la que comparten un jugo de frutilla) y a las creencias evangélicas de los Zapatistas. De nuestra parte, persistía la pregunta acerca de cómo él había interpretado la lucha armada del EZLN, intentando relevar la lectura política de ese encuentro. Sin embargo, éste no parecía ser el foco de atención de Víctor, pero sí, remarcar su predisposición a aceptar estas visitas. Tal vez, todo un signo de la apertura de los toba hacia la diversidad.

Como conclusión de ambos análisis, deseo aclarar que no he intentado presentar al caso de *Juan* y al de Víctor como paradigmáticos de la situación de todos los jóvenes *takshik*, sino más bien como casos extremos que muestran una alta condensación de experiencias interculturales, la cual favoreció la emergencia de estas subjetividades intersticiales. En este sentido, considero que su valor analítico reside en señalar una de las orientaciones posibles de estos procesos de construcción de subjetividad, en el caso de que en el futuro, las experiencias interculturales se intensifiquen.

#### **VI.4.3. La economía política de la estética corporal**

“He visto a muchísimos salvajes de las selvas, de rostro tan blanco y hermoso que podrían ser tenidos por europeos si les adornara con la ropa europea (...) El cuidado de la hermosura es innato entre los bárbaros, pero para lograrla emplean tales medios que la pierden; cuanto más quieren adornarse más se estropean y afean (...) con su modo de mutilarse y perforarse, parecen apartarse de la figura humana y acercarse a la de los animales” (Dobrizhoffer 1967 [II]: 20, 32, 38).

En las situaciones interculturales, la imagen corporal del Otro suele ser uno de los primeros rasgos aprehendidos para evaluar el grado de distancia con la propia sociedad; así, en los modos de percibir y valorar estéticamente dicha imagen, se evidencian las propias categorías y la manera en que éstas son proyectadas hacia los otros. El epígrafe de Dobrizhoffer es un claro ejemplo. El jesuita se encarga de aclararnos que la naturaleza (obra de Dios) también había hecho hermosos a los indígenas y que ellos tenían una tendencia “innata” al cuidado de la misma, el “buen salvaje” era también un “bello salvaje”. Sin embargo, esta belleza es definida en relación con la imagen corporal del europeo (la blancura

del rostro) y, además, son las prácticas socioculturales de los Otros, (tatuajes, perforaciones, adornos) las culpables de “afear” y “estropear” aquella belleza natural de la figura humana. El cuerpo percibido en una situación intercultural es también un cuerpo percibido en una relación de poder y, por ende, ciertas representaciones tendrán mayor capacidad de legitimarse frente a otras y así tornarse hegemónicas. Según ha señalado Bourdieu (1986), las categorías y sistemas clasificatorios de percepción del cuerpo “no son independientes de la distribución de sus diferentes propiedades entre las clases sociales”, de allí que tiendan a “oponerse con diferente jerarquía las propiedades más frecuentes entre los que dominan y las más frecuentes entre los dominados”. La relación con el propio cuerpo se constituye en una forma de experimentar nuestra posición en el espacio social pues vivenciamos en carne propia “la distancia existente entre nuestro “cuerpo real” y “el cuerpo ideal” o legitimado como hegemónico, entre lo que somos y lo que deberíamos ser. Por esto, como nuestro título alude, considero que en cada estética corporal hegemónica, puede leerse una peculiar economía-política, un particular juego histórico de fuerzas sociales, pues es a partir de este juego que dicha representación emerge y se reproduce. En este apartado, nos proponemos analizar cómo se construye esa relación entre cuerpo real y cuerpo ideal o hegemónico entre los jóvenes toba y mostrar algunas tensiones o ambivalencias que estas representaciones poseen.

Para comenzar, describiré brevemente un hecho social en el que se aprecia ese modelo de cuerpo ideal: **un ritual de casamiento**. Durante el Aniversario de 2000 de la Iglesia Evangélica Unida de Misión Tacaaglé, participé por primera vez de un casamiento toba. Anteriormente, sólo había visto fotos de algunos casamientos y en ellas pude observar que las mujeres, además de los tradicionales vestidos largos blancos, utilizaban un abundante maquillaje que emblanquecía sus caras o que se peinaban con rulos. A veces, por el cambio en la imagen, no reconocía a mis interlocutoras y ellas a menudo comentaban: “...viste, no parecía aborígen, parecía blanca... estaba linda...” La costumbre del casamiento en el *Evangelio* habría comenzado a mediados de los '80 aproximadamente, creciendo sobre todo en los últimos 5 años, aunque no todas las familias pueden realizarlo por los gastos que involucra. El casamiento presenciado fue el de la hija de una de las familias en la que suelo residir<sup>79</sup>, por lo cual durante los días previos observé los preparativos habituales, pero en un escenario que para mí resultaba contrastante: el arreglo del vestido blanco, el ramo y los “souvenires” con telas y adornos brillantes en el rancho de adobe o la preparación de la torta

---

<sup>79</sup> Si bien desde los 14 años la joven convivía con su pareja, recién después de cuatro años se realizó el casamiento. Este lapso de convivencia previo a la celebración resulta bastante habitual, según me explicaron, porque “así es la costumbre” y también “porque así se conocen primero...”. Las relaciones afectivas previas a la convivencia suelen durar dos o tres meses.



con los polvos de fabricación industrial pero cocinada en el horno de barro. Los actos que conformaron la celebración también revelaban ciertos contrastes, ya que una serie de gestos típicos del casamiento de los blancos, que en ese contexto son reservados para la fiesta posterior al acto religioso, en el caso toba eran parte del ritual dentro de la iglesia y adquirían un peculiar modo de corporizarse. Además de las lecturas de la Biblia, las prédicas del pastor o del intercambio de anillos y el beso entre los novios, la *performance* incluyó: la lectura y entrega por parte del *secretario* de la iglesia del acta matrimonial; el reparto a las mujeres solteras de las cintas de la torta para obtener el anillo y luego, a la novia arrojándoles el ramo; la entrega de los regalos de los fieles y, finalmente, el saludo de cada uno de ellos a la pareja. Entre estos diferentes momentos se intercalaron oraciones colectivas y cantos. Una vez afuera, se repartió la torta —que había permanecido junto a los novios durante toda la celebración— y la comida para todos los presentes. Estas prácticas fueron interpretadas por el pastor oficiante como la manera en que los blancos se casaban y que ahora los toba también habían podido aprender “gracias al *Evangelio*”. Si bien la mayoría de sus intervenciones fueron en la lengua vernácula, pude escuchar cómo insistentemente se enfatizaban las palabras *doqshi*, *doqshil’ek*. Según comprobé en traducciones posteriores, el pastor había dicho frases como:

“...esta noche viene la gente para ver, uno que viene mira cómo es la forma de los blancos, del casamiento, mediante el *Evangelio* nosotros aprendimos... pero nuestros antepasados nunca pudieron hacer estas cosas... nosotros no éramos sabios... pero ahora mediante la palabra de Dios, aprendimos y estamos así.”

Incluso al día siguiente, el pastor de otra comunidad me pidió una copia del video que yo había filmado, “así los hermanos aprenden como se trabaja el casamiento” y remarcó también que esta forma era “nueva” y los asemejaba con “los blancos”, siempre gracias al *Evangelio*. En efecto, la vestimenta, el vestido blanco para la novia, el traje para el novio, el maquillaje, los objetos (ramo, anillos, torta) y los gestos realizados, los acercaban al modelo de la imagen corporal del blanco y a su ritual del casamiento, sin embargo, las actitudes de los cuerpos eran muy disímiles a las que predominan en la fiesta de los blancos. Durante todos aquellos actos, los cuerpos de los novios estaban casi inmovilizados y la postura en una actitud de tensión muscular constante; tampoco existió alguna variación en la expresión facial, la cual permaneció seria todo el tiempo. Estas actitudes resultaban particularmente contrastantes con el carácter festivo, alegre, que en el casamiento blanco se observa en ciertos momentos, como cuando se arroja el ramo o se sacan las cintas de la torta. Precisamente, estos gestos de la tradición blanca, habitualmente de carácter extra-religioso, en el caso toba aparecían sacralizados, integrando plenamente el ritual religioso, incluso, al final de cada una

de estas acciones y de las del resto de la *performance*, el pastor exhortaba a los fieles a repetir: “amén, hermanos” y luego “vamos a aplaudir hermanos”. Una de las interpretaciones nativas sobre esta seriedad e inmovilismo del cuerpo en el ritual, fue que si los novios se reían durante la celebración iba a “parecer que no tomaban en serio el casamiento” ni el *Evangelio*.

En síntesis, en esta celebración se encontraban particularmente condensados una serie de rasgos que muestran la valorización estética de la imagen corporal *doqshi*, rasgos evidenciados tanto en las vestimentas y tratamientos aplicados al cuerpo como en el control que se imponía a sus manifestaciones expresivas. Es importante subrayar que, como vimos en las apreciaciones de las mujeres sobre sus fotos de casamiento, el color “más blanco” o “más claro” de la piel y los rulos en el cabello, son rasgos valorados positivamente en los estándares de belleza. Incluso, una broma que realizan entre sí los jóvenes, cuando una mujer o un hombre manifiesta cierto interés por el otro sexo, consiste en decirle, en el idioma vernáculo: “¿...qué, vos sos rula/o, rubia/o y de ojos celestes...?”. Dicha frase, es una manera de manifestarle al otro/a, que si tuviera esas características físicas tendría más posibilidades de seducir y encarar una relación amorosa. Aquellos rasgos prácticamente no existen entre los toba, pero sí pueden hallarse entre algunos blancos, adquiriendo entonces valor diacrítico. Así, la broma remarca la distancia entre las imágenes corporales de los *qom* y los *doqshi*, erigiendo como ideales aquellos rasgos de los cuales el cuerpo real de los toba carece. Estas representaciones del cuerpo legítimo en torno al color de la piel, ojos, pelo, construyen la diferencia sobre la base de lo que, siguiendo a Briones (1998), denominaríamos como marcas racializadas. Esto es, se enfatiza en rasgos heredados, inscriptos en los cuerpos y, por lo tanto, percibidos culturalmente como “naturales” y difícilmente modificables<sup>80</sup>. Veamos otros ejemplos que recurren a este tipo de construcciones. En una ocasión, una joven le hizo la siguiente broma a su hermano que llevaba en su bicicleta a una joven *doqshilashi*: “...parecés un africano con un ángel...”. Las figuras del africano y del ángel constituyen una metáfora que condensa una visión extrema de la diferencia entre los cuerpos, enfatizando nuevamente en el color de la piel y, agregaríamos, tampoco parecen aleatorios los significantes asociados a cada color. En el caso del blanco, a través de la figura del ángel se destaca su vínculo con lo religioso y, de hecho, entre los *evangelio* el blanco es el color asociado a la divinidad y a la

---

<sup>80</sup> La autora destaca que tanto las *prácticas de marcación* como las de *desmarcación* o *invisibilización* de la *aboriginalidad* pueden recurrir a componentes *racializados* y *etnicizados*, pues son construcciones que “han ido cincelandando históricamente los contornos de ciertos colectivos sociales en base a la combinación de marcas selectiva y complejamente biologizadas y/o culturalizadas” (Briones, 1998:20), es decir, de rasgos que se conciben como “inscriptos en el cuerpo y, por ende, como independientes de cualquier intención de hacerlos evidentes u ocultarlos” y de marcas o de rasgos que se consideran “dependientes de un hacer modificable a voluntad” (op.cit. 209).

sanidad. En cuanto al significante “africano”, además de referir directamente a la negritud<sup>81</sup>, implicaría la identificación de la propia aboriginalidad desde una especie de hiperbolización: así como el ángel representaría una simbolización extrema de “lo blanco” para caracterizar a una *dokshilashi*, el africano, en tanto inconfundiblemente diferente y tal vez inevitablemente aborígen, serviría para marcar esta pertenencia en un *qoml'ek*<sup>82</sup>.

Los episodios hasta aquí analizados nos mostraron la hegemonía de ciertos rasgos de la imagen corporal del blanco, en tanto cuerpo estéticamente ideal, así como ciertos usos de las marcas racializadas. No obstante, esta hegemonía también es objeto de disputa a través de otras representaciones del cuerpo. Un ejemplo es que otra de las bromas habituales entre los jóvenes varones, alude a que las jóvenes blancas “son debiluchas, muy delicadas” y por lo tanto “no sirven...” para formar pareja. Según uno de mis interlocutores, este tipo de pensamiento también era transmitido por los abuelos, junto con el consejo de que no intentaran buscar “chicas blancas para juntarse”, sino de su pueblo. Esta imagen de “debilidad”, habitualmente también se asocia a que algunas son “muy flacas”. En suma, nos hallamos aquí con la contracara de aquella representación del cuerpo que analizáramos en el capítulo anterior (cfr. V.1.5), en la cual la voluminosidad de los cuerpos es signo de salud y fortaleza y, por ende, referente de belleza. Si bien en las mujeres más jóvenes, el modelo de cuerpo voluminoso/cuerpo fuerte se torna una variable ambivalente y a veces cuestionada, la delgadez no ha llegado a constituirse en un valor estético dominante. En conclusión, entre los jóvenes, la estética corporal se define en la tensión existente entre dos modelos socialmente valorados: uno, más cercano a la imagen corporal de los *qom* y a las percepciones y valoraciones de la misma que provienen de los *antiguos*; el otro, más cercano a la imagen corporal de los *doqshi*, valoradas como rasgos ideales:

	<i>Valoración Positiva</i>	<i>Valoración negativa</i>
<b>Imagen corporal hegemónica <i>qom</i></b>	Cuerpo voluminoso: Fortaleza, salud.	- Piel, ojos, cabello (lacio) oscuro - Gesto ritual menos controlado (en el baile antiguo)
<b>Imagen corporal hegemónica <i>doqshi</i></b>	- Piel, ojos, cabello (enrulado) claro - Gesto ritual controlado	Cuerpo delgado: Debilidad

En el cuadro se advierte que los rasgos valorados positivamente en un modelo son los mismos que se valorizan negativamente en el otro. Como hemos venido analizando, las

<sup>81</sup> El joven objeto de la broma, me comentó que en ese momento miró su piel y pensó “qué negro que soy...”

<sup>82</sup> Para dar un ejemplo sobre la percepción de los africanos, en el transcurso de una charla sobre los *pi'ioGonaq*, el joven citado me comentó que para él, los “chamanes africanos” deberían ser mucho más poderosos que los *pi'ioGonaq qom*.

relaciones simbólicas entre los principales *significantes* culturales (aquí, las representaciones del cuerpo considerado bello, bueno, deseable) suelen estructurarse, aunque no de manera excluyente, en torno a oposiciones e inversiones. Retomando nuestra idea de la intersticialidad, diríamos que los jóvenes también se hallan *entre* ambas representaciones del cuerpo. Así, una *estética intersticial* que combina rasgos de ambos modelos, emerge de esa peculiar posición intersticial de los jóvenes en la sociedad *qom*. Sus representaciones actuales de la imagen corporal no pueden desligarse de la historia de las prácticas en las que éstas se encarnaron.

Concluido estos recorridos *desde* la perspectiva de los jóvenes, es momento de iniciar la última travesía propuesta: la que haremos *desde las mujeres* y la especificidad de sus *cuerpos significantes*.

*Capítulo VII:*

*Desde las mujeres*

En los capítulos anteriores, al analizar el rol de ancianos, adultos y jóvenes en las *performances* del *Evangelio*, fuimos relevando también el papel de las diferencias de género en estas prácticas. En el caso de ancianos y adultos mayores, vimos que tales diferencias no eran tan notorias, pues ambos géneros participaban en *danzas*, curaciones y prácticas de glosolalia. En el caso de los jóvenes, sí existía una mayor especificación por género en los roles, pues las mujeres actuaban especialmente en los *coros* (aparte de los hombres) y solo como *solistas* en la presentación de *canciones*. Finalmente, en lo que refiere a las mujeres de entre 20 y 35 años, las diferencias eran aún más notorias, pues mientras los hombres de esa edad se desempeñan como *cancionistas* u ocupan cargos administrativos en las iglesias, ellas, en cambio, solo asisten a los cultos como fieles, participando en las oraciones y cantos colectivos. Las mujeres ubicadas en esa franja etaria suelen poseer varios hijos —y entre éstos alguno más pequeño al que cuidar y amamantar<sup>1</sup>—, de allí que no concurren al culto tan asiduamente o, cuando lo hacen, sea con dichos niños, lo que contribuye también a restringir su actuación en otros géneros *performativos*. Pero además de esta participación en los cultos regulares, existe una celebración especial que tiene a las más jóvenes como protagonistas, los denominados *Cumpleaños de Quince*. En la estructura de los mismos y en los actos que componen su *performance*, se aprecian similitudes con el *niematak* celebrado en el pasado para el advenimiento de la primera menstruación (*netaGe*)<sup>2</sup>, es decir, con el ritual de iniciación femenina. Si bien estos *Cumpleaños* no suelen coincidir con la primera menstruación, sí están asociados simbólicamente con dichos rituales y cumplirían funciones semejantes. Las mismas semejanzas se advierten en los actos rituales especiales que se realizan en algunas iglesias para las jóvenes que han tenido su primer período (acaecido generalmente antes de que cumplan los 15 años) o, en otros casos, cuando estos mismos actos se celebran en el ámbito doméstico. Las personas mayores de 50 años en general poseían un vívido recuerdo sobre los *niematak* del pasado. Las más jóvenes, aunque no conocieron estas fiestas, sí fueron objeto de algunas de aquellas prácticas rituales similares y, además, reconocían una gran cantidad de prescripciones para los períodos de menstruación y también para los de embarazo y posparto. Dada esta situación, la reconstrucción de aquel ritual de iniciación y del conjunto de prescripciones y narraciones míticas vinculadas, se fue perfilando como un elemento imprescindible para comprender cómo era y cómo es hoy construida la corporalidad femenina. Así, si bien nuestro análisis partirá de los recuerdos presentes sobre

<sup>1</sup> Entre las mujeres *takshik*, el amamantamiento actualmente puede llegar hasta los tres años. Las parejas suelen tener un promedio de 5 o 6 hijos, aunque se aprecia también una tendencia de las mujeres a utilizar los medios anticonceptivos provistos por los centros de salud de la zona.

<sup>2</sup> Las menstruaciones que seguirán luego reciben otro nombre *najepe*.

aquel ritual del pasado, a medida que avancemos en el mismo, iremos reconstruyendo también las prácticas actuales relacionadas; éste será entonces el primer objetivo de nuestra travesía desde las mujeres (VII.1.). Luego, nos abocaremos a explorar **la representación de la corporalidad femenina** como particularmente abierta al mundo y peligrosa, dada su capacidad de procrear y de ejercer cambios en el mundo (VII.2.). En este punto, nuestro análisis se irá desplegando progresivamente en los siguientes niveles: las particularidades anatómico-fisiológicas del cuerpo femenino y la forma en que las mujeres experimentan, en términos *fenomenológicos*, la *carne* con el mundo —especialmente en períodos de menstruación y embarazo—, los modos en que el *imaginario* de creencias prescriben esos periodos y, finalmente, la *matriz simbólica* en torno a **lo femenino y lo masculino** que puede deducirse del análisis estructural de mitos, prescripciones, rituales y conductas sociales. Por último, discutiremos la cuestión de la **jerarquía entre los géneros** que esta matriz simbólica evidenciaría y la posible extensión de este tipo de relaciones en diversos contextos socioculturales, retomando los aportes del estructuralismo antropológico y psicoanalítico (VII.3.). De esta forma, arribaremos a otro de los lugares en que la travesía etnográfica particular y las travesías filosóficas generales se entrecruzan, permitiéndonos develar ciertos rasgos constitutivos de las corporalidades femenina y masculina presentes en distintas sociedades.

### VII.1. Del *niematak* al *Cumpleaños de 15*: rituales de iniciación femenina

Los rituales de iniciación, según ha señalado inicialmente van Gennep (1986) y reelaborado luego Turner (1980 y 1989) especialmente, poseen tres fases identificables: la de “separación” del individuo de su estado anterior; la del “margen o período liminal”, con un carácter ambiguo, en tanto no se conservan los atributos del estado anterior ni se poseen todavía los del estado venidero; y la de “agregación”, cuando el iniciado/a obtiene un “nuevo estado” en la estructura social, adquiriendo los derechos y obligaciones de esa posición. Nuestra reconstrucción de los rituales de iniciación femenina, intentará identificar estas tres fases: el abandono de la condición de niña, el período liminal y la incorporación al mundo de las mujeres. Previamente al análisis, es necesario realizar algunas aclaraciones sobre este tipo de rituales. En primer lugar, que no es fácil determinar si en el pasado la iniciación se celebraba de la misma forma para todas las jóvenes. Karsten (1932: 87) sostiene que cuando se trataba de la hija de algún cacique, toda la comunidad participaba en la fiesta; Métraux (1937: 191) sugiere que sólo en esos casos se celebraba la fiesta con “juegos y danzas”.

Algunas de nuestras interlocutoras mayores, sin una relación de filiación directa con los caciques, recordaban que en sus casos se habían producido sólo las prescripciones alimentarias y el aislamiento (fase de separación), el baño y la comida que les daba una mujer mayor (fase del margen) y la comida colectiva (fase de agregación). Como podrá apreciarse, se trata de una versión más condensada del ritual, en la cual están ausentes la danza y manifestaciones musicales colectivas, lo cual confirmaría para el caso *takshik* la observación de los mencionados autores para otros grupos. No obstante, esta condensación podría ser también el resultado de otro proceso. Como hemos venido sosteniendo, las presiones aculturadoras se ejercen especialmente sobre este tipo de actos rituales de mayor visibilidad social, favoreciendo la emergencia de formas altamente condensadas o, que pasan a realizarse en el ámbito doméstico, de allí nuestras dudas al respecto.

En segundo lugar, otro interrogante es el de la extensión del término *niematak* con el que se asocia esta celebración. Si bien entre los *takshik* este término hoy se utiliza para referirse predominantemente a la iniciación femenina, entre los *l'añaGashik* y algunos *pilagá* de la zona de Bartolomé de las Casas e Ibarreta, suele abarcar también a las reuniones de grupos aliados para celebrar el triunfo en enfrentamientos bélicos y/o para la iniciación de los hombres a la bebida. Sólo después de insistir con preguntas de este tipo, mis interlocutores *takshik* reconocían aquellos otros posibles motivos para los *antiguos*. Asimismo, hemos visto que estas celebraciones podían reunir a diferentes bandas, permitiendo renovar las alianzas y sustentar los liderazgos. Nuestra hipótesis entonces, es que en el pasado los *niematak* seguramente se celebraban por los diversos motivos señalados, pero con el tiempo, terminadas las guerras, los *takshik* tal vez fueron restringiendo los *niematak* a la iniciación femenina dentro del grupo más limitado de los considerados parientes. En este sentido, Juan Chascoso (de Bartolomé de las Casas) me decía que uno de los últimos *niematak* por triunfos bélicos que los *pilagá* celebraron hasta mediados de siglo, fue el "aniversario" de cuando dieron muerte al cacique *maká Capote* (acusado por los *pilagá* del ataque al fortín Yunká, cfr. Capítulo III.3.); tal vez por eso, en la memoria de los *pilagá* y *l'añaGashik* este tipo de *niematak* estaban aún presentes.

Hechas estas aclaraciones, comencemos entonces nuestro recorrido por el pasado y el presente de los rituales de iniciación femenina.

### **VII.1.1. Fase de separación: inscripción de los tabúes y mitos sobre la mujer**

Retomando los términos de Turner (1968: 117), podría decirse que la llegada de la menstruación en una joven determinaba la separación o despojo de su "posición estructural



anterior” y, por lo tanto, de los “hábitos de pensamiento, sentimiento y acción” que la acompañan. Como ya mencionáramos, los niños toba en general gozan de aquello que, para la mirada occidental, se definiría como una considerable libertad de acción. Los padres no suelen ejercer muchas reprimendas, prohibiciones y tampoco intentan imponerles una determinada conducta a través de discursos repetitivos e insistentes —aunque sí las inducen haciéndolos participar en sus tareas cotidianas. En este sentido, la fase de separación que se iniciaba con la primera menstruación, marcaba claramente el alejamiento de aquel estado de la niñez, pues la joven iniciada debía obedecer una serie de prescripciones dictadas por el mundo adulto. En primer lugar, describiré las condiciones en que se desenvolvía el aislamiento del grupo y las prohibiciones alimentarias que lo acompañaban. Ambas prácticas se repetirán luego en la historia de la mujer cada vez que llegue su menstruación. Su particular presencia e importancia (tanto en el pasado como en la actualidad), amerita un análisis detallado de las mismas y de su relación con los relatos míticos y discursos de los actores que las significan y legitiman. En segundo lugar, serán abordados los actos que realiza la comunidad paralelamente al aislamiento de la joven: los cantos-danza y la preparación de la bebida fermentada de miel o algarroba en el *niematak*, los cantos, las danzas y otros preparativos durante el aislamiento de la joven en los *Cumpleaños de 15 del Evangelio*.

El aislamiento de la joven durante el período de menstruación, consistía en la imposibilidad de abandonar su casa, no mirar ni ser mirada por los otros, estar con el cuerpo cubierto, no hablar demasiado y comenzar a desempeñar algún “trabajo” característico de las mujeres, como por ejemplo, los tejidos. Veamos las descripciones de dos interlocutoras de La Primavera:

Dominga Pérez: “Cuando baja la menstruación ella sí o sí tiene que contar su mamá y le metieron la pieza hasta 2 o 3 días y le dieron su trabajo, a lo mejor algún tejido, que no sale más, no hay que mirar tanto la gente o caminar mucho, hablar mucho, no, no, MUY DELICADA... pero hasta los tres días nomás...”

Rosa Shitaki: “...en la casa cerrada con el mosquitero, tiene que tapar toda la cara para que no le vean, ni los árboles, nada, si es que le mira, igual va a haber algo que se tiene que pasar, no hay que mirar alrededor de la casa...”

Como Dominga expresa y muchas otras interlocutoras reafirman, la joven debía avisarle a sus padres y obedecer el aislamiento; también tendría que seguir una **dieta** estricta: la carne de los animales del monte y el pescado eran particularmente peligrosos y por ello prohibidos (cfr. Karsten 1923: 80). En la primera menstruación, la abstinencia de carne se extendía hasta uno o, preferentemente, dos meses. Es probable que este lapso posibilitara realizar los preparativos para la fiesta: la recolección de miel en el monte por parte del padre y sus

familiares hombres y la caza de los animales que se consumirían en la fiesta<sup>3</sup>. Luego, cada mes, las prescripciones alimentarias y el aislamiento durarán sólo los días que abarque el período menstrual:

Ángela Coyipé: “cuando una chica de 12 o 13 años, cuando descende el período de 11 o 12 años, la chica tiene que aguantar 2 meses que no come nada de grasa, de dos meses tiene que aguantar esa chica

Silvia: ¿y que comían...?

A: comía solamente *chaelqom*<sup>4</sup> y la chica tiene que aguantar los dos o tres meses... su papá se junta todo, para hacer de banquete, pero el banquete no hay vinos así, tiene que buscar el campo así, de miel de abeja... una bolsita de miel, cargaba (...) se invitaba todos, se reunía todo y cuando viene la gente ya tiene mucha ya la miel, recién nomás esa chica tiene que comer la carne de ñandú o guasuncho, de todo... y dice que la historia de nosotros, dice que esa chica tiene que trabajar, tiene que tejer, y no hay que salir, no hay que salir, por eso antes nunca enfermaba de la chica, porque cuida, se cuidaban, por ése no tiene dolor de estómago así... Ahora ya nada, cuando uno come cualquier cosa, por eso mucha enfermedad, mucha enfermedad (...)

S: y después, una vez que ya pasó el banquete éste, cuando le volvía a bajar ¿ahí también no tenía que comer?

A: sí igual, tiene que seguir nomás, cada tres días nomás, poquito nomás, no hay que comer, yo alcancé también, yo tengo mi ollita aparte antes, mi ollita así chiquitito, cuando estoy sana y tiene que guardar y cuando llegó la uso. Me alcancé también esas cosas, tres días...

S: ¿y por qué sería que pasaba esto, que era peligroso cuando bajaba la menstruación?

A: sabés que... la cosa pesada no hay que comer, porque no se enferma nada de estómago así, cuando uno baja así, sin grasa, sin sal, con ese arroz blanco nomás (...) y dice que es peligroso cuando comemos pescado y comemos la carne de ñandú... dicen que agarra *NsoGoe*.”

Tanto la necesidad de aislamiento como de las prescripciones alimentarias se sustentan y legitiman en dos tipos de discursos y prácticas. Por un lado, en los **relatos míticos de *NsoGoe***, que Ángela menciona, y en el de ***MoGonalo'* (el arco iris - serpiente)**, los cuales advierten sobre los peligros a los que se expone la mujer y también toda la comunidad si no se respetan estas prescripciones. Por otro lado, en los **discursos que relacionan este respeto con el estado de salud - enfermedad de la joven**, en el relato de Ángela, a través de una sensación corporal específica: el dolor de estómago. Lambek sugiere que en los tabúes “el cuerpo sirve para sustancializar y legitimar ciertos ideales, identidades y relaciones culturales por medio de reglas objetivas y explícitas y de prácticas corporales”, pero también, que este tipo de “...disposiciones corporizadas generan y organizan representaciones objetivas...” (1998: 106,113). Así, el vínculo entre objetivación y experiencias corporales se presenta siempre en forma dialéctica y, por ende, dinámica; por esto es para nosotros imprescindible combinar la perspectiva del *embodiment* con el análisis de las reglas explícitas y los discursos

<sup>3</sup> Karsten (1923: 80), por ejemplo, sostiene que entre los *chorote* la celebración se realizaba en “la primera luna nueva después de la aparición de los signos de pubertad”. De seguir esta hipótesis, el ritual no se celebraría durante la primera menstruación de la joven sino posiblemente en la segunda. Esto es lógico si pensamos que preparar la fiesta, conseguir los alimentos, convocar a la gente, no era algo que pudiera resolverse de un día para el otro, durante la misma llegada, siempre imprevista, de la primera menstruación.

a los que los sujetos adhieren. Comencemos entonces por analizar aquellos relatos míticos vinculados con la menstruación. Métraux (1937: 191-192) reseña un mito en el que una mujer menstruante fue a buscar agua a un pequeño pozo y de allí salió una serpiente gigante, cuya boca y ojos eran extremadamente grandes; dicha serpiente era el mismo arco iris. Ese día comenzó un gran temporal, la tierra reblandeció y engulló a los hombres, los animales y las chozas, la villa entera fue arrasada, todos quedaron bajo tierra<sup>5</sup> y luego apareció el arco iris en el cielo. Un sólo hombre, que era un chamán, sobrevivió y pudo matar a la serpiente - arco iris. Rosa Shitaki me brindó una versión bastante similar de esta historia:

“Según mi papá, la versión de los antiguos, dice que una chica que recién menstruaba, dice que pasaba o sea que no le contaba a su mamá que tuvo la menstruación, anduvo paseando se fue a buscar agua el charquito dice y dice que viene el viento, VIENTO QUE CASI VOLABA TODA LA CASA, TODOS LOS ÁRBOLES, GRANDE, GRANDE, y dice la madre de la chica: *mi hija, seguro que vos estás menstruando ¿por qué no me avisaste? ahora, mirá, va a echar la culpa, toda nuestra casita nuestro rancho se cayó todo.* Y después dice que llueve tormenta y apareció el arco iris y le mataron todos los aborígenes y la chica que menstruó dice que murió también (...) y también dicen que ese arco iris es una víbora grande (...) el cacique los reunió y le dijo que cuiden a la hija, por culpa de una, murió todo, dice que cuatro nomás salvaron, un matrimonio y dos chicas nomás y después dice que volvieron a tener, formaron familia...”

Este relato fue realizado por Rosa cuando regresé de una de mis visitas a la Laguna Blanca (cfr. Capítulo V.1.2.). Como mi regreso se había retrasado hasta el anochecer, Rosa se hallaba bastante preocupada, según me explicó, porque ella sabía que en esos días me había indisputado y temía que hubiese ido así a la laguna. Entonces Rosa comenzó a contarme sobre los peligros del agua para las mujeres, según esa *versión de los antiguos* a la que ella efectivamente adhería. En general, mis anfitrionas se preocupaban cada vez que “salía a trabajar” en el asentamiento en dicho estado y precisamente fue a partir de este tipo de experiencias, que surgieron los diálogos y reflexiones más interesantes, o al menos para mí más reveladores sobre estos temas. Esta observación requiere de una breve aclaración metodológica. Como se habrá apreciado, los mitos y tabúes —tanto los analizados en el capítulo V como los que aquí expondremos—, desde nuestra perspectiva no constituyen solamente un texto separable de la experiencia, a la manera de un objeto, sino que estas estructuras narrativas socialmente legitimadas, son citadas por los sujetos de maneras peculiares para significar experiencias de su vida cotidiana, incluida su relación con el antropólogo/a. Cada “citación” implica así una particular manipulación/reinterpretación de aquellas narrativas en las que también suelen entrecruzarse discursos provenientes de diferentes corrientes culturales. Consecuentemente, y a diferencia de la perspectiva

---

<sup>4</sup> Cogollo de una variedad de palma común en la región.

estructuralista tradicional, en este enfoque las versiones de los mitos sí son importantes, pues nos brindan información acerca de cómo los hombres se piensan a sí mismos “a través” del discurso mítico, lo cual no debería ser menos relevante que el saber cómo los “mitos se piensan en los hombres” o, “prescindiendo de todo sujeto”, cómo “los mitos se piensan entre ellos”, según propone Lévi-Strauss (1996: 21). En suma, reconocer la dimensión discursiva del mito —por la que se constituye en una narración estratégicamente variable según las situaciones y contextos— es para nosotros tan crucial como reconocer su dimensión textual —por la que es percibido como una unidad identificable a través del tiempo (*un mito, un texto*). Ambas dimensiones pueden ser abordadas desde un enfoque que las combine dialécticamente, tal es la intención que guía nuestro abordaje.

Retomando el tema del mito del arco iris-serpiente entre los toba-pilagá, Métraux (1937: 191-192) también menciona que antiguamente los hombres perdían su sangre cada mes, pero que a partir de este episodio, tuvieron la “ventaja” de no hacerlo más. Como en esos días no podían ir a cazar y las mujeres sufrían de la escasez de carne, pensaron que sería mejor que los hombres cazaran y que las mujeres menstrúen. Entre los *takshik* y *l’añaGashik*, la cuestión del origen de la menstruación suele explicarse por otro mito: la luna (*awoGoik*), que sería un hombre, produce la menstruación de las mujeres a partir de un particular coito producido sólo con su mirada. Nótese cómo a pesar de las diferencias entre los relatos, éstos convergen en un punto: el origen masculino de la menstruación. Rosa Shitaki, nuevamente, me explicó sobre la luna, asociándola con otra experiencia vivida, la primera menstruación de su hermana<sup>6</sup>:

“...el hombre que le agarra a la mujer se mete, por eso dice que los viejos, los antiguos dicen: *hay nieta no vaya a mirar la luna, porque ésta te va a hacer daño ése, sino está en menstruación, si mira la luna va a tener menstruación, no importa si no llega la edad todavía*. Los viejos dicen que esa luna es un hombre, pero es cierto Silvia, porque una de mis hermanas se escapó y miró arriba, porque es linda, como si fuese que es de día, vamos a ir a afuera a tomar agua me dice ella y bueno, nos quedamos a dormir ahí: *qué linda que está la noche, qué fresca*, ella le miró arriba, yo quiero conocer, porque ese pájaro, ése que está adentro de la luna ahí, le miró, le miró y antes del amanecer, ella ya le bajaba la menstruación. Ahí mi mamá se enojó, dice: *seguro que vos miraste la luna, si mamá, le dijo*. Aunque vos no ves, te puede meter... igual que el hombre que la agarra con fuerza a la mujer, dice que nadie siente y la agarrá y se acuesta con vos, eso que pasa dice (...) por eso dice que cuando quiere una chica, se prende bien para que le mire ahí arriba...”

<sup>5</sup> En otras versiones que Métraux señala (1946: 29-30), de los cadáveres que quedan después del diluvio surgen pájaros de diferentes colores.

<sup>6</sup> Cfr. Karsten (1932: 83) y Métraux (1946: 19), aunque no mencionan el tema de la mirada, que si refiere Tola (1999a: 207) para los toba del Lote 68. El poder de la luna sobre las mujeres se evidencia también en otro relato que nos brindara Juan Chascoso de Bartolomé de las Casas: “cuando vos ves la luna nueva, hay una estrellita al lado de esa luna, es una jovencita dicen ellos, entonces se van los muchachos y piden a la luna: *¿por qué no me das una jovencita también a mí, como vos tenés?*. Y hay otra estrella que está al lado de la jovencita, más lejitos de la luna, esa mujer ya es de edad ya, entonces por ahí le piden bendición de la luna...”

En cuanto a la prescripción alimentaria del período de menstruación, ésta se sustenta en el relato mítico de *NsoGoe*. Las distintas narraciones coinciden en que si la mujer come carne durante su período, dentro de su panza empieza a crecerle *NsoGoe* y la mujer comenzaría a transformarse en este personaje de características animalísticas: se pone flaca (“la mujer come, pero no engorda, porque *NsoGoe* come toda la comida”), le crecen las uñas a la manera de garras, comienza a comer carne cruda y a adquirir un particular poder físico. En los relatos de las más ancianas, *NsoGoe* adquiere ciertos caracteres apocalípticos<sup>7</sup>, Rosa Dagei de La Primavera, me decía:

“...dicen que *NsoGoe* come toda la gente, hasta que termina la gente. Es chiquitita pero guapa, viene la policía y quiere atar pero no puede... Come a los chicos, hasta que se termina la gente, pero antiguo... Parece que muy cerca *NsoGoe* cuando termina el mundo”.

Muchas de nuestras interlocutoras más jóvenes me transmitieron también este relato que conocieron por sus madres, aunque el carácter apocalíptico no aparece ya tan marcado, pero sí, en cambio, suele surgir la comparación con la “apendicitis”. Esto último constituye un claro intento por vincular un relato mítico heredado con los nuevos saberes incorporados a través de las prácticas biomédicas, lo cual ilustra el carácter dinámico y múltiple que habitualmente poseen las citaciones interpretativas:

Estela Medina: “*NsoGoe* es como una langosta, un bicho que te agarraba por comer mucha grasa de animales. Es como el apéndice, se va agrandando adentro... Dicen que se apodera de la persona...”

Hilaria Medina: “Si se come carne cuando estás con la menstruación crece *NsoGoe*, dicen que es chiquitito como un bebé. La persona se pone flaca mientras crece *NsoGoe*, no come y muy nerviosa. Ahí empieza el poder, las uñas largas y le da ganas de comer al otro. Si tenés *NsoGoe* te duele tu panza y se pone fría. Dice que los antiguos una vez lo sacaron, la bisabuela, por eso saben que es parecido a un bebé...”

En el caso de Hilaria se muestra una vez más la relación entre la creencia y la experiencia de sensaciones corporales específicas —dolor y frío en la panza— o de un estado de ánimo como el ponerse “nerviosa”.

Probablemente, algunos de los mitos hasta aquí señalados fuesen transmitidos y/o reafirmados durante el transcurso del ritual de iniciación. Tanto en el del arco iris-serpiente como en el de *NsoGoe*, los personajes poseen rasgos desproporcionados o exagerados, sobre

---

<sup>7</sup> Métraux (1946: 60-66) también cita otras narraciones toba-pilagá sobre una mujer-jaguar que comenzó comiéndose pájaros crudos, luego a su marido y más tarde a toda la gente de su grupo. Luego de una trampa que le hace el carancho, la mujer canibal es muerta y de sus cenizas nace la planta del tabaco. Si bien no se menciona el tema de la menstruación en torno a este personaje, posee características muy similares a *NsoGoe*. El carácter devorador del jaguar se expresa también en el personaje mítico del jaguar celestial, el principal enemigo de la luna, a la cual va devorando cada mes; no obstante, el hombre-luna se recupera, vuelve a crecer e inician sus luchas nuevamente (Métraux 1946: 19). Sobre estas narrativas puede verse Cordeu (1969) y sobre *NsoGoe* entre los pilagá (*Nesoge*) y su relación con este mito citado por Métraux, puede verse Idoyaga Molina (1976-1977).

todo en el primer caso, por las grandes dimensiones y la capacidad de provocar catástrofes. En torno a *NsoGoe*, se destacan los rasgos monstruosos, en el sentido de la mezcla entre lo humano y lo animal. Ambos personajes, además, poseen un carácter misterioso. Turner (1968: 116) sostiene que estos tres rasgos —desproporción, monstruosidad y misterio— son característicos de los símbolos utilizados en los rituales de iniciación y que ellos no develarían un carácter “irracional destinado a aterrorizar o desconcertar a los neófitos para doblegarlos”, sino que, por el contrario, son “inductores del pensamiento”, haciéndoles “rápida y vívidamente conscientes de lo que podríamos llamar los distintos factores de su cultura (...) incitan a pensar sobre objetos, personas, relaciones y rasgos de su entorno que hasta entonces habían tomado como dados” (1968: 117). Así, los mencionados rasgos de exceso o de confusión de órdenes, permitirían reflexionar sobre la necesidad de la norma y el orden social. El período del margen involucrado en estos rituales es para Turner un estadio de reflexión y de comunicación de los *sacra*, del núcleo de valores y creencias arquetípicas de una cultura (1968: 120).

A continuación, describiré las diferentes *performances* que realizaban los participantes del *niematak*, en el lapso de los tres o cuatro días que duraba el aislamiento de la joven. La preparación de la **bebida fermentada** —generalmente de miel, aunque también podía ser de algarroba— era un elemento clave, pues recién cuando estaba lista para ser ingerida, la joven podría salir de la choza. Su importancia también está marcada por el particular cuidado que requería, reservado al *pi'ioGonaq*, el cual no podía abandonar el canto en ningún momento. Generalmente el *pi'ioGonaq* estaba alejado del conjunto de los participantes, como nos dijera Benjamín Jara “aparte, más lejos, solo, bajo un árbol en la sombra, todo el día, cuidaba a la bebida y también a los participantes, a los que están haciendo fiesta”<sup>8</sup>. Veamos el relato de Miguel Velázquez:

Miguel: “esa fiesta se junta de todo, por ejemplo, se hace la chicha, en el *peraGanaGá*<sup>9</sup>, el que está atendiendo eso tiene que ser *pi'ioGonaq*, para que no vengan los espíritus malos, como se dice, a beber acá y después empiezan a... porque dice que, según la historia, que hay muchas personas quizás contraria de esa chica y ya que se hace fiesta se va acá, se aprovecha, le pone su maldición ahí, pero mientras está esas dos personas que están atendiendo ahí con su *Hegete* cantando, cuidan. Ellos son como los guardianes, están cuidando los espíritus malos, día y noche.

Silvia: claro, porque eran como tres días ¿no...?

M: sí, según cómo es el tiempo, porque el que da calor a eso es el sol y el que tiene que probar ése es el *pi'ioGonaq*, si está listo, pero el que toma eso tiene que ser persona de edad y los jóvenes le cuidan a los ancianos para no pelear, para que no haya problemas; cuando se

<sup>8</sup> Como Ruiz (1985: 47) ha destacado, el canto del chamán no podía interrumpirse y en algunos ocasiones, se turnaban distintos chamanes, pero siempre quedaba uno como encargado.

<sup>9</sup> Nombre del árbol de “palo borracho” (*Chorisia insignia*), con el que se construía la batea para preparar la bebida fermentada.

emborracha uno y quiere hacer macana, lo agarran y lo llevan a su casa, para eso están los jóvenes. Y los jóvenes empiezan a cantar, bailar, juegan ahí, pero no, mientras no se toma todavía eso...

S: o sea ¿mientras se está preparando se hacen todos esos juegos y danzas que vimos antes?

M: claro, todo esos juegos y después como lo puedo decir, antes de tomar eso, ya está, cuando se dice ya está, ya se pueden tomar, entonces le llevan la mujercita, a esa quinceañera afuera”

Miguel se refiere a la joven iniciada como “la quinceañera”. Es este un tópico común cuando en la actualidad se habla del *niematak*, también se dice, que era “un banquete para la quinceañera” o para la “virginidad de la chica”. Se aprecia entonces cómo el *Cumpleaños de 15 del Evangelio* está simbólicamente vinculado a este ritual del pasado y, como enseguida analizaremos, también posee importantes analogías en cuanto a su estructura y funcionalidad.

Durante aquellos tres días de fiesta se realizaban muchos de los **géneros performativos** antes analizados: cantos-danzas circulares de los jóvenes (como el *nmi* y las variaciones del *nasote*), cantos con tambor de agua (*lkataki*) parado y sentado; juegos como el *tuga*, el *noshiyo* y *saashenak*. Muchas de estas *performances* se realizaban simultáneamente y, por ejemplo, cada persona elegía en cuál participar. Según nos explicara Alberto Muratalla:

Alberto: “Entonces si yo me voy especialmente para tocar bombo parado o bombo sentado, cada cual con su forma de llegar a una diversión, por ejemplo, si yo me voy en un *niematak*, ese es un festejo y si yo me voy con otro muchacho más, yo le voy a preguntar si es que va por ejemplo: ¿vamos a ir a tocar *lkataki* sentado o *lkataki* parado? me voy a ir al sentado nomás...”

Silvia: elegía cada uno la forma

A: o si vamos al *nasote* lo mismo, pero el *lkataki* por ejemplo sentado, tiene su forma de cantar y si termino a la media noche salgo del *lkataki* sentado, me voy a la *nasote*, un rato nomás...”

Como vimos anteriormente, estas reuniones también eran ocasiones propicias para que se realizaran las escarificaciones (*nqana*), las carreras de los jóvenes y para que algunos varones se iniciaran en la bebida. El siguiente relato de Ernesto Caribula, nos muestra cómo los cantos con *lkataki* de los varones podían ser objeto de una peculiar competencia:

“...los jóvenes cantan primero con el *lkataki* y el que canta mejor tiene premio, el que hace *niematak* controla cuál es el mejor, y después se le pregunta si quería tomar o si quería regalo (...) era una sorpresa, no se le cuenta qué va a dar, pero primero tenía que cantar con el *lkataki*, a ver cuál es el mejor...”

Ernesto también recordó que en un *niematak* para una “quinceañera” había ganado un caballo, ofrecido como regalo por el padre de la joven. En su interpretación, esta posibilidad de dar como opción un regalo al “mejor” cantor, ayudaba a que los jóvenes no se inclinaran por la bebida. Sin duda, una original estrategia de control social que, además, nos permite vislumbrar la importancia de la competencia de habilidades y creatividad en las *performances* pre-evangélicas, tal como señaláramos en el capítulo VI. Además de estas *performances* de

los jóvenes, en los *niematak* se realizaba un **canto-danza con el palo-sonajero**<sup>10</sup>, ejecutado exclusivamente por las mujeres y sólo en el contexto del ritual de iniciación:

Ellas formaban dos filas enfrentadas y cada tres o cuatro mujeres (depende de la cantidad de personas presentes), la más anciana, ubicada en el medio, portaba el palo-sonajero denominado *nasotaGalaqte* o *nasokiaGanaqte*. Este instrumento poseía en su parte superior pezuñas de animales, especialmente de *mañik* entre los *takshik*, aunque luego, en algunos casos, las pezuñas fueron reemplazadas por pequeñas latas con objetos adentro.

Con la formación antedicha, las mujeres realizaban movimientos de avance y retroceso, a la manera de una caninata, golpeando el palo contra el piso en cada paso (lo que producía el entrecchoque y por el ende el sonido de las pezuñas) y cantando. Las formas que adquiría el desplazamiento podían ser: las dos filas avanzando y retrocediendo a la vez o, mientras una avanzaba la otra retrocedía. La anciana era la que iniciaba el canto, seguida por las más jóvenes.

Este canto-danza es recordado con el término *nasote*, aunque siempre se aclara que sus melodías y movimientos se diferenciaban de las danzas circulares iniciadas por los hombres —una de cuyas variantes, como vimos, también se identifica con ese término. El *nasote* femenino poseía un carácter diferente del de los cantos-danzas circulares y juegos de los jóvenes. Encabezado por las ancianas, estaría destinado, según algunos interlocutores, a “dar fuerza” y “cuidar” a la joven que permanecía recluida; las restantes expresiones, en cambio, poseían un carácter más lúdico. Una hipótesis similar en algunos aspectos, podría sostenerse en torno a los cantos con tambor parado que habrían sido exclusivos de estos rituales, frente a los cantos con tambor sentado presentes tanto en los bailes nocturnos como en estas actividades más lúdicas del *niematak*. Según un relato que escucháramos de Valentín Moreno (del barrio toba de Derqui, pero originario de Las Palmas, Chaco), las ejecuciones de tambor también podían llegar a demostrar si una joven era virgen o no. Tiempo después, Juan Chascoso (de Bartolomé de las Casas), nos contó un episodio similar:

“Una vez, hicieron una fiesta de *niematak* y un cantor estuvo tocando muchos días y cuentan que una gota de sangre cayó sobre el bombo, era una señal, que no era virgen la chica...”<sup>11</sup>

Retornando a las significaciones sobre el *nasote* femenino, Ruiz (1985: 58) cita un relato en el que sonido producido por el palo-sonajero es asociado con el mito del origen de las mujeres, el cual incluye el conocido motivo de la “vagina dentada”. Según aquella versión brindada por un interlocutor *chulupí* a la autora, el sonido del instrumento reproduciría la caída de los dientes de la vagina. En el mito, este acto es fundamental, pues posibilita el inicio de relaciones sexuales entre hombres y mujeres y, en consecuencia, marca el final del tiempo mítico y el nacimiento de la humanidad en cuanto tal. Cito la versión que me diera Angélica Elidi, una joven de La Primavera, sobre este mito:

<sup>10</sup> Una descripción detallada de este instrumento y también de la danza de las mujeres para los toba orientales puede verse en Ruiz (1985).



“*Ta’anki* llamó al viento y después vino viento y llamó al frío y hay frío... porque dice que las mujeres antes no podían salir con el hombre porque le mató, porque tiene diente en nuestra... [señala la vagina] no puede hacer el amor con el hombre, por eso *Ta’anki* le llamó al viento frío. Cuando la mujer tiene frío, hicieron fuego y se sentó así como nosotras [estábamos con las piernas cruzadas, sobre el piso] y entonces *Ta’anki* agarró el carbón y le tiró adentro suyo y ahí empezó la mujer. *Ta’anki* le salvó a todos, si no le sacan esos dientes a la mujer a lo mejor no se juntan...”

Versiones anteriores del mito agregan que *Juan*, identificado con el Zorro o *WaGaiyaqa’lachigi*, intentó tener relaciones sexuales con una de estas mujeres y, al hacerlo, la vagina le cortó el pene; en estas versiones los dientes de la vagina fueron rotos con los cascotes que los hombres les arrojaron (Cordeu 1969: 146). Al episodio de destrucción de la vagina dentada, se le antepone uno en que *Wole* —otro héroe cultural-pájaro— corta la sogá por la cual las mujeres descendían del cielo a la tierra. La causa de dicho acto fue que las mujeres le robaban el pescado a los hombres y se escapaban luego al cielo<sup>12</sup>. Es importante citar también esta otra versión, pues ambas secuencias serán retomadas luego para analizar la peligrosidad adscripta a la corporalidad femenina:

Teresa Benítez: “voy a contar lo que me cuenta mi papá... En el principio dijo que hay pescador, siempre hay gente pescador y no le deja uno para que le cuida, se van todo, pero toda la mercadería guardada donde ellos paraban y cuando llegaron la tarde ya no había más nada, no sé qué es lo que está comiendo la comida de ellos, no hay más nada. Y después dijo que se fueron otra vez, al siguiente día se fueron otra vez, cuando llegaron a la tarde no hay más nada, y después conversaron ellos y decían: *¿quién podemos dejar para que le cuidan nuestro alimento, porque ya nos quedamos sin nada, todo el día...?* y dijo que le hicieron un loro, *ele*, es el loro grande que habla. Después dijo que dejaron de casero, cuidando las cosas, y después el loro dijo que vio que bajaron las chicas, todas son lindas, LINDAS chicas... bajaron unas CUANTAS chicas que vinieron del cielo, dijo que venía con la escalera, una cadena, y después le bajaron y llegaron, ellas mismos hacen todas las cosas y comieron (...) y después el loro dijo que le miraba cuando ellas hacían TODA la comida, hicieron asado y le da de comer loro, al final... dijo que tiraron en la boca del loro una brasa y le quemó la lengua. Ellas le dijeron que le iban a dar de comer, sin embargo le dieron la brasa, por eso dijo que no podía hablar y después cuando llegaron gente le preguntaron, pero no le podía hablar, no le podía contar, pero el hace seña, así, estaba contando que viene de arriba, pero ellos no entendieron qué es lo que está diciendo y después eligieron otro hombre, pero se transforma y parecido a un carancho, hasta ahora existe eso, pero el nombre no se...”

Silvia: ¿y en toba, cómo era el nombre?

T: *Wole* se llama, medio gris es... Dijo que le hicieron para que se quede, porque el otro está herido y *Wole* dijo que vio que bajaron otra vez y después se alejó donde es que bajaron las chicas, en el monte entraba, cortó palo largo y después él le miraba, se escondió de ellas y cuando fueron de vuelta, comieron todo y después fue de vuelta y le tiro arriba y se rompió toda la cadena y se cayeron todas, todas las chicas. Y después se eligieron uno con otra, como para tener ya las chicas, buscaron compañera y se juntaron. Así se juntaron los hombres con las chicas, por medio de *Wole*... Ese pájaro silba hasta ahora, en el campo cuando te vio, te silba y

<sup>11</sup> Lamentablemente no pudimos saber si en estos casos se trataba de una ejecución parada o sentada del tambor.

<sup>12</sup> Estos “hombres” míticos, eran los “dueños” o “guardianes” de cada especie animal, los cuales poseían esa capacidad de transformarse en persona o animal. En Cordeu (1969: 143-149) puede verse una versión muy detallada de este relato mítico, también en Métraux (1946: 100-104) y una más sintética en Karsten (1923: 104).

después todos los pájaros le MIRA donde es que está, pero no silba porque cualquier cosa, cualquier animal o caballo, sino cuando vio a la persona, esa es seña del campo...

S: ¿y vos decías que eso de que silba a la persona viene de esta historia?

T: sí, de esta historia y después dijo que él cuando estaba silbando, vieron a las chicas y después cuando fueron le silba otra vez y ya le tiró el palo y le rompió toda la escalera que va arriba

S: así que las mujeres vienen del cielo...

T: sí, en aquellos tiempos... una historia que es así."

En relación con esta narración, cabe subrayar, nuevamente, cómo la creencia, en tanto discurso objetivado en el mito, interactúa con las experiencias perceptivas de la vida cotidiana: el pájaro *Wole* aun hoy puede ser escuchado en el monte, porque cuando ve a las personas canta, tal como sucedía en el relato mítico. Retomando la idea de las múltiples *señas* de la naturaleza que Teresa nos recuerda, podría decirse que la ocurrencia del canto actúa aquí como un índice que remite a la narración mítica y viceversa; así, percepción de la naturaleza y discursos míticos estarían en una relación dialéctica de mutua configuración y reconfiguración a través del tiempo.

Para finalizar con este punto, señalaremos cómo en los *Cumpleaños de 15 del Evangelio*, se advierte también una **fase de aislamiento de la joven**. En el 2001 pude presenciar por primera vez una celebración de este tipo, realizada para la nieta de un pastor de La Primavera. Además de la concurrencia de los miembros de diferentes iglesias del asentamiento, habían llegado también un *conjunto* musical y algunas *dancistas* de Misión Laishi, *cancionistas* del Lote 68, otro *cancionista* wichí y, finalmente, los familiares del Barrio toba de Clorinda, entre éstos el cacique y su esposa que oficiaron de padrinos. Estos últimos fueron los encargados de alquilar el vestido largo y blanco que usaría la joven. Fue una celebración con mucha gente (similar en este aspecto a los *Aniversarios*), por lo cual se realizó afuera de la Iglesia. Llegué a contar unos 40 *dancistas* con su vestimenta característica y, como es habitual, ellos realizaron la *Rueda* durante los *coritos* que se intercalaban entre las oraciones y *prédicas*. La *presentación de canciones* fue bastante extensa, pues abarcó a más de 10 *conjuntos* musicales. Durante estas *presentaciones*, los *dancistas* se ubicaron en dos filas (hombres y mujeres por separado) enfrentadas, realizando allí su *danza* (cfr. VI.3.1.) pero en este caso casi sin desplazamientos. Al costado de la mesa que hacía de altar, se hallaba un *coro* de jovencitas con algunas panderetas y otro de niños más pequeños (de hasta 10 años aproximadamente), que cantaban y danzaban de manera similar a la del *coro* (cfr. VI.3.1.). El culto se extendió durante unas cinco horas, pero lo peculiar para remarcar, es que la joven homenajeada participó solamente de la última media hora, puesto que durante todo el resto de la celebración debió permanecer dentro de su casa, sin poder salir. Así, si bien este aislamiento no coincidía con la menstruación de la joven, el mismo seguía vigente como una

manera de marcar la separación del grupo. Afuera, mientras tanto, los jóvenes *cancionistas* visitantes cantaban y, como enseguida veremos, esperaban la salida de la joven, para “escoltarla” con su música en ese tránsito que iba desde su casa hasta el altar. Pero este tránsito pertenecería ya a la segunda fase de todo ritual de iniciación: la liminal.

### VII.1. 2. Fase liminal, del margen o transición

En los *niematak*, cuando la bebida de la aloja estaba a punto y la joven había concluido su menstruación, terminaba el aislamiento. Sin embargo, antes que la iniciada pudiera reintegrarse como mujer a su comunidad y que la bebida fuese compartida por los participantes, se desarrollaban una serie de actos rituales que conformaban, según considero, el núcleo de la fase liminal del ritual. Dichos actos eran: **el baño, la ingesta de la miel y el despojo/regalo de las vestimentas de la iniciada**. Veamos el relato de Miguel Velázquez:

Miguel: “cuando se dice ya está [refiere a la bebida], ya se pueden tomar, entonces le lleva la mujercita, esa quinceañera, pero toda envuelta, antes había así ese lienzo, acá abajo, completo, como una frazada viste, que ellos fabrican; o poncho, lo ponen ahí, en vez de regalarle a una, esa mujer tiene que regalarle a todas las viejas ancianas (...) esa chica quinceañera tiene que estar tirando todo los lienzos nuevos, que sé yo, todo lo que ella tiene para regalar (...) pero las ancianas tienen que ir corriendo, **CORRIENDO JUNTO A ELLA PARA SACARLE LAS COSAS**, ésta es para mí, para mí [hace gestos de sacar cosas violentamente] y ahí la dejan desnuda, la chica está sentada, después viene la mamá o su hermana pero no tiene que ser cualquiera, tiene que ser una anciana, la hacen levantar y le dan de tomar la miel, así, así y ya se le larga. Después vendrá novio así... quien será el novio...

Silvia: ¿se elegía ahí el novio?

M: no, no, pero ella misma tiene que decir a sus padres si le gusta alguien o no, qué se yo, si todavía no, si sí...

S: ¿pero ahí ya podía decidir...?

M: sí, podía decidir, pero pedir permiso a los padres, tiene que pedir a los padres y su padre dice *si, ¿cuál es?, fulano de tal*, entonces van los padres a hablarle

S: así que elegía la chica...

M: si, así era...”

En conversaciones posteriores, otros interlocutores agregaron que la joven salía adornada también con plumas, collares y aros que las ancianas le “sacaban”, obteniendo así sus “regalos”. Este acto implica dos tipos de relaciones. Por un lado, un carácter de alguna manera violento o al menos provocativo para la inicianda: las mujeres se acercaban todas juntas corriendo a arrancarle telas y adornos y la joven debía permanecer sentada, inmóvil, semidesnuda. Por otra parte, era una forma en que la inicianda brindaba, cedía “regalos” y tal vez parte de su nuevo poder al resto de las mujeres. En este sentido, algunas personas ancianas me explicaban que el concurrir a esta celebración era una forma de “contagiarse de esa fuerza” que la joven tenía. Esta idea de contagio es fundamental para el episodio de la miel y del baño y, como analizaremos luego, es un rasgo característico de la experiencia

femenina. En cuanto al acto de dar la miel y luego la comida a la inicianda, *Chetolé* agregó que la señora debía escupir esos alimentos, para así pasarle su fuerza. Por otra parte, muchas mujeres recordaban que previamente la señora debía bañar a la inicianda. Posiblemente, como este último acto se realizaba fuera de la vista de los participantes rituales, los hombres no suelen mencionarlo. Cito algunos relatos que explican el significado de ambas prácticas:

Dominga Pérez: “después de cumplidos los tres días le buscaron una abuela por ahí y le hicieron una reunión que estamos de acuerdo, porque no buscamos tal parte, no importa si queda lejos la casa, pero se van a buscar [a la abuela], para bañarse a la chica, no que es así nomás, sino que parece que hay buscar una mujer que tiene, cuando se casa o se junta un solo marido, todos sus hijos tiene un solo padre, también se contagia eso, una mujer tan trabajadora, tan buena y eso le buscaron para hacerle bañar a la chica”.

Ángela Coyipé: “una señora que tiene ánimo, una señora buena, ahí nomás le da comer a las chicas, porque las chicas igual también esa señora...”

Silvia: ¿para que sea buena como ella?

A: sea buena como ella

S: ella es la que le da y si es buena va a ser buena la chica

A: sí va a ser buena chica, va a ser trabajadora, el tejer, cualquier trabajo...

S: ¿y ahí ya se podían casar las chicas, después de eso, o no...?

A: después de eso... pero las chicas, que uno tiene que casar, no las chicas nomás buscan los hombres, sino que la mamá tiene que elegir los muchachos, los que saben mariscar para que esa chica no sufre...”

Luis Nanoiki: “la quinceañera por ejemplo, se dice, se hace banquete, se hace festejo, la virginidad, se invita todos los vecinos, entonces se le da, una mujer que nunca sale a farrear, le da de comer a esa joven, entonces entra eso, para que no salga a farrear, sino tiene que casar, entonces como esa señora que le dio de comer, los antiguos dicen que fueron así...”

Silvia: entonces si la señora no farreaba, la chica...

M: eso, entonces cuando se casa ya nunca separa pues”

En todos estos diálogos se observa mi pregunta insistente por el contagio de las cualidades de la persona, como intentando corroborar mi comprensión acerca del mismo. Como mencionáramos en el Capítulo V, la lógica del *nawoGa* que enfatiza relaciones de tipo metonímico, otorgándoles un alto grado de eficacia en la transformación de la experiencia, no deja de provocar cierta confrontación con nuestra lógica acostumbrada a priorizar otros tipos de relaciones causales. En este caso, es a través de los actos de dar de comer y bañar, que se transmiten cualidades más amplias de la personalidad, como el ser buena, trabajadora, fiel al marido. Es importante agregar que ambos actos se siguieron practicando al menos hasta hace unos 10 años, aproximadamente, pero restringidos al ámbito doméstico. Algunas de mis interlocutoras de alrededor de 20 años, habían sido objeto de estas prácticas, pero no ya sus hermanas menores. No obstante, encontramos también que en algunas IEU, durante los cultos se realiza este acto en que una mujer mayor da la miel a la joven que tuvo su primera menstruación.

Para analizar estos actos rituales es pertinente retomar algunas observaciones de Turner (1968: 106-107) sobre la fase liminal. Para el autor, la invisibilidad estructural del iniciando, su condición de ser liminal, en transición —aquí, que ya dejaron de ser niñas pero todavía no son mujeres— suele representarse en una serie de símbolos que aluden a dos polos antitéticos: la muerte, la descomposición, la disolución o el despojo del estado anterior, por un lado, y el nacimiento, la gestación de un nuevo estado, por el otro. La liminalidad también se evidencia en la obediencia que debe prestar el iniciando, en su carácter pasivo, permitiendo así que el ritual moldee e imprima sus valores. Retomando los trabajos de Douglas (1991), Turner señala que la ambigüedad y la paradoja de este estado de no-clasificación del iniciando, hace que éste sea percibido como particularmente contaminante. Analizaremos luego cómo este carácter contaminante del sujeto femenino, reaparece cada vez que llegue su menstruación. En lo que atañe a los dos polos definidos por Turner, pienso que en el ritual toba, el aislamiento de la joven caracterizado por la soledad, el silencio, la abstinencia de ciertos alimentos y, en parte, el despojo de la vestimentas, correspondería al primer polo, a la muerte de la condición anterior. El segundo, en cambio, estaría representado en los actos de ser bañada y alimentada por la señora anciana; ambos parecen recordar la condición de un niño pequeño que debe ser alimentado y cuidado por los adultos —incluso, siempre refieren la costumbre de dar un poquito de miel a los bebés para que no lloren— por lo que se vincularían con la gestación de un nuevo ser, aún en formación<sup>13</sup>. Asimismo, las actividades del resto de la comunidad evocan simbólicamente el nacimiento de un nuevo estado: la fermentación de la bebida ritual, particularmente vigilada por el canto chamánico, y los cantos-danzas colectivos<sup>14</sup> son paralelos al proceso de transformación y maduración que vive la inicianda. Especialmente, en el caso del canto-danza femenino con el palo sonajero, su posible vínculo con el mito de la vagina dentada, lo ubicaría claramente con este simbolismo de gestación y nacimiento de una mujer capaz de tener relaciones sexuales y procrear. No obstante, dado el poder asignado a la combinación de sonidos y movimientos corporales entre los *takshik*, pensamos que éstos no

<sup>13</sup> En relación con este polo del nacimiento, Turner (1968) señala la presencia habitual de símbolos rituales que remiten al amamantamiento, al útero, el seno.

<sup>14</sup> La asociación de los procesos de fermentación con los de fertilidad y gestación, está extensamente documentada en los rituales de iniciación de distintos grupos —cfr. Heald (1994: 192), entre otros. Karsten (1915: 13-14) veía en la práctica del *nomi* (*nimi*) —que se iniciaba unos meses antes de la época de maduración de la algarroba y continuaba durante la misma— un “medio mágico” para acelerar la maduración del fruto, influyendo en el “espíritu de la planta” y alejando los espíritus negativos que pudieran impedir el crecimiento. En este sentido, Karsten discute la interpretación de Nordenskiöld (1912) sobre esta danza entre los *chorote*, como una danza profana ligada exclusivamente a la vida sexual. Asimismo, cuando Karsten (1915: 29) analiza el *nomi* en el contexto de los rituales de iniciación femenina, le adjudica la intención de alejar a los *peyák* de la joven iniciada, más concretamente de los espíritus que, en forma de víbora, intentaban penetrar en la joven. No obstante, Karsten también reconocía la tendencia a que la danza “pierda su sentido original” y se convierta en “una mera diversión”.

serían solo símbolos, representaciones de aquel proceso, sino que también poseerían incidencias concretas sobre el mismo, contagiando su fuerza a la iniciada y colaborando de esa forma en la transformación de la niña en mujer. Finalmente, resta agregar que tal vez en un pasado más lejano, los tatuajes de las jóvenes *guaycurú* que Paucke (1943 [II]:140) y Dobrizhoffer 1967 [II]: 35-36) han descrito, podrían haber sido realizados dentro de esta fase liminal del ritual<sup>15</sup>.

Retornemos ahora al *Cumpleaños de 15* que comenzáramos a describir en el punto anterior. Recién cuando los diferentes pastores y fieles hicieron sus testimonios y prédicas y cuando la totalidad de los *conjuntos musicales* presentaron sus canciones, la joven abandonó su casa. Tomando la analogía con el *niematak*, diríamos que la joven concluyó el aislamiento, una vez que la fermentación del grupo y del gozo evidenciado en sus *performances*, alcanzó su punto máximo y llegó a su fin. En efecto, una vez que la joven llegó al altar, ya no habría más danzas y las *canciones* reaparecerían sólo con la entrega de los regalos, casi al final de la celebración. A continuación, describiré los actos que, considero, podrían interpretarse como la fase liminal del *Cumpleaños*. La joven salió de su casa con el ya mencionado vestido largo, flanqueada por sus padres y padrinos y escoltada por todos los jóvenes *cancionistas* que con sus guitarras iban cantándole una versión del Feliz Cumpleaños que se acostumbra escuchar en el *Evangelio*. El padre iba llevando con ambos brazos en alto la torta de cumpleaños. Los *cancionistas* acompañaron a la joven hasta que llegó frente al altar y permanecerían luego unos minutos más, ejecutando otras canciones. Los *dancistas* estaban ubicados en la formación de filas enfrentadas ya señaladas. Cuando los *cancionistas* finalizaron, padres y padrinos se sentaron frente al altar, para escuchar la lectura de la Biblia y la prédica del pastor para la *cumpleañera*. Los *cancionistas* retornaron a su posición habitual, en la parte de atrás de la zona del altar.

La torta parecía ocupar aquí un rol semejante al que antes tenía la bebida en el *niematak*. Como puede apreciarse, la torta salió junto con la joven y sería lo que se compartiría luego con todos los concurrentes<sup>16</sup>, tal cual sucedía antes con la bebida. Su

<sup>15</sup> Según Dobrizhoffer (1967 [II]: 35-36), por ejemplo: “se ordena signar a la adolescente de acuerdo al antiguo rito, al primer indicio de pubertad. Reclina su cabeza en el regazo de una vieja que está sentada en el suelo. Para ser pintada es punzada con una espina a modo de pincel; en lugar de pintura, se mezcla la sangre con cenizas. Es necesario desgarrar la piel para obtener un buen adorno (...) Si la niña se impacienta o gime de dolor, o retira la cabeza, es insultada con burlescos oprobios y vituperios (...) tú no eres grata a nuestra raza (...) acaso no sabes que tú eres progenie de aquellos que tienen heridas y se cuentan entre los vencedores (...) Avergüenzas a los tuyos imbécil mujerzuela (...) Los padres sostienen que estas lastimaduras adornan a sus hijas, y que las preparan y orientan para poder sobrellevar los dolores del parto.” Se advierte aquí uno de los rasgos característicos de la liminalidad, según Turner (1968): los iniciados tienden a ser denigrados y humillados, con el fin de templar su carácter para que en el futuro desempeñen correctamente sus roles sociales.

<sup>16</sup> En algunos casos se suma también una comida para todos los participantes, pero esto depende de las

importancia también se evidencia en el gesto con que el padre la transportaba y en que ésta es siempre colocada frente al altar, permaneciendo allí durante la celebración<sup>17</sup>. Recuerdo que durante aquel día, los padres estaban sumamente preocupados porque la persona que iba a preparar la torta les había fallado y no conseguían quién la hiciese; una celebración de *Cumpleaños de 15* sin torta, era para ellos inimaginable.

Por otra parte, la *prédica* del pastor se asemeja a las funciones que antes tenían el baño y la ingesta de la miel, de manos de la “señora buena”. Así, el contagio a través del contacto corporal directo (alimentación-baño) es reemplazado por las recomendaciones discursivas. No obstante, las cualidades a transmitir eran las mismas, pues el pastor también aludía a cómo debía ser la joven *evangelio* cuando en el futuro forme su familia.

Para finalizar, otro elemento a destacar es la relación de la joven con el resto de los participantes durante esta fase. Una vez concluida la lectura bíblica y prédica del pastor, se invitó a los concurrentes a que pasaran a saludar a la joven y a entregarles sus regalos, los cuales eran recibidos y bendecidos por el pastor oficiante. En este lapso, que suele ser bastante largo cuando hay muchos concurrentes, los *cancionistas* reanudaron sus ejecuciones. En comparación con el *niematak*, diría que se invierte la dirección y la intención de la circulación de los bienes. En el pasado, éstos eran tomados por la fuerza por las ancianas; en el *Evangelio*, en cambio, todos los invitados se los dan a la joven. Seguramente, aquellas ancianas que tomaban los adornos y telas, fueran las mismas que durante largo tiempo habían permanecido dirigiendo el canto-danza con el palo-sonajero, mientras la joven estaba aislada. Así, en alguna forma, se equilibraba la relación de reciprocidad, pues ellas habían dado su canto y su fuerza a la joven y sacaban entonces lo que consideraban les correspondía<sup>18</sup>. En el caso del *Cumpleaños*, en cambio, es la lógica evangélica del regalo, del “dar sin esperar nada a cambio”, la que intentaría imponerse en el acto ritual —aunque, muchas veces en la práctica, la circulación de regalos sigue interpretándose según la lógica de la reciprocidad.

### VII.1.3. Fase de agregación

La fase final del ritual de *niematak* estaba dada por la comida compartida por todos los invitados, incluida la joven iniciada que de esta forma terminaba su larga abstinencia de

---

posibilidades económicas de la familia.

<sup>17</sup> Esto sucedió tanto en éste como en otros *Cumpleaños* que presencié, nótese que lo mismo acontece en el *Casamiento* descrito en el Capítulo VI.5.3, lo cual contribuiría a confirmar estas similitudes.

<sup>18</sup> Como puede apreciarse, se trataría de una lógica similar a la del chamán, el cual cura a la persona y tiene el derecho de “sacar las cosas” que considera justas como retribución. Como vimos anteriormente, *Chetole* en nuestros encuentros solía cantar espontáneamente melodías que se realizaban en estas fiestas de iniciación, cabe agregar aquí, que siempre esperaba que le diera algún “regalo” por ello. A menudo, entre los más ancianos, “dar el canto” y “dar la palabra” se vincula con este tipo de reciprocidad.

carne. Asimismo, se bebía la aloja, la cual solo podía ser ingerida por los hombres ancianos y adultos (pues como vimos, los padres debían iniciar a sus hijos en la bebida) y en el caso de las mujeres, sólo por las ancianas. En el *Cumpleaños de 15*, el compartir con los presentes la torta y a veces la comida, también marcan la etapa final de la celebración. Ya tempranamente van Gennep (1986 [1909]: 40) reconocía que la “comensalidad”, el compartir los alimentos y bebidas, era un elemento característico de todo rito de agregación.

Varios de los relatos antes citados mencionan que a partir de este momento la joven estaba capacitada para “elegir novio” y, por ende, procrear. En el caso del *Cumpleaños de 15*, esto quedaba implícitamente sugerido por el contenido de las prédicas y también por las bromas e insinuaciones que circulaban al final de la celebración, especialmente entre los varones más jóvenes. Pero en el pasado, la joven, junto con el derecho socialmente legitimado a acceder a un compañero sexual, también adquiría obligaciones: el desempeñar las tareas del ámbito doméstico (remarcadas en el *niematak* tanto en la fase de aislamiento —empezar con algún trabajo, algún tejido— como en la liminal —elección de una anciana buena y trabajadora) y el respetar las prescripciones para sus futuras menstruaciones, períodos de embarazo y posparto. En el punto siguiente, exploraremos cómo estas prescripciones y los relatos míticos que las legitiman construyen una particular concepción de la corporalidad femenina y de su vínculo con el mundo.

## **VII.2. La Corporalidad femenina: un cuerpo (más) abierto y peligroso.**

### **VII.2.1. Experiencias e imaginario de creencias sobre los géneros**

En el Capítulo V especialmente, analizamos cómo la corporalidad del ser-en-el mundo se definía a partir de una serie de estrechas relaciones con el mundo natural, humano y no humano con poder; así, podría decirse que la corporalidad está especialmente abierta a ser influida y a influir ella misma sobre estos ámbitos y es en esa tensión dialéctica que el devenir del ser se construye. Lo que ahora nos proponemos demostrar, es que en la corporalidad femenina esta experiencia de apertura al mundo tiende a intensificarse y, a la vez, a adquirir rasgos de un poder ambivalente y peligroso. Nuevamente, pensamos que es este un rasgo compartido y, por lo tanto constitutivo de la corporalidad femenina en general, el cual, no obstante, adquiere rasgos peculiares en cada cultura. En este punto, nos centraremos entonces en reconstruir esta corporalidad de las mujeres *takshik*, pero teniendo siempre en cuenta aquel horizonte compartido.



Para comprender los fundamentos de este planteo, es preciso destacar no sólo la marca anatómica (en tanto diferencia con lo masculino) de la apertura del cuerpo femenino —la vagina—, sino también las transformaciones fisiológicas que marcan su experiencia de la corporalidad: menstruación, sexualidad y gestación. En éstas, el intercambio de fluidos y los cambios anatómico-fisiológicos que conllevan, implican una intensificación de los vínculos de la corporalidad con el mundo. En relación con los fluidos corporales, dos tipos de procesos se experimentan: la pérdida involuntaria de un fluido propio (la sangre) durante los días de menstruación y la incorporación de otro fluido externo (el semen) durante las relaciones sexuales. Cabe aclarar que entre los *takshik*, estas últimas son especialmente intensificadas en los tres primeros meses de embarazo, pues en su concepción fisiológica es fundamental que las relaciones no se interrumpan durante aquellos meses, para posibilitar así el crecimiento del bebé (cfr. Tola 2001). Tanto los períodos de pérdida de la sangre (*Itago*) menstrual como los de embarazo (*walaGae*), son significados en torno a un peculiar poder de transformación de la mujer: puede influir sobre el mundo que las rodea (durante la menstruación) o sobre el futuro niño (durante su embarazo), pero siempre se trata de una capacidad/poder sumamente peligrosa, pues puede resultar contaminante. Así, el poder femenino para la procreación, necesario para la reproducción del grupo y socialmente valorado, en términos simbólicos adquiere connotaciones ambivalentes: es signo de una peligrosidad latente, de allí, la necesidad de prescripciones que intentan controlarlo. En suma, sobre esa experiencia fenomenológica de apertura al mundo, intensificada en la mujer por las particularidades de su anatomía y fisiología, se construyen estas significaciones culturales que tienden a remarcar su apertura / peligrosidad<sup>19</sup>. Pero antes de detallar estas significaciones, es necesario hacer algunas aclaraciones teóricas. Como hemos venido sosteniendo, la corporalidad está atravesada por los discursos sociales y lo mismo acontece para con la percepción de la naturaleza sexual adscripta a los cuerpos. Según Butler, y a partir de una cuidadosa interpretación de las teorías de Foucault:

“las diferencias sexuales nunca son simplemente una función de las diferencias materiales (...) las diferencias sexuales son indisociables de las demarcaciones discursivas, pero esto no es lo mismo que afirmar que el discurso causa la diferencia sexual (...) la categoría de “sexo”, es aquello que Foucault ha llamado un “ideal regulatorio”. En este sentido, “sexo” no sólo funciona como una norma, sino que es parte de una práctica regulatoria que produce los cuerpos que gobierna, esto es, su fuerza regulatoria se hace clara como una clase de poder productivo, el poder para producir —demarcar, circular, diferenciar— los cuerpos que controla” (1993: 5).

<sup>19</sup> La pérdida de sangre en la menstruación connota estos rasgos ambivalentes, pues por un lado, se vincula con la procreación del grupo y la vida y por el otro, puede ser asociada simbólicamente con las heridas y la muerte. Sobre este tema es ilustrativo el análisis de Turner (1980 [1968]) sobre el simbolismo del color rojo en su asociación con la sangre en diferentes culturas.

El subrayado de la frase es nuestro, pues, según consideramos, marca la diferencia con las interpretaciones recortadas de los análisis foucaultianos en torno al poder de los discursos. En efecto, los discursos sociales “producen” la corporalidad y su sexualidad, en el sentido que la atraviesan, generando demarcaciones, diferencias, pero no son su “causa”. Por eso, sostener que existe esta producción discursiva del cuerpo, no implica, necesariamente, desconocer que, por ejemplo, las diferencias anatómicas y fisiológicas poseen algún grado de incidencia en la experiencia de los sujetos y en las construcciones sociales con que las significan. Como intentaremos demostrar, el poder adscripto a la corporalidad femenina se basa en este continuo inescindible que va de la materialidad de los cuerpos a los *imaginarios* sociales y las *matrices simbólicas* que los atraviesan. Comenzaremos entonces por develar cómo el imaginario de las creencias *takshik* construye la corporalidad femenina en torno a un peculiar poder. Los **mitos** que hemos referido en el punto VII.1.1., nos describían aquello que es capaz de producir una mujer menstruante que no obedece las normas: desde las grandes catástrofes naturales a las transformaciones de su propia corporalidad y personalidad, simbolizados en la figura de *NsoGoe*. Por otra parte, las relaciones sexuales durante el período de **menstruación**, como sucede en muchos pueblos, también son particularmente prohibidas: enfermarían al hombre, lo debilitarían. Pero existe también toda una serie de pequeños cambios que puede provocar la mujer menstruante en su entorno, cuando no respeta las prescripciones del aislamiento. Según mis interlocutoras, algunas de estos cambios son:

<b>Cambios en la naturaleza</b>
- “... si salís a andar por el campo, el olor atrae a las víboras, se te enredan y te pican...”
- “... si salís a caminar, después seguro que cambia el tiempo, empieza a llover...”
- “... si le das al gato o al perro de tu pan, empieza a tener sueño y no marisca...”
- “... si tocás los animales, después se ponen malos, bravos...”
- “... si le das maíz a las gallinas se vuelve mala y te pica por todos lados...”
- “... si tocás una flor... después se marchita...”
<b>Cambios en las personas (hombres)</b>
- “... si le das un beso al bebé, empieza a babear...”
- “... si le das a tu hijo varoncito de lo que vos comiste, se debilita, le agarra hambre, aunque coma, siempre le agarra hambre...”
- “... si le tirás del cabello a tu hijo, dicen que se le cae...”
- “... si comés con tu papá, tu hermano o tu amigo, del mismo plato o la misma olla, también se debilita, le hace mal...”
- “... si el hombre toma agua del mismo jarro, le hace mal, lo debilita...”
- “... si le das un beso a un hombre, le agarra de escupir siempre...”
- “... si le das un beso a un hombre y es cantor del <i>Evangelio</i> se queda sin voz, le empieza a doler la garganta...”
(lo mismo sucede si la mujer menstruante concurre a la iglesia)
- “... si golpeás a un hombre, le queda un bultito marcado para siempre...”
- “... si duerme con el hombre, él tiene mala suerte en la caza, por eso tiene que dormir aparte...”
<b>Cambios en objetos:</b>
- “... si tocás las herramientas que toca el hombre, por ejemplo, la azada, el machete, pierde el filo, vos lo probás y ya no tiene filo...”
- “... si tocás una guitarra, se desafina...”

Tal vez no esté de más recordar aquí que muchos de estos tabúes de menstruación no son exclusivos de las mujeres toba, sino que poseen una amplia difusión cultural<sup>20</sup>. En lo que refiere al **embarazo**, hay también una serie de alimentos e incluso actividades de las cuales la mujer debe abstenerse, pues generarían cambios particularmente peligrosos en su bebé. Estos cuidados se dan especialmente en los tres primeros meses, en los cuales el niño está aún en formación. Veamos algunos casos:

Carlota Washoe: "...ese bebé salió mal, llora siempre, porque la madre cuando estaba embarazada mató a un gato... por eso llora, como un gato *miau, miau...*"

Teresa Benítez: "...ese mono grandote, no tiene que mirar la mujer y el hombre tampoco, porque le contagia la cara al chico, tampoco puede matar ese gato montés, se asustan los chicos, nacen con susto, de cualquier cosa le viene desmayo, por gato montés, éso es peligroso (...) el león, el tigre, también es peligro, le matan al chico..."

Dominga Pérez: "...mamá me dijo que cuando una mujer ya no baja más su menstruación, entonces yo tengo que contar a mi mamá, a mi papá, a mi marido, no hay que comer cosas feas, cabeza, mondongo, eso bicho, porque cuando comemos eso, dice que se contagia al bebé, por eso alguno que nace el bebé pero tiene su... parece que se contagia la cara de lo que come una mujer... Viste que cuando una mujer obedece, pero otras no cuando le enseña y come el mondongo, pero cuando nazca su bebé, nació mal, nazca, pero sale con una bolsita así, vos viste un animal cuando nazca su cría, el caballo viste, nazca su cría y sale con toda una bolsa y por eso, mamá, de antiguo, le decían a su hija, a su nieta..."

Loli Chilagaloy (su hija, auxiliar de enfermería): nace con la placenta... pero hay veces se ahoga  
D: cuando nazca vos tenés que romperle la bolsita, para que respire, pero un minuto, dos minutos ya se ahoga

L: y para evitar esas cosas, mejor que deje de comer eso

Silvia: ¿y si come la cabeza?

D: y a veces nació mal la cara, porque a veces viste que una vaca tiene cortado acá el labio ((refiere al labio leporino)), cualquiera así o la nariz sale mal...

S: puede salir deformada...

D: si (...) Por eso yo le enseñé mucho a mi nuera cuando estaba embarazada... entonces ella hizo lo que yo le enseñé, cuando una mujer embarazada muy delicada, cuando tiene uno o dos meses, pero si tiene 3, 4 o 5 ya se puede comer todo, porque ya parece que el bebe tiene todo completo, se formó, tiene su oreja, su nariz, su boca, su dedo, todo completo ahí puede comer todo (...)

L: ...y no tiene que comer banana que está junto... sino hay veces nace criatura que los dedos o los dedos de la mano o los pies, así juntos, pegado, y acá hay criatura que son así y por eso la mamá también hay que comer cuidadosamente las cosas..."

Rosa Shitaki: "...y no tenés que ver en el pozo también, dice hoy que justo Víctor ((su hijo)) se acordó, *mamá hay que prohibirle a Milena ((su hija)) para sacar agua*. Porque dice que la mujer se asusta todo de balde como si fuera que está ahogada la criatura, así dice el cuento de mamá (...) La tripa gorda tampoco sirve, porque cuando está adentro el bebé, se enrolla en el cordón, el cuello se enrolla (...) Tampoco hay que comer hígado porque va a perder mucha sangre cuando nazca."

Rosa Shitaki (al año siguiente): "...Hay veces que pasa la víbora grande y como una huella, y dice que vos no podés cruzar, al pasar ahí, porque si vos pasás por ahí ya te da, o sea que esa misma noche ya, no importa si tiene cuatro o cinco meses, que podés perder un hijo. No podés

<sup>20</sup> Un ejemplo que tal vez resulte cercano es que mis abuelas y bisabuelas, campesinas de Europa meridional, también poseían algunos de estos mismos cuidados con plantas y animales durante su menstruación o asimismo, mencionaban el peligró para la mujer de "volverse loca", si se bañaba.

cruzar así las huellas de las víboras (...) Si vos seguís con tu marido haciendo las cosas como antes ((manteniendo relaciones sexuales)), dice que siempre la criatura del cuerpo parece que el cuerpo es como una mancha de crema que parece que es imposible de sacar, por eso si tu marido te cuida, a los 2, 3 meses ya él no te puede tocar<sup>21</sup>”

Milena Velázquez ((hija de Rosa Shitaki)): “...mi abuela decía que si yo estaba embarazada y comía mucha batata, engordaba más que la criatura, entonces no podía nacer bien, como tenía que nacer, era muy gordo, o si no te hacían cesárea y esas cosas que a la mujer... o sea que a mi abuela no le gusta, porque dice que una vez que te hacen cesárea ya no vas a vivir como antes. Porque ahora si trabajás mucho y te cansás, al otro día ya estás bien. Y cuando te hacen cesárea ya no es igual y te enfermás. Como mi tía que es la maestra que tuvo dos criaturas y que le hicieron con cesárea y ahora anda muy mal. Es por eso que a ella no le gusta...”

Las prescripciones para la mujer son muchas y se extienden aún más de lo aquí citado. A medida que avanzaba en los diálogos con mis interlocutoras y que la misma experiencia de la menstruación llegaba o que un nuevo embarazo se producía, eran ocasiones para que alguna nueva prescripción fuese recordada, tal como se aprecia en el relato de Rosa, cuando Víctor le recuerda uno de los cuidados para con su hermana embarazada. No se trata entonces de una serie fija de tabúes, reglas preexistentes a las que los sujetos adhieren cuasi mecánicamente; por el contrario, el tipo de conductas al que es aplicada la prescripción se va definiendo y redefiniendo en la misma dinámica de la experiencia social. Los últimos diálogos referidos permiten percibir cómo estas prescripciones son transmitidas entre abuelas, madres e hijas y resignificadas en ese proceso<sup>22</sup>. También, cómo ellas varíen históricamente y, por ejemplo, tiendan a incorporar nuevos ámbitos y actos, tal es el caso de la prohibición de concurrir al ritual del *Evangelio* en período de menstruación o de una interpretación que últimamente se está difundiendo acerca de que si la embarazada mira en la televisión dibujos animados de carácter monstruoso, su bebé puede nacer con deformaciones<sup>23</sup>. En resumen, los contenidos varían, lo que persiste es la necesidad de una regla ordenadora del vínculo con el mundo en estos períodos de la vida femenina. Esta apreciación nos conduce a otra aclaración importante. La serie de prescripciones aquí descritas no deberían entenderse en torno a una lógica mecanicista de causa y efecto, sino más bien como un horizonte interpretativo (activado intermitentemente por los sujetos) de cosas que *podrían* suceder si se dan una serie de conjunciones, es decir, se trata de relaciones posibles y no de relaciones necesarias<sup>24</sup>. Nos

<sup>21</sup> Como puede apreciarse a los tres meses las relaciones deben finalizar, sino se produciría un exceso de semen, aquí representado por esa crema que le sale, a veces asociadas también con la presencia de granos. En el relato de Dominga, también se expresa cómo a los tres meses el bebé ya está formado. Sobre estos temas cfr. Tola (1999a) para los toba del barrio *Namqom*, cercano a la ciudad de Formosa.

<sup>22</sup> En este sentido, nótese cómo en el relato de Milena, la abuela interpreta las consecuencias de la cesárea y legitima así la prescripción de comer moderadamente, para evitar dicha intervención médica.

<sup>23</sup> Tola (1999b) también ha relevado este tipo de interpretaciones.

<sup>24</sup> La crítica de Douglas (1991) sobre este tipo de concepciones acerca de la magia y su propuesta de asemejarla, en cambio, a la lógica del “milagro”, es ilustrativa de estos sentidos.

interesa más aquí, entonces, destacar esta dimensión en que los tabúes permiten organizar la percepción y la experiencia de la relación de la corporalidad femenina con el mundo. Pensando el tabú como un rito de evitación, podría sostenerse con Douglas:

“...el rito enfoca la atención mediante la demarcación; aviva la memoria y eslabona el presente con el pasado apropiado. En todos estos casos ayuda a la percepción. O más bien, produce un cambio de la percepción en la medida que modifica los principios selectivos” (1991: 68).

El elemento común a todos los contagios o *nawoGa* femeninos antes señalados, es su carácter predominantemente negativo. La excepción la constituyen los alimentos que pueden generar contagios positivos al bebé durante el embarazo. Asimismo, la capacidad de una influencia positiva se evidencia en el *nawoGa* del ritual de iniciación, pero es sólo entre mujeres: en el baño y el alimento de la mujer anciana a la joven inicianda. Una situación socialmente controlada como es el ritual permitiría que las mujeres ejerzan una influencia positiva, pero siempre entre ellas mismas. Es importante notar que la mujer menstruante no suele producir *nawoGa* contaminantes a otras mujeres, la mujer es siempre peligrosa *para* el hombre. Otra observación que merece destacarse es que en los períodos de embarazo, el hombre también puede ejercer *nawoGa* sobre el bebé, como el relato de Teresa antes citado claramente expresa. Las prescripciones para el hombre, especialmente para la caza, se intensifican en los tres primeros meses, dado que vía semen (*Imale*), pueden transmitirle al bebé las cualidades del animal muerto<sup>25</sup>. De allí también la importancia de la alimentación masculina, pues según el tipo de alimentos ingeridos, el semen adquiere cualidades específicas, por ejemplo: “la comida pesada, la carne, la grasa, hace más fuerte al semen y así el bebé sale más fuerte, más sano...” En este sentido, Tola (1999a) agrega que durante el embarazo los hombres pueden padecer incluso estados similares a los de la mujer, tales como el “sueño” y las “ganas de comer fruta”.

En lo que refiere a los vínculos padre-hijo en el **período posparto**, es importante señalar que tanto Dobrizhoffer (1967: 211) como Paucke (1943: 222) sostenían que los hombres se “cuidaban” durante los primeros días, realizando un “ayuno público y permaneciendo acostados en el lecho, sin fumar ni beber, para no dañar al hijo recién nacido” (Dobrizhoffer, op.cit.). Por otra parte, durante el período de **amamantamiento** y especialmente en el primer año, las parejas debían abstenerse de tener relaciones sexuales. Actualmente, los *takshik* consideran que si las relaciones son reanudadas, la leche materna, al mezclarse con el semen, se torna agria y le provocaría trastornos al niño. Habitualmente se dice que éste se vuelve *chonek* (si es varón) o *chona* (si es nena) se pone “llorón”, “malo”,

<sup>25</sup> Sobre este tipo de prescripciones puede verse Idoyaga Molina (1976-1977) para los pilagá y Tola (1999a) para

“flaquito” y “puede enfermarse”<sup>26</sup>; esto se vincula, a que el niño se da cuenta que un nuevo hermanito se está formando en la madre. Para un análisis de este tema, remitimos al trabajo de Tola (1998-99), quien por primera vez menciona la importancia de esta creencia. En conclusión, en estos diferentes casos el hombre puede ejercer una influencia ambivalente en el bebé en formación y además, está íntimamente vinculado a los procesos vividos por la madre, no sólo en el embarazo sino también en el posparto, de allí las prescripciones que reglamentan sus actos en ambos períodos.

Retomando la cuestión de la peligrosidad de la mujer, en el simbolismo mítico ésta se asocia a su condición de un ser extraño, ambigualmente clasificado y por lo tanto contaminante —en términos de Douglas (1991). De allí, como veremos, su vinculación con la naturaleza, lo animal o con el origen sobrenatural y misterioso. Autoras como Butler (1991) demostraron que la asociación de la mujer con la naturaleza y del hombre con la cultura, es una matriz simbólica socialmente construida de amplia difusión, la cual promueve la jerarquía entre los géneros. Considero que una matriz simbólica semejante puede apreciarse entre los *takshik*. Analizaré entonces cómo dicha matriz se evidencia en la estructura de los mitos y en sus vínculos con el *imaginario* de creencias aquí descrito, con los rituales y con los roles sociales asignados a mujeres y hombres. Como ya he señalado, entendemos como matriz simbólica a esas asociaciones o encadenamientos de *significantes*, en este caso sobre lo femenino y lo masculino, que se hallan disponibles en cada cultura y que atraviesan diferentes discursos y prácticas sociales. En los Capítulos I y II sostuvimos que, en términos lacanianos, el conjunto de significantes culturales disponibles para el sujeto, el lugar del que se extraen los significantes sobre la realidad (un particular recorte sobre la misma), es el denominado *Gran Otro*. En cada cultura se generan matrices simbólicas que organizan estos *significantes* disponibles y cada sujeto se irá vinculando de manera peculiar con éstas —incluso participando en su transformación histórica— a lo largo de su vida, construyendo entonces sus propias asociaciones, su *registro de lo simbólico*. Así como los sujetos no son directamente conscientes de su propio registro (las asociaciones no pueden ser plenamente puestas en discurso, justamente por eso Lacan designara al discurso del Yo como *registro de lo imaginario*) tampoco suelen serlo de estas matrices simbólicas culturales. Sin embargo, así como el análisis psicoanalítico estructural permite trabajar sobre el registro simbólico de cada sujeto, develando o reestructurando *algunas* de las asociaciones entre significantes, el análisis antropológico estructural, también permite develar las asociaciones simbólicas entre *algunos*

---

los toba de Formosa.

<sup>26</sup> Habitualmente el término se traduce por “llorón, llorona”.

significantes culturales. Y si decimos *algunos*, en ambos casos, es porque el conocimiento total (ya sea de sí mismo como de un grupo social) está vedado para el sujeto, somos sujetos barrados reflexionando sobre ese *Gran Otro*, también barrado, que es lo cultural<sup>27</sup>. Hechas estas comparaciones y aclaraciones sobre qué entendemos por simbólico, a nivel del sujeto y de la sociedad, nos abocaremos a lo que nuestra especificidad disciplinar nos permite develar: la matriz simbólica de los géneros que se deduce de algunos significantes culturales de los toba. Pero antes, una última aclaración metodológica se nos impone, pues nuestra insistencia en que solo algunas asociaciones pueden ser develadas, implica también una mirada crítica sobre el análisis estructuralista de Lévi-Strauss. En efecto, considero que cuando el autor intenta extender las relaciones estructurales a diversos conjuntos míticos y órdenes culturales, es cuando la rigurosidad metodológica empieza a desvanecerse y, por ejemplo, los criterios de selección para construir los pares de oposiciones se tornan dudosos y forzados, como muchos autores han demostrado (para nuestro medio cfr. Reynoso, 1990). Por esto, pienso que es fructífero limitar este tipo de análisis a corpus más acotados. No se trata, entonces, de develar *estructuras universales de pensamiento*, sino, en este caso, la matriz simbólica<sup>28</sup> que organiza los significantes sobre lo masculino y lo femenino en un grupo sociocultural, más concretamente, en una serie de mitos, tabúes, rituales y roles sociales —y que creemos bastante documentada en su contexto. No obstante, no dejamos de reconocer que esa matriz presentaría algunas semejanzas con las de otros contextos socio-culturales, pero de estas posibilidades nos ocuparemos en la última discusión, en el punto VII.3.

### VII.2.2. La matriz *simbólica* de los géneros

En las diferentes versiones del mito de origen de las mujeres, ellas poseen un origen misterioso: venían del cielo a robarle el pescado a los hombres, que eran los que habitaban la tierra. Cuando éstos logran hacerlas quedar en tierra, cortándoles la sogá por la que escapaban, descubren su vagina dentada, condición que las acerca a un animal peligroso. Sin embargo, vimos como también lograrán dominarlas, destruyéndoles los dientes. Por otra parte, las narraciones de *NsoGoe* recuerdan que ellas pueden retornar a aquel estado indefinido entre persona y animal si no respetan la prescripción social de la alimentación: si comen pescado u otra carne durante el período prohibido, podrían transformarse en un ser con garras, uñas y que come carne cruda. Así, la evasión de la norma cultural (masculina) las

---

<sup>27</sup> La concepción del *sujeto barrado*, en psicoanálisis, se vincula a la castración, la cual posibilita la salida del complejo de Edipo (cfr. Capítulo I.3). Estas últimas nociones serán clarificadas luego en el punto VII.3.

<sup>28</sup> Para marcar estas diferencias es que preferimos el término matriz y no el de estructura. No obstante, como se verá, el abordaje de los mitos está inspirado en el análisis estructuralista aunque, lo que priorizamos aquí, son las

devuelve al estado de seminaturalidad (femenino), del que fueron liberadas por aquellos hombres de los tiempos míticos. En este sentido, existen también una serie de relatos míticos que señalan el peligro de la mujer que rechaza otra norma cultural, el casamiento, quedando asociada a un estado de seminaturalidad: es fecundada por una víbora y engendra hijos víbora<sup>29</sup>. Así como a la mujer se le adscribe socialmente este peligroso poder natural, en el Capítulo V vimos como el poder de los hombres, especialmente la fortaleza y valentía para la caza, la guerra y el liderazgo, era socialmente construido a través de prácticas como el *nqana*. Si bien las escarificaciones implicaban el contagio de fuerzas de la naturaleza (de los animales), era necesaria la intervención humana/cultural a través del ritual (por ejemplo en la figura del *wakaakak* en los *niematak*) para hacerla efectiva. La mujer, en cambio, ya posee un cuerpo en sí mismo poderoso que es capaz de fecundar (solo hay que esperar la aparición de la primera menstruación); en su caso, las intervenciones rituales son para pautar y limitar ese poder, no para construirlo, como sí sucede con los hombres. Podría decirse, entonces, que socialmente se construyen las siguientes asociaciones simbólicas:

Femenino.	Masculino.
Poder natural (limitado culturalmente): Fecundidad + posibles daños a los hombres ( <i>nawoGa</i> de menstruación) y al bebé ( <i>nawoGa</i> durante el embarazo)	Poder culturalmente construido (a partir del poder natural): Fortaleza para la caza y la guerra ( <i>nqana</i> )
Poder intrínsecamente ambivalente	Poder intrínsecamente benéfico <sup>30</sup>
Reproducción biológica del grupo	Reproducción biológico-social
Más cerca de la <b>naturaleza</b>	Más cerca de la <b>cultura</b>

Una relación que debemos aún explicar son las influencias positivas o negativas que el hombre sí puede ejercer, vía semen, sobre la mujer embarazada y el bebé. Estamos aquí ante una adscripción de poder ambivalente a la corporalidad masculina. Sin embargo, no se trata de un poder adscrito a las cualidades intrínsecas de este fluido corporal (como sí sucede con

---

asociaciones simbólicas con otras prácticas y discursos sociales.

<sup>29</sup> Karsten (1923: 110) menciona el mito en el que una mujer que rechazaba casarse, cuando fue al río a bañarse, se encontró con una víbora que surgió del agua y penetró en su cuerpo dejándola embarazada. El mismo día ella dio a luz otra víbora que la tomó y la introdujo dentro de la tierra. Hemos relevado versiones similares, tanto en Misión Tacaaglé, en una narración de *Chetolé*, como en La Primavera, en una narración de Hilaria Medina, sobre este motivo de la mujer que no quería casarse y termina engendrando animales. La diferencia es que en ambos casos un *pel'ek* es el que se identifica como padre de la criatura. Otra narrativa relacionada es la que señala Métraux (1946: 64-66) acerca de una joven "que no dejaba nunca de menstruar" pues su marido era una víbora y no un humano. Luego de parir 6 víboras, interviene el carancho, que mata a las crías y transforma a la mujer en iguana. Aquí, la vinculación excesiva con la naturaleza (en la figura del esposo víbora) produce aquella menstruación constante.

<sup>30</sup> Decimos que se trata de un poder intrínsecamente benéfico, porque el *nqana* siempre implica el contagio de cualidades positivas, aunque, por ejemplo, ese poder podría ser usado luego en forma ambivalente (a favor o no del grupo). No obstante, es importante subrayar que este tipo de ambivalencia no es un tópico que aparezca en



la sangre menstrual), sino que depende de prácticas culturales como la alimentación y la influencia de las actividades de la caza. En términos estructuralistas, diríamos que se trata de las actividades culturales más cercanas a la naturaleza, pues son las directamente involucradas con la reproducción biológica. Así, sólo en estas posiciones en que el hombre se halla más cerca de la naturaleza (en esta relación directa de la sexualidad con la caza y la alimentación) es cuando él adquiere poderes ambivalentes semejantes a lo femenino.

Estas asociaciones simbólicas en torno a lo femenino y lo masculino, también se evidencian en el papel que juega la carne animal —en las narraciones míticas del origen de las mujeres y de *NsoGoe* y en las conductas sociales de cada género— operando como un elemento mediador en las transformaciones del sujeto femenino y, así, en el pasaje de la naturaleza a la cultura<sup>31</sup>. En los mitos, el robo de la carne de los hombres o, en la vida social, su consumo desobedeciendo las reglas, asocian a la mujer a un estado de naturaleza: ellas son capaces de comer carne “cruda”. Pero cuando la mujer *entra* en la cultura (*domesticada* por el ritual de iniciación y la inscripción de los tabúes) ella misma será la que opere la transformación de la carne: el hombre a través de la caza y la pesca provee la carne (cruda) pero la mujer la convierte en alimento (cocida) en el ámbito doméstico. La mujer (ella misma transformada) es la mediadora de la transformación de lo crudo a lo cocido. No obstante, el control de la carne es masculino: ellos la consiguen (caza y pesca) y ellos imponen la circulación (pues la norma cultural pauta y limita el consumo femenino de la carne, pero no así el consumo masculino, que es casi irrestricto). Además, el elemento que posibilita la transformación de la carne, el fuego, está asociado a lo masculino. Es característica de los mitos toba la vinculación de la mujer con el agua, como elemento natural, frente a la asociación del hombre con el fuego, como bien cultural<sup>32</sup>, el cual fue otorgado a los hombres por *Ta'anki* o *Wole* (según las versiones), personajes míticos masculinos.

Considero que estas relaciones de transformación y control de la carne expresadas en mitos y conductas sociales encuentran una estructura simbólica paralela, en las teorías nativas

---

los discursos de los *takshik*.

<sup>31</sup> Dado que se trata de grupos de sustrato cazador-recolector, es de esperar que la carne ocupe un lugar simbólicamente importante en las narrativas míticas. Además, como vimos en el Capítulo V.4, es un alimento altamente valorado, pues según el *discurso de la fortaleza*, el comer carne de los animales del monte hacía fuertes y sanos a los *antiguos*.

<sup>32</sup> Miller señaló sobre esta oposición: “los hombres están asociados al símbolo clave del FUEGO, a la CAZA y a la práctica de CURAR; las mujeres, por su parte, están asociadas al símbolo clave del AGUA, la PROCREACIÓN y al PELIGRO. Teniendo en cuenta nuestra observación anterior de que los entes poderosos son capaces de cambiar de forma, es interesante notar que son las mujeres las que cambian de forma durante el embarazo y que están asociadas al elemento que más dramáticamente cambia de forma, el agua” (1977: 325). Podría agregarse, que la pérdida de sangre durante la menstruación, también implica un cambio en la imagen-experiencia corporal simbólicamente importante y de carácter involuntario. En oposición, la eyacuación masculina se vincula con el deseo o voluntad del sujeto.

sobre la gestación. Lévi-Strauss ya ha señalado que todas las sociedades suelen concebir una analogía entre las relaciones sexuales y la alimentación<sup>33</sup>, aunque los términos de comparación varían culturalmente (1989: 157, 192). Entre los toba, la concepción es producto de la unión entre el esperma que el hombre debe depositar durante tres meses en la matriz de la mujer y la sangre femenina intrauterina-menstrual. Lo interesante aquí, es el origen de esta sangre intrauterina-menstrual, que constituye el aporte femenino al nuevo ser. En términos míticos, la sangre menstrual es producida por lo masculino —según el mito del hombre-luna o la versión de Métraux sobre los hombres menstruantes—; en términos de categorías nativas fisiológicas, también la sangre menstrual en parte sería producida por el hombre. Según afirma Tola: “aquella sangre menstrual que no ha fluido, ya que la menstruación se ha interrumpido una vez ocurrida la concepción (...) es considerada en parte una transformación del semen previamente depositado en el cuerpo de la mujer” (2000: 5)<sup>34</sup>. En síntesis, la mujer con su matriz posibilita la formación y transformación del bebé a partir de la mezcla de las sangres, pero en el origen de estas últimas, el componente masculino sería dominante.

Retomando el análisis anterior sobre la carne y la alimentación y comparándolos con la gestación, encontramos estas analogías simbólicas en torno al rol de la mujer:

<b>Gestación</b>	<b>Alimentación</b>
Transformación de los fluidos corporales (las sangres) en un nuevo ser	Transformación de la carne cruda en alimento cocido
<b>Matriz del cuerpo femenino</b>	<b>Espacio doméstico femenino</b>

Sin embargo, tanto en la generación de la vida como en la generación del alimento, el papel del hombre es determinante, pues provee los elementos constituyentes:

<b>Gestación</b>	<b>Alimentación</b>
<b>Semen</b> (sangre masculina) + <b>sangre intrauterina menstrual</b> (parcialmente femenina, parcialmente masculina).	<b>Carne</b> (provista por el hombre) + <b>fuego</b> (en los mitos, provisto por un personaje masculino; socialmente, preparado por la mujer en el ámbito doméstico).

<sup>33</sup> En la versión de Métraux, la analogía entre la sexualidad y la alimentación es explícita. Se dice que las mujeres “tenían dos bocas” y la mujer que devora el pene y los testículos del zorro, se excusa ante el resto, diciendo: “yo comí lo que él me dio” (1946: 100, 102). Loewen et al. (1965) señalan que la frase “estoy con hambre”, era el saludo de la mujer cuando estaba con menstruación y que servía para anunciar el peligro de su condición.

<sup>34</sup> Tola, en otro trabajo (1999a: 207), explica: “El semen, sustancia que existe como tal fuera del cuerpo de la mujer es sangre en el interior del mismo (...) se menciona que las primeras relaciones sexuales entre un hombre y una mujer después del parto (ocurridas en general cuando el hijo lactante empieza a caminar) generan nuevamente la menstruación de la mujer”. Sin embargo, se aclara luego, “no toda la sangre menstrual es la sangre/semen del hombre, sino tan solo una parte. El útero, en su interior posee sangre de mujer (...) La existencia de mujeres jóvenes que aún no han comenzado a tener relaciones sexuales, pero que sí menstrúan está indicando que no en todos los momentos del ciclo reproductivo femenino, la sangre menstrual es generada por el hombre”.

El fin del tiempo mítico implica el nacimiento del mundo tal cual se lo conoce en el presente, de la indefinición originaria de algunos seres se pasa a un orden clasificatorio que, por ejemplo, separa a los humanos de los animales y de los seres sobrenaturales. Los análisis antes citados de la narrativa mítica sobre la mujer, describen este pasaje de un estado de **seminaturalidad** —aleatorio y peligroso, por su exceso de poder— a un estado **cultural** caracterizado por la actividad transformadora, ordenada y controlada:

En los mitos	Socialmente
<b>Devora la carne</b> conseguida por el hombre: [Sus desplazamientos y acciones son <b>incontrolados</b> : sube y baja del cielo a la tierra; roba, escapa, engaña; consumo irrestricto de carne].	<b>Transforma la carne</b> en alimento: [Sus desplazamientos y acciones son <b>controlados</b> : se la limita al espacio doméstico; al trabajo doméstico; consumo restrictivo de carne].
<b>Devora el pene</b> con la vagina dentada.	<b>Transforma el semen</b> en una nueva vida, dentro de su cuerpo
<b>Amenaza devorar el mundo de los hombres.</b>	<b>Posibilita la reproducción (biológica-social) de hombres y mujeres</b>

La actividad transformadora de las mujeres es ampliamente determinada por el hombre: el **semen** y la **carne** son provistos por él. Pero sobre todo, la conversión de la mujer de un rasgo **devorador** (natural) a un rasgo **transformador** (cultural), es fruto de la imposición masculina: ellos **cortaron** la soga que las unía a su morada celeste, ellos **rompieron / quemaron** los dientes de su vagina. Sin embargo, a pesar del pasaje, la amenaza de la corporalidad femenina persiste, aunque atenuada: de **devorar** a los hombres en los mitos pasa a poseer una capacidad de **transformar negativamente** el mundo (y a los hombres especialmente), por ello, la ambivalencia de su capacidad transformadora debe ser socialmente controlada:

Ambivalencia de la corporalidad femenina	
Menstruación	Gestación
<b>Pierde su sangre</b> (y no puede incorporar el semen)	<b>Incorpora el semen</b> (y deja de perder su sangre).
<b>Transformación (potencialmente) negativa:</b> daños al mundo de los hombres.	<b>Transformación positiva:</b> reproduce el mundo humano + <b>transformación (potencialmente) negativa:</b> daños al bebé
Necesidad de control social	
Ritual de iniciación y tabúes de menstruación: <b>proteger a los hombres.</b>	Tabúes durante el embarazo: <b>proteger al bebé</b>

### VII.3. El control masculino sobre la corporalidad femenina

Una discusión fundamental de las teorías sobre los géneros es la universalidad o no de la tendencia a una relación de jerarquía entre los mismos. Teorías de inspiración estructuralista como las de Hérítier, consideran que el género es un principio de clasificación abstracto inspirado en la observación de lo real y especialmente en la discontinuidad en el mundo biológico (Hérítier citado por Segato 1998). Una de estas discontinuidades sería las diferencias anatómicas visibles entre los sexos así como sus humores diversos, cuya clasificación, para Hérítier, se basaría en la oposición idéntico/diferente (Hérítier 1991a). Sin embargo, en otros textos la autora aclara que “no es el sexo sino la capacidad de fecundidad lo que constituye la diferencia real entre lo masculino y lo femenino, y la dominación masculina consiste fundamentalmente en el control, en la apropiación de la fecundidad de la mujer” (1991b: 296). En nuestros análisis anteriores, es claro cómo el poder de fecundidad de la mujer y su capacidad de transformación, es objeto del control masculino a través de rituales y tabúes y es precisamente esa construcción social del poder femenino —especialmente durante la menstruación— como una “amenaza” —carácter devorador-animal de los mitos y carácter contaminante en la vida social— la que legitima la necesidad del control sobre el mismo<sup>35</sup>. La pregunta que persiste es si en todas las culturas se manifiesta esta tendencia de los hombres a intentar apropiarse o, agregaríamos nosotros, controlar dicho poder. De nuestra parte, solo hemos sumado una respuesta afirmativa para un caso en particular.

Es importante agregar que varias autoras al no poder explicarse la amplia difusión de la jerarquía de los géneros en términos de la percepción de ciertas discontinuidades físicas, recurrieron al modelo psicoanalítico lacaniano, concretamente a la incidencia de las denominadas funciones maternas y paternas. Segato señala que el trabajo de Rubin es fundamental en este sentido, pues postula que “la matriz heterosexual es la matriz primigenia del poder, el primer registro o inscripción del poder en la experiencia social en la vida del sujeto” (1997: 244). Esta matriz refiere a la posición asignada en una estructura de sentido (abstracta) que se encuentra por detrás de toda organización social:

---

<sup>35</sup> Cabe agregar aquí, que este planteo sobre el poder de la fecundidad como la *marca* constitutiva de la jerarquía entre los géneros, no se contradice con los análisis antes citados en torno al papel de las diferencias anatómicas y fisiológicas, las cuales hacen del cuerpo femenino uno más abierto al mundo que el del hombre. Pero como vimos, la discontinuidad biológica por sí sola, no podría ser determinante. Sobre ésta se alza una experiencia fenomenológica del vínculo cuerpo-mundo que posee intensidades diferentes en hombres y mujeres, justamente, porque ellas experimentan menstruaciones y embarazos, las cuales evidencian su capacidad de fecundidad. A su vez, estas experiencias son atravesadas por significaciones particulares según los contextos socioculturales, pero que a menudo coinciden en otorgarle un particular poder a la mujer en esos periodos. Llegamos así, incluyendo el camino fenomenológico, a esta misma diferencia fundamental que Hérítier mencionaba.

“cualquiera sea el conjunto de trazos que venga a asumir la imagen de lo femenino y lo masculino en cada cultura, la estructura básica de lo masculino como sujeto hablante, que entra activamente en el ámbito público de intercambio de signos y objetos y de lo femenino objeto-signo, permanece en la sombra de las relaciones de género” (Segato 1998: 243-244).

Este modelo apunta así al núcleo donde las teorías de Lévi-Strauss y Lacan se unirían: “la función central de la prohibición del incesto, que impone un régimen de circulación e intercambio, en el que se divorcian los términos de quién intercambia y de quién es intercambiado, de lo masculino y lo femenino” (Segato 1998: 244). Esta estructura de relaciones se vincula con la que Lacan postula para la escena inicial, es decir, la escena familiar o sustituta, en tanto primer escena de la cual participamos. Sintéticamente:

“De una situación de indiferenciación originaria, en la que el hijo se percibe en contigüidad con el cuerpo de la madre —representando la función materna, la función de lo femenino, cualquiera sea la persona que asuma esta posición en la relación— en la cual los ojos de la madre le devuelven la certeza de su existencia; la función fálica del padre —o función paterna, de lo masculino, cualquiera sea la persona que asuma ese lugar— es justamente la de hacerse presente, capturando una parte del deseo de la madre y substrayéndole por tanto el niño. La función fálica intercepta e interdicta la fusión originaria entre el sujeto (el niño), que así emerge a la vida social, y el personaje que en esa escena representa la función materna (...) no importa quién sea de hecho o qué anatomía tenga quien venga a ocupar esas posiciones en la escena inicial. La escena siempre comportará esos papeles (...) Lacan llama a esa ley o interdicción de la fusión originaria “castración” y ella representa una transposición, en el campo psicoanalítico, de la prohibición del incesto en el campo antropológico del parentesco” (Segato 1998: 250).

Desde este modelo teórico, entonces, los géneros se comprenden en referencia a la estructura de relaciones de esta primera escena, la cual contiene una simiente de las relaciones de poder en la sociedad. Las relaciones de género entre los actores sociales o entre personajes míticos serían, entonces, “transposiciones empíricas de aquella estructura abstracta” (Segato 1998: 237). Considero que en los relatos míticos aquí analizados y en sus vinculaciones con las prescripciones rituales sobre la mujer, puede encontrarse una estructura de relaciones simbólicas similares a la postulada por el psicoanálisis lacaniano para aquella escena inicial. Si bien, evidentemente, los contenidos particulares varían, la relación entre las posiciones y sus funciones, poseen algunas semejanzas. Fundamentalmente, porque tanto en el análisis del mito del origen de las mujeres como en el del origen de su menstruación, lo masculino ocupa el lugar de lo “activo transformador”: su intervención sobre lo femenino —cortando la soga que las unía a su morada celeste, rompiendo los dientes de su vagina, produciendo su menstruación— es la posibilitadora de la emergencia de los seres humanos en cuanto tales. La intervención sobre ellas es limitadora (violenta inclusive en el primer mito: corte, destrucción) de un estado indiferenciado asociado a la naturaleza, pero a la vez, es posibilitadora de la cultura: a partir de estas intervenciones hombres y mujeres pueden reproducirse. Así, la vinculación de la mujer con la naturaleza, parecería asemejarse estructuralmente a la posición

de la función materna. Se trata de un estado de fusión o al menos de mayor cercanía (más, al menos, que la del hombre) con la naturaleza, estado que debe ser necesariamente superado para posibilitar la emergencia de la vida humana.

Esta lógica que implica que toda intervención limitadora, prohibitiva o privativa, es a la vez posibilitadora de otra cosa, es clave en el modelo de Lévi-Strauss y Lacan antes citado: la prohibición del incesto impone la circulación y el intercambio de las mujeres, o sea el nacimiento de la vida social; la ley de interdicción, la intervención (función paterna) en la fusión originaria (madre-hijo) posibilita la emergencia del niño como sujeto sexuado y fundamentalmente, como aquel sujeto barrado que antes mencionáramos, pues la ley se ha hecho presente.<sup>36</sup>

En suma, dadas las analogías existentes en las posiciones de lo masculino y lo femenino, podría concluirse entonces que la *matriz simbólica* de jerarquía de los géneros que deducimos de nuestros análisis de los mitos, prescripciones y rituales toba, se vincularía con esta estructura fundamental que Lacan deduce de las funciones maternas y paternas<sup>37</sup>. Sin embargo, discutir la validez o el alcance de este enfoque que intenta explicar las similitudes de la estructura jerárquica de los géneros en diversas culturas a partir del modelo psicoanalítico de la escena familiar inicial y del de Lévi-Strauss sobre el parentesco, constituye una problemática que excede el presente trabajo. Nuevamente, solo podemos agregar aquí un análisis exploratorio de un caso específico, cuyos resultados parecen

---

<sup>36</sup> De allí en más, el desear y la ley estarán inextricablemente unidos, como Lacan, en el ámbito psicológico, y Foucault, en el social, han analizado. No obstante, cabe aclarar que no podríamos arriesgar que esa tensión que une el deseo a la ley y la falta, cumpliría entre los *takshik* el mismo rol estructurante del sujeto que la psicología y filosofía occidental le asignan. Como vimos en el Capítulo V.I., especialmente, su cosmovisión pone el acento en la relación dialéctica del ser *con* el mundo y no solamente en el sujeto como un individuo deseante que actúa *sobre* el mundo, pues siempre están también las *señas* que deben ser escuchadas. Se trata de una temática que requeriría de estudios interdisciplinarios más complejos para ser abordada.

<sup>37</sup> La ventaja del modelo lacaniano es que permite plantear el problema en términos estructurales y de funciones a nivel del registro simbólico. No se trata entonces de buscar la presencia o no del complejo de Edipo y la castración en otras culturas, quedándose en el nivel del registro imaginario, sino de plantear las posibles semejanzas en el nivel de las matrices simbólicas. Evidentemente la interpretación lacaniana es más útil a estos objetivos que la hecha inicialmente por Freud y que Malinowski tempranamente criticara. Como Laplanche y Pontalis (1981: 65) han señalado: "El complejo de Edipo no puede reducirse a la situación real, a la influencia ejercida sobre el niño por la pareja parental. Su eficacia proviene de que hace intervenir una instancia prohibitiva (prohibición del incesto) que cierra la puerta a la satisfacción naturalmente buscada y une de modo inseparable el deseo y la ley (punto sobre el que ha puesto el acento J. Lacan). Esto disminuye el alcance de la objeción iniciada por Malinowski y recogida por la escuela llamada culturalista, según la cual, en ciertas civilizaciones en las que el padre carece de toda función represora, no existiría el complejo de Edipo, sino un complejo nuclear característico de aquella estructura social: de hecho en tales civilizaciones, los psicoanalistas intentan descubrir qué personajes reales, o incluso qué instituciones, encarnan la instancia prohibitiva, en que modalidades sociales se especifica la estructura triangular constituida por el niño, su objeto natural y el representante de la ley". Para una discusión más reciente sobre estos temas, desde la perspectiva lacaniana aplicada a la antropología, puede verse también Pradelles de Latour (1994) y Doray (1994).

confirmar dicha hipótesis<sup>38</sup>. Como venimos señalando, la imposibilidad de hallar confirmaciones universales, no debería llevarnos, desde una posición extremadamente particularista, a rechazar a priori el valor heurístico de este tipo de modelos; por eso, pensamos que es fructífero estar atentos no sólo a las diferencias sino también a las posibles similitudes o constantes entre los grupos socioculturales. Por último, quiero destacar cómo a partir de este abordaje se advierte también la posibilidad de combinar la descripción de la experiencia fenomenológica diferencial de los géneros, la explicación psicoanalítica y el análisis de la matriz simbólica cultural en mitos, prescripciones y rituales. Cada uno de estos abordajes implica un nivel analítico claramente diferente —que va desde la materialidad de los cuerpos a las estructuras psicológicas relacionales y a las producciones culturales que los configuran— pero tal vez por eso mismo, necesariamente complementarios, cuando lo que intentamos es avanzar en el conocimiento del *cuerpo signifiante* de los seres-en-el mundo femeninos y masculinos.

### VII.3.1. Entre el control y la disputa

La cuestión de control de la corporalidad y sus modos de regimentarla constituyen sólo una de las facetas de la experiencia corporal, uno de los problemas que plantea para la acción social. En este sentido, por ejemplo, se dirigen muchas de las críticas a la perspectiva de Foucault. Shilling, para mencionar sólo una de estas críticas, señalaba que la preocupación de este autor por las instituciones que gobiernan y controlan al cuerpo y por cómo éste es producido y existe en el discurso, hizo que “no tuviera en cuenta, la fenomenología del *embodiment*... cómo reacciona el cuerpo y cómo éste afecta al discurso” (1993: 81). Nuestra perspectiva coincide en líneas generales con este planteo crítico, en este caso, al intentar vincular el análisis de mitos, tabúes y rituales que intentan controlar la corporalidad femenina, con las experiencias prácticas y discursos de los sujetos concretos. A pesar de estas intenciones, reconocemos que, comparativamente, el énfasis analítico de este capítulo estuvo

---

<sup>38</sup> Se trata aún de un análisis exploratorio limitado solamente a la analogía antes señalada. Somos concientes que postular *otras* analogías con el modelo lacaniano requeriría de otros estudios específicos. Por ejemplo, no podría arriesgarse aquí que la estructuración de las funciones maternas y paternas entre los *takshik* se constituyen en términos idénticos a los postulados por Lacan. Cabe mencionar en este sentido, la importancia del vínculo padre-hijo en el embarazo y el parto, que se acercaría más a la fusión involucrada en la función materna. O, por otra parte, el papel diferencial que cumplen las interdicciones en la socialización del niño. Por ejemplo, la extensión del periodo de amamantamiento y la prohibición de las relaciones sexuales entre los padres durante el mismo, parecería retrasar la interdicción de la función paterna. Sin embargo, estas prácticas sociales tampoco parecen contradecir la estructura, aunque sí le otorgarían un contenido probablemente diferente a cada función, un modo cultural específico de cumplir aquellos papeles, el cual debería ser mayormente analizado. Finalmente, señalamos ya también nuestros recaudos sobre una extensión de las relaciones entre deseo y ley. Por todo esto es que, por el momento, nuestro análisis se limita a la analogía de las posiciones de lo masculino y lo femenino sólo en las *matrices simbólicas* citadas.

puesto más del lado del control y de los discursos: en cómo la iniciación ritual con los relatos míticos y tabúes asociados, crean un arquetipo de lo femenino y de su corporalidad que legitima un tipo de control social. No obstante, si bien estas concepciones serían hegemónicas, sabemos ya que ninguna hegemonía es totalizadora de la experiencia, existen siempre reinterpretaciones, resistencias y alternativas posibles.

A modo de conclusión, este apartado intenta subrayar y recordarle al lector, algunos de los modos en que las mujeres toba disputan aquella hegemonía, modos que fueron mencionados ya en nuestros recorridos desde los ancianos, adultos y jóvenes. En el capítulo V, vimos que cuando las mujeres se dedican a la actividad ritual, como en el caso de las *konaGanaGae*, suelen ser particularmente poderosas (más que los chamanes) y su poder se basa, precisamente, en ejercer aquella lógica del *nawoGa* tan característica de lo femenino. Como Turner (1989) ha señalado, en muchas sociedades, cuando un género desempeña las posiciones de poder y prestigio en la estructura social, al otro que ocupa las posiciones débiles en la misma, le corresponde, en cambio, un poder simbólico-ritual fuerte. En el caso del ritual del *Evangelio*, si bien las mujeres adultas y jóvenes no poseen poder y su actividad se restringe, en las primeras, a participar mayormente como fieles y en las segundas, a actividades aparte de los hombres (*coros*, canto *solista*); las ancianas, en cambio, sí se equiparan con el poder de los hombres y participan activamente con ellos en las curaciones, danzas y glosolalia, aunque, en su mayoría, los roles de pastores siguen siendo ocupados por los hombres. La creación reciente de una “rama femenina” dentro de la Iglesia Evangélica Unida (rama que ya existía en la Iglesia del Evangelio Cuadrangular), es una acción que parecería intentar extender el poder de las mujeres e igualarlo con el de los hombres. Pero también es importante señalar, la posible influencia de los misioneros menonitas en estas transformaciones institucionales. En uno de los últimos números del boletín “Nuestro Mensajero”, la nota firmada por una de aquellas misioneras, Berta Horst, es ilustrativa de estas concepciones. Cito algunos párrafos:

“Agar es un modelo bíblico importante para las mujeres de la iglesia (...) que a menudo son ignoradas, y algunas veces despreciadas y rechazadas (...) En algunas iglesias hay mujeres pastoras. En otras las mujeres no tienen la libertad de predicar y evangelizar. Pero ellas no callan (...) ellas dan testimonio. Ellas aprovechan sus contactos en la vida diaria para compartir con amigas, vecinos y con desconocidos las buenas noticias de Jesús (...) Ningún don que el Señor da es más importante que otro. Ninguno se limita a los hombres y otros solo para las mujeres” (2003 (1): 4,6).

Esta interpretación bíblica sobre la repartición de dones y, por ende, de los géneros *performativos* que unas y otros podrían cumplir sin distinción, contrasta con la actual



organización del culto. En este sentido, considero que en el caso de las jóvenes, su participación en géneros aparte de los que practican los hombres, podría vincularse también con ese temor presente entre los últimos a que se halle alguna mujer menstruante entre ellos. Incluso, la distribución separada de los fieles en los cultos (los hombres de un lado y las mujeres de otro) también podría relacionarse con estas significaciones. Justamente, otro de los párrafos del escrito de la misionera menonita, estaría dirigido a hacer reflexionar a los *evangelio* sobre la necesidad de “liberar” a las mujeres de las “reglas culturales” que les prohíben concurrir al culto en período de menstruación, imitando el modelo de Jesucristo:

“El evangelio de Marcos cuenta de dos mujeres que reclamaron a Jesús su liberación de las reglas culturales de los judíos de su tiempo. La mujer con hemorragia tuvo el valor de violar las reglas de pureza de su cultura para pedir a Jesús lo que ella necesitaba —la sanidad (Marcos 5.24-34). Jesús le respondió favorable a pesar de las reglas que su cultura le imponía a él respecto a su acción con la mujer” (2003 (1): 5).

En el futuro, habrá que indagar las implicancias que estas interpretaciones menonitas sobre la violación de las reglas culturales y sobre la repartición igualitaria de los dones, seguramente tendrán en los hombres y mujeres toba *evangelio*.

Por otra parte, y como vimos en el capítulo VI, el poder de las mujeres también se manifiesta en el momento de la elección del compañero sexual, pues las jóvenes eran y siguen siendo hoy las que toman la iniciativa, tanto en los bailes nocturnos del pasado como en las actuales fiestas del *Evangelio*. Asimismo, es interesante destacar cómo en la cuestión de la seducción del sexo opuesto, también se volvería a marcar, al menos parcialmente, la asociación preponderante de lo masculino con un poder más cercano a lo cultural y de lo femenino con un poder más ligado a la naturaleza: los hombres deben cantar y/o danzar para atraer a las mujeres; ellas, en cambio, suelen recurrir muy a menudo al *iyuGaik*, esos paquetes mágicos que preparan combinando elementos de la naturaleza<sup>39</sup>.

Otra cuestión a subrayar, es que en algunas jóvenes también se evidencia aquella particular posición intersticial que definiéramos en el Capítulo VI.5., en la que confluyen el *Evangelio*, la escuela y la *cultura antigua*. Dentro de esta última, serán claves los diferentes tabúes que a lo largo de su vida las mujeres deberían respetar o también, la recurrencia a prácticas como el *iyuGaik*. En este sentido, es ilustrativo el comentario de Loli Chilagaloy, quien charlando sobre estas cuestiones, me dijo: “la cultura aborigen sigue, lo único que se perdió es el *baile sapo...*”. Loli es una joven *evangelio* que había cursado unos años en el

<sup>39</sup> Debemos aclarar que los hombres también pueden recurrir a estos paquetes para atraer a las mujeres. Sin embargo, en nuestro trabajo de campo, notamos una mayor predisposición de las mujeres jóvenes a estos usos, incluso relevamos algunos casos en que el hombre había descubierto que su mujer le había hecho un *iyuGaik* para conquistarlo, razón por la cual se separaron de esa pareja. Reconocemos que esta posible diferencia de género debería ser analizada con mayor profundidad.

atiende en La Primavera. Las charlas con ella, su hermana Isolina y su madre Dominga Pérez, así como con otras tantas mujeres, fueron particularmente importantes para ayudarme a comprender cómo esa *cultura aborigen sigue* construyendo el mundo femenino y además, la peculiar intersticialidad que en jóvenes como Loli genera, las cuales también son parte de aquellas otras *corrientes culturales* que hoy atraviesan la vida de las *qomlashi*.

Para finalizar, es necesario recordar que si bien se espera que durante la menstruación las mujeres respeten las prescripciones, también, siempre tienen la posibilidad de desobedecerlas y ejercer así su poder sobre los hombres. Nada más sugerente para concluir esta travesía desde las mujeres, que las palabras de Hilaria Medina, otra de las jóvenes que también tanto me ayudó en este intento de comprensión. Charlando sobre las prescripciones menstruales y los peligros que pueden provocarle al hombre, Hilaria comentó:

“...mi marido siempre dice: *¡pucha las mujeres, qué plaga que son...!*”, sonriendo, irónica, ella agregó: “y bueno... le digo yo, por tres días tenemos poder...”

*Epílogo (III):*

*Síntesis de las travesías*

## El desafío de las síntesis...

“El conocer analítico (...) es la referencia *inmediata* del concepto al objeto: por consiguiente la *identidad* es la determinación que él recoge como suya, y él es sólo el acto de *recoger* lo que *existe*. El conocer sintético procede hacia la *comprensión* de lo que *existe*, es decir, procede a captar la multiplicidad de las determinaciones en su unidad (...) donde lo *diferente* como tal se halla relacionado”.

Hegel, *Ciencia de la Lógica* (1968b: 521).

El conocer analítico se ha expresado ya en las páginas que hasta aquí han buscado *recoger lo que existió ante nosotros*: las diversas teorías sobre la corporalidad y la vida social así como las metodologías para abordarlas; las historias orales y escritas sobre los toba y las experiencias y diálogos vividos en los trabajos de campo. Los epílogos I —de las *travesías teórico-metodológicas*— y II —de las *históricas*—, fueron nuestros primeros intentos de *síntesis parciales*, de *captar la multiplicidad de las determinaciones* que cada recorrido involucró, *en su contradictoria unidad*. Las *travesías* emprendidas en la tercera parte constituyeron el espacio textual en el que aquellos primeros recorridos confluyeron con el abordaje *etnográfico* de los *cuerpos significantes*; por lo tanto, su epílogo involucra un desafío mayor: es el que buscará mostrar la *síntesis final* de esta propuesta de una etnografía dialéctica. Pero, ¿es posible construir una síntesis que no sea un mero resumen de los análisis ya efectuados, sino un movimiento que contenga y a la vez supere las diversas contradicciones y síntesis parciales atravesadas a lo largo del texto, para acceder así a una *comprensión de todo aquello que existió ante nosotros*? Esta es sin duda la tarea más difícil de todo conocer que se pretenda dialéctico. En el sistema filosófico hegeliano, por ejemplo, sólo cuando el *espíritu* había recorrido las diferentes etapas del conocer y retornaba sobre sí mismo como reflexión de todo lo hecho, se manifestaba como *espíritu absoluto*: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad” (1996a: 16)<sup>1</sup>. Sabemos ya que no es posible acceder a conocimientos

---

<sup>1</sup> El siguiente ejemplo de Hegel, en la versión resumida de la *Lógica* (1996b: 368), ilustra este movimiento de retorno: “Cuando el hombre recorre con el pensamiento los hechos de su vida, el fin podrá parecer muy limitado. Sin embargo, en él viene a concentrarse entero el *decursum vitae*. Así, el contenido de la *idea absoluta* es también el desenvolvimiento entero de los momentos que tenemos ante nosotros hasta aquí y es este desenvolvimiento lo que constituye el contenido y lo esencial (...), hay que agregar que lo propio del pensamiento filosófico es entender cómo todo lo que es, considerado separadamente, aparece como un ser limitado y que no tiene, por lo mismo, valor sino como parte del todo...” Por otra parte, Kojève (1999: 42), en su comentario sobre el final de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, sostenía: “El capítulo VIII, que representa el Saber absoluto en la *Fenomenología*, no puede ser sino el resumen de los capítulos que preceden. Al final del resumen una “superación” lleva al punto de partida (Capítulo I); esa circularidad demuestra la totalidad, es decir, la verdad del conjunto”.

absolutos de ninguna totalidad, pero si citamos estas últimas ideas hegelianas, es porque nos permiten subrayar uno de los aspectos fundamentales que la dialéctica en tanto método contribuyó a remarcar: la importancia del proceso, del devenir y de ese “retorno sobre sí”, una vez que se ha *impuesto* un provisorio final al camino del conocer. Para la etnografía, aquel movimiento de “retorno sobre sí” podría pensarse como el regreso a lo que se encuentra en su origen: el trabajo de campo como una experiencia de encuentro, comunicación y comprensión intercultural. Probablemente, retornando sobre ese encuentro pero con un extenso camino analítico ya recorrido, tal vez podamos *sintetizar* con algunas *imágenes* la totalidad de ese camino.

Durante el segundo trabajo de campo en La Primavera, Luis Medina, aquel joven *cancionista* del *Evangelio* que mencionáramos en el capítulo VI, me comentó sus intenciones de comenzar a hacer otra música que no sea la del *Evangelio* “con letras que hablen de la historia de los *qom*, de la tierra y su gente”. Me contó también sus dudas, puesto que ese tipo de música tal vez no fuera muy bien vista entre los *evangelio* y me preguntó qué me parecía su idea. De mi parte, traté de apoyarlo en esta idea de componer y escribir *otras* músicas. Al regresar a La Primavera, Luis me mostró una poesía que ejecutaba acompañándose de su guitarra. Esa obra parecía evocar una peculiar síntesis dentro de su proceso de reconocimiento de esa historia de los *qom*. Pensé, entonces, que ese “retorno al encuentro etnográfico” antes postulado, podría representarse en un intento de “poner a *dialogar*” aquella *producción poético-musical* de Luis, con mi propia *producción analítica* en esta tesis, las imágenes condensadoras que Luis usa, con los principales conceptos de este texto. En el ámbito de la palabra, siempre se ha identificado al lenguaje poético como la forma que más se acerca a la posibilidad de captar una síntesis totalizadora a través de imágenes simbólicas de una alta condensación; tal vez por eso también, muchos autores le han otorgado un peculiar “valor de verdad” al decir poético y, en general, al arte. Si bien tal *valor* hoy no puede ser sostenido ni a veces incluso para la misma ciencia, más allá y más acá de toda desconstrucción, sí seguimos sosteniendo la necesidad política de alguna “ilusión por la verdad”, en tanto motivación ineludible para transitar el camino del conocer. Así, *esa verdad* es para nosotros “un itinerario en común con los otros, es un futuro y un camino a seguir, es colocarse uno mismo bajo la ley del otro y conducir la investigación como un ejercicio de comunicación” —Melano Couch, (1983: 40), sobre la dialéctica de Ricoeur. Buscaremos entonces aproximarnos hacia una síntesis de los múltiples recorridos de esta etnografía dialéctica, en primer lugar, a través de la *imagen* del diálogo entre la *ilusión de verdad* de la

poesía de Luis y la propia *ilusión de verdad* que motivan nuestros conceptos; finalmente, regresando a dialogar con las voces de nuestra primer página.

### ... los intentos de alcanzar la síntesis

“En medio del alto monte,  
enmarañado y sombrío,  
desde el fondo de la tierra  
se oye un murmullo atenuado,  
misteriosos rumores de humos.  
Muchos lo han visto  
mas no lo han entendido algunos  
y todos se preguntan ¿qué es o quién es?  
mas mucho tiempo ha pasado  
y el misterio de mi monte aparece revelado.  
Es el espíritu ardiente  
de cantores primitivos  
luz de luces sobre la tierra,  
apagada por las lluvias,  
apagada por el frío.  
Solo aquel que está cubierto con el vestido del tiempo,  
sabe que el murmullo pasa por corazones genuinos  
de todos nuestros hermanos que permanecen dormidos  
son espíritus puros de cantores primitivos, de cantores primitivos”

*Misterio Revelado*  
Luis Medina, La Primavera (1999).

Con este texto musical, Luis parece *revelarse* a sí mismo esa “otra historia”, aquella que estaba ausente de las canciones evangélicas que la mayoría de los jóvenes ejecuta<sup>2</sup>. Construye entonces su otra versión de los *primitivos: puros, genuinos, ardientes*, ligados al *monte* y, nos atreveríamos a agregar, poderosos, pues su *murmullo* sigue presente y continúa pasando por los *corazones* de los *qom*. Esta narrativa podría enmarcarse dentro de aquel *discurso de la fortaleza* que, como vimos en el capítulo V, se confronta con el *discurso evangélico de conversión*. Así, en la imagen poética de Luis, se condensa esa tensión que especialmente desde la difusión del *Evangelio* se hace patente entre los *toba* y que a lo largo de nuestras travesías históricas y etnográficas intentamos mostrar. En efecto, lo que nosotros sintetizamos como la *dialéctica de la hegemonía y la resistencia* parece aquí encontrar su paralelo en ese *murmullo* que desde el pasado sigue hablando y sigue siendo escuchado por los *qom*, aunque ha sido *atenuado* y, otras veces, *apagado*, por voces más poderosas.

---

<sup>2</sup> Cabe subrayar cómo para esta primera letra no evangélica, Luis recurrió a una forma musical diferente a la de los *cancionistas* del *Evangelio* y los ritmos folklóricos en que ellos habitualmente se basan. En este caso, la letra no era cantada sino recitada y la guitarra cumplía un rol de acompañamiento, ejecutando arpeggios en un modo menor. No obstante, la manera en que Luis declamaba su texto, presentaba similitudes con la utilizada en el *chamamé* durante el momento de las denominadas “glosas”.

Pero si he elegido dialogar con este texto, es porque también recurre a una imagen que se acercaría a nuestra idea sobre cómo la historia y el poder construyen los *cuerpos significantes: estar cubierto por el vestido del tiempo*. Retomando la metáfora de Luis, podríamos enunciar que los cuerpos no están nunca desnudos en su materialidad biológica, sino que están vestidos con los significantes culturales que la historia entretejió. El ser-en-mundo se *cubre* así de ese tiempo histórico, una historia que no se encarna solo en la palabra explícita de la memoria, sino también en los espacios y en los cuerpos de los humanos y para los *qom*, también de los no-humanos, que los han habitado. Ellos también *murmuran*, significan su propia historia y la intención de una etnografía que parte *desde* los cuerpos, es la de intentar captar ese otro murmullo que la hegemonía de nuestras palabras y del logocentrismo, muchas veces nos impide escuchar. Finalmente, la imagen del *vestido del tiempo* posee aún otro rasgo revelador: evoca algo que conforma y determina nuestra imagen corporal, pero es también algo mudable, puede llegar a ser sacada, transformada y/o reemplazada por otros *vestidos*, tejidos por otros tiempos. Para nosotros, aunque los cuerpos sean poderosamente atravesados por determinados significantes culturales, imprimiéndoles sus huellas, dejándoles sus marcas, también poseen la capacidad para desprenderse (en mayor o menor medida, con mayores o menores esfuerzos) de algunos de esos significantes e intentar apropiarse de otros. Nuestro análisis histórico de las *performances* rituales, buscó mostrar esta dialéctica entre lo constituido y lo constituyente, entre la reproducción y la creación, entre la imposición y la elección, en las prácticas de los ancianos, adultos y jóvenes, hombres y mujeres *qom*. Así como en los últimos años Luis pudo empezar a componer aquella otra música, los jóvenes y adultos de diferentes generaciones habrían sido los que más incidieron en la transformación de las danzas, los gestos y las músicas rituales, pues era su vida cotidiana, sus significaciones y sus relaciones con los diversos agentes e instituciones *doqshi* las que también se iban transformando, quizás, cada vez más aceleradamente. Sin embargo, los rituales no fueron solo una manifestación en la que estos cambios sociales eran simbolizados a través de las *performances* y los lenguajes estéticos que involucraron, sino que también constituyeron un espacio para intentar elaborar y/o ensayar estrategias frente a esos cambios, participando en la construcción de *nuevos habitus* y sentidos sobre esos *nuevos mundos*.

La canción de Luis ofrece una última imagen que deseo retomar: *el misterio revelado* junto con el juego de oposiciones que la evoca —lo que permanece *sombrio, misterioso y enmarañado*, hasta que la *luz* lo devela— y la idea de que hay una realidad que todos han *visto* pero que solamente algunos han *entendido*. No obstante, aquí el diálogo revela también

las diferencias en las maneras en que *algunos* buscan *entender* aquello que *todos vemos*, aquel mundo compartido. En efecto, es aquí donde la captación *intuitiva y totalizadora* de la poesía y la captación *reflexiva y totalizadora* que un abordaje dialéctico pretende, toman, inevitablemente, rumbos diferentes. Entender dialécticamente ese mundo percibido, ha sido para nosotros la confrontación entre los sentidos que los actores nos *revelaban* en la inmediatez de la experiencia intersubjetiva y la *sospecha* sobre las otras posibles experiencias que mediaron/construyeron esos sentidos; sospecha que ha sido ejercida desde la historia y su economía política y también, desde la filosofía. Esta es la confrontación que deviene de movimientos teórico-metodológicos contradictorios: el *acercamiento* a la experiencia intersubjetiva y el *alejamiento* a los procesos generales; la *comprensión* de los sentidos y experiencias y la *explicación* histórica y estructural; finalmente, la atención a la *singularidad* de lo cultural y a la *generalidad* o lo *compartido* de lo humano y, por ende, de nuestra corporalidad, tal sería la experiencia la experiencia de la *carne* con el mundo y del *poder sobre* ese mundo que el movimiento corporal involucra y que hemos intentado desentrañar.

La cuestión de nuestra opción por la dialéctica hace que nuestro diálogo imaginario convoque al retorno, a otras voces ya conocidas: la de Pablo Vargas, de Misión Tacaaglé, y las de Hegel y Marx, con quienes iniciáramos la primer página de esta tesis. Hecho este extenso recorrido, puede comprenderse ahora sí en su sentido más pleno, esta conjunción inicial de voces. Si hemos optado por una concepción dialéctica del ser-en-el mundo y, en consecuencia, por una etnografía dialéctica como el método para conocerlo, es también y fundamentalmente porque el propio ser-en-el mundo de los *gom* que me fue dado conocer, me pareció caracterizado con una marcada predisposición a aceptar ese mundo dialéctico. En términos del texto de Pablo: caracterizado por esa necesidad de *caminar en su propio sendero* pero sin rechazar o alejar las contradicciones que allí pueden aparecer, tal como las cosas *nuevas*, o aquellas cosas que eligen *copiar* del blanco. La tendencia histórica de los toba para apropiarse de elementos provenientes de diversas corrientes culturales, a veces contradictorios o conflictivos entre sí, e integrarlos en nuevas síntesis, las cuales a su vez son generadoras de nuevas contradicciones o tensiones sociales, tal vez podría denominarse como un peculiar *habitus* de carácter *dialéctico*, *habitus* que la extensa historia de la colonización y sus intentos civilizadores, evidentemente contribuyó a construir. Reconozco que esta idea de un *habitus dialéctico*, se trata de una expresión sin duda heterodoxa, retomando las palabras de Marx, podríamos intentar excusarnos diciendo que la dialéctica siempre ha resultado “escandalosa” para toda ortodoxia. No obstante, tal vez no haya tanta distancia entre nuestra afirmación y, por ejemplo, aquella ya citada de Cordeu y de los Ríos (1982: 167) acerca que los toba



poseen "actitudes ambiguas y cambiantes hacia los exogrupos", lo que suponen "es producto de una sociedad y una cosmovisión caracterizadas no precisamente por su integridad, sino por la multiplicidad de sus perspectivas y clivajes contradictorios". La diferencia con los mencionados autores reside sí en las problemáticas que hemos elegido y en los modos de estudiarlas, pero no tanto en lo que ellas, finalmente, nos revelaron. En efecto, en nuestro caso, elegimos centrarnos en aquellos ámbitos más olvidados dentro de la etnografía de los toba, en el ámbito de las prácticas y, especialmente, en la estética de las danzas, gestos y músicas en la historia de sus *performances*. Finalmente, otro elemento a subrayar en relación con esta opción por la dialéctica, es el reconocimiento de que nuestras posiciones teóricas y metodológicas sobre los otros, no pueden desligarse de nuestra propia historia, de aquella dimensión personal del sujeto-etnógrafo que analizáramos en el capítulo II. En este sentido, a menudo pensé mi propio proceso de *devenir* antropóloga como una *travesía* por teorías y por temáticas de investigación disímiles, entre las cuales intentar construir una síntesis propia. Desarrollar la praxis de formación e investigación en un campo académico ubicado, cronológicamente, después de la crítica posmoderna de los '80 y, geopolíticamente, en una academia periférica y particularmente conflictiva en su historia, implicó la socialización en una diversidad de teorías contrapuestas, además de una actitud crítica que ligaba estrechamente lo epistemológico y político. A esto se sumaba el interés por los discursos no verbales del arte, como la música y la danza y los verbales/escritos de la ciencia, como la antropología, lo cual implicó para mí una de esas contradicciones existenciales que, al decir de Hegel: "solo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción, los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inminente del automovimiento y la vitalidad" (1968a: 75-76). En suma, probablemente, es también el encuentro etnográfico de estas subjetividades con *habitus dialécticos*, el que nos impuso la necesidad de construir una etnografía tal.

Si todas estas últimas reflexiones sobre la dialéctica constituyen un intento de coherencia argumentativa o una estrategia recursiva de carácter tautológico, quedará ya en manos de futuras investigaciones evaluarlo y confrontarlo, encontrando aquellas *contradicciones* que nosotros *no podemos ya ver*. Son los límites constitutivos de todo conocer y, por eso, en algún punto, la misma mirada analítica también debe imponerse el *dejar de ver* en ese camino siempre abierto a nuevas miradas que es el conocer. Pero además, esta imposición es tal vez la que permite que alguna *ilusión de verdad* (imperfecta, parcial, contradictoria) subsista y, más aún, este corte es necesario si queremos empezar a *hacer* algo en pos de esa verdad y no sólo contemplarla. Esta era la dimensión *crítica y revolucionaria*

que la inversión marxista de la dialéctica hegeliana, postulaba. Nuevamente, ubicados *más allá y más acá* de todo deseo revolucionario (teóricamente desconstruido y políticamente destruido), necesitamos, sin embargo, que alguna *ilusión política* persista en el camino del conocer. En efecto, el conocimiento etnográfico no es para nosotros solo una ilusión *moderna* por develar alguna *verdad*, sino que implica fundamentalmente un anhelo por esas verdades que políticamente postulamos como mejores que otras, puedan ser alcanzadas. La práctica etnográfica, conducida como un ejercicio comunicativo como el que aquí hemos buscado ejercer, tal vez sea un paso, aunque pequeño, en la búsqueda de una de esas *verdades*: que las múltiples y a veces contradictorias voces de la vida social no sean silenciadas por una única voz, sino que algún día puedan ser igualmente escuchadas. Es momento entonces de retornar a Pablo Vargas y escuchar otro texto de su autoría, con el cual daremos fin a nuestra tarea. Como ya señalé, Pablo, además de pastor del *Evangelio* fue un colaborador fundamental para acceder a los relatos de la abuela *Chetolé*. Con él, conversábamos tanto del *Evangelio* como de las cosas *antiguas*. A medida que más hablábamos, su tendencia inicial a reproducir el *discurso de conversión* que opone ambos mundos, fue reemplazada por las comparaciones reflexivas en las que construía sus propias síntesis superadoras, su propia fusión de horizontes. Finalmente, en uno de los trabajos de campo, Pablo me dijo que quería escribir un libro con todas las historias de los *qom*, para enseñarlas en las escuelas de Misión Tacaaglé, en las cuales esas otras historias estaban precisamente ausentes. En el 2001, Pablo me mostró una parte de la “introducción” que había escrito. Tal vez sea una buena *señal*, como suelen decir los toba, que nuestro escrito concluya en el punto en que el escrito de Pablo comienza, probablemente sea una *señal* de que el momento de *contemplar* a los otros y a nosotros mismos, por ahora, ha llegado su fin y ceda su lugar a otro momento, el de *hacer* algo, algo más que nuestro texto, para que la voz de Pablo y la de tantos otros puedan ser escuchadas:

“Escuchen lo que pasó, lo que sufrieron nuestros padres para que el día de mañana cuando un chico llegue a tener una capacidad intelectual y que no se olvide de su pueblo, sus hermanos, a su comunidad que vive, una comunidad alejada para la ciudad. Que no se olviden y que tengan el valor de luchar para que ninguno de sus hermanos sean discriminados.

Porque corre el peligro de que un chico no entienda nada de lo que pasó anteriormente con nuestro padre, va a querer empezar a burlarse, va a querer esconderse, va a entrar en una ciudad grande y va a querer ser un DOQSHILE, va a decir que no soy INDIO, no soy ABORIGEN, no soy TOBA.

Eso es triste. Nuestro deseo es que nuestros chicos alcancen una estatura formal como los hermanos blancos. Pero lo que nosotros no queremos es que olviden lo que sufre su Padre, su Madre, lo que sufrieron sus antepasados, su abuelo y que ninguno de estos chico vaya a burlarse de su raza, de su hermano.

GRACIAS -NACHIK.”

“*El don de cada pueblo o comunidad étnica*”  
Pablo Vargas, Colonia Aborigen Misión Tacaaglé (2000).

## *Bibliografía*

## **Bibliografía referida a grupos chaqueños**

Arnott, John

- 1934 Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras *Revista Geográfica Americana* *Revista Geográfica Americana* 1: 491-501

Balmori, Clemente

- 1957 Notas de un viaje a los tobas. *Revista de la Universidad de La Plata* 2: 23-36.

Bartolomé, Leopoldo

- 1972 Movimientos Milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905-1933. *Suplemento Antropológico* 7(1-2): 107-120.

Bigot, M., Rodríguez, G. y Vázquez H.

- 1992 Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario. En: Radovich, Juan Carlos y Bálazote, Alejandro (comp.) *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas en Argentina*, pp. 81-100. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Boletín *Qad'aqtaGanaGanek Nuestro Mensajero*, 1983, año 27, Nro. 1.

Boletín *Qad'aqtaGanaGanek Nuestro Mensajero*, 2000 año 44, Nro. 3.

Boletín *Qad'aqtaGanaGanek Nuestro Mensajero*, 2000 año 44, Nro. 4.

Boletín *Qad'aqtaGanaGanek Nuestro Mensajero*, 2003, Año 47, Nro. 1.

Braunstein, José

- 1983 *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- 1990 El espacio en la misa mataca. *Scripta Ethnologica* 8: 149-154.
- 1991 yomaqa. La otra cara de la tragedia. *Hacia una carta étnica del Gran Chaco* II: 107-131.
- 1992 Figuras y juegos de hilos de los indios Maká. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, III: 24-81.
- 1996 Langages de ficelle. Au fil d'une enquête dans le chaco argentin. *Techniques & culture*, 27: 137-151.
- (en prensa) Situación actual de los indígenas del Gran Chaco. Estado de la cuestión etnográfica. *Folia Histórica del Nordeste*.

Braunstein, José y Analía Fernández

- (en prensa) Historias de Pampa del Indio. *Actas del IV Congreso Argentino de Americanistas*. Buenos Aires: Dunken.

Braunstein, José y Miguel García

- 1995 Estabilidad y cambio en la música ritual en el este de la cadena cultural mataca. *Scripta Ethnologica* 18: 143-155.

Braunstein, José y Elmer Miller

- 1999 Ethnohistorical Introduction. En: Elmer Miller (comp.) *Peoples of the Gran Chaco*, pp. 15-22. Connecticut, London: Bergin & Garvey.

Buckwalter Alberto

- 1980 *Vocabulario Toba*. Buenos Aires: Talleres Grancharoff.

Buckwalter Alberto y Litwiller, Lois

- 1998 Por que no establecimos una iglesia menonita en la Argentina. *Missions Now*. Newton, Kansas:

Mennonite Press.

Califano, Mario

1975 El shamanismo mataco. *Scripta Ethnologica* 3 (2): 149-154.

1986 Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica: el caso mataco. *Scripta Ethnologica* 10: 79-85

Ceriani Cernadas, César

2001 Convirtiendo Lamanitas. Indagaciones en el mormonismo toba. Trabajo presentado en la *IV Reunión de Antropología del Mercosur*, Curitiba 11 - 14 de noviembre.

Ceriani Cernadas, César y Citro, Silvia.

(en prensa) El movimiento del *evangelio* entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En: Guerrero Jiménez, Bernardo (comp.): *Pentecostalismo Rural en América Latina*. Iquique: Universidad Arturo Prat.

Citro, Silvia

1999 La multiplicidad de la práctica etnográfica: Reflexiones en torno a una experiencia de campo en comunidades tobas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 18: 91-107.

2000a] El cuerpo de las creencias. *Suplemento Antropológico* XXXV (2): 189-242.

2000b] La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política". *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat* 10: 39-56.

2000c] Representaciones de lo corporal entre los tobas. *Avá. Revista de Antropología*. Fac. de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina, 1: 75-90.

2001a] Religión y procesos de redefinición étnica. Ponencia presentada a la *XXVI Conferencia de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR)* Ixtapan de la Sal, México, 20 al 24 de Agosto.

2001b] Entre el "shamán, el gaucho, el astrólogo, el psicólogo..." y el bibliotecario: Retóricas del poder entre los *gom*. *Relaciones* XXVI: 73-96.

2002a] Los cuerpos del poder: un análisis de las celebraciones religiosas toba. *Religião e sociedade*. Instituto de Estudos da Religião, Rio de Janeiro, 22(1): 123-142.

2002b] De las representaciones a las prácticas: la corporalidad en la vida cotidiana. *Acta Americana*, Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas, 10(1): 93-112.

(en prensa a]) Multiplicidad y resignificaciones en el shamanismo *gom*. *Sztuka Leczenia (El Arte de curar)*. Revista de la Uniwersytet Jagiellonski, Cracovia, Polonia. Número especial bilingüe dedicado a los trabajos presentados al simposio "Medicinas Tradicionales en las Américas" del 50 Congreso Internacional de Americanistas.

(en prensa b]) Entre ser evangelio y ser aborigen: hegemonía y resistencia entre los tobas. *Mundo de Antes*. Revista del Instituto de Arqueología y Museo de la Universidad Nacional de Tucumán.

(en prensa c]) Las prácticas musicales entre los jóvenes toba del chaco argentino. *Latin American Music Review*.

Cordeu, Edgardo

1969 "El ciclo de Metzgoshe" Notas sobre una respuesta mesiánica de los Tobas Argentinos. *Revista del Museo Americanista* 1: 31-43.

1969-70 Aproximaciones al Horizonte Mítico de los Toba. *Runa* 12 (1-2): 67-176.

1980 La mentalidad arcaica y la razón. *Escritos de Filosofía* 6 (Razón I): 187-199.

1983 Los nexos cosmovisionales de la demencia. *Suplemento Antropológico* XVIII (2): 285-295.

1984 Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga. *Suplemento Antropológico* XIX (1): 187-235.

- Cordeu, Edgardo y Miguel de los Ríos  
1982 Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico XVII* (1): 147-160.
- Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi  
1971 *De la algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez editor.
- Cuadernillo del Circulo Bíblico de El Cerrito* (Paraguay), 1999.  
*Cuadernillo del Circulo Bíblico Laqtasátanyí* (Las lomas), 2001.
- Dobrizhoffer, Martín  
1967 [1783] *Historia de los Abipones*. 3 Vols. Resistencia: Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- Ducci, Zacarías  
1904 Los tobos y su lengua. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* 21: 165-214.
- Fontana, Luis Jorge  
1977 [1881] *El Gran Chaco*. Buenos Aires: Solar / Hachette.
- Furlong, Guillermo  
1967 Noticia biográfica y Bibliográfica del padre Martín Dobrizhoffer. En: Dobrizhoffer, M. *Historia de los Abipones*, pp. 15-78. Resistencia: Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- Fuscaldo, Liliana  
1985 El Proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco. En: Mirta Lischetti (ed.) *Antropología*, pp. 231-251. Buenos Aires: Eudeba.
- Garbulsky, Edgardo  
1995 Cuestión étnica-cuestión social. Las fronteras contemporáneas de los grupos toba (qom) en Rosario en el umbral del siglo XXI. *Andes* 6: 393-417.
- García, Miguel A.  
1994 Música, "gozo" y tradición en cultos evangélicos *wichi* de Formosa. En: Ruiz, I. Roig, E. y Cragnolini, A. (eds.) *Procedimientos analíticos en musicología Actas de las IX Jornadas Argentinas de Musicología y VIII Conferencia Anual de la A.A.M.* pp. 199-208. Buenos Aires: Inst. Nacional de Musicología Carlos Vega.  
1996 Indicios, sociabilización y *performance* en las danzas nocturnas de los *wichí* del Chaco argentino. *Latin American Music Review* 17 (1): 21-41.  
1997a] De la diversidad del presente a la narración del pasado. Disenso y consenso en las prácticas musicales *wichí*. *Música e Investigación* 1: 25-40, Revista del Instituto Nacional de Musicología  
1997b] Práctica musical, historia oral y narración mítica. La 'Fiesta de la algarroba' entre los *wichí*. *Acta Americana* 5 (1): 77-95.  
1998 Mundos Imaginarios y experiencias perceptivas. La música ritual de los *wichí*. *Resonancias*. 3: 60-74.  
1999 En torno a las ideas pilagá del origen y la transmisión de cantos. *Música e investigación* 5: 33-46.

(inédito) "Making culture coherent. Nomadism, contingency and music in Wichí society." Ponencia presentada al 36<sup>th</sup> *World Conference of the International Council for Traditional Music*, Río de Janeiro, 2001.

Gordillo, Gastón

- 1992 Procesos de subsunción del trabajo al capital en el capitalismo periférico. En: Trincherro, H. (comp.) *Antropología Económica II*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pág. 45-68.
- 1994 La presión social de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 15: 53-82.
- 1996 Entre el monte y las cosechas: migraciones estacionales y retención de fuerza de trabajo entre los tobas del oeste de Formosa (Argentina). *Estudios migratorios latinoamericanos* 11 (32): 135-167.
- 1997 El aliento de los diablos: una experiencia cultural de explotación y terror. Ponencia presentada al *I Congreso Argentino de Antropología Social*. 31 de Julio - 1 de Agosto, La Plata.

Hirsch, Silvia

- 1998-99 De la autoridad etnográfica a la pasión etnográfica: una relectura de Alfred Métraux. *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 18: 223-232.

Horst, Willis G.

- 2000 Spirituality of the Toba/Qom Christians of the Argentine Chaco. *Missiology: An International Review* XXIX (2): 165-184.
- 2002 Las iglesias y el problema indígena. *Pensamientos de los indígenas de la provincia de Formosa*, PPI, pp. 309-313.

Idoyaga Molina, Anátide

- 1976-77 Aproximación hermenéutica a las nociones de concepción, gravidez y alumbramiento entre los Pilagá del Chaco Central" *Scripta Ethnologica*, IV(2): 78-98.
- 1981 Sexualidad Pilagá. *Publicaciones. Nueva Época*, Instituto de Antropología, Fac. de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- 1992 Mito y mesianismo entre los pilagá (Chaco Central). *Mitológicas* 7: 7-15.

Iñigo Carrera, Nicolás

- 1979 *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Jolis, José

- 1972 [1789] *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco*. Resistencia: Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.

Karsten, Rafael

- 1915 *Indian Dances in the Gran Chaco*. Helsingfors: Centraltryckeri.
- 1923 The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco. *Acta Academiae Aboensis Humaniora*, IV: 1-126.

Kersten, Ludwig

- 1968 [1905] *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*. Resistencia: Universidad del Nordeste, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades.

Kerr, John

- 1950 *A naturalist in the Gran Chaco*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kurtz, Eric (recopilador)

1998a. *La historia de las iglesias indígenas de la zona de Las Palmas*. Formosa: Equipo Menonita de Obreros Fraternalistas.

1998b. *La historia de las iglesias indígenas de la Colonia de Bartolomé de las Casas*. Formosa: Equipo Menonita de Obreros Fraternalistas.

Lehman-Nitsche, Roberto

1923-25 La Astronomía de los Tobas. *Revista del Museo de La Plata*, 27: 267-285; 28: 181-209.

Lenton, Diana

1992 Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocritica en la generación del '80. En: Radovich J. C. y Balazote A.: *La problemática Indígena*. pp. 27-65. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Loewen, J. Buckwalter, A. y Kratz, J.

1965 Shamanism, Power and Illness in Toba Church Life. *Practical Anthropology* 12: 250-280.

Lozano, Pedro

1941 [1733] *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán: Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán.

Martínez Crovetto, Raúl

1976 Folklore toba oriental. *Suplemento Antropológico* 11 (1-2): 139-149.

Martínez Sarasola, Carlos

1992 *Nuestros Paisanos los Indios. Vida historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé.

Mendoza, Marcela

1989 Estrategias adaptativas de migrantes tobas en el Gran Buenos Aires. *Acta Psiquiátrica y psicológica de América Latina* 35 (3-4): 139-144.

1999 The Western Toba: Family Life and Subsistence of a Former Hunter-Gatherer Society. En: Elmer Miller (comp.) *Peoples of the Gran Chaco*, pp. 81-106. Connecticut, London: Bergin & Garvey.

Messineo, María Cristina

1988 El lenguaje del éxtasis: práctica de la glosolalia entre los mataco de carboncito. *Scripta Ethnologica Suplementa* 7: 113-120.

1997 Valor estilístico de las partículas posicionales en la lengua toba. *Actas III Jornadas Lingüística Aborigen*: 443-455. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Universidad de Buenos Aires.

Messineo, María Cristina y Pablo Wright

1989 Tiempo y espacio en las categorías verbales del toba y el castellano. Consideraciones para una enseñanza bilingüe. *Suplemento Antropológico* XXIV 1: 143-179.

1996 Deixis en toba. En: Matín, Herminia y Andrés Pérez Diez (comp.) *Lenguas indígenas de Argentina*, pp. 105-115. San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.

Métraux, Alfred

1937 Etudes d' ethnographie Toba-Pilagá. *Anthropos* 32: 171-194; 378-402.

1944 Estudios de Etnografía Chaquense. *Anales del Instituto Ético Nacional* 5: 263-314.

1945 Ritos de Tránsito de los Indios Sudamericanos. *Anales de Arqueología y Etnología* 6: 117-128.



- 1946a) *Myths of the Toba and Pilaga indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- 1946b) Ethnography of the gran Chaco. En: Steward, J. (ed.) *Handbook of South American Indians. Vol. I: The Marginal Tribes*. pp. 197-380. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Miller, Elmer
- 1973 Los tobas y el milenarismo. *Actualidad Antropológica* 11: 17-20.
- 1977 Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino. En: Hermitte, Esther (comp.): *Procesos de Articulación social*, pp. 305-338. Buenos Aires: CEAL.
- 1979 *Armonía y disonancia en una sociedad. Los Tobas argentinos*. México: Siglo XXI.
- 1995 *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- 1999 Argentine's Eastern Toba: Vitalizing Ethnic Consciousness and Determination. En: Elmer Miller (comp.) *Peoples of the Gran Chaco*, pp. 109-134. Connecticut, London: Bergin & Garvey.
- Nordenskjold, Erland
- 1912 La vie des indies dans le Chaco. *Revue de géographie*, 6 (3).
- Palavecino, Enrique
- 1933 Indios Pilagá del Río Pilcomayo. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.
- 1936 Las Culturas aborígenes del Chaco. *Historia de la Nación Argentina* I: 387-418. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Paucke, Florián
- 1942-44 *Hacia allá y para acá: una estada entre los indios Mocabies, 1749-1767*. 4 Vols. Instituto de Antropología de Tucumán.
- Reyburn, William
- 1954 *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*. Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.
- Roig, Elizabeth
- 1990 La música toba en el contexto de la Iglesia Evangélica Unida. Ponencia presentada a las *V Jornadas Argentinas de Musicología y IV Conferencia Anual de la A.A.M.*, Buenos Aires.
- 1992 La música toba urbana contemporánea: Aproximación al tema del cambio musical. *Actas de las IV Jornadas de Teoría e historia de las Artes*, pp. 203-208. Buenos Aires: Fac. de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- 1996 El coro Chelaalapi: un bolsón aislado de música tradicional. *Revista Argentina de Musicología* 1: 71-80.
- 1998 Música y estrategias medicinales en una comunidad toba de Juan José Castelli, Chaco. En: Ruiz, I. Roig, E. y Cragnolini, A. (eds.), pp. 183- 197. *Procedimientos analíticos en musicología. Actas de las IX Jornadas Argentinas de Musicología y VIII Conferencia Anual de la A.A.M.* Buenos Aires: Inst. Nacional de Musicología Carlos Vega.
- Roitman, Adolfo
- 1981 Bosquejo para una historia de las tribus toba. *Entregas del Instituto de Tilcara* III. pp. 212-302. Universidad de Buenos Aires.
- Ruiz, Irma.
- 1978-79 Aproximación a la relación canto-poder en el contexto de los procesos iniciáticos de las culturas indígenas del Chaco central. *Scripta Ethnologica* 5 (2): 157-169.

- 1985 Los instrumentos musicales de los indígenas del Chaco Central. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega* 6: 35-78. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- 1998 Representando la música, repensando la musicología (Mesa redonda: realizada el 14 de abril de 1998). *Música e investigación* 3: 69-90.
- Ruiz, Irma y Silvia Citro  
2002 "Toba". *Diccionario Enciclopédico de la Música Española e Hispanoamericana*. Volumen 10 pp. 308-315. Madrid: Sociedad General de Autores y Editores de España (SGAE).
- Ruiz Moras, Ezequiel  
1999 Communitas. crisis y configuraciones de la identidad entre los Toba Taksek del chaco Central. En: Berbeglia, Carlos (comp.) *Propuestas para una antropología argentina*. Tomo 5, pp. 309-320. Buenos Aires: Biblos.
- Sánchez, Orlando  
1986 *Los tobas. Cultura, Tradiciones y Leyendas*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
- Santamaría, Daniel  
1995 Las relaciones económicas entre tobas y españoles en el Chaco Occidental, siglo XVIII. *Andes* 6: 273- 299.
- Sbardella, Cirilo R.  
1998 *El Aporte Cultural de los franciscanos*. Formosa: Clerber.
- Seelstrang, Arturo  
1976 [1876] *Informe de la Comisión exploradora del Chaco*. Buenos Aires: Eudeba.
- Schmidl, Ulrico  
1997 [1567] *Viaje al Río de la Plata*. Buenos Aires: Emecé.
- Shenk, Wilbert R.  
2000 Leadership of mennonite missions, 1945-1985. *Mission Focus: Annual Review*, 8: 43-62.
- Silva, Mercedes (comp.)  
1997 *Memorias del Gran Chaco*. Resistencia: Edipen
- Susnik, Branislava  
1971 Tobas, abipones y mocovíes. En: *El Indio Colonial del Paraguay. El Chaqueño: Guaycurúes y Chanés Arawak III*, pp. 165-179. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.  
1972 Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia (enfoque etnológico). *Suplemento Antropológico* 7 (1): 85-107.
- Tamagno, Liliana  
1992 Ser indio hoy: gente toba en la provincia de Buenos Aires. En: Radovich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro (comp.) *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas en Argentina*. pp. 101-116. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Terán, Buenaventura

- 1993 Los gentilicios tobas. Introducción a la dinámica de las divisiones de la etnia toba. *Revista de la Escuela de Antropología*, Fac.de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. 1: 39-43.

Teruel, Ana

- 2001 Cuestiones relativas a la incorporación de espacios fronterizos al Estado-Nación. Chaco occidental, 1862-1911. En: Teruel, Ana, Lacarrieu, Mónica y Jerez, Omar (comp.) *Fronteras, Ciudades y Estados, Tomo 1*, Grupo de trabajo de Chaco y Pedemonte Surandino, Universidad Nacional de Jujuy. pp. 109-132. Jujuy: Alción.

Tola, Florencia

- 1998-99 ¿Por qué no le tenés compasión a ese niño que mama? Los niños *chonek* y un tipo de terapia chamánica entre los qom (toba orientales) de la provincia de Formosa (Argentina). *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 18: 429-440.
- 1999a Fluidos corporales y roles paternos en el proceso de gestación entre los tobas orientales de la provincia de Formosa. *Papeles de Trabajo* Universidad Nacional de Rosario 8: 197-221.
- 1999b Enfermedades por contagio y cura shamánica. *Gaceta de Antropología*. Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la Rep. Argentina. 2 (NS): 12.
- 2001 Ser madre en un cuerpo nuevo: procesos de cambio en las representaciones tobas de la gestación. *Relaciones* XXVI: 57-72.

Tomasini, Juan Alfredo

- 1974 El concepto de *payak* entre los toba de Occidente. *Scripta Ethnologica* II (2): 123-130.
- 1976 Dapitchi, un alto dios uranio de los toba y pilagá. *Scripta Ethnologica* IV (1): 69-87.

Trincherro, Héctor

- 1992 Antropología económica: hacia un análisis de las transformaciones en las economías domésticas y las transiciones en el capitalismo periférico. En: Trincherro, H. (comp.) *Antropología Económica II*, pp. 9-26. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- 2000 *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central*. Buenos Aires: Eudeba.

Trincherro, Héctor y Maranta, Aristóbulo

- 1987 Las crisis reveladoras: Historia y estrategias de la identidad entre los mataco-wichí del Chaco centro-occidental. *Cuadernos de Historia Regional* 4 (10): 74-92.

Victorica, Benjamín.

- 1885 *Campaña del Chaco*. Buenos Aires: Imprenta Europea.

Vitar, Beatriz

- 2001 La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes* 12: 201-221.
- 2002 Algunas notas sobre la figura de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII. En: Teruel, Ana, Lacarrieu, Mónica y Jerez, Omar (comp.) *Fronteras, Ciudades y Estados, Tomo 1*, Grupo de trabajo de Chaco y Pedemonte Surandino, Universidad Nacional de Jujuy. pp. 21- 44. Jujuy: Alción.

Vuoto, Luis

- 1981 La fauna entre los Toba takshek. *Entregas del Instituto de Tilcara* 10: 77-138.

Vuoto, Patricia

- 1981 Plantas útiles entre los Toba takshek. *Entregas del Instituto de Tilcara* 10: 12-76.
- 1986 Los movimientos de Luciano y Pedro Martínez, dos cultos de transición entre los toba -

tasék de Misión Tacaagl . *Scripta Ethnologica* 10: 19-46.

Vuoto, Patricia y Wright, Pablo

1991 Crónicas del Dios Luciano: Un Culto Sincr tico de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino. *Religiones Latinoamericanas* 2 (Jul. - Dic.): 149-180.

Wright, Pablo

- 1984 Quelques formes du chamanisme Toba. *Bulletin Société Suisse des Américanistes*, 48: 29-35.
- 1988 Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. *Cristianismo y Sociedad* 95: 71-87.
- 1989 Textos mitológicos toba. En: Wilbert, Johannes y Karen Simoneau (eds.), *Folk Literature of the Toba Indians* Vol. II. Los Angeles: UCLA, Latin American Center.
- 1990 Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba. *Cristianismo y Sociedad* 105: 15-37.
- 1990-91 Topónimos de la zona de Misión Tacaagl . *Hacia una carta étnica del Gran Chaco*. II: 41-57.
- 1992 Dream, shamanism, and power among the Toba of Formosa province. En: J. Langdon y G. Baer (eds.), *Portals of power Shamanism in South America*, pp. 49-172. Albuquerque: University of New México Press.
- 1994a] Perspectivas teóricas en la antropolog  de los movimientos sociorreligiosos en el Chaco argentino. En: Barab s, Alicia (comp.): *Religiosidad y resistencia hacia el fin del milenio*, pp. 17-43. Quito: Abya-Yala.
- 1994b] Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría práctica de la etnografía. *Runa* XX: 347-380.
- 1995a] Crónicas de un encuentro sham nico: Alejandro, el 'silbador' y el antropólogo. En: Lagarriga I., Galinier J., Perrin M. (eds.): *Chamanismo en Latinoamérica*, pp.167-186. México: Plaza y Valdés.
- 1995b]  Cinco discursos y un mismo  rbol? Problemas de iconografía y hermenéutica antropológica. *Anthropologica* 13: 91-123.
- 1997 "Being-in-the-dream" *Postcolonial Explorations in Toba Ontology*. Ph. D. dissertation. Department of Anthropology, Temple University.
- 1998a] El desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado. En: Ana Teruel y Omar Jerez (eds.), *Pasado y presente de un mundo postergado. Trece estudios de Antropología, Arqueología e Historia del Chaco y Pedemonte Andino*, pp. 35-56. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- 1998b] Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica etnográfica. *Serie antropológica*. Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia.
- 1998c] Entre la performance y el shamanismo: la curación de Fernán. *Papeles de Trabajo*. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnoling stica y Antropología Socio-Cultural, Universidad Nacional de Rosario, 7: 171-192.
- 1999 Histories of Buenos Aires. En: Elmer S. Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco*, pp.137-157. Westport, Connecticut and London: Bergin & Garvey.
- 2002 L' "Evangelio": pentec tisme indig ne dans le Chaco argentin. *Social Compass* 49 (1): 43-66.

### **Bibliografía General**

Abanindra Nath Tagore

1965 (1920) *Arte y Anatomía hindúes* (traducción al español de A. Molina y Vedia de la versión francesa de V. Goloubew). Buenos Aires: Schapire.

Altesor, Homero

1996 *Lautr mont. Surrealismo y fenomenología*. Buenos Aires: Biblos.

Alliez, Eric y Feher, Michel.

- 1991 Las reflexiones del alma. En: Feher, Michel, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, pp. 47-84. Tomo 2. Madrid: Taurus.

Allwood, J.

- 1992 On dialogue cohesion. *Gothenburg papers in theoretical linguistic* 65. Göteborg: University of Göteborg.  
1995 An activity based approach to pragmatics. *Gothenburg papers in theoretical linguistic* 76. Göteborg: University of Göteborg.

Anónimo

- 1984 (1895) *Bhagavad Gita o El Canto del Señor* (traducción al español de Héctor Morel de la versión inglesa de Annie Besant). Buenos Aires: Kier.

Appadurai, Arjun

- 1986 Theory in anthropology: center and periphery. *Comparative Studies in Society and History* 28 (2): 356-361.

Arndt H. and Janney R.

- 1997 Intergrammar. Toward an integrative model of verbal, prosodic and kinesic choice in speech. En: *Studies in Anthropological Linguistic* 2., pp. 287-324. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton de Gruyter.

Artaud, Antonin

- 1979 [1933] *El teatro y su doble*. Buenos Aires: Sudamericana.

Atkinson, Jane

- 1992 Shamanisms today. *Annual Review of Anthropology* 21: 307-330.

Austin, J. L.

- 1962 *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.

Bajtin, Mijail

- 1994 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Buenos Aires: Alianza.  
1952 El problema de los géneros discursivos. En: *Estética* pp. 248-293. s/l, s/e.

Banton, Michael

- 1979 *A idea da raça*. Lisboa: Edicoes 70.

Barba, Eugenio y Savarese, Nicola (comp.)

- 1988 *Anatomía del Actor*. México: Gaceta/ International School of Theatre Anthropology.

Barth, Fredrik

- 1970 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.  
1989 The analysis of culture in complex societies. *Ethnos* 54 (3/4):120-142.

Barreda, Victoria

- 1997 *Cuerpo y Género travestido*. Ponencia presentada a la *II Reunión de Antropología del Mercosur*. Piriápolis, Uruguay.

- Bastian, Jean Pierre  
1997 *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bataille, George  
1985 (1957) *El erotismo* Barcelona: Tusquets.
- Bateson Gregory.  
1975 Components of socialization for trance. *Ethos* 3: 143-155.  
1990 [1958] *Naven. Un ceremonial latmul*. Madrid: Júcar Universidad.
- Battersby, Christine  
1993 Her Body/ Her Boundaries: Gender and the Metaphysics of Containment. En: Benjamín, Andre (ed), *Journal of the Philosophy and the Visual Arts (Special Issue: The Body)*, pp. 31-39.
- Baudrillard, Jean  
1997 (1983) *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.  
1991 (1972) *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo Veintiuno.
- Bauman, Richard and Briggs, Charles  
1990 Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review Anthropology*, 19: 59-88.  
1996 Género, intertextualidad y poder social. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 11: 78-108.
- Beeman, W.  
1993 The anthropology of theater and spectacle. *Annual Review of Anthropology* 22: 369-393.
- Béhague, Gerard  
1994 Hacia un enfoque etnomusicológico para el análisis de la música popular. En: Irma Ruiz, Elisabeth Roig y Alejandra Cragolini eds. *Procedimientos analíticos en musicología. Actas de las IX Jornadas Argentinas de Musicología y VIII Conferencia Anual de la A.A.M.*, pp. 303-318. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega.  
2000 Boundaries and Borders in the study of Music in Latin America: A Conceptual Re-Mapping. *Latin American Music Review* 21 (1): 16-30.
- Benza, Silvia  
2000 Producción cultural de peruanos en la ciudad de Buenos Aires: La práctica de las danzas folklóricas. *Cuadernos de Antropología Social* 11: 211-223.
- Berger, Harris  
1997 The Practice of Perception: Multi-functionality and Time in the Musical Experience of a Heavy Metal Drummer. *Ethnomusicology* 41 (3): 464-488.
- Bernard, Claude  
1980 *El cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.
- Bigenho, Michelle  
1991 El baile de los negritos y la danza de las tijeras. s/l pp. 219-251.
- Blacking John  
1973 *How musical is man?* Seattle: University of Washington Press.  
1977 Towards an anthropology of the body. En: *The anthropology of the Body*, pp. 1-28. London: Academic Press.

- 1985 Movement, dance, music, and Venda girls' initiation. En: P. Spencer (ed.) *Society and the dance. The social anthropology of process and performance*, pp. 64-9. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990 Performance as a Way of Knowing: Practical Theory and the Theory of Practice in Venda Traditional Music-Making, 1956-1966. *Atti del XIV Congresso della Societa Internazionale di Musicologia, Trasmissione e recezione delle forme di cultura musicale*. Torino: EDT.

Boddy, Janice

- 1994 Spirit Possession revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23: 407-434.

Boltanski L.

- 1975 [1971] Los usos sociales del cuerpo. En: *Colección Salud, Política y Sociedad*, pp. 36-81. Buenos Aires: Periferia.

Bórmida, Marcelo.

- 1969 Mito y cultura. Bases para una ciencia de la conciencia mítica y una etnología tauteológica. *Runa* XII: 9-52.
- 1976 La objetividad del dato etnográfico. En: *Etnología y fenomenología*, pp. 11-36. Buenos Aires: Cervantes.

Bourdieu, Pierre

- 1967 Campo intelectual y proyecto creador. En: Pouillon, J.: *Problemas de Estructuralismo*, pp. 135-183. México: Siglo XXI.
- 1986 Notas provisionales para la percepción social del cuerpo. En: AA.VV. *Materiales de sociología crítica*, pp. 183-194. Madrid: La Piqueta.
- 1987 De la regla a las estrategias. En: *Cosas Dichas*, pp. 67-81. México: Gedisa.
- 1991 (1980) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Briones Claudia

- 1998 *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Briones, Claudia y Carrasco, Morita

- 1996 *La tierra que nos quitaron*. Buenos Aires: IWGIA.

Buchbinder, Mario

- 1993 *Poética del desenmascaramiento*. Buenos Aires: Planeta.

Butler, Judith

- 1993 Introduction y Bodies that Matter. En: Butler, J. *Bodies that Matter*, pp. 1-55. New York: Routledge.

Burgoon, J., Buller D., Hale J. and De Turck M.

- 1984 Relational messages associated with nonverbal behaviors. *Human communication research*. 10 (3): 351-378.

Cacciari, Massimo

- 2000 El dios que baila. En: *El dios que baila*, pp. 89-108. Buenos Aires: Paidós.

Calligaro, Eugenia

- 1996 El tango, en los pies. *Segundas Jornadas Rosarinas de Antropología Social*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.

(en prensa) Anatomía del tango. *Jornadas Rosarinas de la Cuenca del Plata* Universidad Nacional de Rosario.

Cazeneuve, Jean

1971 *Sociología del Rito*. Buenos Aires: Amorrortu.

Citro, Silvia

1997a. Cuerpos festivo-rituales: Aportes para una discusión teórica y metodológica. *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social*. Parte 3, pp. 218-223. La Plata: Universidad de La Plata.

1997b. *Cuerpos Festivo-Rituales: un abordaje desde el rock*. Tesis de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Fac. de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

1999b. La diversidad del cuerpo social: determinaciones, hegemonías y contrahegemonías. En: Matoso, Elina (comp.) *Diferentes enfoques del cuerpo en el arte*, pp. 25-40. Serie Ficha de Cátedra, Teoría General del Movimiento. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

2000d. El análisis del cuerpo en contextos festivo-rituales: el caso del *pogo*. *Cuadernos de Antropología Social*. Instituto de Ciencias Antropológicas, Fac. de Filosofía y Letras, UBA. 12: 225-242.

2001c. El Cuerpo emotivo: del ritual al teatro. En: Matoso, Elina (comp.) *Diferentes enfoques del cuerpo en el arte*, pp. 19-34. Serie Ficha de Cátedra, Teoría General del Movimiento. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Cliford, James

1992 (1988) Sobre la autoridad etnográfica. En: Reynoso C. (comp.) *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*, pp. 141-170. Barcelona: Gedisa.

Cobas, Carlos, Jorge García, Héctor Demantine y Oscar Zack

1987 *Introducción para una lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Tekné.

Cohen, Abner

1973 *Custom and politics in urban African*. The University of California Press: Berkeley and Los Angeles.

Cohen, Anthony.

1985 *The Symbolic construction of community*. s/l, s/e.

Comaroff, John & Jean.

1991 *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview Press.

Comaroff, Jean

1985 *Body of Power Spirit of Resistance*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cortés Morató, Jordi y Martínez Riu, Antoni

1996 Artículos sobre: "Derrida", "Dialéctica", "Hegel", "Heidegger", "Husserl", "Kant", "Merleau-Ponty", "Nietzsche", "Ricoeur", "Schopenhauer". En: *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Empresa Editorial Herder.

Copeland Roger and Cohen Marshall

1983 What Is Dance? En: *What Is Dance?: Readings in Theory and Criticism*. Oxford University Press, Pág. 1-9.



- Crapanzano V.  
1977 On the writing of ethnography. *Dialectical Anthropology* 2: 69-73.
- Csordas, Thomas  
1993 Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8 (2):135-156.  
1994 *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.  
1999 Embodiment and Cultural Phenomenology. En: Gail Weiss and Honi Fern Haber (ed). *Perspectives on Embodiment*, pp. 143-162. New York: Routledge.
- Cheal, D.  
1992 Ritual: Communication in Action. *Sociological Analysis* 53 (4): 363- 374.
- Da Matta, Roberto  
1981 *Carnavais, malandros e herois. Para uma sociologia do dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- De Certau, Michael  
1988 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Dell Hymes  
2000 [1972] Modelos de interacción entre lenguaje y vida social. En: Golluscio, Lucía et al. (comp.): *Etnografía del Habla. Textos Fundacionales I*. Fichas de Cátedra, Etnolingüística, pp. 43-78. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Derrida, Jacques  
1989 *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- Descartes, René  
1989 (1637) *Discurso del Método. Para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Barcelona: Planeta Agostini. Trad. Eugenio Frutos.  
1989 (1649) *Tratado de las pasiones del Alma*. Barcelona: Planeta Agostini. Trad. Eugenio Frutos.
- Dolto, Françoise  
1986 Introducción. En: Dolto, F. *La imagen inconsciente del cuerpo*, pp. 3-15. Buenos Aires: Paidós.
- Doray, Bernard  
1994 Lacan and anthropology. En: Suzette Heald and Ariane Deluz (eds) *Anthropology and Psychoanalysis*, pp. 163-168. London: Routledge.
- Douglas Mary  
1988 (1970) *Simbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.  
1991 (1966) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Dreyfus Hubert and Dreyfus Stuart  
1999 The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitiva Science. En: Gail Weiss and Honi Fern Haber (ed) *Perspectives on Embodiment*, pp. 103-120. New York: Routledge.

- Durkheim, Emile  
1995 (1912) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Diálogo Abierto.
- Eco, Humberto  
1985 Crítica del iconismo. En: *Tratado de Semiótica general*, pp. 325-358. Barcelona: Lumen.
- Ekman, Paul  
1977 Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement. En: Blackin, J. (comp.) *The anthropology of the Body*, pp. 39-84. London: Academic Press.
- Elías, Norbert  
1993 *El proceso civilizatorio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, Mircea  
1960 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México-Buenos Aires: FCE.
- Ellen, Roy  
1977 Anatomical Classification and the Semiotics of the Body. En: Blackin, J. (comp.) *The anthropology of the Body*, pp. 243-374. London: Academic Press.
- Engels, Frederick  
1979 Fragmentos de *Dialéctica de la naturaleza*, pp. 212-240. Barcelona: Grijalbo. En: *Textos del Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Empresa Editorial Herder.
- Escobar, Ticio  
1993 El Arte Otro y Arte y Rito. En: *La belleza de los Otros*, pp. 15-39 y 193-313. Asunción del Paraguay: Ctro. de Documentación e investigaciones de arte popular e indígena del Ctro. de Artes Visuales del Museo del Barro.
- Evans-Pritchard, E. E.  
1975 (1928) La danza. En: Evans-Pritchard, E. E. *La mujer en las sociedades primitivas*, pp. 168-185. Barcelona Península  
1990 (1962) *Ensayos de Antropología Social*. Madrid: Siglo XXI.
- Fabian, Johannes  
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects*. New York: Columbia University Press.
- Fache Leal, Ondina (org)  
1995 *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da Universidade UFRGS.
- Fairclough, N.  
1992 A Social Theory of Discourse. En: *Discourse and Social Change*, pp. 62-100. Cambridge, UK: Polity Press.
- Feld, Steven  
1994a) Communication, Music and Speech about Music. En: Charles Keil and Steven Feld (eds.) *Music Grooves*, pp. 77-95. Chicago: The University of Chicago Press.

- 1994b) Aesthetics as iconicity of style (uptown title); or, (downtown title) "Lift-up-over sounding": getting into the Kaluli groove. En: Charles Keil and Steven Feld (eds.) *Music Grooves*, pp. 109-150. Chicago: The University of Chicago Press.
- Feld, Steven & Fox, A.  
1994 Music and Language. *Annual Review of Anthropology* 23: 25 -53.
- Filmer, Paul  
1999 Embodiment and Civility in Early Modernity: Aspects of relations between Dance, the Body and Sociocultural change. *Body and Society* 5 (1): 1-16.
- Fortuny Loret De Mola, Patricia.  
1994 El Pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán. *Nueva Antropología* 45: 49-63.
- Foucault, Michel  
1983 (1963) *El Nacimiento de la Clínica*. Madrid: Siglo XXI.  
1987 (1975) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.  
1995 (1976) *Historia de la Sexualidad. 1 La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI.  
1979 Curso del 7 de enero de 1976 y Verdad y poder. En: Foucault, M. *Microfísica del poder*, pp. 125-137 y 175-189. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Freud, Sigmund  
1995 (1913) *Totem y tabú*. En: *Freud Total. Obras Completas*. Ediciones en CD Nueva Hélade (de la trad. de López-Ballesteros y de Torres).  
1995 (1915) *Los instintos y sus destinos*. En: *Freud Total. Obras Completas*. Ediciones en CD Nueva Hélade (de la trad. de López-Ballesteros y de Torres).  
1995 (1920) *Más allá del principio de placer*. En: *Freud Total. Obras Completas*. Ediciones en CD Nueva Hélade (de la trad. de López-Ballesteros y de Torres).  
1995 (1924) *El problema económico del masoquismo* En: *Freud Total. Obras Completas*. Ediciones en CD Nueva Hélade (de la trad. de López-Ballesteros y de Torres).  
1995 (1938) *Compendio del psicoanálisis* En: *Freud Total. Obras Completas*. Ediciones en CD Nueva Hélade (de la trad. de López-Ballesteros y de Torres).
- Frith, Simon  
1987 "Hacia una estética de la música popular". En: AAVV: *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*. Madrid: Editorial Trotta
- Gadamer, Hans-Georg  
1992 Texto e interpretación; Destrucción y deconstrucción En: *Verdad y Método II*, pp. 319-360. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- García Canclini Nestor  
1979 *La Producción Simbólica*. México: Siglo XXI.  
1989 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Garma, Carlos  
1987 *El Protestantismo en una Comunidad Totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Geertz, Clifford

- 1983 Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. En: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, pp. Buenos Aires: Gedisa.
- 1987 (1973) *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Ginzburg, Carlo  
1989 Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, pp. 138-175. España: Gedisa.
- Gluckman Max  
1978 *Política, Derecho y Ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- Golluscio, Lucía y Briones, Claudia  
1994 Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural. *Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*.
- Goodwin Ch. and Goodwin M. H.  
1992 Context, Activity and Participation. En: Auer P. and A. Di Luzio (eds.): *The contextualization of Language*, pp. 77-99. Amsterdam: Philadelphia: Benjamins.
- Goody, Jack  
1996 *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*. Barcelona: Gedisa
- Goofman, Ervin  
1970 *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Granada, Miguel Angel  
1989 Introducción. En: Descartes, R. *Discurso del Método. Tratado de las pasiones del Alma*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Gramsci, Antonio  
1998 (1949) Textos de los Cuadernos posteriores a 1931. En: *Antonio Gramsci. Antología* (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), pp. 347-493. Madrid: Siglo XXI editores.
- Grimberg Mabel  
1995 Teorías, propuestas y prácticas sociales. Problemas teórico-metodológicos en Antropología y Salud. En: Alvarez, M. y Barreda V. (comps.) *Cultura, Salud y Enfermedad. Temas de Antropología Médica*, pp. 31-50. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología.
- Grotowski, Jerzey  
1970 *Hacia un teatro pobre*, pp. 9 a 36. México: Siglo XXI.
- Guerrero Jiménez, Bernardo  
2000 Cantos e himnos en la religiosidad popular: la búsqueda de la salud. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat* 10: 25-38.
- Hall, Edward T.  
1959 El lenguaje silencioso. México: Alianza Editorial.
- Hallpike, C. R.  
1986 *Fundamentos del Pensamiento Primitivo*. México: FCE.

- Hanks, W. F.  
1989 Text and Textuality. *Annual Review Anthropological* 18: 95-122
- Hanna, Judith  
1977 To dance is human. En: Blackin, J. (comp.) *The anthropology of the Body*, pp. 211-232. London: Academic Press.
- Hammerz, Ulf  
1987 The world in creolisation. *Africa*, 57 (4):547-559.  
1996 Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* 3 (1): 7- 39.
- Harrison, Faye  
1995 The persistent power of "race" in the cultural and political economy of racism. *Annual Review Anthropology* 24: 47-74.
- Heald, Suzette  
1994 Every man a hero. En: Suzette Heald and Ariane Deluz (eds), *Anthropology and Psychoanalysis*, pp. 185-209. London: Routledge.
- Hegel, G.W.  
1968a) Introducción; La doctrina del Ser. En: Hegel, W. *Ciencia de la Lógica*, Tomo I, pp. 57-237. Buenos Aires: Ediciones Solar (Tr. Augusta y Rodolfo Mondolfo).  
1968b) La vida; La idea del conocer; En: Hegel, W. *Ciencia de la Lógica*, Tomo II, pp. 483-584. Buenos Aires: Ediciones Solar (Tr. Agustá y Rodolfo Mondolfo).  
1971 Fragmentos de *Fenomenología del espíritu*, pp. 16-19. México: FCE. En: *Textos del Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Empresa Editorial Herder.  
1973 Fragmentos de *Lógica*, pp. 368- 371. Madrid: Ricardo Aguilera. En: *Textos del Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Empresa Editorial Herder.
- Hertz, Robert  
1990 *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- Herzfeld, Michael  
1986 Closure as Cure: Tropes in the Exploration of Bodily and Social Disorder. *Current Anthropology* 27 (2): 107-119.
- Hemsey de Gainza, Violeta  
1991 *Conversaciones con Gerda Alexander*. Buenos Aires: Paidós.
- Héritier, Françoise  
1991a. El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones. En: Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, pp. 159-174. Madrid: Taurus.  
1991b. Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre, mujeres de peso. En: Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, pp. 281- 299. Madrid: Taurus.
- Hermitte, M. Esther  
2002 La observación por medio de la participación. En: Visacovsky, S. y Guber, R. (comp.): *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*, pp. 263-288. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Howes, David (ed).

- 1991 *The Varieties of Sensory Experience*. Toronto: University of Toronto Press.
- Humphrey, Doris  
1965 *El Arte de crear danzas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Husserl, Edmund  
1949 (1913) Fragmentos de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 30-60. En: *Textos del Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Empresa Editorial Herder.
- Jackson, Michael  
1983 Knowledge of the body. *Man* 18: 327- 345.  
1989 *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana: Indiana University Press.  
1996 Introduction. Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique. En: Jackson, M. (comp.) *Things As they Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, pp. 1-50. Bloomington and Indianápolis. Indiana University Press.
- Jameson, Fredric  
1991 (1984) *El posmodernismo o la lógica del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós Estudio.
- Kaepler, Adrienne  
1972 Method and theory in analysing dance structures with analysis of the Tongan dance. *Ethnomusicology* 16: 173-217.  
1978 Dance in anthropological perspective. *Annual Review of Anthropology* 7: 31-49.
- Kealiinohomoku, Joann  
1965 Dance and Self-Accompaniment *Ethnomusicology* 9: 292-295.  
1967 Hopi and Polynesian Dance: A Study in Cross-Cultural Comparison. *Ethnomusicology* 11:343-368  
1979 Dance and Human History. A film by Alan Lomax. *Ethnomusicology* 23: 169-176.
- Keesing, Roger  
1987 La antropología como búsqueda interpretativa. *Current Anthropology* 28 (2) (Trad. Valeria Procupez y Gustavo Pérez, cátedra Epistemología y Métodos de la Investigación Social, Fac. de filosofía y Letras, UBA).
- Keil, Charles  
1994 Participatory discrepancies and the power of music. En: Charles Keil and Steven Feld (eds.) *Music Grooves*, pp. 96-108. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kelly, J. & Kaplan, M.  
1990 History, structure and ritual. *Annual Review of Anthropology*, 19: 119-150.
- Kendon, Adam  
1985 Some uses of gesture. En: Tannen D. and Souville-Troike *Perspectives on silence*, pp. 215-233. New Jersey: Ablex publishing Corporation Norwood.
- Kleinman, Arthur  
1988 The Meaning of Symptoms and Disorders. En: *The Illness Narratives: Suffering, Healing*

- and the Human Condition*, pp. 3-30. New York: Basic Books.
- Kogan A. A.  
1981 El cuerpo fenoménico según Merleau-Ponty. En: *Cuerpo y persona, filosofía y psicología del cuerpo vivido*, pp. 75-86. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kojève, Alexandre  
1999 A modo de Introducción. En: A. Kojève, *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, pp. 9-36. Buenos Aires: Fausto.
- Krotz, Esteban  
1988 Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos. *Nueva antropología* 9(33): 17-52.
- Kurath, Gertrude  
1960 Panorama of dance Ethnology. *Current Anthropology* 1 (3): 233-254.
- Laban, Rudolph  
1958 *El dominio del movimiento*. Buenos Aires: Fundamentos.
- Lacan, Jacques  
1954 Presentación; Clase 5: Introducción y respuesta a una exposición de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud; Clase 7: La tópic de lo imaginario. En: *Seminario 1 Los escritos técnicos de Freud*. (Trad. Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual). Edición en CD de Zampati y Asoc.  
1955 Clase 18: Introducción del Gran Otro; Clase 22: ¿Dónde está la palabra? ¿Dónde está el lenguaje?; *Seminario 2: El Yo en la teoría de Freud* (Trad. Irene Agoff con revisión de Diana Rabinovich y el acuerdo de Jean Jaques-Alain Miller) Edición en CD de Zampati y Asoc.  
1956 Clase 14: El significante, en cuanto tal, no significa nada; Clase 15: Acerca de los significantes primordiales y la falta de uno; Clase 17: Metáfora y Metonimia I; Clase 18: Metáfora y Metonimia II. En: *Seminario 3: Las Psicosis* (Trad. De Juan Luis Delmont Mauri y Diana Rabinovich). Edición en CD de Zampati y Asoc.  
1958 Clase 9: La Metáfora Paterna; Clase 10: La Metáfora Paterna II. En: *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente* (Trad. Ricardo Rodríguez Ponte). Edición en CD de Zampati y Asoc.  
1964 Clase 2: El inconsciente freudiano y el nuestro; Clase 3: Del sujeto de la certeza; Clase 4: De la red de significantes, Clase 13: Desmontaje de la pulsión; Clase 14: La pulsión parcial y su circuito. En: *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Trad. Jorge Tarella). Edición en CD de Zampati y Asoc.
- Lacoue, Ernesto  
1996 *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Lambek, Michael  
1998 Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation. En: Michael Lambek and Andrew Strahern (eds.), *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, pp. 103-126. Cambridge: Cambridge University Press.
- Langer, Susanne  
1966 (1957) La imagen dinámica: algunas reflexiones filosóficas sobre la danza; Expresividad. En: *Los problemas del arte. Diez conferencias filosóficas*, pp. 11-34. Buenos Aires: Ediciones Infinito.

- 1983 (1953) From Feeling and Form. En: Copeland Roger and Cohen Marshall (ed.): *What Is Dance?: Readings in Theory and Criticism*, pp. 28-47. Oxford University Press.
- Lara Gonzalez, Everardo  
1998 *Matemática y simbolismo en la danza autóctona de México*. México: Publicaciones y Publicidad.
- Lapierre, A. y B. Aucoeurier  
1978 La pulsión del Movimiento. En: A. Lapierre y B. Aucoeurier *Simbología del movimiento*, pp. 43-57. Barcelona: Editorial Científico Médica.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.B.  
1981 "Pulsión"; "Pulsiones de muerte"; "Pulsiones de vida"; "Principio de constancia"; "Principio de Nirvana"; "Principio de Placer"; "Principio de Realidad". En: *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Lazzari, Axel  
1993 Panoramas de la Antropología Política del Clientelismo. *Cuadernos de Antropología Social* 7: 9-34.
- Le Bretón, David  
1995 *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Boulch, Jean  
1991 (1971) *Hacia una ciencia del movimiento humano*. Buenos Aires: Paidós.
- Leclerc,  
1972 *Antropología y Colonialismo*. s/l, s/e.
- Leenhardt, Maurice  
1961 (1947). *Do Kamo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, Claude  
1986 (1964) *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido I*. México: Fondo de Cultura Económica.  
1989 (1967) *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.  
1993 (1949) *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.  
1994 (1958) *Antropología Estructural I*. Madrid: Altaya.  
1997 (1962) *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica
- Lewis, I.M.  
1989 *Ecstatic Religion: An anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. London: Routledge.
- Lewis, Lowell  
1995 Genre and Embodiment: From Brazilian Capoeira to the Ethnology of Human Movement. *Cultural Anthropology* 10(2): 221- 243.
- Lindsay, Sanw  
1996 Hand drumming. En: Jackson, M. (ed.) *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, pp.197-212. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.



- Lipovetsky, Gilles  
1986 *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- LiPuma, Edward  
1998 Modernity and forms of personhood in Melanesia. En: Michael Lambek and Andrew Strahern (eds.), *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, pp. 53-79. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lofland, J. y Skonoud L.  
1981 Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion* 20(4): 373-385.
- Lock, Margaret  
1989 Words of fear, words of power: nerves and the awakening of political consciousness. *Medical Anthropology* 11: 79-90.  
1993 Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology* 22: 133-155.
- Lomax, Alan  
1962 Song, structure and social structure. *Ethnology* 1(4): 425-451. Traducción de Irma Ruiz (1988), para la cátedra Introducción a una Antropología de la Música (UBA).
- López, María Pía  
1997 *Mutantes. Trazos sobre los cuerpos*. Buenos Aires: Colihue.
- López Castellón, Enrique  
1995 Estudio preliminar: Como una alegre canción de danza. En: Nietzsche, F. *La Gaya Ciencia*. Madrid: Cofás, Pág 5-32.
- Lutz C. Abu-Lughod L. (eds.)  
1990 *Language and politics of emotion*. New York: Cambridge University Press.
- Maisonneuve, Jean  
1981 *Modelos de cuerpo y psicología estética*. Buenos Aires: Piados.
- Malinowski, Bronislaw  
1986 (1922) *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marcus, George y Cushman, Dick  
1982 Las etnografías como textos. En: Reynoso C. (comp.) *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*, pp.171-213. Barcelona: Gedisa.
- Marcuse, Herbert  
1985 (1961) *Eros y Civilización*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Martin, Emily  
1987 *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon.
- Marx, Karl  
1973 (1857) Introducción y Prólogo, En: Marx, K. *Introducción general a la Crítica de la Economía Política* pp. 25-79. Buenos Aires: Ateneo.  
1974 *Manuscritos: Economía y filosofía*. Madrid: Alianza, pp. 105-115. En: *Textos del Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Empresa Editorial Herder..

- 1975 (1873) Prólogo; Mercancía y dinero; La Producción del Plusvalor relativo. En: Marx, K. *El Capital*. 2 Vol. Libro I: *El proceso de producción del Capital* pp. 5-178; 379-614. México: Siglo XXI.
- 1984 (1867) Subsunción formal del trabajo en el capital y Subsunción real del trabajo en el capital. En: Marx, K. *El Capital. Libro I-Capítulo VI Inédito*, pp.54-77. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl y F. Engels  
1968 Capítulo I. En: K. Marx, y F. Engels *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- Matesson Langdon, Jean  
1992 Introduction. Shamanism and Anthropology. En: J. Matesson Langdon y G. Baer (eds.), *Portals of power. Shamanism in South America*, pp. 1-21. Albuquerque: University of New México Press.
- Matoso, Elina  
2001 *El cuerpo, territorio de la imagen*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Mauss, Marcel  
1979 [1936] Las técnicas del cuerpo y La noción de persona, pp. 309-336 y 337-356. En: *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos.
- Mead, Margaret  
1993 [1939] *Adolescencia y cultura en Samoa*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Medina, Norma  
1982 Historia de la danza. Antecedentes antropológicos. En: Medina, N. *Psicodanza*, pp. 23-36. Buenos Aires: Paidós.
- Menéndez, Eduardo  
1991 Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria. *II Jornadas de A.P.S. - CONAMER-A.R.H.N.R.G.* pp.451-464.
- Merleau-Ponty, Maurice  
1993 (1945) *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta.  
1956 (1947) Prefacio. En: M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, pp 1-39. Buenos Aires: Leviatán.  
1970 (1964) Fragmentos de *Lo visible y lo invisible*, pp. 168-174. Barcelona: Seix Barral. En: *Textos del Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Empresa Editorial Herder.  
1977 (1960) *El Ojo y el Espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Mondolfo, Rodolfo  
1968 Prólogo En: Hegel, W. *Ciencia de la Lógica*, Tomo I, pp. 8-32. Buenos Aires: Ediciones Solar
- Morris, Brian  
1995 (1987) *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Nietzsche, Frederich  
1983 (1886) *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Alianza Editorial.  
1984 (1884) *Así hablaba Zaratustra*. Buenos Aires: Siglo Veinte.  
1985 (1888) Fragmentos de *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 92. Madrid: Alianza. En: *Textos del Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Empresa Editorial Herder.  
1995 (1882) *La Gaya Ciencia*. Madrid: Cofás.  
1997 (1886) *El Nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

- 2000 (1901) *La Voluntad de Poder*. Madrid: EDAF.
- Otto, Rudolph  
1925 *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pacceca, M. Inés  
1995 Identidades y Estructuración de la Diferencia: Apuntes para un encuadre teórico. *Cuadernos de Antropología Social* 8: 123-131.
- Pavis, Patrice  
1980 Gesto. En: *Diccionario de Teatro, Dramaturgia, Estética y semiología*. Buenos Aires: Alianza.
- Pereyra de Queiroz, María Isaura  
1969 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo XXI editores
- Picard, Denise  
1986 *Del código al deseo*. Buenos Aires: Paidós.
- Piña, Carlos  
1983 *La construcción del sí mismo en el relato autobiográfico*. Santiago de Chile: FLACSO.
- Pool, Robert  
1994 From Representation to dialogue in Medical Anthropology. En: *Dialogue and the Interpretation of Illness: Conversations in a Cameroon Village*, pp. 235-265. Oxford: Berg.
- Powers, William  
1983 To Dance is Human. Judith L. Hanna. *American Anthropologist* 85: 687-689.
- Pradelles de Latour, Charles-Henry  
1994 Lacanian ethnopschoanalysis. In Suzette Heald and Ariane Deluz (eds), *Anthropology and Psychoanalysis*, pp. 153-162. London: Routledge.
- Prat, Joan  
1997 *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- Rabinovich, Diana  
1989 Presentación y Capítulo I. En: *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*, pp. 5-37. Buenos Aires: Manantial.
- Rapport, N.  
1990 Surely everything has already been said about Malinowski's diary. *Anthropology Today* 6 (1): 5-9.
- Reich, William  
1975 *La función del orgasmo*. Buenos Aires: Paidós.
- Reynoso, Carlos  
1990 Seis nuevas razones lógicas para desconfiar de Lévi-Strauss. *Revista de Antropología* 10: 5-17.  
1990 *Posmodernismo*. Material de la cátedra "Teorías Antropológicas Contemporáneas", Secretaría de Publicaciones del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

- 1992 Presentación. En: Reynoso C. (comp.) *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*, pp. 11-62. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, Paul
- 1976 (1969) Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I) y (II). En: *Introducción a la Simbólica del Mal*, pp. 25-73. Buenos Aires: Megápolis.
  - 1982 Palabra y Símbolo; Explicar y Comprender. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción*, pp. 7-25 y 75-93. Buenos Aires: Docencia.
  - 1983 (1973) Del existencialismo a la filosofía del Lenguaje. En: AA.VV., *Del existencialismo a la filosofía del Lenguaje*. Buenos Aires: Proyecto Cinae.
  - 1999 (1965) *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Rigby, Peter
- 1985 Critical Participation, Mere Observation, or Alienation? y Olpul and Entroj: the Economy of Sharing. En: *Persistent Pastoralist Nomadic Societies on Transition*, pp. 25-66. London: Zed Books.
- Rifflet-Lemaire, Anika
- 1992 (1976) *Lacan*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Rodrigues J.C.
- 1979 *Tabu do corpo*. Río de Janeiro: Achiame.
- Romero, José Luis
- 1993 [1987] *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires: Alianza.
- Romero, Raúl
- 1990 Musical change and Cultural Resistance in the Central Andes of Perú. *Latin American Music Review* 11(1): 1-35.
- Rose, Dan
- 1987 Chapter 1; Chapter 2. En: D. Rose *Black american street Life. South Philadelphia. 1969-1971*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rossi, Germán
- 2002 "Del playback a la ejecución. Mercado, audiencia y simulación en la "bailanta"". Ponencia presentada a la *XV Conferencia de la Asociación Argentina de Musicología*, realizada en Buenos Aires, Argentina, entre el 15 y el 18 de Agosto del 2002.
- Rossi- Landi, Pietro
- 1972 Comunicación no verbal. En: *Semiótica e Ideología*, pp. 119-132. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Royce, Anya Peterson
- 1984 The Movement as Visual Methapor. In: *Movement and Meaning*, pp. 3-16. Bloomington, Indiana University Press. Traducción de Susana Tambutti para la cátedra Teoría General de la Danza (UBA).
- Rouget, Gilbert
- 1985 *Music and Trance*. Chicago and London: University of Chicago Press.

- Sachs, Kurt  
1980 [1937] *World History of the Dance*. New York: Bonanza Books.
- San Agustín  
1958 Libro XIV. En: *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC.
- Savigliano, Marta  
1993-94 Malévolos, llorones y percantitas retobadas: el tango como espectáculo de razas, clases e imperialismo. *Relaciones XIX*: 79 -103.
- Savransky, Carlos  
2000 Introducción: Los dilemas de la práctica. En: *Para una teoría de la práctica*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Schechner, Richard  
2000 *Performance. Teoría y Prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires.
- Schilder, Paul  
1977 *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Buenos Aires: Paidós.
- Scholte, Bob  
1972 Toward a Reflexive and Critical Anthropology. En: Dell Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology*, pp. 430-457. New York: Pantheon Books.
- Seeger, Anthony  
1988 Desempenho Musical e Identidades: Problemas e Perspectivas. Ponencia presentada en las *IV Jornadas Argentinas de Musicología*. Buenos Aires.
- Segato, Rita  
1997 Os percursos do genero na antropologia e para além dela. *Sociedade e Estado XII* (2): 235-262.
- Sero, Liliana  
1993 *Los cuerpos del tabaco. La percepción social del cuerpo entre las cigarreras*. Misiones: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.
- Shilling, Chris  
1993 The socially constructed body and Concluding comments. En: *The Body and Social Theory*, pp. 178-147. London: Sage Publications.
- Silverstein, Michel  
1976 Shifters, Linguistic, Categories, and Cultural Description. En: Basso K. y H. Selby (eds.) *Meaning in Anthropology*, pp. 11-55. Albuquerque: University of New Mexico.
- Soich, Darío  
2003 *Cuerpo y Proceso de Trabajo. El caso de una corporación automotriz transnacional*. Tesis de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Fac. de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Spencer, Paul

- 1985 Introductions: Interpretations of the dance in anthropology. En: P. Spencer (ed.) *Society and the dance. The social anthropology of process and performance*, pp. 1-46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spicer, Edward  
1968 Acculturation En: Sills David (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: The Mac Millan Company and The Free Press.
- Stanislavski, Constantin  
1975 *La construcción del personaje*. Madrid: Alianza.
- Stocking, George  
1991 Colonial situations. En: Stocking, George (ed.) *Colonial situations*, pp. 3 - 8. The University of Wisconsin Press
- Stoller, Paul  
1989 *The taste of ethnographic things. The senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Strathern, Andrew  
1977 Why is Shame on the Skin?. En: Blackin, J. (comp.) *The anthropology of the Body*, pp. 99-110. London: Academic Press.
- Strathern, Andrew and Lambek, Michael  
1998 Introduction. Embodying sociality: Africanist-Melanesianist comparisons. En: Michael Lambek and Andrew Strahern (eds.), *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, pp. 1-28. Cambridge: Cambridge University Press.
- Talmon, Yonina  
1975 Milenarismo. En: Sills, D (dir.) *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. 7, pp. 104-115. Madrid: Aguilar.
- Taussig, Michael  
1982 El curanderismo popular y la estructura de la conquista en el suroeste de Colombia. *América Indígena* XLII (4): 559-614.  
1987 Orden y desorden en ritos curativos neocoloniales: Brecht, Benjamín y el desorden mismo. *Revista de Antropología* 3(1): 5-20. Bogotá: Universidad de los Andes.  
1992 (1980) "El fetichismo y la deconstrucción dialéctica." En: *El diablo y el Fetichismo de la Mercancía en Sudamérica*, pp. 17-29. México: Nueva Imagen.  
1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York - London: Routledge.  
1995 *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso de emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Tedlock, Dennis  
1983 Ethnography as interaction: The storyteller, the Audience, the Fieldworker and the Machine. En: *The spoken Word and the work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.  
1992 (1987) Preguntas concernientes a la antropología dialógica. En: Reynoso C. (comp.) *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*, pp. 275-288. Barcelona: Gedisa.
- Traversa, Oscar  
1997 *Cuerpos de Papel: Figuraciones del Cuerpo en la Prensa 1918-1940*. Barcelona: Gedisa.

Turino, Thomas

- 1999 Signs of Imagination, Identity, and experience: A Peircian Semiotic Theory for Music. *Ethnomusicology* 43 (2): 221-255.

Turner, Terence

- 1988 Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. En: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, pp. 235-281. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

Turner, Victor

- 1974 Social dramas and ritual methafors. En: *Dramas, Fields, and Methafors*. Ithaca: Cornell University Press.  
1980 (1968) *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.  
1982 *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: Paj Publications.  
1989 (1969) *El proceso Ritual*. Madrid: Taurus.  
1992 (1983) *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publications.

Turner, Victor y Edward, M. Bruner (eds).

- 1986 *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Van Gennep, Arnold

- 1986 [1909] *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

Verón, Eliseo

- 1987 El cuerpo reencontrado. En: *La semiosis social*. Buenos Aires: Gedisa.

Virilo, Paul

- 1996 Del superhombre al hombre sobreexcitado. En: *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, pp. 109-142. Buenos Aires: Manantial.

Visacovsky, Sergio y Guber, Roxana

- 2002 Introducción. En: Visacovsky, S. y Guber, R. (comp.): *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*, pp. 9-30. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Viveiros de Castro, E.

- 1987 A Fabricacao do Corpo na Sociedade Xinguana. En: Pacheco de Oliveira (comp): *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

Viveiros de Castro, E.B., Da Matta, Roberto y Seeger, Anthony

- 1979 A construçao da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 32: 1-17.

Volli, Umberto

- 1988 Las técnicas del cuerpo. En: E. Barba y N. Savarese, *Anatomia del Actor*, pp. 195-208. México: Gaceta / International School of Theatre Anthropology,

Voloshinov, Valentin

- 1993 *El marxismo y la filosofia del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Wallace, Anthony

1975 Nativismo y revivalismo. En: Sills, D (dir.) *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. 7, pp. 325-328. Madrid: Aguilar.

Weber, Max.

1983 Comunidades Étnicas y Las Comunidades Políticas. En: *Economía y Sociedad*, pp. 315-327 y 161-682. México: FCE.

1985 Psicología social de las grandes religiones. En: *Ensayos de sociología contemporánea II*, pp. 7-53. Barcelona: Planeta-De Agostini.

1986 [1922] La sociología de la autoridad carismática. En: *Ensayos de sociología contemporánea I*, pp. 233-243. México: Origen/Planeta.

Weiner, J., Morphy, H., Overing, J., Coote J., Gow, P. et. al.

1994 Aesthetics is a cross-cultural category. En: Tim Ingold (ed.) *Key Debates in Anthropology*, pp. 251-293. London and New York: Routledge.

Williams, Raymond

1997 [1977] Teoría Cultural. En: R. Williams *Marxismo y Literatura*, pp 91-164. Barcelona: Península.

Wolf, Eric

1993 [1982] Introducción. En: E. Wolf *Europa y la Gente sin historia*, pp. 3-21. México: FCE.

Woods, Marcela

1998-99 Redes clientelares en el conurbano bonaerense: usos del espacio y formas de estructuración del poder local. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. 18: 441- 456.

Zemp, Hugo

1998 Pour entrer dans la danse. En: *Les danses du monde*. Paris: CNRS/Musée de l'Homme.

Zizec, Slavoj

2000 [1991] Desde la realidad a lo real. En: *Mirando al sesgo. Una introducción a Jaques Lacan a través de la cultura popular*, pp. 17-43. Buenos Aires: Paidós.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas