

**Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias  
Sociales. Secretaría de Investigación y Postgrado. Maestría en  
Antropología Social**

Maestranda  
***Graciela Elizabeth Bergallo***

**Danza en el viento**  
*Entre lo visible y lo invisible: el movimiento de  
MQ*

**Tesis de Maestría presentada para obtener el título de “Magister  
en Antropología Social”**

“Este documento es resultado del financiamiento otorgado por el Estado Nacional, por lo tanto,  
queda sujeto al cumplimiento de la Ley N° 26.899”.

Director  
***Elmer Miller***

**Posadas, 2001**



Esta obra está licenciado bajo Licencia Creative Commons (CC) Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Bca. PPAS-UNaM

2-536(82)(043.2)(=1-81)

B493

Inv.127

EL DIARIO **El Rebelde** Domingo 19 de Abril de 1994

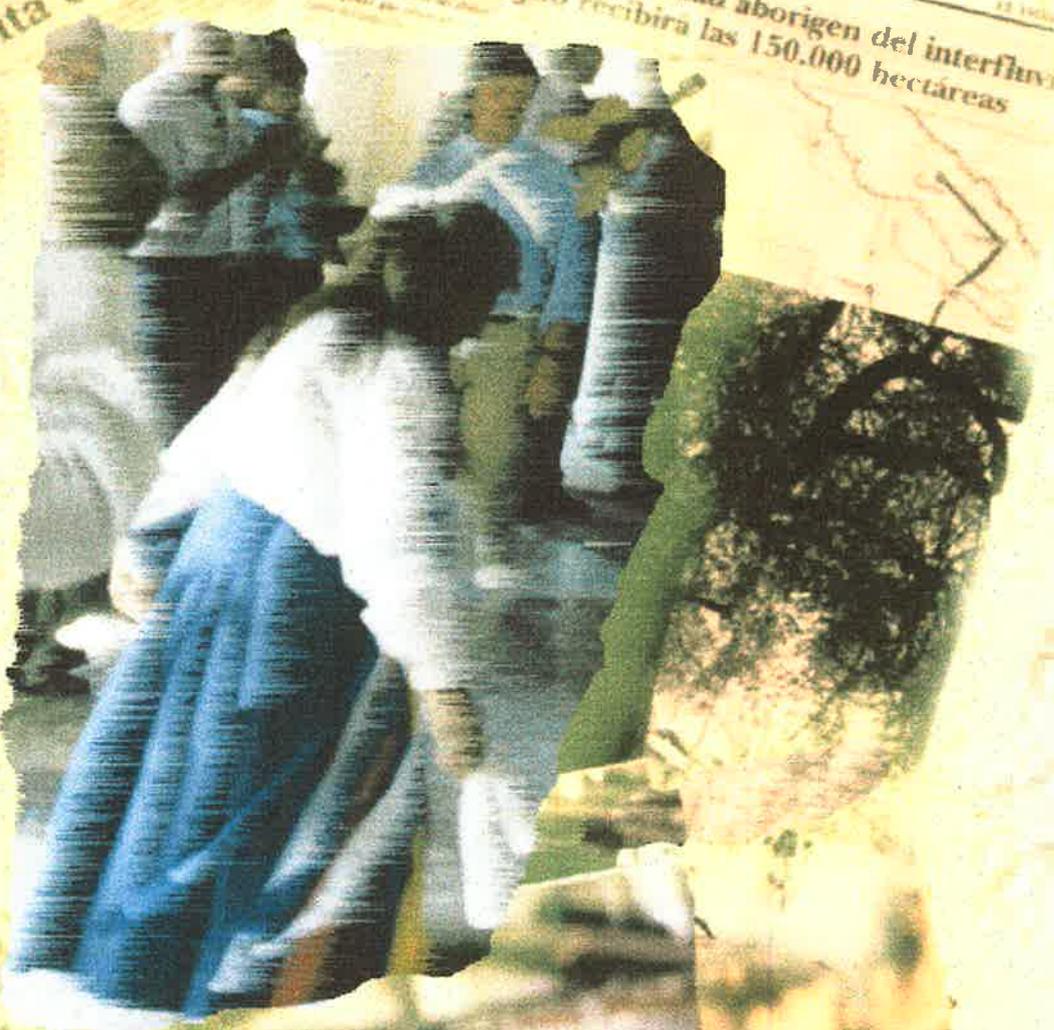
**Napalpi, su verdadera historia está escrita en el viento**

Una vez más, la vida de Napalpi se reanuda...

EL DIARIO **El Rebelde** Domingo 19 de Abril de 1994

**El 19 de abril la comunidad aborigen del interfluvio Teuco Bermejito recibirá las 150.000 hectáreas**

Con el inicio del mes de abril...

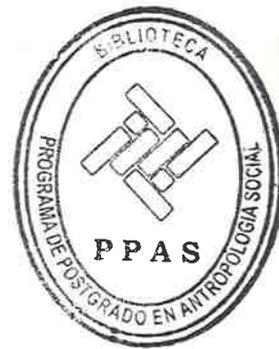


**EL DIARIO** Domingo 19 de Abril de 1994

**Pueblos indígenas buscan obtener las 1.080.000 hectáreas de tierra**

La Asociación Indígena...





**“DANZA EN EL VIENTO”**

**Entre lo visible y lo invisible: el movimiento de MQ**

**Por**

**Graciela Elizabeth Bergallo**

**Enero 2001**

**Tesis de Maestría  
Programa de Postgrado en Antropología Social  
Universidad Nacional de Misiones  
Posadas - Argentina**

## INDICE

RECONOCIMIENTOS.....i

INTRODUCCIÓN .....1

### CAPÍTULO

1 **Buscando el “objeto”**.....9

I Primeros pasos .....11

II Un movimiento.....15

III La celebración del *aniversario de MQ* .....26

IV Una noche, un culto.....30

### CAPÍTULO

2 **La historia de MQ: relatos de una vida** ..... 35

I El *feudo*: “reducir la naturaleza” .....37

II Otras reducciones y reacciones: el movimiento de Napalpí .....45

III “El papel es la salvación”: la Biblia y el fichero de culto.....48

IV La *Unida*: Iglesia Toba .....52

V Pedro Martínez, Luciano, MQ: danza en el culto y *movimiento gozoso*..53

1-Testimonio de MQ .....60

2- Otros testimonios tobas: .....61

- MQ recibe la *revelación* .....61

- El viaje por el Chaco y el inicio de un culto independiente.....62

- La quema de las Biblias.....65

- La *Santa Cena*.....65

- La celebración del *aniversario*.....66

- El *bautismo*.....66

-La lucha por la tierra.....67

-Anuncios y recomendaciones de MQ.....67

VI Síntesis y aclaraciones .....68

## CAPÍTULO

3	<b>El carácter ceremonial de la danza</b> .....	77
	I. La lucha por los sentidos: participantes, observadores y contextos.....	77
	II. El significado de la danza: síntesis provisional y aclaraciones.....	89
	1- Los <i>pi`oxonac</i> , las danzas y los ciclos de la naturaleza .....	89
	2- La fiesta y las danzas <i>nomi</i> y <i>nasoté</i> .....	91
	III La danza, los cuatro vientos y la imagen del cosmos .....	95
	IV <i>No`ouet</i> y los dominios del universo .....	100
	V. La danza, los seres del aire y el árbol cósmico .....	102

## CAPÍTULO

4	<b>La danza, el gozo y la construcción de la realidad: entre la separación y la fusión</b> .....	109
	I Cuerpos, almas, espíritus .....	109
	II Gozo, visión, poder: la magia de la danza .....	112
	IV Estados de conciencia, modos de conocimiento, realidades .....	119

## CAPÍTULO

5	<b>La danza entre el adentro y el afuera: culto, movimiento y liderazgo sincréticos</b> .....	122
	I Los <i>reglamentos de MQ</i> y los reglamentos institucionales.....	122
	II Las <i>señales</i> : entre el adentro y el afuera .....	124
	III Culto, <i>danza de gozo</i> y sincretismo: la borrosidad de las fronteras .....	134
	IV Liderazgo y movimiento: <i>material &amp; espiritual</i> .....	136
	V El caso de un dirigente toba .....	141
	VI Caracterización del movimiento: lo inmediato y lo diferido .....	143

	<b>EPÍLOGO: El camino <i>señalado</i> por MQ</b> .....	146
--	--	-----

	<b>CONCLUSIÓN: La construcción de la realidad, entre lo visible y lo invisible</b> .....	150
--	--	-----

	<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	166
--	---------------------------	-----

## LISTA DE FIGURAS y DOCUMENTOS

1- Ubicación de comunidades indígenas en la Provincia del Chaco.....	7
2- Distribución de la población indígena en la Provincia del Chaco.....	8
3- Plano de tierras de la Cía azucarera Las Palmas.....	39
4- Solicitudes de autorización dirigida a autoridades policiales.....	131

\* \* \*

## RECONOCIMIENTOS

Deseo agradecer en primer lugar a mi Director de Tesis Elmer Miller, por sus observaciones, su apoyo y su respeto por mis pensamientos y sentimientos.

A quienes de uno u otro modo hicieron posible esta investigación: especialmente personas de la comunidad indígena de Las Palmas con quienes realicé gran parte del trabajo de campo, de Resistencia, de Pcia. Roque Sáenz Peña, de Pampa del Indio, de Castelli, en la provincia del Chaco y de Bartolomé de las Casas, en Formosa. Con algunas personas en especial he podido aprender mucho y compartir especiales momentos de gran significación. He decidido preservar sus nombres.

Asimismo deseo agradecer los aportes valiosos de los responsables del Postgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, y el intercambio con Elena Krautstofi y Jorge Rozé, docente e investigador de la Universidad Nacional del Nordeste.

Especialmente Pablo Wright me ayudó a dar los primeros pasos con sus valiosas evaluaciones, opiniones y disposición en todo momento. Nicolás Iñigo Carrera, integrante del Centro de Investigación en Ciencias Sociales (CICSO) en Buenos Aires, me facilitó gentilmente documentación importante. Del diálogo con Arno Vogel, Eduardo Archetti, Alessandro Lupo, José Luis Anta Felez, surgieron ideas que de algún modo gravitaron en la orientación de este trabajo. A todos ellos dejo a salvo de mi propia interpretación.

Albert Buckwalter amablemente me envió desde EEUU, via e-mail, una minuciosa reseña, con gran valor testimonial, de sus encuentros con MQ.

En Chaco deseo manifestar mi reconocimiento especialmente a Germán Bournissen, Director del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) por sus aportes en diálogo y documentación diagnóstica de la situación indígena chaqueña, igualmente a Graciela Gaspari del Instituto de Cultura Popular (INCUPPO), al Equipo Menonita, a Ana Benedetto de la Junta Unida de Misiones (JUM) de Castelli, a Rosalía Figueroa, especializada en lingüística, perteneciente al Área de Educación Aborigen Bilingüe e Intercultural de la provincia, a la geógrafa Ivonne R. Reynoso, por su colaboración cartográfica.

A Miguel Chase-Sardi, por sus opiniones, y al equipo de Sobrevivencia-Amigos de la Tierra, de Paraguay, por la amistad, intercambio e información brindada.

Quiero agradecer a mi familia y amigos por el apoyo y muy especialmente a mis hijos Tania y Ale por compartir las cosas esenciales de la vida.

\* \* \*

## INTRODUCCIÓN

Si hubo un principio *¿fue? ¿la duda? ¿la certeza?*

El misterio... los hoyes... estos vientos. El devenir.

Quizás sea el misterio el disparador de la producción-creación de mitologías,  
religiones, cosmogonías... la ciencia.

(Barone, 1991)

Esa capacidad poco común... de transformar en terreno de juego el peor de los desiertos.

*Michel Leiris*<sup>1</sup>

El interrogante acerca de los múltiples modos en que el ser humano es capaz de vivir y significar su realidad como asimismo generar condiciones para vivir una existencia más plena, nos conduce a interrogantes de orden *¿epistemológico? ¿político? ¿será la ciencia la única forma de pensar el mundo? ¿La *única verdad* que puede dar cuenta de la *única realidad*?*

Surge así el saber como explicación de la realidad, derramándose y cubriendo todos sus intersticios, una ficción para saciar la ausencia de significados, el saber como fuente de poder, como verdad y elitización de quienes lo producen, saber positivo que se institucionaliza como cultura y se hace hegemónico, produciendo un imaginario social que retroalimenta ese orden de conocimiento. Si la ciencia es concebida como construcción totalizadora, si el individuo es sometido a sus normas y a su orden, la producción de saberes disidentes será estigmatizada, rechazada en tanto singular, y convertida por los custodios de las “definiciones oficiales” de la realidad en analogía de la locura o la perversión, o aniquilada por constituir el lado sombrío que amenaza la realidad lúcida. La ciencia es una más de las formas de pensar el mundo, de organizar significados para la explicación del hombre, pero no es la única.

Hay mecanismos o fórmulas que subyacen a un determinado modo de producción de realidades que como agujeros negros van devorando o haciendo invisibles las diferencias, suprimiendo las emociones, la capacidad de percibir, pensar, significar, soñar. *¿No es real también aquello que juega un rol importante en la clase de vida que uno quiere vivir, que uno encuentra aceptable? Lo religioso, aunque esta categoría remite inevitablemente a la historia de su construcción a partir de la tradición*

---

<sup>1</sup> Citado en D.W. Winnicott, *Realidad y Juego*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 1

cristiana occidental, ¿tiene que ver con esa capacidad del ser humano de decidir lo que es significativo, de vivirlo como significativo, desde la clase de vida irracional, subjetiva, idiosincrásica que desea vivir, hacia lo que ha de considerarse como real? ¿No era una trampa la alternativa que oponía de un lado la religión y del otro, la razón, la ciencia, la crítica, como si lo uno no pudiera sino acabar con lo otro? (Derrida, 1997:13). Será necesario indagar dice Gadamer (1997:283) si otros mundos religiosos y culturales pueden dar a la universalidad de la ilustración científica y a sus consecuencias una respuesta que no sea la de la religión de la economía mundial, el mundo encontraría quizás otra salida.

Cada cultura conforma una realidad que resulta de un armado que se produce con determinadas jerarquías y ocultamientos, de un imaginario particular, de una tradición de conocimiento engarzada incluso con la colonización o resignificación de ese conocimiento. Esa especial manera de significar y dar respuestas a una realidad particular no puede ser en toda su complejidad explicada desde la racionalidad científica.

El violento proceso colonizador en el interior chaqueño, producido especialmente a fines del siglo XIX y en las primeras décadas de este siglo, obligó a los pueblos indígenas a modificar su modo de vida. La explotación del azúcar, el tanino y el algodón fue la razón que articuló a esta región al escenario económico internacional, a partir de las demandas de los centros de poder, provocando cambios sociales, ecológicos y culturales que modificaron irreversiblemente la historia de los antiguos habitantes, si bien se desarrollaron movimientos de resistencia de características peculiares.

El rasgo dominante actual entre los tobas, pilagás, mocovíes y maticos del nordeste argentino, que no puede desvincularse del proceso colonizador si bien no es suficiente para explicarlo en toda su complejidad, fue y es un importante movimiento sincrético que podría denominarse *neoshamanismo*, con expresiones particulares en distintas zonas, que tiene la característica de haber apropiado y resignificado, a partir de la propia cosmovisión, algunos elementos de la cultura dominante y en particular del ideario y praxis pentecostal.

Bartolomé (1972) describe una secuencia milenarista que fuera violentamente reprimida, aunque no todos los autores coinciden en atribuir rasgos milenaristas a algunos de estos movimientos: luego del alzamiento mocoví de 1905, fue Napalpí en 1924, Zapallar en 1931 y Pampa del Indio en 1933. El contacto con misioneros pentecostales en la década del cuarenta generó un amplio movimiento que se mantiene hasta la actualidad "La curación y la posesión por los espíritus tomaban sentido a la luz

de la ideología tradicional... Los estados disociacionales del éxtasis -que comprendían el hablar en lenguas, el danzar, el caer y el entrar en trance- asociados con el nuevo movimiento... eran todas reinterpretaciones de pautas chamánicas tradicionales” (Miller, 1979:116)

La indagación sobre el origen de elementos que aparecían en algunos cultos tobas me condujo al conocimiento de un movimiento que se inició a mediados de la década del cincuenta, coincidiendo aproximadamente con la organización autónoma de una iglesia toba en la provincia del Chaco: la Iglesia Evangélica Unida. Miller había registrado, entonces, testimonios de cultos independientes que no buscaban apoyo de una Iglesia oficial y destacado entonces la presencia de MQ, un *visionario* toba que sostenía la *danza de gozo* como un aspecto central del culto (1967:127-128;1979:142-144)

MQ recibe una *revelación* y da origen a un movimiento que luego fue llamado *gozoso*, haciendo referencia al éxtasis como un elemento central del rito. Sin embargo este movimiento se supuso, en los estudios, acotado en tiempo y espacio. La danza, el gozo, la expresión de los sueños, el uso de señales, son algunos de los *reglamentos* del culto sostenido por este *visionario* toba, cuya existencia transcurrió en la zona de lo que fue “el feudo” de una empresa productiva inglesa instalada en Las Palmas, al noroeste de la provincia del Chaco. La trayectoria de vida en los retazos de memoria de quienes lo conocieron, el análisis de los ritos, su historia y contexto, me permitió aproximarme al origen y significado de sus enseñanzas.

MQ sostenía que *el mensaje*, en términos de conocimientos y poder, venía directamente a los tobas sin mediación de los blancos, a quienes acusaba de rechazar el *gozo* (éxtasis) y de prohibir, por tal motivo, la danza. Asimismo anunciaba que la voz del *espíritu* hablaba a través del viento, de las nubes, de los pájaros. Estas expresiones de los cultos fueron consideradas por los misioneros como “paganizadas expresiones de la fe.” El elemento más cuestionado y auténticamente indígena fue, sin duda, la *danza*, cuyo significado intentaremos esclarecer en este trabajo.

El análisis de la danza y el trance extático mueven a centrar la atención en las condiciones en que se produce la ideación de la realidad y cómo se da este proceso en situaciones de opresión. El cuestionamiento histórico a las ceremonias indígenas en las que estos elementos tenían lugar tiene su origen en el dualismo con el que la civilización occidental estigmatizó facetas profundas de la vida social e individual en sus relaciones con la naturaleza y lo numinoso. Los mitos, el “arte,” la “religión,” pueden producirse en un campo de ideación de la realidad en dirección opuesta al

camino señalado por el racionalismo que desde el inicio de la modernidad y de la mano de la tecnoeconomía impregnó todas estas áreas de producción cultural. Hoy se señalan a ciertos movimientos que no pueden encuadrarse estrictamente en ninguna de las categorías señaladas, como *locus* privilegiados de producción y expresión de una epistemología alternativa, cuyo discurso se aproxima a la comunicación biológica y donde cuerpo e inconsciente no dejan de constituirse en dos dimensiones fundamentales.

Los estudios más recientes sobre chamanismo intentan una doble vía de comprensión del fenómeno, en tanto expresión de un sistema social, en tanto proceso cognitivo específico. El reconocimiento de la existencia de estos procesos lleva a centrar la atención en aspectos tales como la intuición, la magia, el simbolismo, en la construcción de la realidad, y al mismo tiempo, el reconocimiento de la tensión existente entre la comprensión hermenéutica y la comprensión histórica. En grupos que viven en situaciones de opresión –como el caso que se analiza– el almacenamiento del pasado apela, a veces, a modalidades clandestinas que en ocasiones se expresan no precisamente en la lógica discursiva sino en ceremonias, lugares, elementos simbólicos, el cuerpo. Este reconocimiento también obliga a replantear el dilema entre ciencia versus otros modos de producción de conocimiento en Antropología, sus posibilidades, su complejidad y sus límites, aún éticos. Estos últimos obligan a no hacer explícito aquello que las personas (sujetos-objetos) con las que investigamos no desean que trascienda, porque pueden ser afectadas. En ese sentido de lo que se trata es de lograr un sutil equilibrio (en la visibilidad) que desnude la injusticia pero que a la vez fortalezca la reconstrucción histórica de la identidad. En esa dirección he intentado escribir este texto.

Este movimiento no tiene un líder visible en la actualidad, pero atraviesa transversalmente un sector de distintas iglesias dando lugar a la reactualización de símbolos y prácticas culturales especialmente significativas, aún cuando coexisten patrones distintos. Algunos jóvenes que recibieran *legados* de MQ han intervenido en la lucha activa por la recuperación de la tierra. Las ceremonias en las cuales estaban involucradas las danzas no se suspendieron en el transcurso de este siglo, en tiempos de tala, de cosecha o de zafra, a pesar de la alteración del tiempo y del espacio que significó el modo de producción de la empresa. La espiritualidad popular y la lengua, decía Rosenzvaig (1996:467), se mixturaron como una rebelión en silencio.

Los tobas, quienes se denominan a sí mismos *qom o nam com* (“la gente”) han sido el grupo dominante entre los Guaycurú, que también incluye a los Pilagás y

Mocovíes y a los hoy extinguidos Abipones, Mbayás y Payaguás. El Mataco-Mataguayo y Guaycurú constituyen los grupos lingüísticos que en el chaco argentino han tenido mayor relevancia numérica y política, desde el contacto con los europeos. La mayoría de los tobas puede localizarse actualmente en la zona centro-oriental del Chaco, los maticos y mocovíes en las zonas occidental y meridional respectivamente. Por migraciones, hay asentamientos indígenas en ciudades como Buenos Aires, Rosario, Santa Fe, La Plata. Los tobas vivían originalmente en bandas, cuyas denominaciones aún persisten, integradas por un número variable de familias extensas, el consenso que lograban sus líderes estaba basado primordialmente en la utilización del *conocimiento* y el *poder* para el bien del grupo (Miller, 1979:25-27;53-54).

En la literatura antropológica sobre los tobas, existen pocos estudios etnográficos de casos o movimientos particulares que vinculen el estado de la sociedad argentina y la perspectiva y reacción de determinados grupos a la colonización. Asimismo existe un desfase entre la importancia que para algunos pueblos tienen los ritos, el simbolismo y lo que acontece en determinados estados de conciencia y la poca importancia que los estudios antropológicos han dedicado a ello, debido al reduccionismo existente en los modelos de análisis. En el caso toba especialmente, hay muy pocos estudios abocados a estos temas.

El *culto* de MQ, como otros de la región, sigue siendo cuestionado por las autoridades de las iglesias, por autoridades policiales, por otros habitantes tobas o no tobas de las localidades. Pero continúa como insistente letanía aún entre quienes no lo conocieron o no lo recuerdan y es identificado como tal por algunos líderes tobas, aún aquéllos que no lo comparten, tal es el caso de un referente toba que manifiesta inquietud por comprender este “fenómeno sincrético,” que en primera instancia cuestiona por los “elementos culturales propios” que allí se expresan.

Si bien lo *religioso* no es extraño a las múltiples telarañas del poder, de los procesos nacional y regional y de los efectos de esos procesos a nivel local, tampoco se puede afirmar taxativamente –dada la complejidad de los procesos particulares– que el resultado de la violencia simbólica no fue otro que la internalización de la narrativa de la civilización como propia. El rito es un almacén de memoria, es un espacio estratégico de reproducción de cultura pero también el conflicto está presente y las comunidades lo resuelven de diferente modo, muchas veces resistiendo, resignificando y reconstruyendo la realidad y la propia identidad.

MQ no era un hombre común. Era un profeta. Las palabras del profeta en este lugar se han quedado. La palabra homenaje solo nosotros comprendemos su significado, solamente nosotros, los que un día nos habló, comprendemos. Hay palabras sagradas que nosotros llevamos en nuestro corazón que no podemos hablar, porque no se pueden explicar en español, no se pueden interpretar con palabras. Son palabras que vienen del cielo y que el hermano MQ había dejado. Los sueños que él tenía siempre se cumplían. Las grandes profecías que él había dicho se han cumplido. Él estuvo luchando por conseguir la tierra. En estos días vamos a tener el título de propiedad, lo que él había anhelado. Este sueño se está cumpliendo. Aquí quedaron tus lágrimas, aquí quedaron tus palabras escritas en el viento, para que nosotros podamos vivir en paz, podamos vivir en libertad (D<sup>2</sup>).

\* \* \*

---

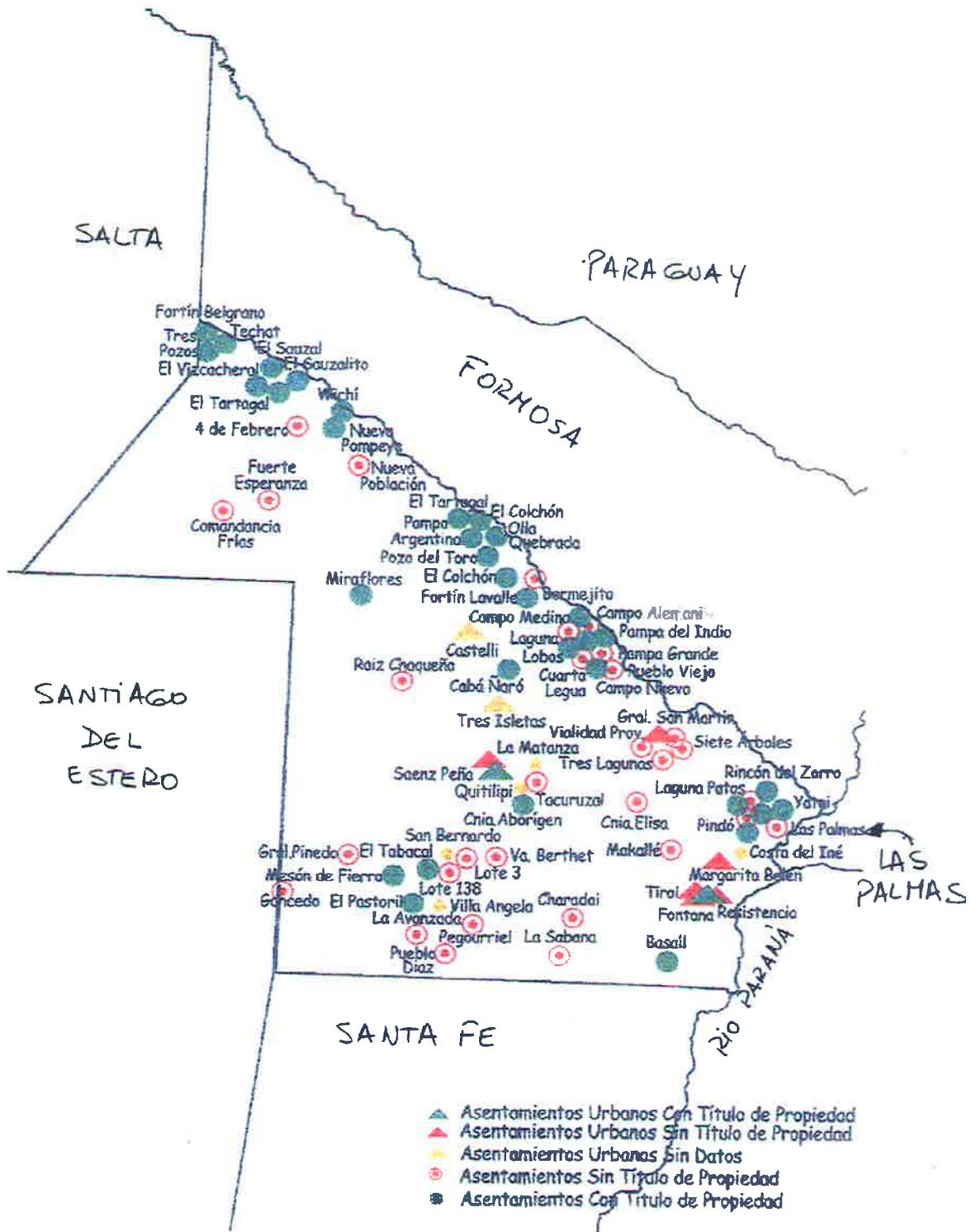
<sup>2</sup> Los entrevistados en este trabajo son identificados con letras, de acuerdo a la clasificación que sigue:

- (A) Participante de congregación local.
- (B) Dirigente de congregación local.
- (C) Dirigente de Iglesia toba con status jerárquico en el orden provincial.
- (D) Dirigente de congregación local y al mismo tiempo de organización indígena.
- (E) Participante blanco con jerarquía en congregación local indígena.

La mayoría pertenece a la zona de las Palmas, en caso de proceder de otra localidad, ésta es consignada en el mismo paréntesis en forma abreviada, ejemplo: (A-PRSP) es Participante de congregación local de Pcia. Roque Sáenz Peña.

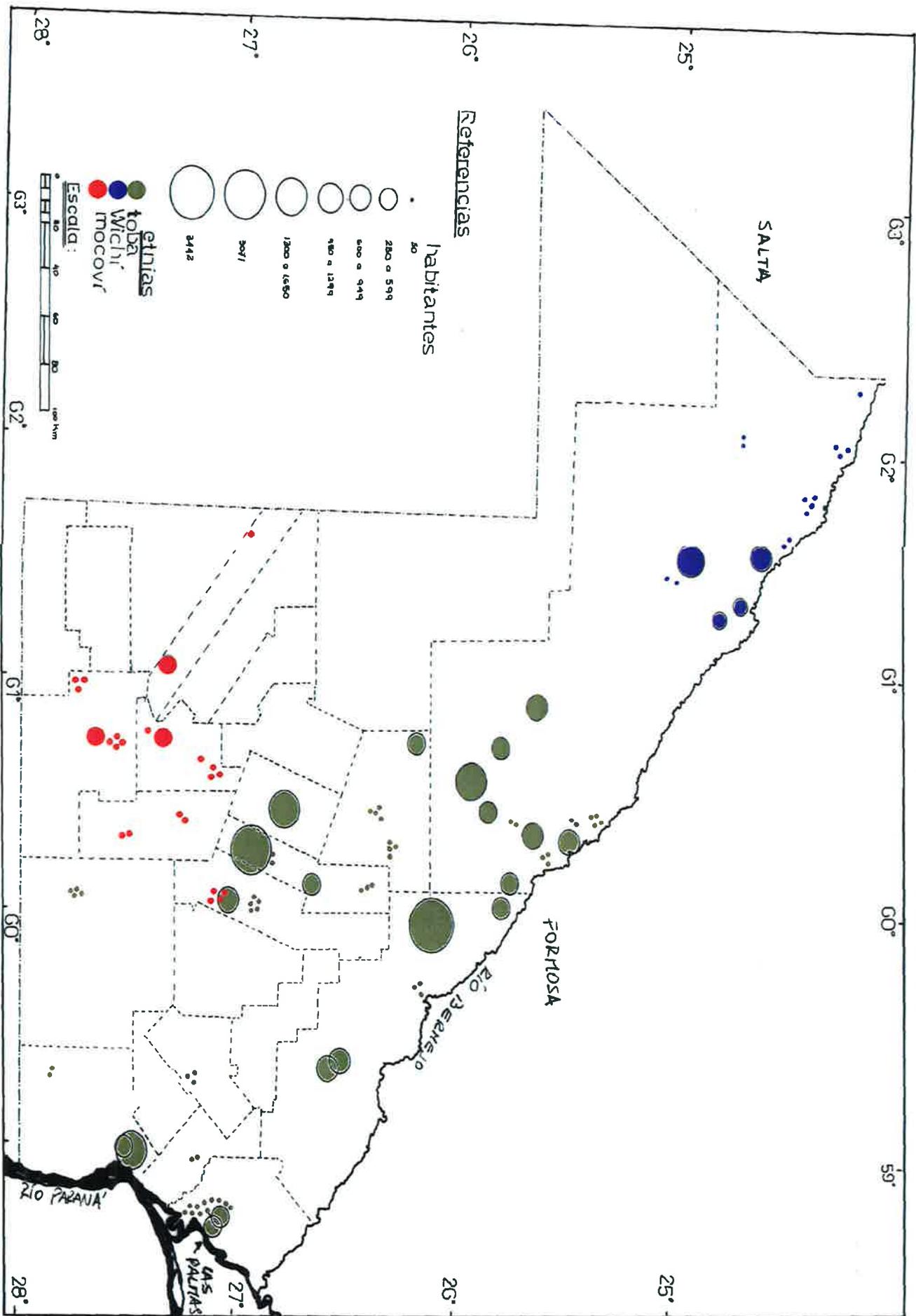
Asimismo se mantienen las iniciales del nombre del protagonista de esta historia.

Figura 1: Ubicación de comunidades indígenas en la Provincia del Chaco



FUENTE: ENDEPA, Diagnóstico sobre la situación indígena en la Provincia del Chaco. 2000

Figura 2: Distribución de la población indígena en la Provincia del Chaco



FUENTE: Instituto del Aborigen Chaqueño, 1996

## CAPÍTULO 1

### BUSCANDO EL “OBJETO”

El conocimiento poético del mundo precede, como tiene que ser,  
al conocimiento razonable de los objetos.

El mundo es hermosura antes de ser verdad. El mundo  
es admirado, antes de ser examinado.

Bachelard (1992:216)<sup>1</sup>

A partir del estudio de los movimientos socio-religiosos en algunas etnias del Chaco, comienzo a interesarme en el papel de los chamanes en la construcción del conocimiento y el impacto provocado por la colonización y la cristianización. Sabía, por conversaciones informales con personas relacionadas con las comunidades tobas que algunos *pi`oxonaq* participaban en los cultos, o podían tener más influencia que los mismos dirigentes de los cultos. Que algunos podían considerarse como figuras de doble faz, articuladoras. Que había líderes que fueron consolidando poder, pastores que dirigen asuntos relacionados con la vida congregacional y la búsqueda de mejores condiciones de vida para los indígenas. Que en algunos casos, los líderes religiosos son cooptados por partidos políticos y la búsqueda de prestigio y rédito personal va abriendo una brecha con respecto a sus propios grupos. Que otros se asumen como dirigentes políticos, exclusivamente. La realidad local, en cada caso, era compleja y variable.

Tenía interés en escribir una historia de vida, como vía de aproximación a la subjetividad y al mismo tiempo a la realidad social. Me sugirieron considerar dos casos diferentes: un *pi`oxonaq* tradicional, un líder religioso de la IEU, por ejemplo. Luego me cuestionaron anticipar la historia de vida sin haber encontrado el personaje. Deseché entonces, en primera instancia, esa idea. Pero el panorama era complejo y mis certezas pocas. Consideré conveniente ponerme en comunicación con quienes habían investigado en el Chaco sobre estos temas y recorrido un camino que yo recién estaba iniciando. Quizás podría encontrar esos interrogantes que me faltaban o en todo caso, darme cuenta que algunos ya tenían respuestas. Tenía interés en conocer qué estaba ocurriendo actualmente en el ¿campo? ¿religioso? Aunque, exactamente, ninguno de estos dos términos resultó adecuado para explicarlo.

<sup>1</sup> Citado en Gonzalez Alcantud y Lisón Tolosana (1999:120).

En mensaje dirigido a Pablo Wright -sabía que tenía varios escritos sobre la religiosidad toba actual- comento lo siguiente:

21/10/97

Mi idea es tomar como tema de tesis chamanismo y religión en la etnia toba del Chaco. Te comenté que en el mes de julio estuvieron Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, quienes trataron los movimientos sociales, en particular los movimientos socio-religiosos y etnopolíticos en Mesoamérica. Comencé a investigar sobre los movimientos mesiánicos y milenaristas en el Chaco a partir del mínimo material al que tuve acceso en el breve tiempo que disponíamos: Miller, Bartolomé, Cordeu-Siffredi, Wynarczyk, etc. hablé con alguna gente... comencé a interesarme. Se que has estado trabajando en estos temas en los últimos años. En general, se sostiene que hubo una resignificación de los contenidos religiosos tradicionales a partir de la influencia pentecostal. ¿Cuánto habrá de mesianismo o milenarismo en los movimientos actuales? ¿Hasta qué punto este nuevo sistema de representación puede ser connotado en términos étnico-políticos? ¿O quedó acotado a una práctica extática, o de evasión? Tengo la idea de tomar uno o dos casos representativos de las nuevas identidades en el marco de la relación interétnica.

Respuesta de Wright (27/10/96):

Habría que tener en cuenta que en realidad trabajos concretos con eso de datos y más datos hay pocos entre los grupos chaqueños. Sí, hay trabajos comparativos con una perspectiva más macro, como los de Miller, Cordeu-Siffredi, Leopoldo Bartolomé y Liliana Fuscaldo. Los míos en esta perspectiva serían el primer intento más etnográfico de ver casos concretos, con un énfasis en la interpretación que los qoml'ek mismos dan a su pertenencia a la IEU o a la Cuadrangular, por citar las mas conocidas. Aquí me topé con problemas de índole particular, o sea que hubo más movimientos menos conocidos, como el de Pedro Martínez, del Pilagá Luciano, de MQ y unos conatos en Misión Laishi a principios de siglo. En fin lo que quiero decir es que es tiempo hoy de combinar un modelo que vincule el estado de la sociedad argentina y regional, con la situación y perspectiva de los distintos grupos tobas donde se sucedieron estos movimientos.

(...) Evidentemente, antes de la Unida no había ninguna entidad que unificara diferentes grupos indígenas bajo algo único. Así se transformó en 1ro. en una institución pan-toba, y luego en pan-chaqueña. Ahora en Buenos Aires también hace proselitismo entre blancos y hay miembros no indígenas en ella.

(...) Lo que falta para analizar antropológicamente estos movimientos son modelos que sean sensibles a la lectura que hacen los actores mismos. Porque decir que los cultos son de "evasión" o "pentecostalismos indígenas" o similares, ya presuponen que los actores se evaden de la realidad o se convierten a una forma híbrida de cristianismo; pero... ¿sabemos cuál es su concepción de la realidad?

Eso es lo que no abunda en los análisis de estos problemas, y tampoco un enfoque más reflexivo sobre los propios modelos que utilizamos para estudiar estos fenómenos. Si pudiéramos ser flexibles a todo esto, ahora sí, quizás, podríamos detectar como se articulan históricamente con la sociedad regional y con los diferentes grupos intra-étnicos.

En muchos casos los shamanes tienen un peso mayor que los pastores, si bien esta división terminológica tal vez no nos ayude a ver qué es lo que pasa realmente. Pero para dilucidar esto, es necesario conocer el discurso y la práctica contemporánea, donde ambas categorías a veces son más fluidas de lo que pensaríamos nosotros. Es como tener que descubrir una trama secreta que públicamente separa formas de ritualidad y de terapia, y que en otros niveles está unificada por concepciones de la persona, de la enfermedad-terapia, de la palabra, del tiempo, del espacio, del ciclo vital.<sup>2</sup>

Finalmente decido focalizar el trabajo en una zona y me propongo como objetivo realizar un análisis antropológico social de las prácticas religiosas en el El Colchón, Chaco. Me propuse analizar los componentes simbólicos de las ceremonias religiosas; el papel actual e histórico del *pi`oxonac* y del pastor, las relaciones entre ambos; el modo en que se articula la Iglesia Evangélica Unida con otras Iglesias de la zona; la forma particular en que esta comunidad se apropia de su historia, de su devenir. Cómo conviven y se resuelven todos estos elementos en las prácticas religiosas actuales, en esa comunidad.

## I PRIMEROS PASOS

22/01/97

De paso en Pcia. Roque Sáenz Peña, Chaco, por razones de otro orden, decidí acercarme a un barrio toba al que había frecuentado en años anteriores. Allí, está ubicado el CIFMA (Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen). Hablé con (B), pastor de ese barrio, y quedamos en encontrarnos al día siguiente. Efectivamente, busqué a (B) y nos dirigimos a una pequeña construcción, en cuya fachada colgaba un letrero con el N° de fichero de la Iglesia. Mientras recorríamos el trayecto de dos cuadras, se fueron sumando, poco a poco, unas quince personas. En realidad quería hablar con (B) a solas, pero ya estaba allí y tenía que resolver la

<sup>2</sup> Wright (1994) desarrolla algunas de estas ideas en un ensayo sobre las Perspectivas Teóricas en la Antropología de los Movimientos Socioreligiosos en el Chaco Argentino, en A. Barabás (Coord.) *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, Quito, Ediciones Abya-Yala

situación. Me presenté, dije que era de la Universidad, que estaba investigando sobre la cultura, la religión de los tobas. Hice preguntas muy generales como “me gustaría conocer la historia de la Iglesia Evangélica Unida.” No los convencí, porque insistieron repetidamente en conocer los motivos de mi visita. Mi presencia allí parecía haber generado sospechas u otras expectativas: “hay muchas personas que vinieron, se llevaron la información y no volvieron más... no dejaron una dirección, un teléfono... no sabemos si dieron nuestros nombres en algún lado...” Sin embargo, luego, hicieron comentarios sobre las primeras Iglesias que se formaron a partir de la influencia protestante; las incursiones de John Lagar, y sus dirigentes; mencionaron a la iglesia Pentecostal, Evangélica Unida, Vaya a la Biblia y Cuadrangular lideradas por MQ, Aurelio Lopez, Bernardino Lopez y Florencio Núñez, respectivamente. Manifestaron estar preocupados por la falta de unidad entre los pastores actuales. Luego hicieron referencia a detalles administrativos de la Iglesia que tenían registrados en un papel, como número de habilitación, etc., sin que, en ningún momento, yo hiciera alusión a esa cuestión. Alguien comentó que estaba haciendo una “inspección,” creo que estaban manejando y exponiendo distintas hipótesis con respecto a mi persona versus mis motivaciones. Supuse que imaginaban que venía a ofrecer alguna ayuda, por ejemplo, práctica de cooptación bastante frecuente. Yo insistí varias veces en que no venía en representación de ninguna Iglesia, de ningún partido, ni del gobierno u ONG, que sencillamente estaba haciendo un trabajo para la Universidad sobre la historia de la religión de los tobas y que, si no les molestaba, regresaría al día siguiente para seguir conversando. Me respondieron que no había inconvenientes. Varios anotaron mi teléfono aunque, jamás, nadie me llamó. Sin embargo, debo reconocer que tampoco yo tenía previsto un objetivo en particular, deseaba acercarme, escuchar sobre todo. Aunque esta intención no me hizo sentir mejor. Resulta violento incursionar en la vida de los otros, así se siente en estas primeras instancias de conocimiento, cuando todavía no hay manera de garantizar la confianza y peor aún, cuando además no se sabe para qué.

24/01/97

En mi primera entrevista con (C-PRSP), dirigente importante de una iglesia toba mayoritaria (una mañana en su casa) no me fue mucho mejor. (C) comentó cuestiones muy generales sobre el proceso de conformación de la Iglesia Evangélica Unida. Actualmente habría ciento treinta y cuatro filiales de la IEU. Afirmó “hoy ya no hay *pi`oxonaq*, sino *cantores del alba*,” quienes cantan a la naturaleza en el alba, a los

árboles, a las estrellas. Hay *curanderos*, son los que curan con hierbas, su función es contrarrestar el mal, existe poder para mantener a una pareja unida, por ejemplo. Negó que los sueños anticipen el futuro, como algunos afirman. Valorizó el rol político del pastor. (C) habló la mayor parte del tiempo sin que yo hiciera preguntas. Aunque yo me preguntaba a qué imagen de interlocutor (antropólogo) estaba hablando. Creo que también quería hacerme entender que su palabra era la palabra autorizada para hablar sobre la cultura toba.

24/01/97

Noche. Me dirigí a Quinta Ocho, barrio toba ubicado en los suburbios de Pcia. Roque Sáenz Peña. Pregunté al pastor si podía asistir a la ceremonia. El edificio es amplio, pintado y en buenas condiciones. Hay una tarima muy alta. Algunos están sentados en sillas. Otros, parados, con instrumentos: guitarras, un tambor y un órgano. Comienza la ceremonia con ejecución de los instrumentos y canto. Los que están abajo, unas veinte personas, también cantan y golpean las palmas de las manos. Los hombres ubicados en el flanco izquierdo y en el derecho las mujeres, todas con vestidos muy arreglados y trenzas que nacen en la base del cuello. La secuencia es canto, prédica y canto (no podía diferenciar más detalladamente los distintos momentos de la ceremonia). En las manos sostienen Biblias a las que miran constantemente. Hay un pastor blanco metodista al que se le cede la palabra en un momento del culto, luego me entero que pertenece a la Fundación El Buen Pastor, ubicada en un sitio próximo a la sede de la IEU. Las voces fueron elevando el tono. Se escuchan expresiones como: “con la palabra se puede sanar, con las leyes no;” “la vitamina espiritual para vencer a los adversarios;” se repite muchas veces “vitamina que da fuerzas;” “con el Espíritu Santo podemos vencer, nos da valor para vencer;” “con Dios hay victoria, hay poder;” “los hombres pudieron hacer hazañas, lograr victorias contra sus adversarios;” “un hombre que recibió esa vitamina se levantó temprano y comenzó a barrer.” Al final, se acercan todos a la tarima, es el único momento en que se mueven de sus lugares, aparentemente es el momento de la sanación. Termina la ceremonia y quedo hablando informalmente. No hago preguntas.

26/01/97

Noche, en otro de los barrios tobas de Pcia. Roque Sáenz Peña. Se acerca alguien y me saluda, pregunto si puedo quedarme. (B) dice pertenecer a la IEU. El lugar está cercado por un alambrado, hay unas ochenta personas. Los pastores y los que ejecutan los instrumentos están ubicados bajo un techo de chapas sostenidos por postes de

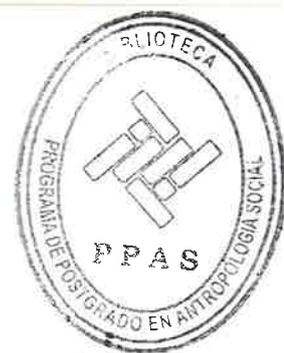
madera. Algunos están sentados, en pequeños bancos de madera, por separado hombres y mujeres, otros permanecen parados. Algunas mujeres llevan vinchas blancas y tiras de tela blanca con aplicaciones de colores rojo, amarillo, azul. Otros, cintas azules y rojas cruzadas. Pero no es uniforme el modo en que disponen en su cuerpo las cintas o tiras blancas. La mayoría lleva sobres de tela en la espalda y en su interior la Biblia. Uno de ellos, totalmente vestido de blanco, sostiene un *bastón* del que cuelgan cintas de colores blanco, azul, rojo.

Un grupo de jóvenes canta. La música es toba, se inicia por lo general con un tono alto y va decreciendo, pero las letras aluden a temas bíblicos. Algunos pastores locales o misioneros visitantes de otras iglesias y otras localidades dicen algunas palabras en castellano y otras en toba. Más tarde, acompañan el canto con la danza, algunos lo hacen en el lugar, otros giran hacia la izquierda dibujando un círculo que llaman *rueda*. Quien sostiene el *bastón* también danza en el lado externo de la rueda. Comienzan a agitarse hasta que algunos entran en trance. Uno de los que danzan se acerca a una mujer que también está danzando, y le succiona el hombro. El pastor también cura, acercando su mano, sin apoyarla, a la cabeza de las personas que se acercan.

Un viejita toba (había varias) de ochenta años, aproximadamente, que estaba sentada a mi lado, me comenta que puede danzar toda la noche sin cansarse. En realidad, me ocupé más de registrar algunos detalles de lo que veía, pero hubieron expresiones como: "cuando estamos juntos hay armonía y el poder llega," "el espíritu es como el águila, vuela más alto que los problemas," "árbol de vida," "por tu palabra serás condenado." La ceremonia dura tres horas aproximadamente. Me entero que a veces se trasladan a otros barrios y se reúnen con gente de otras congregaciones en las ceremonias. En Quinta Ocho, también se reúnen y hacen las ceremonias al aire libre, en la *cancha*, frente a la sede de la IEU. En otros barrios de Pcia. Roque Sáenz Peña, la ceremonia es semejante, también al aire libre, con la cubierta de apenas un techo de chapa o de paja sostenido por postes hechos con troncos de árboles.

2/2/97

Noche en Resistencia. Me acerco al barrio toba y camino. Totalmente cementado, sólo de vez en cuando hay un minúsculo pedazo de tierra donde de vez en cuando crece un árbol, una aberración urbana. El barrio no es tan grande, pero pequeños carteles con distintos nombres anunciando Iglesias se suceden. Escucho cantos y veo mucha gente reunida en un lugar. Me acerco, me dicen que es la Iglesia Amor y Paz.



Quedo parada en el umbral, no me hacen preguntas ni tampoco las hago, pero me dejan estar. Una persona me comenta que están celebrando la Santa Cena, esta ceremonia se realiza una vez al mes. La secuencia es semejante a la que observé en algunos barrios de Sáenz Peña. Hay pastores y misioneros que vienen de otros lugares, como Pampa del Indio, General San Martín. Entre cantos, dicen algunas palabras los pastores o misioneros locales o visitantes y, luego, la danza. También aquí observo las mismas cintas o tiras blancas o de colores, algunos las usan de color rojo o azul únicamente, y la Biblia en la espalda dentro de un sobre de tela. Cuando oran y cantan, cuando danzan, elevan la mano derecha a la altura de la cara y la mueven. Por momentos se escuchan diferentes cantos superpuestos. Sobre todo cuando están en estado de trance. En ese momento cantan en toba o emiten sonidos semejantes a quejas y danzan en el lugar. Algunos, mujeres y hombres, hacen un círculo siguiendo el ritmo y marcándolo con los pies. Dos mujeres se tocan con las manos. Una sostiene el collar de la otra con la boca. Hay dos personas que danzan todo el tiempo en el lugar. Uno, lleva sólo aplicaciones de color rojo, el otro, azules. Otra persona, de Pampa del Indio, mueve los brazos, levantándolos varias veces, al cantar.

Cuando termina el culto, pregunto por las cintas ¿Qué significan? Me dice alguien: “el blanco la paloma,” “el azul es el Espíritu Santo,” “el Espíritu Santo es una persona que se presenta en el momento del trance, la persona dice cosas,” “el rojo derramamiento de sangre,” “es la victoria,” “el que cura,” me dice otra persona que lleva esos colores. A esta última le pregunto cómo aprendió a curar “en los sueños,” contesta. Pregunto si en otras partes realizan de ese modo las ceremonias, me responden que en distintas iglesias: Cuadrangular, Iglesia de Dios, Unida, en algunos lugares del Chaco las ceremonias se prolongan toda la noche. Pregunto desde cuando realizan los cultos de ese modo y no me dan respuestas precisas, sólo me dicen, al cabo de un buen rato: “esto viene de La Palmas.” Sin embargo, observo este tipo de ceremonias en otros lugares. Tiempo después, comenzaría a comprender por qué motivo no querían mencionar el nombre de MQ.

## II UN MOVIMIENTO

Decido ver nuevamente a (C-PRSP) para hacerle algunas preguntas (la entrevista, grabada, se transcribe a continuación). Me llamaba la atención que siendo una misma Iglesia, la Evangélica Unida por ejemplo, los cultos fueran diferentes y la

semejanza, por otra parte, de una modalidad de culto en distintas Iglesias. De las filiales de la IEU que pude visitar en Sáenz Peña, que fueron cuatro, únicamente en la sede no se danza, ni ocurren las mismas cosas, ni utilizan los mismos elementos que en los otros cultos. Pero no le pregunto a (C) directamente sobre esto, sino sobre las Iglesias Tobas.

(C): Habría dos que son las más grandes. La Evangélica Unida y la Cuadrangular que depende de otra institución nacional y tiene un liderazgo de los blancos, los grupos son filiales. La que tiene más filiales entre los grupos aborígenes es la Cuadrangular, que vienen de Canadá, aunque ahora se hizo como nacional. Tiene un poco menos que la Unida.

Liz : He visto muchas Iglesias con muchas denominaciones.

(C): Sí, ahora están entrando nuevas.

Liz : Amor y Paz, por ejemplo ¿qué tipo de Iglesia es?

(C): Es la del reverendo Cabrera.

Liz : La mayoría son de la Evangélica Unida.

(C): En la provincia de Formosa se están tratando de independizar, formaron una organización propia, solicitaron personería jurídica. Ahora están tratando de volver otra vez.

Liz: ¿Quiénes la lideran?

(C): Uno que fue secretario general, López?, y un pilagá: Marcial Gonzalez.

Liz: Y en el Chaco ¿cómo están organizados?

(C): Hay cuatro regiones, cuatro zonas ((C) me muestra un mapa).

Liz: ¿Las otras son poco numerosas?

(C): Sí, el caso de Amor y Paz, están desde hace dos años, consiguió alguna afiliación a través de algunos coreanos, en la zona de Resistencia, son protestantes.

Liz: La Iglesia Evangélica Unida ¿tiene relación con alguna otra Iglesia en particular?

(C): Tiene relación con la Confederación de Iglesias Evangélicas Argentinas. Que es una organización muy grande, la integran los luteranos, adventistas, menonitas, metodistas, que son las iglesias históricas que salieron del catolicismo para formar sus propias iglesias, y después en el siglo XVIII llegó la pentecostal, es decir, un poco más tarde. La Iglesia Evangélica Unida fue parte de una misión anglicana<sup>3</sup> de El Espinillo, protestantes. Y luego vinieron los menonitas y se establecieron en la década del cuarenta y luego llegó la Iglesia Bautista en el cuarenta y cinco en la zona de Gral. San Martín. La pentecostal llegó en el cincuenta y uno a Pampa del Indio y llegó por medio de la relación que tuvo

<sup>3</sup> El informante hace referencia, en realidad, a la misión Emmanuel (británica) que inició su trabajo en El Espinillo, en el año 1934. Hacia 1946 la mayoría de los tobas de El Espinillo habían dejado de participar en los servicios religiosos de esa misión y sí lo hacían en *cultos* del líder toba Pedro Martínez, de Pampa del Indio (Miller, 1979:82-83).

con el cacique Pedro Martínez. En el cincuenta y ocho empezaron ellos a hacer sus propias conferencias para ir llegando a una organización propia.

Liz: La Evangélica Unida ¿tiene alguna relación más fuerte con algún grupo protestante, actualmente?

(C): Con los grupos pentecostales. Y a nivel de América latina, está el Consejo Latinoamericano de Iglesias.

Liz: Yo estuve asistiendo a algunos cultos, no hablé tanto con la gente. Pero hay algunas cosas que me llamaron la atención: la Biblia en la espalda, las cintas que usan, muchos utilizan los mismos elementos ¿de dónde viene esto?

(C): Yo le sugiero que lea lo que escribió Miller. Miller definió tres lineamientos, movimientos religiosos tobas, él, allí, menciona el nombre de MQ, abreviado. MQ falleció el año pasado. MQ comienza a tener importancia cuando surgieron estas dos iglesias tobas: la Iglesia Unida y una iglesia que se llama independiente. Ésta se disolvió y volvieron a formar parte de la institución madre que era Rayo de Luz, que ahora es Vaya a la Biblia y que tiene sede en Resistencia. La iglesia de MQ no tuvo nombre porque no tenía el permiso de la Dirección Nacional de Cultos, pero se mantuvo muy firme.

Liz: ¿En qué zona?

(C): Bueno... el movimiento de MQ abarca toda la Provincia. Este grupo mantiene la enseñanza de MQ.

Liz: Ese grupo ¿tiene nombre?

(C): No, no tiene nombre. MQ comenzó en el 58 (los demás testimonios, posteriores a esta entrevista, fijan el año 56 como de inicio del movimiento) y hacían el culto siempre al aire libre. Se identifican con la ropa blanca y ponen como distintivo el color azul. En la Santa Cena utilizan el agua y la pastilla, como elementos básicos de la fe de MQ. Es un grupo bastante grande, solamente que como no consiguieron el fichero, después se afiliaron con nuestra Iglesia, cuando se aceptó, para que por lo menos tengan un lugar donde hacer el culto. La Iglesia decidió en una convención no modificar la modalidad del culto, pero se les otorgó algunos ficheros para que ellos puedan continuar. Lo que se nota en ese movimiento son muchos elementos culturales. Por ejemplo: la danza que ellos hacen es muy parecido a la danza tradicional.

Liz: ¿Cómo surge el movimiento de MQ?

(C): es algo parecido a alguien que se proclamó como profeta "yo tengo una revelación que Dios me dio y tengo que establecer un movimiento de esta forma. Es algo parecido a esos profetas antiguos que se presentan en un momento crítico. Y hasta ahora sigue vigente y hay muchos elementos culturales. En la gente que maneja los cultos, caso de (B) él es un curador, un médico tradicional, él forma parte de este grupo y utiliza lo que él sabe, su propia capacidad como médico y atiende mucha gente, cura también a

los blancos. Esos elementos culturales se ve que ellos lo conservan muy bien. El año pasado la zona de Castelli fue una de las zonas que fue bombardeada por esos grupos, tiene como picos.

Liz: MQ ¿tuvo relación con alguna iglesia blanca?

(C): No, la Biblia ellos no dan mucho lugar porque ellos hablan de algunos testimonios de sanación, pero el contenido bíblico no...

Liz: ¿A otras iglesias no se afiliaron?

(C): No...

Liz: Yo vi cosas parecidas en distintas Iglesias, pero usted me dice que era un solo movimiento.

(C): Se filtran en otras instituciones como la Pentecostal, pero en el caso de la Pentecostal fueron rechazados, igual que en Vaya a la Biblia, los rechazan, no quieren saber nada, porque es como que hacen desorden. La iglesia nuestra, sí, tuvo más paciencia, digamos. Hubo un arreglo que hicieron los líderes máximos de iglesias cuando vino MQ y pidió para que se le ampare los cultos de ellos y se le otorgó fichero, pero ellos no asisten a las convenciones y eso se nota. Ellos hacen sus propios movimientos, ellos dirigen.

Liz: Pero... ¿ellos se afiliaron a la IEU?

(C): Ellos se afilian pero no asisten a las conferencias, se mantienen bastante autónomos en ese aspecto.

Liz: ¿Y los colores que usan en las cintas?

(C): El color rojo, por ejemplo, es una cosa muy mezclada, porque se usa mucho ese color, para honrar al Gauchito Gil... ese color no pertenece a los tobas. Ese color rojo se ve en la zona de Castelli, Riacho de Oro; acá en esta zona. La gente de MQ se identifica con el color azul.

Liz: ¿Y el color blanco?

(C): Eso es algo bíblico, como ropaje de sacerdote en la antigüedad. MQ fue el que inició eso. Acá hay ancianitas que usan toda la ropa blanca.

Liz: ¿Usted lo llama *movimiento*, aunque estén incorporados a otras iglesias?

(C): Sí, es un movimiento, porque tiene muchos elementos culturales y tienen una mezcla de la nueva religión que aceptaron y tienen muchas cosas que son muy propias de la cultura.

Liz: Me habían dicho que únicamente usan cintas las personas que danzan y que son las que han tenido una comunicación con el Espíritu Santo.

(C): No, no son cosas que trascienden. Dentro de nuestro culto no se escucha hablar. Lo que pasa es que no nos acercamos a ellos. Cuando nos acercamos se empiezan a sentar. No queremos estorbarles. Lo que quisimos es ampararles un poco para que tengan ese espacio. En Las Palmas (...) es casi como la sede de ellos, donde estaba MQ. Y acá, en algunos barrios, es donde siempre visitaba MQ.

Liz: La *rueda* ¿es parecida a la danza tradicional?

(C): Sí, ese era el ritmo, por eso también la música es parecida a las canciones que cantaban antes..

Liz: ¿Cuál es el significado de la *rueda*?

(C): La *rueda* era una diversión, para que uno encuentre un novio o novia, todas esas cosas. Y a veces utilizan las virtudes que tienen las hierbas curativas para atraerle más a la mujer, por ejemplo. Para hacer enamorar al hombre o hacer enamorar a la mujer, y se echan en el lugar donde se hace el baile. Cualquiera que llegue ahí al pisar no sale más, porque es como que la persona se siente drogada, y se olvida de su pasado. Termina desmoralizándose, digamos. En Castelli, la semana pasada, habían descubierto cosas que estaban enterradas debajo del horcón. Muchas mujeres salieron y estaban espantadas y decían “con razón, porque nos atrae todas esas cosas.” Es por eso que nosotros a ese grupo se lo siente muy apartado de nosotros. La mayoría de los que asisten son jóvenes.

Liz: Yo he visto gente viejita también.

(C): En Castelli se ve mucho la presencia de los jóvenes. En esa zona el año pasado era muy fuerte el grupo. Ellos son muy libres, hacen en la casa de los patrones, debajo de los árboles.

Liz: ¿Quiénes lideran ese grupo en la Provincia?

(C): Son grupos que andan sueltos, hoy aparecen acá, otro día allá. No hay un liderazgo único. No ha notado un poco del exorcismo? No ha notado eso?

Liz: ¿Cómo es?

(C): Dentro de ese grupo practican mucho el exorcismo. Una manera de echarle a los espíritus.

Liz: ¿Cómo hacían antes los *pi`oxonaq*?

(C): Exactamente.

Liz: Yo no lo noté tanto.

(C): En el 95 empezaron a venir de Castelli, del Espinillo, son todos *curanderos*, y se ponen muy al frente de la danza y ellos curaban en medio de todo ese movimiento, sacaban cosas, mostraban a la gente, y es el estilo que utiliza la magia. Es lo que yo llamo como elementos culturales propios. En el 95 era tremendo. Toda la gente a esta hora comenzaba a ir.

Liz: yo he visto sobre todo la imposición de manos.

O: Y ésa es, también, la forma de hacer exorcismo.

Regreso al día siguiente y sigo conversando con (C-PRSP).

(C): En el 58 es cuando se difunde este movimiento, acá, en el Chaco. Y una de las cosas notables que cambió es por ejemplo en la Santa Cena, el pan cambió en pastillas comunes y el símbolo del vino, utiliza el agua. Entonces son dos elementos que él institucionalizó dentro de su movimiento. Así que todas las personas que siguen a él, se diferencian en la memoria de la Cena del Señor y utilizan esos

elementos. MQ también utilizó la ropa blanca, con algún signo, por ejemplo utilizando la cinta azul, en el borde de las polleras de las mujeres.

Liz: ¿Por qué azul?

(C): No sé, no sé. Pero así se diferencian ellos. Y este movimiento ahora se nota, porque la mayoría de la gente que sigue las enseñanzas de MQ, lo conservan muy bien. Hay cosas que son posterior, muy agregado, pero así en el fondo ellos siguen siendo fieles a la enseñanza.

Liz: ¿Ellos se identifican con MQ?

(C): La generación de ahora seguramente que ellos tienen otras ideas porque, lo que pasa que este grupo se identifica en cualquiera de las Iglesias, caso de Amor y Paz, la Iglesia Cuadrangular, la Iglesia Bautista no, porque ella tiene su propia formalidad, no permite otras cosas.

Liz: ¿Qué enseñanzas o qué ideas toman de MQ?

(C): Ellos se basan mucho en el sueño, no tanto en el discurso de la Biblia. Muy pocas veces utilizan algún texto bíblico, cuando utilizan es para dar ejemplos de lo que ellos quieren enseñar. Se basan más en los sueños. Los sueños están muy relacionados a acontecimientos cercanos o de largo alcance. Son sueños que también ellos saben interpretar, de acuerdo a signos que uno recibe. Por ejemplo, te doy un caso. Sueñan que viene alguien y el siguiente domingo aparece una persona y para ellos es una realidad el sueño. Sueñan de una persona extraña que no es de la comunidad y de pronto aparece esa persona. Se guían mucho por eso.

Liz: ¿Me decía que es en la zona de Castelli donde se ve más? ¿Cómo lo llaman ellos?

(C): Sí, muchos le dicen *movimiento de alabanza*. En el caso de Castelli dan mucha publicidad, cuando empiezan en alguna colonia...

Liz: ¿Hay alguien que esté liderando ese movimiento?

(C): No existe una persona que lo reemplace a MQ. Hay personas que vienen de otro lugar y se presentan como alguien y después se van, y eso hace que hasta ahora no encuentren un liderazgo único, porque cada uno hace lo que puede. En el caso de Castelli, la gente se encuentra cuando viene la cosecha, entonces se concentran en las orillas del pueblo. Por eso es que este grupo se va y se mete en cualquiera de las Iglesias.

(C): Sería mejor que recorras la zona y observar (C) menciona varios nombres).

Liz: ¿Pueden o no ser *pi`oxonaq* los que lideran?

(C): En Castelli, la mayoría son.

Liz: ¿Recuerda a alguien en particular?

(C): Hay muchos. Algunos son jóvenes, y quizás seguramente no recuerdan el origen. En Las Palmas y La Leonesa siguen siendo muy fieles a MQ.

Liz: Usted me dijo antes que había muchos jóvenes que estaban recibiendo poder. Y ese poder lo reciben de algún...

(C): De algún *pi`oxonaq*, dentro de esos grupos.

Liz: ¿De los mismos pastores o hay alguien en particular que sea más importante?

(C): No hay una jerarquía dentro de los grupos, son todos iguales, pero entre ellos se conocen

Liz: ¿Qué cosas en particular son las que identifican a ese movimiento o ideas que él haya dejado?

(C): Simplemente, el movimiento interpreta mas el *gozo*, el espíritu. Los otros cultos son muy formales, ellos inician con varios cánticos, oraciones, todo con un tono bastante elevado, para ellos es como que se sienten muy fríos, porque se pasan todo el tiempo sentados, escuchando, entonces ellos prefieren ir a donde hacen el movimiento. Cuando él comenzó el movimiento una de las cosas que él hizo fue quemar la Biblia. Él decía que eso no afectaba en nada porque era un papel común. Ellos utilizan la Biblia pero no muy seguido. Ellos decían: “la seguridad de la persona está en Dios, no en cualquier otro ser humano,” por eso hacían esas alabanzas.

Liz: ¿A qué llamaban *alabanzas*?

(C): Ellos no decían alabanzas, hablaban de *gozo*, *movimiento gozoso*. Ahora se dice *movimiento de alabanza*. Ahora está más cambiado, antes no se hacían muchas *rondas* como en los bailes tradicionales tobas, pero la gente lo hacía en una forma espontánea, individual y este último tiempo comenzaron a aceptar la *rueda*, como le dicen, desde el 84.

Liz: ¿Por qué desde el 84?

(C): Porque desde el 72 hasta el 84 es como que desapareció el movimiento. Existía el movimiento pero era bastante minoritario.

Liz: ¿En Formosa también existe como movimiento de alabanza?

(C): Sí, sobre todo en la zona de Ibarreta, Estanislao del Campo, Riacho de Oro, es la zona donde estuvo MQ. En el 58 llegó hasta Castelli, pasó por Legua 15, La Matanza, Tres Isletas. Nosotros vivíamos en esa zona. Mi padre fue el que fundó la Iglesia de Dios, y estábamos en Castelli cuando él llegó. Pero paraba en las casas de otras familias. En Legua 15 quienes lo acompañaban eran (menciona algunos nombres). Hasta el 64 anduvo por esta zona, después se fue a Las Palmas, a La Colorada.

Liz: Usted me decía que no le dan valor al texto de la Biblia ¿Por qué la llevan en la espalda?

(C): Ellos no le dan mucha importancia a la Biblia. Eso de leer, estudiar, escuchar, pero tiene algo como que es sagrado. Utilizan para identificarse.

Liz: ¿Ya lo utilizaban en Formosa de esa manera?

(C): No, eso fue cuando llegó al Chaco.

Liz: Usted me decía que ellos daban mucha importancia a los sueños, ¿eso tiene que ver con las creencias tradicionales?

(C): Más que nada para señalar que está en buena senda. Que lo que hace es real, que está comprobado en algún tipo de esas manifestaciones como el sueño. Generalmente los *pi`oxonaq* son los que tienen ese tipo de comunicación para estar advertido de lo que ocurre. Pero en este tipo de movimientos todos están facultados para eso.

Liz: ¿Qué es lo que buscan, hacia dónde van, como ven el futuro?

(C): El más allá no es tan preocupante. Lo que buscan y más insisten es la estabilidad, lo que es hoy, es a lo que dan más importancia. Lo que prefieren es la paz, la seguridad, la esperanza. Como parte de nuestra cultura. Porque en nuestra cultura nos preocupamos por lo que hoy tenemos y no nos preocupa el futuro. Como dice la Biblia, si uno vino desnudo, desnudo uno tiene que volver. Que importancia tiene si uno junta tantas cosas. Pero eso es generalizado, ocurre en toda la cultura toba.

Liz: ¿Cuál es su actitud con respecto al blanco, a las políticas...?

(C): Ellos se mueven también en la cuestión política. Utilizan el movimiento para obtener mercaderías. Sobre todo en el caso de Castelli. Por ejemplo si van a hacer un culto un fin de semana, van a sus amigos partidarios y dicen “vamos a hacer un movimiento para este fin de semana...”

Liz: ¿Son todos del mismo partido?

(C): No, siempre hubo diferencias. Hasta el 88 la mayoría de los indígenas tiene esa tendencia más por el peronismo porque es como que el peronismo hizo una interpretación de la gente más baja y el radicalismo de gente de clase media. Y luego hubo un cambio. Hoy estuvimos analizando que el sesenta por ciento de la comunidad indígena tiende hacia los otros partidos. El motivo no se sabe. Pero en Castelli la gente usa este tipo de movimientos para armar una olla para mantener un grupo una semana, dos semanas.

Liz: En Resistencia ¿cómo se da el movimiento de alabanza?

(C): Hay algunas Iglesias del mismo barrio donde se ve esto. Lo que pasa es que la mayoría de la gente que está en esa zona son de acá, del Norte. En cualquier momento se desplazan a cualquier lugar de la Provincia. Cuando se gestan este tipo de movimientos lo hacen un mes o dos meses antes para que la gente pueda juntar para su propio viático, o traer a su familia. Lo que pasa es que son movimientos bastante aislados, tienen que estar pidiendo permiso a la Comisaría, hacer una nota a la Comisaría, anticipan los nombres de cuatro cinco personas que son responsables, tienen todo organizado. Llega ese día y a veces vienen de otras partes, y se hacen cargo del movimiento, y cuando termina, termina. No tienen una estabilidad propia, son gente que va de un lado a otro.

Liz: ¿Siempre identificados con MQ, o es usted el que lo recuerda?

(C): Ellos no lo dicen, pero para nosotros es el movimiento de MQ. Muchas de las personas estuvieron con él. Aquí la Iglesia de (B) es la primera Iglesia que fundó MQ. Ellos no tienen sello propio, fichero propio, por eso es que se meten en cualquier Iglesia, si piden credencial se le da. Nuestra Iglesia

fue la que más los recibió. Pero a partir del 92 se comenzó a cortar por lo sano porque teníamos treinta y tres Iglesias y ahora son veintidós. Lo que ocurre es que pasaron varios años y no hicieron templos, nada de eso.

(C) comenta cómo en estos últimos tiempos, por un motivo u otro: religioso, científico, etc., hay mucha gente que convoca a los aborígenes y se lleva información, o terminan apropiándose, cambiándole el sentido a esa información.

Liz: Para uno que llega de afuera ¿qué sería -si uno tiene la posibilidad de reunir alguna información- qué puede servir, que les pueda quedar?

(C) Sí, una de las cosas que yo sugeriría -porque este movimiento de MQ se puede distinguir como un movimiento sincrético, porque hay muchos elementos de la cultura, es un grupo que desarrolló una teología propia, porque no salieron de los seminarios- usted puede ser una persona que puede acercarse y conversar con ellos, y se puede hacer ese tipo de aclaraciones.

(Me despido de (C) y le dejo unas fotocopias de textos que supuse podían interesarle).

Decido seguir las recomendaciones de (C-PRSP) y me remito al texto de Miller. En *Armonía y Disonancia* (1979: 142-144) habla de los efectos de grandes consecuencias que tuvo la acción de MQ:

Intentó romper los lazos que los unían a los misioneros y a los blancos, en general, sosteniendo tener acceso directo al nuevo poder espiritual a través de visiones y comunicación con los seres de las nubes y el cielo. Basándose en un sincretismo entre la mitología tradicional y temas bíblicos, este líder rápidamente tuvo tras de sí una considerable masa de seguidores y dividió muchas congregaciones locales.

Miller registra un testimonio de (AL).<sup>4</sup> Este testimonio pone de manifiesto la existencia en ese período de cultos independientes que no buscaban apoyo de ninguna Iglesia oficial (1967:127-128;1979:143):

Después de eso, M. Q. Llegó de Formosa, de Bartolomé de las Casas. Él salió anunciando que había recibido visión de Dios, un sueño. Cuando llegó visitó primero Cacique Pedro Martínez. Después pasaba por Pampa Chica y visitó a nuestro hogar. Yo mismo lo recibí. Después entró en las Iglesias en todas partes. El enseñaba el sueño y el Espíritu Santo, etc.

<sup>4</sup> Miller, en comunicación personal (21/06/00) señaló que este testimonio fue grabado en cinta, a fines de 1961, principios de 1962.

Pero es muy parecido a las enseñanzas de antes. Él habló 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. Muchos creyeron y entró otra división. Enseñaba el salto (baile) también, diciendo que es un gozo del Espíritu Santo, y que el que no tiene el salto no recibe todavía el Espíritu Santo. Él dijo que no hay que dejar de saltar, y también dijo que los pastores quieren apagar el gozo y por eso prohíben el salto. La Iglesia de Dios predicó en contra. Pero Alberto (misionero menonita), no.

Pero por la acusación de andar con varias mujeres, tres de ellas, dejó de recorrer y se apagó el asunto (...) Porque él anunciaba también que la voz de Dios habla por el Viento, y por las nubes. Curaba en el nombre de Dios. Algunos se sanaron, pero otros no. El remedio de él no era bueno, usaba sal y a veces sacó hojas de la Biblia y las hizo quemar, y con el humo tiene que sanar. Puso a los enfermos adentro de la casa y hizo humo solamente con hojas de la Biblia.

Miller afirma que el apoyo dado a MQ demuestra claramente la actitud ambivalente sostenida por la mayoría de los tobas respecto a los blancos y a los misioneros blancos, en particular, despertando inmediatamente el rechazo de estos últimos. Sin embargo —señala— la influencia de M. Q. fue de largo alcance, y *la danza* que él enseñó llegó a ser adoptada como parte integral de muchos cultos. En la curación con sal, utilizaba una planta llamada *toue* (de la familia de las Salicaceas), tradicionalmente tenía efectos curativos. Agrega que —a medida que la influencia de MQ fue disminuyendo— sus congregaciones o bien quedaron como independientes o bien se unieron a grupos más arraigados, tales como la Iglesia Evangélica Unida.

Me pongo en comunicación con Miller, pues hasta ese momento no sabía si alguien más había hecho mención al movimiento de MQ.

20/5/97

(...) Mi trabajo de Tesis versara sobre las manifestaciones religiosas de los tobas de El Colchón, Provincia del Chaco, si bien tengo previstas entrevistas con gente de otros lugares, como Sáenz Peña y Las Palmas, por ejemplo. Por otra parte y paralelamente estoy indagando la historia de MQ. En su texto *Armonía y Disonancia...* usted habla de él. Me pareció importante comunicarme directamente para saber si en otros textos usted sigue la historia de MQ, o si tiene conocimiento de que alguien más lo haya tratado. (...) Observando los cultos religiosos en distintos lugares de Resistencia y Roque Sáenz Peña, noté algunas diferencias. Hay una parte de la población de la I E U que no participa de las reuniones oficiales y

es cuestionada por el tipo de ceremonias que realizan. Por ejemplo, utilizan cintas blancas colgantes con aplicaciones de colores que llevan sobre la ropa, un sobre en la espalda donde guardan la Biblia, a la danza que realizan la denominan rueda. Cuando intenté averiguar desde cuando utilizan esas cintas y realizan las ceremonias de ese modo, varios me dijeron que provenían de Las Palmas. Finalmente (C-PRSP) identificó a estos grupos como 'la gente de MQ' o 'movimiento gozoso'. Parece ser que MQ no logró legalizar su Iglesia o movimiento, entonces muchos de sus seguidores se incorporaron a la Unida y a otras Iglesias.

Quería comentarle –además– que estuve en el Museo Etnográfico de Buenos Aires, hay un texto suyo que no pude localizar, fue publicado en *American Ethnologist: Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba*. Hay dos más que vi citados: 1) *The interpretation of signification: A Semiological Approach to the study of Social Articulation*, Working papers in Culture and Communication (Philadelphia)... y 2) *Pentecostalist Contributions to the Proletarianization of the Argentine toba*. In Barstow (...)

Miller promete enviarme los textos solicitados y me pone en comunicación con Buckwalter, uno de los dirigentes menonitas que había trabajado largos años en el Chaco con los tobas y había tenido contactos con MQ. Yo lo recordaba, pues había vivido un tiempo en Pcia. R. Sáenz Peña, mi ciudad natal.

1/7/97

Estimado Sr. Buckwalter: Me tomo el atrevimiento de escribirle a partir de haberme puesto en comunicación con el Sr. Elmer Miller, quien me facilitó su e-mail al conocer mi identidad y saber cual era mi interés. Estoy actualmente realizando una tesis de un Magister en Antropología Social en la Universidad Nacional de Misiones. El tema de la tesis se refiere a los movimientos socio-religiosos en la etnia toba del Chaco. Particularmente, me interesa conocer el proceso de conformación de la Iglesia Evangélica Unida (sabía que Ud. tuvo que ver en esto), y quiénes fueron las figuras tobas que más incidieron en ese proceso y de que modo, es decir las ideas que estaban puestas en juego. Más particularmente, estoy siguiendo la historia de MQ de quien no hay demasiado escrito, pero sé que todavía se habla de la 'gente de MQ' cuando se refieren al 'movimiento de alabanza', es decir, al modo en que gran parte de los tobas, sobre todo de la IEU, realizan los cultos. Me interesa conocer la vida de MQ, sus ideas, que se proponía, como conjugaba la cosmovisión toba tradicional con la ideología religiosa. Cuál era su relación con Pedro Martínez. En fin, es posible que usted lo recuerde, tengo entendido que lo conoció y estoy segura de que cualquier dato que usted pueda suministrar puede ser importante. Por otra parte, hay un texto suyo que me interesa conseguir: *Shamanism, Illness, and Power in Toba Church Life*.

### III LA CELEBRACION DEL ANIVERSARIO DE MQ

A mediados del año 1997, visito el barrio toba de Resistencia pues quería contactar a una persona. Me entero entonces que estaba por realizarse una celebración en homenaje a MQ en Las Palmas, no muy convencida de que fuese cierto viajé a Las Palmas. Me comuniqué con (A), pero cuando pregunté por la celebración no me respondió nada en concreto, no dijo demasiado ni tampoco mencionó el recordatorio. Como parecía que mi presencia le molestaba, no quise insistir. Sentí que mis dudas se habían confirmado, regresé a Resistencia pensando que el viaje había sido inútil, yo tenía dudas acerca del movimiento y la celebración, pues salvo (C-PRSP) nadie más nombró a MQ. Pensé que la lectura de textos antropológicos había impactado en (C-PRSP). También pensé que el indígena que habló sobre ese recordatorio, que pertenece a la Iglesia de Dios y muy vinculado a la política, lo hizo a partir de mi interés en él. Recordaba las palabras de un sociólogo amigo: “esa es la estrategia del pobre, Liz,” aunque mucho antes había decidido no entrar en transacciones materiales para establecer otro tipo de vínculos. Pensé que la gente está cansada de que se la utilice y que no tengo modo de convencer a nadie de que esta investigación pueda ser útil porque ni yo estaba segura de que lo pudiera ser realmente. Que además cada cual tiene derecho a hacer su vida sin que nadie la moleste y que a veces lo que se escribe termina provocando el efecto contrario y deja a la gente más desarmada que antes. En fin, que no tenía sentido continuar.

Sin embargo, al día siguiente, retorné a Las Palmas. Me atendió (B). Me dijo que él era la persona con la que debía comunicarme si tenía algo que preguntar. Yo todavía no tenía certeza de que realmente se realizara esa conmemoración, sólo le pregunté si podía estar presente en el culto. Me insistió en que regresara al día siguiente. Así lo hice, le comenté a (B) que quería conocer la historia de MQ sin hacer mención a la conmemoración. No me dijo nada en ese momento. Pregunté nuevamente si podía estar presente en el culto, me respondió que afirmativamente.

Ya es de noche. Se escucha el silbido de las chicharras, el zumbido de los mosquitos y el croar de los sapos, el olor a la leña encendida. Van acercándose por el camino en pequeños grupos, a la luz de la luna los vestidos blancos resplandecen. El barrio queda bastante alejado del centro de la ciudad, son pequeñas parcelas de tierra de

una hectárea aproximadamente, con algunos pocos cultivos separados por alambradas. Pequeños ranchitos dispersos, algunos de material, algunos de barro y paja. El edificio en el que se va a realizar la reunión es una habitación grande, con bancos largos de madera, piso de ladrillo y techo de chapa. Hay sólo un recipiente de lata con alcohol y mecha encendida que da algo de iluminación al lugar. A medida que van entrando, dan la mano a todos los que ya están en el interior del salón, también a mí me dan la mano. No sabía lo que iba a ocurrir, había pedido estar presente en el culto pero nadie me preguntó por qué. Me parecía que no tenía demasiado sentido explicar algo, yo no me sentía mal después de todo, me sentía hospedada de alguna manera.

Los hombres y mujeres se ubicaron separadamente a un costado y otro del salón. En un banco situado contra la pared, al frente, se sentaron los pastores, misioneros visitantes; los jóvenes cancionistas parados con guitarras y tambores en las manos. Un anciano toba se ubicó al lado de la puerta, tenía cintas rojas y azules cruzadas en el pecho. Había personas de Resistencia, Las Palmas, Margarita Belén, La Plata y de otros lugares, todos tobas, salvo un pastor blanco que no habló y se mantuvo sentado en un banco a un costado de la sala.

Creo que (B) supuso que yo quería escuchar la historia de MQ durante el culto porque comentó a todos que esa era mi intención. Dijo que -a pesar de que ese día estaba destinado a celebrar el culto- algunas personas iban a relatar la historia de MQ. Sin embargo, creo que esperaban que en algún momento me fuera, para poder continuar con lo que tenían previsto. (B) insistió en que la ceremonia duraría hasta las 11 de la noche. Luego mencionó que desde hacía tres días se venía realizando un homenaje a MQ, se recordaba el momento en que él recibió la *revelación*:

Nosotros le queríamos como misionero, a la vez también como profeta, a la vez también como siervo, como un líder. Los hermanos quieren saber la historia, pero todos sabemos que hoy es día de culto y yo le pido perdón a Dios. Todos sabemos que un día de culto todos venimos a alabar y a glorificar a Dios por medio del profeta. Lo que él predicaba, lo que él nos hablaba, lo que él nos decía, quedó grabado en nuestros corazones. Lo que él decía está entre nosotros. Este hermano MQ, él estuvo viviendo en Bartolomé de las Casas, provincia de Formosa. Pero este hermano era de la zona. En el año 48, hablaba de un matrimonio que vinieron del extranjero, un hermano criollo que se llamaba Juan Lagar. Estos hermanos, que vinieron del extranjero, son los que trajeron el Evangelio. En el año 47-48, estuvieron parando en Resistencia. Nuestro misionero siempre nos contaba un poco la historia. Este hermano extranjero predicaba la palabra de Dios, le enseñaba a la multitud. Siempre que se juntaban los hermanos

aborígenes. Para los hermanos criollos, aborígen significa origen de esta tierra. porque nosotros fuimos los primeros habitantes de este territorio argentino.

Ese hermano, nosotros no le conocimos. Pero él mencionaba que vino del extranjero. Decía: 'en el Chaco hay tres razas: está el toba, está el mocoví y está el wichí' Ese hermano decía: 'hay un Dios vivo y ustedes tienen que alabar y glorificar a Dios para que un día ustedes van a recibir la promesa de Dios, si la raza toba, hace un esfuerzo, hace la voluntad, alabar a Dios, a lo mejor uno de la raza toba es el que va a recibir la promesa de Dios, y si la raza toba no procura, (...) entonces los mocoví son los que van a recibir, y si los mocoví no procuran a lo mejor los wichí van a recibir.' Y este hermano misionero, decía que cuando él escuchaba se sentía fortalecido. Porque el pensamiento de él decía, 'mi pensamiento estaba mirando allá arriba -decía- ¿por qué no voy a ser yo?' Ése era el pensamiento de este hermano misionero.

Y entonces, decía que cuando llegaba fin de mes iban a verlo alguno que tenía caballo, algunos burritos, los hermanos aborígenes, porque daban la Santa Cena los fin de mes estos hermanos extranjeros. Y dicen que los aborígenes de distintos lugares, San Martín, La Palmas, Sáenz Peña, Formosa, antes de fin de mes, ellos se iban a Resistencia, adonde estaba este matrimonio, los que predicaban la palabra de Dios. Y dicen, que tenían muchas Biblias ellos y les repartían a los hermanos aborígenes. Y nuestros antepasados tenían esas Biblias, que esos dos hermanos daban. Entonces, llegó el momento en que esos hermanos cumplieron ese ministerio que trajeron y se fueron de vuelta al extranjero. Y ese hermano MQ estuvo viviendo en Formosa. Y en el año 56 (menciona una fecha) que es este martes que pasó, ha cumplido 41 años que este hermano recibió la promesa de Dios.

En el año 56, dicen que este hermano tenía una pequeña chacra, entonces, dicen, que él estaba carpiendo, carpiendo el algodón que tenía. Y dicen que él dejó de carpir y miró atrás y dicen que vio a un niño, de este altor, pero bien rubio. Entonces dicen que él le miró y él pensamiento de él le tenía a uno de los nietos de él. Entonces siguió carpiendo. Y cuando volvió a carpir y sintió otra vez ese ruido y le miró y era el niño otra vez. Y entonces, el niño saltó parece, y dice que cayó bien acá (señala la espalda) como si fuese cuando nosotros le llevamos a un hijo nuestro. Le llevaba acá (...) como caballito. Ese niño dice que cayó acá y se prendió bien por el cuello de este hermano. Y dice que miraba y miraba y no le podía ver a ese niño. Y dice que él sintió que ese niño penetró, penetró dentro de él. La palabra de Dios nada más le salía de la boca. Se revolcaba en la chacra de él. Había cadillo. Era una casa pequeña. Y él subía arriba, y dicen que él empezaba a alabar a Dios. Empezaba a gozar, con un pie arriba de la casa hasta que se caía. De allá arriba caía en el suelo. Y la familia de él dice que le tenía lástima. Pero ni tampoco sabían qué es lo que tenía.

El Espíritu Santo recibió el hermano. Entonces él, cada minuto, empezaba a gozar. En esta noche, hermanos, estoy dando la historia, el testimonio de este hermano. (...) Tres meses... nadie sabía qué es lo que tenía este hermano. Pero él hablaba y escuchaba voces de este espíritu que él recibió. Le decía

bueno... fijate la carta del Apocalipsis 19-3<sup>5</sup> y dice que corría otra vez y miraba la Biblia, y él empezaba otra vez a gozar. Entonces dice que cuando cumplió los tres meses (...) algunos hermanos le decían 'la Biblia dice que si algún siervo de Dios, si un hermano recibe la promesa de Dios, pues tiene que ir a la Iglesia.' Y este hermano decía, 'sí, entiendo, pero lo que yo recibí de Dios, tengo temor, y yo tengo que obedecer de una misma persona.' Entonces, cumplió los tres meses, y este hermano MQ no quería ir a la Iglesia. No es porque no quería sino /por/lo que él oía. El Espíritu mismo dice: es lo mismo que la carta de San Juan 16-13, dice bien claro: 'Cuando venga el Espíritu de verdad, él dirá las cosas de verdad, porque nos hablará por su propia cuenta (...).'

'Yo espero la orden que viene de allá arriba,' decía. Pero dicen que la multitud de gente -algunos enfermos que estaban a lo último- llegaban a la casa de él y él estaba gozando, hablaba solo. Pero dicen que venía un enfermo, y le miraba, y MQ gritaba Ah! Ah! Ah! y dicen que empezaba a gozar y al rato el enfermo se sanaba, era el Espíritu Santo. Por medio de ese hermano me ha cambiado mi vida y no me avergüenzo de decir el testimonio (...).

Entonces, cuando pasó los tres meses él fue a las pampas y de las pampas se fue a Sáenz Peña, y de Sáenz Peña para este lado, hasta que alcanzó un lugar llamado La Colorada, a siete kilómetros de esta zona y ahí se instaló el hermano (...). Él mencionaba siempre: 'acá ustedes tienen que gozar, si alguno sueña a la noche, acá ustedes tienen que contar el sueño, y la danza que tienen ustedes, tienen que gozar, cuando sienten, sienten un fuego parece que le arde en el corazón, es porque el Espíritu Santo ustedes recibieron.'

Hasta que un día, gente que tenía un campo privado no le quería a los hermanos que estaban en este lugar, los querían desalojar. Las hermanas ancianas buscaban llena en un monte cerquita, y los hijos de este terrateniente andaban a caballo, y le corrían a las hermanas ancianas que buscaban llena, le metían chicote, le hacía dejar la leña. Pero ellos gozaban más y clamaban a Dios y algunos interpretaban el sueño. Estaban soñando que había un lugar para nosotros. Y si la Biblia dice: el Espíritu de Dios va a llegar, nos va a dar un lugar, ese lugar se llama (menciona un lugar). Él nos decía 'acá es el lugar del Espíritu Santo y donde está el Espíritu Santo, hay libertad.'

(Continúa un pastor de otra Iglesia) Este sábado era un día santo para él. MQ no era un hombre común. Era un profeta. Las palabras del profeta en este lugar se han quedado. La palabra homenaje sólo nosotros comprendemos su significado, solamente nosotros, los que un día nos habló, comprendemos la palabra espiritual. Para nosotros es algo sagrado (...). El pueblo toba es un pueblo elegido por Dios. La esclavitud está en las leyes, en el Poder Político. Dios elige un líder, no elige un comité. Las leyes se han creado para un sector de la sociedad, para que otros se esclavicen aún más. ¿Por qué nosotros no podemos

<sup>5</sup> En la Biblia éste es el texto a que se hace mención: "Otra vez dijeron; Aleluya! y el humo de ella sube por los siglos de los siglos."

escribir nuestras propias leyes?. Para mí es un gran honor y un gran peso nombrar a un profeta de este lugar. Hay palabras sagradas que nosotros llevamos en nuestro corazón, que no podemos hablar porque no se puede explicar en palabras. No se puede explicar en español. No se puede interpretar con palabras. Son palabras santas. Son palabras sagradas. Son palabras que vienen del cielo y que el hermano MQ había dejado (...) los sueños que él tenía, siempre se cumplían. Las grandes profecías que él había dicho se han cumplido. Hay domingos y sábados para hablar de lo que él había soñado o él había profetizado. Sigue vigente su consejo, porque solamente Dios puede poner y sacar hombres así como él. Él estuvo luchando por conquistar la tierra. En estos días vamos a tener el título de propiedad, lo que él había anhelado. Este sueño se está cumpliendo. Pero Dios quiere algo en nosotros para que se cumpla. Acá quedó tus lágrimas. Acá quedó tus palabras escritas en el viento. Acá quedó tu súplica para que nosotros podamos vivir en paz, podamos vivir en libertad. Él había dejado el espíritu santo en este lugar. La cosmovisión del pueblo toba se puede conocer en parte, porque para conocer hay que entrar. Es un ida y vuelta no tiene principio ni fin. Menciona el cap. 84 del salmista David?

Consideré prudente retirarme del lugar antes de que finalice la ceremonia, pero regresé en los días subsiguientes.

#### IV UNA NOCHE, UN CULTO

Un día sábado, por la noche, presencio nuevamente el culto. La ubicación de todos es la misma. Una de las adolescentes, ubicadas al frente y a la izquierda, tiene una pandereta en la mano. La mayoría de las mujeres visten polleras azules, largas hasta los pies y camisas blancas. Algunas, más jovencitas, polleras blancas. Veo muchas más cintas de colores: rojo, azul, amarillo y blanco, que en el primer día. Cintas en la muñeca, azul y blanca; en el cuello colgadas azul, roja, amarilla y blanca; cruzadas y entrelazadas amarilla, roja y azul; amarilla y roja cruzadas sobre el pecho; blancas cruzadas sobre el pecho; algunas cintas cuelgan de la ropa. Pero, en cada caso, usan distintos colores y ubicados de diferente modo en el cuerpo. Una mujer tiene cintas cruzadas de color rojo, sobre los hombros, prolongándose en blanco sobre el pecho. En general, los más ancianos, cintas azules y rojas. Las mujeres salen a bailar primero. Los que danzan, llevan Biblias en la espalda. Los hombres se intercalan formando, entre todos, un círculo. A medida que avanza la danza, los cuerpos se van acercando. Algunos danzan en el lugar, girando hacia un costado y hacia el otro. Saltan alternativamente sobre uno y otro pie. Algunas mujeres que danzan en el lugar inclinan

su pecho hacia abajo y hacia arriba. Al danzar levantan la mano derecha con las palmas hacia adelante, también al decir una plegaria. Dos jovencitas, con vestidos blancos, no danzan en círculo. A medida que avanza el tiempo, el clima de la danza se torna más intenso, y el involucramiento emocional es mayor. En algún momento yo saco fotos, pero nadie parece percibir mis movimientos aunque trato de no perturbar. Algunos comienzan a temblar y a musitar palabras o sonidos a medida que entran en trance. Algunas mujeres lloran. “Hay una jovencita que va a ser sanada,” dice el pastor, la joven es de Buenos Aires y vino especialmente por ese motivo. Se acercan a ella los pastores, la rodean, y levantan la mano derecha mientras hablan en toba. La joven cae al piso, los que la rodean se agachan sobre ella apuntando la palma de su mano sobre el cuerpo, pero no alcanzo a percibir si la apoyan. Los demás parecen concentrados en lo que están haciendo. El cuerpo de la joven comienza a moverse en ondulaciones, por momentos parece elevarse del piso. Luego la ayudan a levantarse y la joven, llorando, se mueve en el lugar, levantando su mano derecha con la palma de la mano hacia adelante. Se detiene la música y todos se van aquietando, lentamente. Los que permanecen en estado de trance siguen emitiendo sonidos o palabras, aún cuando alguno de los pastores habla. Al terminar la ceremonia, levantan la Biblia con la mano y gritan “¡viva!”

Comienzo a visitar regularmente Las Palmas y a conversar con tobas de la localidad, también observo los cultos. Los “cargos” que se desempeñan son los siguientes: pastor, evangelista, predicador, diácono, el jefe de alabanzas “que guía los cantos y la danza” (una persona cumplía una función semejante en las danzas antiguas) y la persona que interpreta los sueños, puede ser el mismo pastor. A diferencia de otros cultos, quien va a ejercer un “cargo” determinado generalmente es designado a partir de una *revelación*. En algunos casos, designa el pastor, por haber recibido una revelación previa. Tradicionalmente, es el *pio`oxonac* el hermeneuta de los sueños, el que los interpreta. En este caso, esa función que no se ha alterado esencialmente, la puede realizar el pastor u otra persona durante el culto.

Hay una persona que interpreta los sueños. Lo puede hacer el pastor o la persona que recibió el don. A veces le revelan al pastor que una persona fue destinada para tal cosa (D)

En las otras Iglesias designan los pastores, los cargos ministeriales. La IEU hace elección y ahí empieza la interna para ver quien. Aquí sale la persona que se desenvuelve bien. A veces ve el pastor, a veces alguien sueña. En las otras Iglesias se eligen cada dos años (B)

La *danza* siempre es precedida y simultánea con el canto y ejecución de instrumentos: guitarra, tambor, pandereta, sonido rítmico de palmas. Aunque la música está presente desde el inicio de la ceremonia, entre plegaria y predicación, pasa un tiempo hasta que se logra el clima que –seguramente– requiere el inicio de la danza. Puede comenzar con uno o dos individuos que saltan en el lugar, en este caso enfrentados, y luego constituirse un pequeño o gran círculo de danzantes, ubicados uno detrás de otro, marcando un ritmo firme con los pies y respirando también en forma rítmica. En ocasiones, alguna mujer más anciana danza en el centro de la ronda. En otra oportunidad, en Pcia. Roque Sáenz Peña, he visto danzando por fuera del círculo un hombre joven, con un *bastón* en la mano, cubierto de cintas colgantes de colores azul, blanco, rojo. La danza puede durar horas, las personas no manifiestan señales de cansancio y expresan que no lo sienten. En algunas zonas del interior hay ceremonias que se extienden durante toda la noche, siendo la danza el elemento central. Son también intensas en tiempos de cosechas. En esas ocasiones, en el oeste, los cultos son compartidos por tobas y wichis. Diferentes nombres recibe la danza en los lugares en que se la practica actualmente: *ronda*, *rueda*, *marcha*.

Aquí la llamamos *ronda*, la *rueda* le dicen en Sáenz Peña, Castelli, Pampa del Indio. También le dicen *marcha*, distintas palabras agregaron ya. La *marcha* es como una *rueda*, pero es más lento. En San Martín hacen así (A).

En todas partes se hace la *rueda*, Sáenz Peña, en Bartolomé de las Casas, a veces una *rueda* grande, grande. Los cultos se hacen de día, no de noche, en Formosa, en Bartolomé de las Casas (D).

Es durante la danza que puede ocurrir una revelación o una sanación. Los dones los reciben en el culto, durante la danza, don de sueño, don de sanidades. Es deber del pastor o misionero cuidar a la persona. El que esta dirigiendo sabe también que la persona que está presente tiene un sueño, es una percepción, y le dan la palabra a la persona que tuvo un sueño. Siempre hay un determinado sueño que le adoctrina a la Iglesia, por eso es que no se basa en el Estatuto, les traen el sueño para todos, para la comunidad. Por eso, cuando entran a la Iglesia, ya sabe el pastor, cuando lo hace pasar ya tiene que contar (D).

Actualmente, en la zona de Las Palmas, existen siete iglesias *gom* (Unida, Cuadrangular, Misión Fe y Esperanza, Iglesia de Dios, Escudo de la Fe, la de la Isla, la Iglesia Teresita). Los integrantes de estas iglesias suelen visitarse en los cultos y hay oportunidades, como los cumpleaños, las cruzadas de la fe, en que se reúnen todos ellos, seiscientos o más personas. Se afirma que “en todas se practica la *danza*. En algunos casos, no coincide el líder espiritual y el pastor puesto como líder de la Iglesia. Los líderes espirituales en esta zona están separados, se toleran entre sí, ahí están las cosas que nosotros los blancos no comprendemos” (E). Se hace referencia a un caso en que se eligió como líder formal de una de las Iglesias a una persona que sabe moverse con mayor facilidad y conocimiento para realizar gestiones de todo tipo, aunque el líder espiritual de la Iglesia es otro, lo cual no genera, aparentemente, conflictos.

Estos son los elementos más sobresalientes registrados en este capítulo:

- \* Los propios dirigentes asignan el nombre de *movimiento* al liderado por MQ. Este movimiento se extiende a distintos lugares de la provincia y se observan algunos elementos en común en cultos de otros grupos indígenas. En algunos casos —épocas de cosecha— son compartidos por tobas y wichis, por ejemplo, en el oeste chaqueño.
- \* La conmemoración anual representa un retorno a las condiciones originarias de gestación del movimiento.
- \* MQ propone un vínculo no intermediado con los *espíritus* o con lo *numinoso* y la defensa de ciertos *reglamentos* del culto, algunos estrechamente ligados a la danza.
- \* El movimiento antiguamente llamado *gozoso* y actualmente *de alabanza* se caracteriza fundamentalmente por la *danza de gozo*, es decir la danza y el éxtasis que sobreviene a la danza.
- \* La danza que promueve MQ es sobre todo una danza en círculo, de ahí su nombre: *rueda, marcha, ronda*. Según los testimonios hay alguna relación entre las danzas actuales y las antiguas.
- \* Actualmente no hay un líder visible pero MQ sigue “viviendo” y sigue presentándose en sueños y visiones.
- \* Quienes adhieren a este movimiento integran distintas Iglesias sobre todo la IEU, “se filtran” aunque no interesa demasiado la filiación, sino el disponer de un *fichero*, es decir la autorización legal para realizar los cultos y no tener problemas, pero se mantiene autonomía con respecto a la estructura formal de la Iglesia. En algunos casos

esta adhesión sirve a las máximas jerarquías como capital social para lograr algunos beneficios.

\* En algunos cultos participan *pi`oxonaq* identificados como tales y pastores, sin que esto ocasione conflictos. En otros casos es el pastor una figura de doble faz.

Considerados como punto de partida los datos reunidos hasta aquí, procuro posteriormente reconstruir la historia de MQ, recurriendo también a otras fuentes.

Aunque los datos no fueron obtenidos en ese orden, en el capítulo que continúa intento seguir la trayectoria de vida de MQ -atravesada por diferentes circunstancias históricas que tuvieron repercusión en los cultos- a partir de relatos y fuentes documentales, para comenzar a esclarecer la significación de la danza, de algunos símbolos o *señales* que tienen relación con la danza, el significado del éxtasis en el contexto del culto y en el entrecruzamiento de significados actuales e históricos.

\* \* \*

## CAPÍTULO 2

### LA HISTORIA DE MQ: RELATOS DE UNA VIDA

Entender la historia (story) como narración no necesariamente debe oponerse a la noción de historia como conocimiento fidedigno y científico del pasado, aunque permite incorporar un elemento fundante e inexorable de toda descripción (account): sus sentidos.

Guber (1994:27)

MQ, *gom*, nace en la zona de Las Palmas, localidad ubicada en el noreste chaqueño, sobre el río Paraguay, alrededor de los años veinte. Casi cuarenta años después recibiría la *revelación* que lo iniciara como *profeta*, a la vez fue cacique de su comunidad. La trayectoria de vida de MQ incidiría en la vida de los tobas chaqueños y de otros grupos hasta la actualidad aún después de su muerte en el año 1995.

A mediados de la década de 1880, el Chaco era la única zona del territorio argentino que se encontraba en manos de los indígenas. La campaña de Benjamín Victorica contra estos pueblos en 1884, tuvo como resultado la entrega de tierras en la zona de cañadas al este del Chaco y la formación de grandes propiedades destinadas a la ganadería, el obraje y la producción de azúcar.

Iñigo Carrera (1984:11-12) citando a José Garmendia lo describe de este modo:

José Garmendia señala como uno de los resultados de la expedición que 'obligará a 15 o 20.000 brazos viriles que estaban inútiles (...) a entregarse a los beneficios de la civilización,' 'beneficios' explicados por Benjamín Victorica en los siguientes términos: '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 ella se desarrollan, no dudo que estas tribus proporcionarán brazos baratos a la industria azucarera y a los obrajes de madera...'

En el año 1870 los ingleses Carlos y Roberto Hardy, pueblan Solalinda. Tiempo atrás un padre jesuita había establecido una Misión en ese paraje, a unos diez kilómetros del Paraná, ruta del Paraguay. Los ingleses instalaron un ingenio azucarero y, simultáneamente, explotaron el monte para la fabricación de tanino. En 1882 habían

recibido 100.000 hectáreas del gobierno argentino. Con el tiempo fueron ampliando su explotación al algodón, el *oro blanco*.

No se puede hablar de la historia de los indígenas de la zona de Las Palmas y de los que alguna vez arribaron a esas tierras sin mencionar el ingenio azucarero. El ingenio atravesó la vida de todos, absolutamente. Con seguridad, en las *enseñanzas* de MQ no pudo estar ausente como uno de sus sustratos el impacto causado por el condicionamiento que impuso el ingenio a la situación de vida original de la población toba.

El asentamiento de tobas *tacshic*,<sup>1</sup> ya existía antes de que se instalara la empresa azucarera. El viento, el canto de los pájaros, el croar de los sapos, ranas, o el maullar de los felinos anunciaban rumbos, presencias y ausencias, así también lluvias, nieblas o tormentas. Solamente quien conocía ese ambiente podía develar secretos que le proporcionaban puntos de referencia para orientarse. La naturaleza íntimamente entrelazada con significaciones espirituales tenía su ciclo al cual el hombre se acomodaba. La empresa azucarera inició su ruptura. La alternativa fue el cañaveral, los surcos, el quiebre ecológico y cultural que modificó sensiblemente la vida de los indígenas de la región y tuvo resoluciones de diferente orden.

En el Chaco no hubo una política de exterminio como en el Sur. La madera proveniente de los bosques del este chaqueño tuvo una gran demanda en tiempos de expansión de la construcción de edificios, vías férreas y comunicaciones. Requirió el trabajo del indio como obrajero. Luego fue el azúcar y el algodón, vinculados desde un principio al mercado externo y sujetos a sus fluctuaciones. Los requerimientos del mercado mundial y nacional determinaron el destino de las tierras que se ocuparon, y el de sus habitantes (Cfr. Iñigo Carrera, 1984).

La introducción de la maquinaria industrial y el cultivo extensivo de caña de azúcar, requirió un creciente número de trabajadores para realizar esta tarea intensiva. Un nuevo método de reclutamiento fue introducido, basado en la familiaridad y en el relacionamiento de los blancos con las tribus vecinas -afirman Braunstein y Miller (1999b:15-16)- ejemplificando, a continuación, uno de los modos en que se produjo ese proceso:

---

<sup>1</sup> Los tobas *tacshic* en general se han localizado en la región oriental del Chaco argentino próximos a los ríos Paraná y Paraguay.

An expedition was organized with many gifts to be given away, and the appointed manager (*mayordomo*) marched deep into the Chaco to negotiate with Indian leaders about the hiring of 'their' people. An Indian foreman place in charge of commanding the factory workers was slowly displaced by an Indian interpreter who spoke the contact language and performed go-between functions.

### I El FEUDO: "REDUCIR LA NATURALEZA"

La reducción de la naturaleza significó la reducción del monte, del tiempo y el espacio, de los ritos indígenas, de sus cuerpos que debían acomodarse al modo de producción de la empresa azucarera: una nueva realidad debía *aparecer*, producto del ingenio.

La empresa azucarera establecida por Ricardo y Carlos Hardy en 1884, había obtenido extraordinarias concesiones de tierra fiscal, según las condiciones de la Ley N° 817. Antiguos asentamientos indígenas quedaron incluidos dentro de su dominio. Esta empresa representó, al mismo tiempo, el inicio de la agricultura y la industria por parte de los ocupantes externos del territorio. Guido Miranda (1980:286-287) expone el relato de Melitón Gonzalez, quien visitara esa zona en 1890 y donde se refleja el deslumbramiento que provocara el ingenio y sus *signos de progreso*. Se calcula que 141 colonos extranjeros (franceses, españoles, ingleses e italianos) estaban radicados en la vecindad del establecimiento.

(...) el signo más sorprendente del progreso que constituía el establecimiento industrial Las Palmas, con Puerto propio sobre el río Paraguay (...), era la circunstancia de que la población se alumbraba con luz eléctrica. En una fisura del bosque inmenso, aquéllas temblorosas lamparillas brillaban como un enjambre de luciérnagas fantásticas, aprisionadas por compacta noche de cientos de leguas de espesor, dado que no existía iluminación similar en todo el Norte de la República. Quinientos ochenta indios mansos, que convivían con un número aproximado de 'cristianos' y se encargaban casi exclusivamente de la zafra, mirarían con estupor aquéllas luces misteriosas, sintiéndolas penetrar en sus almas con el filo implacable de la voluntad de reducir la naturaleza<sup>2</sup> que tenían los blancos.

---

<sup>2</sup> Subrayado agregado.

En otoño -época de zafra de la caña de azúcar y luego cosecha de algodón- bajando en creciente aumentaban los caudales de ríos, esteros y lagunas. Tobas, mocovíes, pilagás, chulupíes, matacos desembarcaban en el *Puerto del Infierno*.<sup>3</sup> Familias enteras provenientes de Paraguay, Corrientes, Misiones y Formosa migraban a esta zona de la Provincia del Chaco para la zafra. Desembarcaban e iban subiendo a los vagones de la empresa, que luego los distribuirían en las distintas chacras: Solalinda, Lapacho, Laguna Pato, Timbó, Rincón de Luna, Quiá, etc. En todas partes se hablaba de las riquezas del Chaco, del trabajo y de los tesoros escondidos, enterrados durante la guerra con el Paraguay.

Así describe Crisanto Domínguez (1956:21) parte del paisaje del que seguramente fue testigo MQ en sus primeros años:

Dentro de la alambrada las fábricas de tanino y de azúcar destacan colosales chimeneas de hierro; una, muy alta, para el tanino y cuatro, aparte, para el azúcar; pilas de quebracho en las playas, vagones y más vagones de caña para el azúcar; alta grúa de hierro en el centro para la caña, vías y desvíos, trenes y vagones, canastas para la caña, chatas para el tanino y tapados de hierro para las mercancías que fletan para las sucursales. (...) la Casa Grande. (...) el almacén de ramos generales (...): 'borrachería' del pueblo, la panadería y, más allá, el Hospital. Colorido ambiente de enrejados de hierros forjados, jardines tipo inglés; las fábricas y palmeras tropicales componen la administración (17). (...) La policía, juzgado, gendarmería, aunque están pagados por el Estado, están sojuzgados por los privilegios del administrador, virtual gobernador de la colonia...

---

<sup>3</sup> Esta expresión referida al Puerto de Las Palmas, es utilizada con frecuencia. Domínguez (1956) la cita en sus Memorias, también figura en un testimonio registrado por Silva (1995: 38) donde se vincula esa expresión al "horror" provocado por el enfrentamiento de 1920, cuyas víctimas fueron, en su mayoría, indígenas.

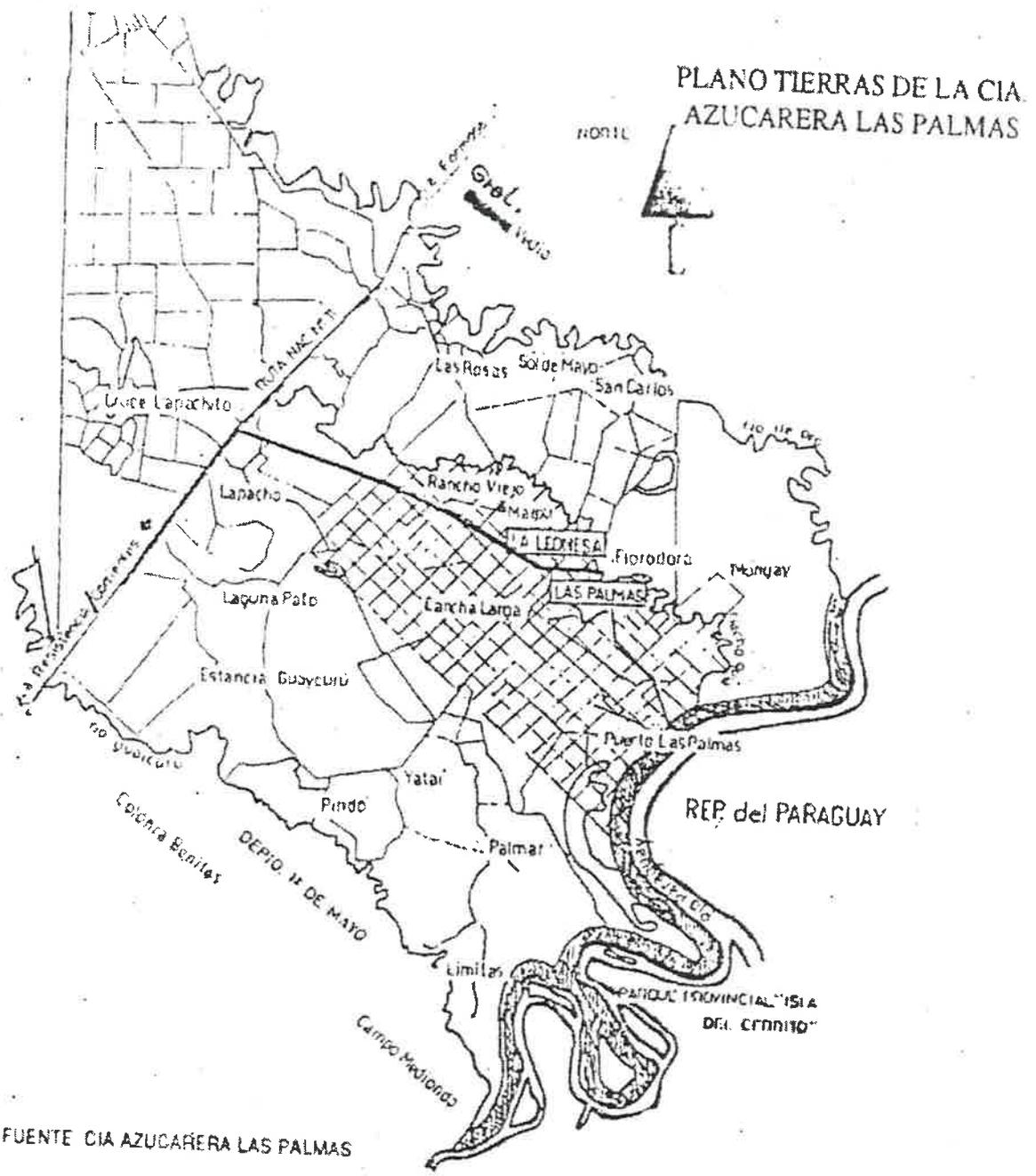
Las Palmas del Chaco Austral, el imperio azucarero, tuvo caciques asalariados y jefes de grupos aborígenes que, “en condiciones semif feudales,” se encargaban del control de 7.000 indígenas a principios de siglo. El ingenio se manejaba con moneda y policía propias, con “disposiciones internas que prohibían las salidas de los trabajadores” de sus propiedades, “disposiciones que se vieron corroboradas por un Decreto del Gobierno del Territorio en 1924 –época del levantamiento de la reducción de Napalpí- y otro Decreto Nacional en 1927” (Nadal, 1987:37-38).

Eran tiempos muy duros, porque el Ingenio era manejado por Juan Carlos Nogué y por Juan Carlos Nogué hijo, Jacky. Yo fui lustrabotas de Jacky. Después que vine de Las Rosas, vine acá en el cincuenta y siete. Y conocí muy bien el sistema inglés, el pirata inglés, el déspota, el tirano, el que te pone el yugo sin que vos sientas, sin que vos veas, pero lo sentís. Eran épocas duras. Y el aborígen le daban por ejemplo un trabajo y el capataz, el mayordomo no iba y le instruía a cada arador, por ejemplo, al que araba, al que limpiaba la caña con arado y bueyes o mulas... Eran épocas durísimas. En ese tiempo, el país estaba encaminándose en el agro argentino. Para esa época no hacía mucho tiempo que terminó la segunda guerra mundial y nosotros alimentábamos al mundo con nuestros granos. Pero lo que yo quería decirte, es que venía el mayordomo y no le decía ‘che, fulano, vos arame este sector y vos, andá, rastrillame aquél sector y vos arrimame tierra’, o aporcar, como se decía, arrimar tierra a la caña. Venía y le decía: ‘MQ, distribuile a tu gente en este trabajo, que una parte haga esto, que otra haga esto’ y ahí nomás le dejaba, y sin embargo en las fichas, en los papeles del Ingenio no figuraba él como capataz o encargado. Después no sé si habrá figurado. Pero en ese tiempo no (E)

Los indígenas, en particular, fueron ocupados en el corte de la caña de azúcar. Al cacique Moreno se le había dado el grado de oficial de Policía, otorgado por el poder ejecutivo. *Bandera Proletaria*, en el texto de García Pulido (1977:114), relata que en cada período de cosecha el Cacique los buscaba y traía en vagones, amontonados “peor que el ganado” y los “vendía” a la población, que percibía un porcentaje de la caña que cosechaba, o que recibía como paga campos, ganados y hasta comercios.

El *feudo* es la calificación que aparece con frecuencia en los comentarios de la gente. La Compañía tenía su propia moneda, con la cual sólo se podía comprar en sus almacenes pues se perseguía a los vendedores ajenos a la empresa. La demanda de “formación de un pueblo” con una municipalidad que garantizara algunos derechos fue

Figura 3: Plano de tierras de la Cía azucarera Las Palmas:



PLANO TIERRAS DE LA CIA. AZUCARERA LAS PALMAS S.A.I.C.A. PROPIEDAD DEL ESTADO NACIONAL -A PRIVATIZAR LEY 23695/90

bloqueada porque no convenía a los intereses de la empresa, e ignorada sistemáticamente por las autoridades.

En los años veinte, la empresa ocupaba 700 obreros y 350 empleados, a los que se sumaban los trabajadores de chacras diseminados por todo su territorio y los de las grandes estancias Guaycurú y Las Rosas. En tiempos de cosecha, trabajaban alrededor de cinco mil hombres entre indígenas y blancos. Existían algunos colonos con tierras propias, pero la mayoría plantaba caña o algodón para la empresa (García Pulido, 1977: 58-59).

La necesidad de disponer de cosecheros en los tiempos en que estos eran requeridos, obligó a los dueños de la empresa a asentar indígenas en sus tierras en 1.920 (Iñigo Carrera, 1984:15). Aunque también proveían *brazos* para la zafra las *reducciones*<sup>4</sup> de Napalpí y Fray Bartolomé de las Casas de la provincia de Formosa, además de otros sistemas de reclutamiento de indígenas en zonas vecinas. A este asentamiento se dirigiría MQ treinta años más tarde siguiendo a una mujer toba que había conocido durante la zafra azucarera. Es allí donde MQ vive el acontecimiento que cambiaría su vida.

Las principales víctimas del Ingenio fueron los indígenas. Los testimonios dan cuenta no sólo de su ocupación en las tareas más duras, sino también de su utilización en los conflictos con los otros trabajadores de la empresa en los años 20. La imagen de este hecho, en los testimonios, refleja que los indígenas fueron convencidos de que el Ingenio pretendía ser ocupado por los paraguayos, y aún de que estos habían entregado dinero a los dueños de la fábrica para asesinar al Cacique (Cfr. Silva, 1995:39-40). Asimismo, en todo ese tiempo, fueron objeto de varias maniobras de imposición del terror: torturas, muertes, maltratos, utilización de sus creencias para mantener el control, no sólo de sus cuerpos, también de sus subjetividades.

---

<sup>4</sup> El polémico decreto de Alvear que creó la *reducción* en el Chaco “(...) tenía entre sus objetivos ‘conservar’ ‘el factor económico’ que eran los indígenas, disponía que éstos recibieran tierras ‘proporcionándoles semillas, herramientas agrícolas y animales de labor a fin de que cultiven aquellas y obtengan los frutos necesarios para su subsistencia...” Se alejaba al indígena “de las tentaciones que la naturaleza le ofrece...” al mismo tiempo que se le colocaba “bajo la dirección inmediata de un personal competente” para formarlo como trabajador. La *reducción* también preparaba al indio para el trabajo en algunas ramas productivas: la explotación de la madera, el azúcar y luego el algodón requerían de una gran concentración de fuerza de trabajo en determinados momentos de su proceso productivo, cuya disponibilidad aseguraban las reducciones (Iñigo Carrera, 1.984:13-14).

En 1920, se organizaron los zafreros, se crea un sindicato por decirlo así, en oposición a La Patronal. Hasta 1920 no había acercamientos de tobas con el blanco. Los hermanos Hardy intentaron acercarse a los tobas. Era imposible acercarse, por el idioma y por el territorio que ellos mezquinaban. Buscaron una forma, buscaron al cacique, dos caciques había en 1920, *Taigoyic* y el nombrado *Cacique Moreno* (lo llamaron así porque era de tez morena), que se llamaba Francisco Vera. A él lo emplearon como policía, él era el líder. Tenía un rango de Comisario. Tenía un sable. Hay un Presidente de la Nación que le dio un sable. Él tenía una Comisaría aparte en su casa, en su domicilio. Tenía jueces ahí adentro. Veía el trabajo del comisario de Las Palmas y hacía lo mismo. En la Biblioteca de la Provincia, los informes policíacos concuerdan con lo que dicen los ancianos. No le permitían que un comisario de Las Palmas lleve preso a un toba. Moreno no permitía eso. Moreno lo llevaba preso. Él lo buscaba. Tenía sus policías hasta tenía un Consejo de Ancianos (D).

En el Ingenio había mucho peligro. Traían gente de todas partes. El que tenía para arreglarse un *bendito* se salvaba, pero el que no, quedaba a la intemperie. Muchísima gente moría. Hay dos cementerios grandísimos en la zona que yo me crié. La gendarmería no quería verlos tomar vino, los mataba. Cuando los paraguayos coparon la fábrica, los aborígenes la salvaron. Los aborígenes no se querían con los paraguayos, no se querían con los pilagá, con los mocoví (A).

En una oportunidad [relata García Pulido (1977: 57-58)] en que se los armó con armas largas, coincidió con la entrada de Tropas de Línea, comandadas por el Capitán Gregorio Pomar. Para que este militar no viera tanta gente armada y los denunciara, la empresa los hizo escapar hacia *La Leonesa*; pero por aquella parte había barricadas y gente armada de la federación Obrera, que creyeron que se trataba de un ataque y recibieron a tiros a los pobres indios armados por la empresa. ¿Cuántos cayeron? Nadie lo supo.

Los testimonios dan cuenta de persecuciones cuando se realizaban los ritos, las ceremonias, en ese tiempo en la zona de Las Palmas.

En Las Palmas había persecución cuando se hacían los ritos, las ceremonias, los cultos indígenas. Mi mamá me contaba que estaban todos reunidos para recibir una especie de bautismo con el nombre. Que ese nombre te servía para tu protección, que cada mes se hacía esa práctica. Y de repente alguien hablaba en el aire, y todos sentían como una

reverencia total. El ejército estaba observando y ellos mismos escucharon. El ejército quería ir donde estaban ellos y había como una barrera. Y los atacaban. Ellos se ingeniaban, cambiaban de lugar, pero siempre venían los uniformados, el ejército, la gendarmería o la policía (D).

Aún hoy, siguen siendo cuestionados los *cultos*. Es costumbre dar aviso a la Policía antes de realizarlos. Este es un testimonio actual pero pone en evidencia que en el fondo las cosas no hay cambiado demasiado.

Hay funcionarios que no quieren que estas cosas ocurran, que se junten los aborígenes donde se cante, se dance. Aquí, en el Hospital, no permiten que oremos por ese enfermo. Por más que haya ley hay gente que no le gusta. La policía, si es por ellos nos meten en cana a todos. Pero saben que estamos amparados por la ley. Así es como se les da aviso, por más que haya libertad de cultos. Así prevenimos que nos hagan problemas. También está el corazón de la persona. La Bandera es para demostrar que somos parte y respetamos las leyes, pero queremos que nos respeten. Te doy un ejemplo, si alguien hace una denuncia, lo primero que va a ver el policía es la bandera argentina. Todos están mentalizados con la bandera. Siempre fuimos postergados, marginados, y si nos van a buscar para los votos, entonces, queremos que también nos respeten. Si es por ellos nos meten en cana a todos (B).

Los ingleses Hardy y Nogués (emparentados con propietarios de ingenios en Tucumán), tuvieron fama de ser particularmente crueles con los indígenas. Domínguez (1948;1956), quien fue también trabajador del ingenio, relata que el inglés tenía la costumbre de hacer degollar a sus víctimas y tirarlas a una laguna, llamada *Punta Ñaró*. Además de otras prácticas de castigo y muerte como la “descarga eléctrica,” dirigida a los que cuestionaban las normas de trabajo y el maltrato imperante en el Ingenio. La situación de los indígenas, era de un padecimiento indescriptible por verse obligados a realizar los trabajos más pesados —el corte de la caña de azúcar entre otros— a diferencia de los criollos (incluidos correntinos, paraguayos, formoseños) gran parte de los cuales se ocupaban de otras tareas.

Tan afligente es su situación económica que hasta comen los pescados que el *guarapo* — residuo del alcohol— mata en el riacho que circunda esta población de Las Palmas, (...).

Todo esto contribuye poderosamente a que se declaren epidemias, como la viruela hace poco, que sacrificó a unos quinientos, la de la lepra y otras que los van diezmando considerablemente (*Bandera Proletaria* en García Pulido, 1977:114).

Había una serpiente que los dueños del ingenio guardaban en el sótano y que debían alimentar. Cuando algunos trabajadores desaparecían era porque habían sido arrojados al sótano. Los que desaparecían eran siempre los más rebeldes (D).

...y allí están, reunidos, mudos, tiritando con las carnes resquebrajadas por el hielo invernal, chupando caña de azúcar para alimentarse, sangrando las bocas ya por la dureza de la corteza de la caña o por la tuberculosis, fiel compañera de los desheredados. Bajo chozas hechas de chala y cañas duermen sobre el húmedo fango de la tierra; se cobijan con chalas! acosados por mosquitos, polvorines, jejenes, hormigas... duermen el sueño eterno en los surcos de los cañaverales, algodinales y obrajes donde los diezman el paludismo febril, el tífus delirante, la disentería atormentadora y la mortal viruela (...) Terminadas las faenas de épocas, los reclutan nuevamente y los arrojan a la maraña. Para que no estorben, para que nadie los vea en sus miserias. Pagan inconfesables crímenes de blancos (...) ya desfilan las tropas hacia sus tolderías, ya se consume la matanza del escarmiento... (Domínguez, 1956:21)

El trabajo del ingenio era cortar caña para azúcar. Desde las seis de la mañana tenía que estar en el trabajo, porque ese era un compromiso sin fin, salvo cuando nos daban vacaciones, entonces teníamos día libre. Lluvia, helada, tenía que estar ahí, desde las seis hasta la entrada del sol, sábado, domingo, todos los días. Por eso muchos de los hermanos que venían de afuera decían que éramos esclavos. (...) Había un calor tremendo. El corte de caña era hasta el mes de diciembre. Empieza en junio, mayo, la echada se le llama. Pero cuando va tardando el corte, ya se le quema. El hombre queda desfigurado, todo negro y sucio (P. R. en Kurtz, 1998:10).

Yo trabajé en el aserradero. En el depósito era un trabajo muy duro, muy duro. Siempre se mantuvo así. En ocho horas hombreaban 3000, 4000 bolsas de 50 kilos. Los que sobreviven ahora están todos reventados (D).

Alrededor de 1950, comenzaron a aparecer los síntomas de la crisis del Ingenio. Se cierran: la desmotadora de algodón, la curtiembre, la fábrica de aceite, los talleres, la carpintería, el ferrocarril. En 1969, el gobierno de Onganía lo estatiza cuando iba a la quiebra poniendo al estado al salvataje de los malos negocios de una empresa privada. La administración a cargo del Ministerio de Acción Social de la Nación profundiza su deterioro hasta 1989 en que, como efecto de la Ley de Reforma del estado, se decide su privatización. Los trabajadores del azúcar ya no serán útiles. Las protestas son múltiples: cortes de ruta, movilizaciones con banderas argentinas y pancartas: “somos argentinos,” “defendemos la frontera,” etc. (ver Fernández Mouján, 1987-88). En 1993 se produce el remate definitivo. Desde entonces los indígenas del Departamento Bermejo vienen exigiendo la propiedad de sus tierras incluidas en los dominios de la empresa. Se reclaman 30.900 hectáreas para el “pueblo toba.” En este Departamento hay actualmente asentamientos en las chacras Yatay, Pindó, Laguna Pato, Rincón del Zorro, Maipú, La Isla, Bo. Belgrano, Va. Margarita. A mediados de los años setenta, por gestiones de MQ, se había logrado obtener en comodato 1000 hectáreas.<sup>5</sup>

## II OTRAS REDUCCIONES Y REACCIONES: EL MOVIMIENTO DE NAPALPÍ

A mediados de los años 20, la población del Lote 38 (conocido posteriormente como Napalpí: “cementerio”) fue protagonista de un movimiento en el que participaron también trabajadores tobas de *Las Palmas* que habían vivido la experiencia de las luchas en el Ingenio. Varios chamanes se habían unido y acordado expulsar a los colonialistas de la región, utilizando sus poderes. Los indígenas se movilaron durante varios meses impulsados por la situación de explotación que estaban padeciendo: la carga impuesta por la administración de Napalpí al algodón entregado por los indígenas y la matanza de estos últimos por la Policía (Miller, 1967:93). Esta situación se agravó con la prohibición de salir de la zona chaqueña, formulada por el gobierno territorial a los efectos de impedir que las mejores condiciones de trabajo y de salario los atrajeran a los ingenios de Salta en tiempos de zafra. A cinco meses de publicado el decreto sancionado por Alvear en 1924 “que intentaba poner fin a los reclamos indios sobre el

<sup>5</sup> En ellas, actualmente, los indígenas producen para el autoconsumo, crían ganado menor, aves de corral, realizan algunos cultivos comerciales como el algodón (este último, en los años recientes, es producido en menor escala) y otras actividades: pesca, artesanías; *changas* u otros empleos temporarios dependientes del Municipio u otros establecimientos.

Teuco-Bermejito,” la población de Colonia Chaco sufrió una violenta represión.<sup>6</sup> Este hecho significó el término de sucesivas campañas militares a cargo del ejército (Cfr. Iñigo Carrera, 1984).

Bajo el liderazgo del Jefe toba Machado, del Mocoví Pedro Maidana y del “Dios” Dionisio Gomez, los indígenas abandonaron sus tareas y se congregaron en Pampa Aguará. Los testimonios atribuyen el liderazgo a Gomez, quien sostenía que había recibido un mensaje sobrenatural en el que se le indicaba que un chamán que había sido asesinado por la Policía retornaría de la muerte y asociaría su poder al suyo, esto permitiría volver a la vida a los que hubiesen sido muertos en batalla. Tanto Machado como Gomez fueron considerados *oiquiaxaic*, personas con poderes excepcionales para comunicarse con los espíritus de los muertos poderosos. Miller registró el testimonio de dos informantes que señalan el importante papel de la *danza* en este proceso. Ambos afirman que se danzaba “todas las noches.” Uno de ellos mencionó la “danza de la cadena” de los mocovíes, nueva para él (1967:93-96)

En el diario de sesiones de la Cámara de Diputados (1.924:324) también se hace referencia a la danza. Todos danzaban en momentos de sufrir la represión policial. Los testimonios estiman que las víctimas fueron más de doscientas, entre muertos y heridos (p. 422).

Quando llegó la policía, bien armada, para reducir a los indios, éstos pidiendo el consejo de un santón que llaman Gómez, se pusieron a danzar, 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 (...).

Los tobas *tacshic* vivían en la zona de Las Palmas antes de la instalación del Ingenio. El asentamiento más antiguo era el de *La Isla*. La caza y la pesca eran los medios de subsistencia, también tenían algunos sembrados cuyos frutos luego se intercambiaban. Poco se cuenta de la infancia de MQ: tenía un tío que se llamaba *Juan Diego*, “tenía ese conocimiento, sembraba mandioca, maíz, zapallo, él era un médico, un *qui`oxonac*.” Que vivió con su abuela hasta los doce años “cortaba caña, acarreaba caña, hombreaba, aunque el tiempo esté lluvioso igual tenía que trabajar, acarrear,

<sup>6</sup> En Miller (1967:92-98;1979:99-110); Bartolomé (1972); Cordeu y Siffredi (1971), se relata pormenorizadamente este movimiento y otros de menor importancia ocurridos en las primeras décadas de este siglo, como el alzamiento mocoví de 1905, el de Zapallar en 1933 y el de Pampa del Indio.

llevaba los hijos con ella, hacía frío, y ellos sufrían en la lluvia... MQ de vez en cuando iba a la Escuela, porque trabajaba para mantenerle a la abuela y a los doce dejó la Escuela, solamente aprendió a leer” (A).

A esa edad, MQ tuvo un sueño:

Mi papá me contó que MQ a los doce años estaba durmiendo y llegó el señor Jesús, y le miraba y la llamaba a la abuela. Cuando venía más cerquita le decía que se tenía que preparar y al otro día, cuando despertó, le contó a la abuela, y la abuela le dijo que era peligroso el sueño porque no se sabía las cosas de Dios y nadie podía ver las cosas que hay en el cielo. Y le dijo la abuela que él iba a tener poca vida, porque le vio a Jesucristo, y nunca nadie podía verlo, ni soñarlo (A) traduce (B).

Los testimonios que dan cuenta de este período, mencionan a los caciques *Yectajaic* y *Taigoyi*, (Mayordomo y Moreno) como los líderes “espirituales y materiales,” que intentaron “defender a la tribu” en los conflictos con el Ingenio. Más allá de los testimonios que aparecen en los textos, donde la figura de Moreno es cuestionada por defender los intereses de la empresa, los testimonios sostienen: “fueron utilizados.”

Mi abuela vivió hasta los ciento cuatro años y sabía contar que muchos médicos, cuando hubo esa matanza de aborígenes, el único que sabía era el médico y ése era el que le defendía a la tribu. Porque sin eso, esto se iba a terminar. Pero mediante los grandes médicos se trató de defender a la tribu en el siglo pasado, creo que fue la Vuelta de Obligado. También en la gran huelga que hubo, pero ahí se utilizó a los aborígenes. Había dos caciques que eran *Taigoyi* y *Yectajaic*, Mayordomo y Moreno. Se sabía que ellos tenían poderes. Al sindicato no le gustaba el trabajo que hacía el patrón, entonces trataron de hacer esa huelga, y mandaron a los aborígenes a matar a los criollos. Pero los aborígenes no tenían mala relación con los criollos, fueron utilizados. La mayoría de los criollos eran capataces. Mi abuela estaba juntada con ese Mayordomo, murió a los ciento cuatro años (B).

Miller (1979:112-113) afirma que *Taigoyi* (Cacique Mayordomo), durante las dos primeras décadas del siglo y Moreno, posteriormente, actuaron más bien como mediadores ante los poderes administrativos, sin dirigir “movimientos reivindicativos.”

Su liderazgo fue más específicamente político, involucrando empleos y asuntos legales, no obstante eran chamanes (*pi`oxonaq*) que poseían poderes sobrenaturales. *Taigoyi`* tenía la reputación de repeler los proyectiles, lo que le sirvió en la huelga del Ingenio Las Palmas (1919-1920), protegiendo a los tobas de las balas de los obreros huelguistas. El Cacique Moreno curaba y predecía acontecimientos futuros “mirando fijamente un pañuelo rojo que sostenía sobre su cabeza.” Moreno, además, había devuelto la vida al Cacique Machado (uno de los líderes del movimiento en Napalpi), quien había sido atropellado por un tren, luego de lo cual obtuvo el poder de comunicarse con los espíritus de los muertos (102).

De *Taigoyik* se afirma que intentó organizar un levantamiento general contra los blancos, que tuvo conferencias secretas con el jefe chiriguano Mandeporá y con el jefe chané Vocupoy, ante el rumor de una guerra que amenazaba estallar entre Argentina y Bolivia en 1909 (Nordenskiöld, 1912:116-117 en Cordeu y Siffredi, 1971:37). Moreno, célebre chamán, por otra parte, fue iniciador de una gran cantidad de jefes-chamanes locales, en algunos casos asimilados luego a los cultos sincréticos (Cordeu y Siffredi, 1971:38-39).

### III “EL PAPEL ES LA SALVACIÓN”: LA BIBLIA Y EL FICHERO DE CULTO

El Cacique Moreno, antes de morir en el año 1945, mucho antes de que los tobas de Las Palmas se vincularan con los misioneros religiosos extranjeros, había anticipado, en un *sueño*, que vendría un *papel* de muy lejos que sería *la salvación*.

Moreno, era además un líder material y espiritual. Decía ‘yo me voy porque me cambian de lugar, pero detrás de mí hay un papel que viene de muy lejos, parece ser que no tiene importancia, pero tiene.’ Porque la Biblia vino después al pueblo toba. Pero ya fue predestinado para eso. En 1920 existía el cacique, la Biblia no llegó a las comunidades. El cacique tenía la parte espiritual. Él hacía lo que hoy se llama culto. Él enseñaba. Cuando él muere en 1940, antes de morir dice: ‘A mí me trasladan y para ustedes va a venir una salvación en un papel que viene volando, que para muchos es insignificante, cuando yo me vaya, ahí va a estar el camino de ustedes.’ Muere el cacique, y dicen que lo estaban velando tres días. El cuerpo seguía caliente. Parecía el espíritu. Lo trajeron hasta La Palmas. Al poco tiempo, al año, viene un hombre de Norteamérica, Juan Lagar, año cuarenta y cinco en adelante. Todo el mundo decía ‘llegó nuestro Padre,’ porque al cacique le llamaban

Padre. Dice que él levantó una Biblia tal cual como él lo señaló antes de morir. Y parecía que era un papel que venía volando. Esa es nuestra salvación, no la persona, sino el papel (D).

En 1941, los tobas de Las Palmas conocen el Evangelio a través de John Lagar, misionero norteamericano pentecostal, radicado en Resistencia. Indígenas del interior del Chaco y de la provincia de Formosa viajaban a Resistencia para escuchar a Lagar, la mayoría lo hacía durante días, a pie, también iba MQ.

Según testimonio de (A-Resistencia) en los cultos de Lagar no se danzaba, se hacían cánticos, se predicaba el Evangelio en castellano y se entregaban Biblias para que las vendieran en sus lugares de origen, “la plata la traían a Juan Lagar,” también se entregaba una caja “para juntar monedas, plata, porque según Lagar esa ofrenda había que hacerla a Dios,” “Lagar predicaba que el que tocaba la caja iba a morir.” No promovía la designación de cargos como pastor, etc. e insistía en que se siguiera llamando *cacique* a quien predicara el Evangelio. Ante la pregunta de si cuestionaban a la cultura indígena, la respuesta fue “¡Cómo va a criticar si vive de él!” (del indígena).

Lagar, luego, es reemplazado por Clifford Long, norteamericano, y Bogado, un argentino. Este sigue trabajando con los criollos en la misión “Rayos de Luz.” Al sector indígena lo llamó “Vaya a la Biblia.”

Lagar vino en el año 1940. De todo el Chaco y Formosa venía la gente. Llegó y explicó la palabra (...). Está muy bien. Y cuando se iba, la gente le entregaba lo que Dios le decía en la caja. (...) Él explicó que era para ofrenda, pero como la gente recién conocía lo que es el Evangelio, nadie se dio cuenta qué estaba por hacer con la plata. Y cuando se fue, él llevó todo. (...) Pero lástima es que cuando se fue, al poquito tiempo vino un aviso que Juan Lagar falleció y falleció la señora. Esa es la historia de ellos (P. T. en Kurtz, 1998:8).

... Clifford escuchó lo que dijo López, que los aborígenes son muy peligrosos. López era aborígen, por eso él entendía todo lo que son. Porque hay aborígenes que tienen ese espíritu, de poder, por ejemplo que te hace enfermar al instante. Entonces Clifford le dijo: ‘Bueno, Bernardino, yo tengo miedo, porque me van a matar.’ Y Bernardino tomó la obra. Y salió cierto lo que él dijo. Bernardino falleció por la enfermedad que le hicieron los aborígenes (P.T. en Kurtz, 1.998:9).

En los primeros años de la década del 40, son bautizados cerca de diez mil indígenas, incluidos tobas de Las Palmas, este dato que aparece en un informe de John Lagar sobre los bautismos en gran escala que estaban ocurriendo en el Chaco, mencionado por Miller (1971:150).

... They came from far and near: Mocoví, Tacshic, Pijlaxa, Dapiguem L'ec, L'añaxashic, Shiinpi, and others [relato de un informante en Miller, 1971:151]

El modo en que entraron en contacto los indígenas con los misioneros pentecostales<sup>7</sup> no fue un procedimiento sistemático ni controlado. Se realizó en los centros urbanos poniendo un fuerte énfasis en la predicación del Evangelio y en las “manifestaciones visibles del Espíritu Santo.” Los pentecostales no convivieron con los indígenas, ni aprendieron su idioma ni su cultura, por esa razón el modo en que fue vivenciado e interpretado este proceso fue de diverso orden y de imprevisibles consecuencias.

El Pentecostalismo -afirma Miller (1999a:7)- particularmente la pre-institucionalizada expresión por ellos adoptada- constituyó la expresión menos secularizada de la doctrina cristiana con la que los tobas se encontraron. El rápido desarrollo del movimiento de culto puede ser explicado “por la compatibilidad con la ideología chamánica tradicional, involucrando directamente encuentros con fuerzas espirituales a efectos de lograr la salud física y emocional, coincidiendo con un momento de crisis en la historia toba en que un nuevo tipo de liderazgo con una ideología revitalizadora era demandado.”

Miller (1971:150 y 1.979, 133) describe cuatro modos en que los cultos fueron iniciados en los asentamientos locales. El primer ejemplo citado, es el del contacto con misioneros extranjeros en las ciudades más grandes, para regresar luego a sus comunidades y evangelizar con la autorización del misionero; las congregaciones organizadas por el cacique Pedro Martínez de Pampa del Indio; otras fueron promovidas por jefes-chamanes locales quienes determinaron la elección de la denominación y por

---

<sup>7</sup> La influencia del pentecostalismo en los tobas, las reelaboraciones, los movimientos revivalistas y mesiánicos, etc. fueron abordados por Reyburn (1954), Loewen et al (1965), Miller (1967, 1971, 1977, 1979), Cordeu y Siffredi (1971), Bartolomé (1972), Cordeu (1984), Pages Larraya (1982), Wright (1983, 1988), Vuoto (1986), Vuoto y Wright (1991), Arengo (1996), entre otros.

último, las que fueron formadas y conducidas por misioneros extranjeros, ej. El Espinillo y Nam Cum.

En Las Palmas, un buen ejemplo del primer caso y quizás a la vez del tercero – que da cuenta de la facilidad con que se producían cambios de denominación a partir de decisiones de líderes locales y según las circunstancias- aparece descrito en el impreso *La historia de las Iglesias indígenas de Las Palmas* (Kurtz, 1998). Es la apertura de una Iglesia en 1.945 que dependía de la Misión Id de John Lagar, esta Iglesia se integró luego con la Bautista en los años cincuenta, quedó como independiente en los sesenta, posteriormente se afilió en forma sucesiva a la Iglesia Cristiana Pentecostal, la Iglesia El Hermoso, la Iglesia de Dios Pentecostal y finalmente, desde 1.982, a la Iglesia Fe y Esperanza.

Pedro Martínez, un toba de Pampa del Indio, en los primeros años de la década del cincuenta levantó iglesias en Formosa y Chaco, también en Las Palmas. Martínez conoció a la Iglesia de Dios Pentecostal en Buenos Aires, allí había establecido lazos con Marcos Mazucco, durante el gobierno de Juan Domingo Perón. Como era requerido a todos los grupos religiosos no católicos, la Iglesia de Dios Pentecostal había adquirido un permiso legal *-fichero-* a los efectos de poder conducir asambleas públicas. Este documento legal dio prestigio a Pedro Martínez, un toba, al quedar autorizado para desarrollar cultos públicos. Martínez tuvo un doble rol de jefe tradicional y de dirigente religioso e influencia, allí donde su poder no podría ser contrarrestado por jefes-chamanes locales (Miller:1971:151).

El caso de Miraflores es un ejemplo con el que ilustra Miller (1971: 152) el cuarto modo en que las congregaciones fueron formadas. Los menonitas, que habían iniciado un programa en este área replantearon su accionar, a partir de las manifestaciones de la población nativa. Los resultados de la investigación llevada a cabo por William D. Reyburn, condujeron a suspender el programa inicial, modificar su modo de acercamiento y estimular la iniciativa de conformar una organización independiente con un *fichero* propio liderada por tobas: la Iglesia Evangélica Unida.

Así lo expresan Loewen et al (1965: 251), y luego, un dirigente toba:

Again the Mennonite missionaries, whose early mission work was rejected by the toba community because their rigid pietistic practices were too foreign to Toba needs and experience, have made some interesting adaptations in their missionary approach. They

have accepted the Toba expression of Christianity as equally valid with their own and are trying to serve as loyal friends to the Toba church, which today has a completely independent organizational structure called the Iglesia Evangélica Unida (United Evangelical Church).

Hubieron varias instituciones que tuvieron relaciones con las comunidades, como el caso de los menonitas. A ellos les llevó como tres años fundar la escuela para la agricultura, panadería, almacén, porque tenían interés en ayudar a la comunidad, pero ... se dieron cuenta que no podían hacer nada, porque el propósito de ellos era establecer una misión menonita, pero en ese tiempo ya había un incipiente movimiento de Iglesias aborígenes y ellos se dieron cuenta que eso era difícil cambiar, entonces empezaron a trabajar con la traducción y lo que la gente sabía era que la misión de ellos era ayudar a los indígenas a traducir la Biblia, para que sea leída en el idioma toba (C-PRSP).

#### IV LA UNIDA: IGLESIA TOBA

En *Qad'aqtaxanaxanec (Nuestro Mensajero)* el Equipo Menonita hace una reconstrucción de la historia de la Iglesia Evangélica Unida. En 1.958 se realizan reuniones en La Matanza y Legua 15 (Tres Isletas), luego de las cuales queda conformada la primera iglesia indígena independiente en el Chaco. Fue firmado el significativo formulario de solicitud de *fichero de culto* por Aurelio Lopez, en representación de todos. Este famoso *papel*, les permitía obtener nada menos que la autorización legal para realizar sus ceremonias. Los menonitas Buckwalter y Litwiller se ocuparon de realizar los trámites y se obtuvo finalmente el *fichero* en el Departamento de Cultos No Católicos del Ministerio de Relaciones Exteriores y Cultos (Buckwalter, 1983).

A fines de los años cincuenta, Aurelio López, misionero indígena de la Iglesia Evangélica Unida, en su tránsito por Las Palmas, logró el cambio de afiliación de dos Iglesias ya establecidas –en Villa Margarita y Laguna Pato– a la Unida “que estaba en proceso de conseguir su propio fichero” (Kurtz, 1998:5).

Miller hace referencia a la Iglesia Evangélica Unida como la expresión de un intento de lograr el liderazgo toba con un permiso legal (obtenido en 1.961), a partir de la reunión de organizaciones independientes y de otras que habían perdido afiliación. Tales congregaciones independientes habían sido, tempranamente, el resultado de las

actividades de MQ. Miller (1967,1971) menciona a un “visionario” Toba, que dividió muchas congregaciones, las cuales intentaron cortar los vínculos con misioneros y pastores blancos e influenció algunas independientes, a partir de una fuerte mixtura entre la mitología tradicional y temas bíblicos.

The independent congregations are primarily the result of the activities of M. Q. a visionary Toba who attempted to sever the close ties of the *cultos* with missionaries and Argentine pastors. Relying on a mixture of traditional mythology and biblical themes, this leader succeeded in dividing many congregations. Initially, he had a much larger following. As his influence waned, independent congregations joined established denominations, such as La Iglesia Evangélica Unida (Miller: 1971: 153).

Del estudio del movimiento religioso se desprende una fuerte tendencia hacia la fragmentación en el nivel local y la proliferación de organizaciones religiosas. La afiliación iba dirigida a la posesión de un documento legal y no necesariamente implicaba una fuerte conexión orgánica con las más grandes denominaciones (Miller, 1967: 125-127). En 1966, veinte comunidades contenían sesenta iglesias con ocho denominaciones, de las cuales veintiocho pertenecían a la IEU, y cinco eran independientes. Sin embargo, el número total de participantes en un momento dado no era necesariamente un indicador de la influencia efectiva de lo que Miller denominó *movimiento de culto*.

#### V PEDRO MARTÍNEZ, LUCIANO, MQ: DANZA EN EL CULTO Y MOVIMIENTO GOZOSO

Si bien los tobas entraron en contacto con los misioneros pentecostales en la década del cuarenta, desarrollaron, a su vez, formas particulares de religiosidad. Sus expresiones más extendidas fueron, en los comienzos de este período, los *cultos* de Pedro Martínez, un toba de Pampa del Indio y el movimiento del pilagá Luciano, en Formosa. En ambos casos, se observan estructuras de la cosmovisión ancestral imbricadas en el discurso y la praxis ritual (Wright, 1988: 73; Pages Larraya, 1982, Idoyaga Molina, 1994, Vuoto, 1986).

Otro caso fue el *movimiento gozoso* de MQ. Cada uno de estos movimientos tuvo características particulares y desarrollos diferentes.

La danza, en algunos lugares, fue un elemento importante en el inicio del movimiento de culto. Hay un testimonio único registrado por Miller en 1961/62 (mencionado en 1967: 127-128 y 1979:143) donde destaca la presencia de *cultos independientes* que no requerían apoyo de ninguna Iglesia oficial y donde aparece una primera y única alusión a MQ y el registro de un testimonio indígena (AL).

Loewen et al (1965:270-273) señalan que los informantes más antiguos afirmaban fehacientemente que los chamanes habían sido los responsables de introducir y sostener la danza en los servicios de culto, indicando a dos personas procedentes “del norte.” El primer hombre fue Luciano, quien inició un movimiento cuya característica más importante fue la *Corona*. El pilagá Luciano, de Pozo Molino, posteriormente realizó visitas a la Iglesia Evangélica Unida en el área de Formosa. Luciano y la mayoría de sus seguidores eran analfabetos, sin embargo utilizaban Biblias.

Testimonios registrados por Vuoto (1986: 19 y 35) indican que en los cultos de Luciano grandes grupos se reunían, cantaban y danzaban durante horas, haciendo “mucho ruido.” Estas reuniones eran reprimidas por la Policía. No se detalla el modo en que se realizaban las danzas. El movimiento de Luciano tuvo importancia entre los indígenas tobas, pilagás y maticos en la década de 1950 sin embargo su repercusión llega hasta el presente<sup>8</sup> en la provincia de Formosa.

A Pedro Martínez, toba de Pampa del Indio, se lo considera en Misión Tacaaglé (Formosa) posterior a Luciano (Vuoto, 1986:19 y 41). Martínez habría enseñado un “baile” distintó a los “bailes” antiguos.

Después de Luciano vino Pedro Martínez... y cuando bailaban así, ponían la mano los hombres, daban vueltas y el pie también... se colgaban la pierna y bailaban y daban vueltas... Pedro Martínez enseñó ese baile (...).

Hemos visto los espíritus que él tenía... son muy gozosos... agarraba así a la señora y bailaba con el pie y la mano, ojos cerrados y todas vueltas, así he visto yo de Pedro Martínez.

Un indígena (A) domiciliado en Resistencia que había vivido en el lapso de los años 50-57 en Pampa del Indio fue testigo de los *cultos* (ya se denominaban así) de Pedro Martínez, antes de la llegada de MQ. No existían denominaciones como pastor,

<sup>8</sup> En Idoyaga Molina (1994) y Vuoto y Wright (1991) se hace un análisis detallado de este movimiento.

evangelista, etc., lo llamaban *Cacique* sencillamente, o *maestro*, "...tenía tres personas que lo acompañaban, dos eran policías [indígenas] pero eran "como custodios." Se hacía el *salto*, no la *ronda*, saltaba el hombre o la mujer que había sido "salvo." No llevaban ningún atuendo en particular, ni Biblias en la espalda, tampoco utilizaban cintas.

El segundo hombre al que se hace referencia en Loewen et al (1965: 273-274) fue un "predicador" quien se llamaba a sí mismo "profeta," no se menciona el nombre, pero en un testimonio se registran detalles que permiten su identificación:

He actually referred to himself as a prophet. (...) He claimed that his authority for dancing came to him during a time of serious illness. A female approached him one night on his sick bed -he suspected that it might have been the Virgin Mary- and told him that he would get well and that he should teach all the people to dance for power. Francisco said that the prophet had both good and bad points. 'Maybe it was because a woman appeared to him that he always liked to dance with females.' And then he mentioned the names of several concubines this man has left in Toba territory during his evangelistic tours. When reproached by others Indians, he is supposed to have said, 'Where the nanny goat leads, the billy goat follows.'

Si bien en Loewen et al no se hace referencia a MQ, esa última expresión entre comillas es atribuida por Miller (1967: 202) a MQ y coincide con otros testimonios. En otras de las versiones se afirma que no fue durante un encuentro con la Virgen María, sino con un espíritu, donde le fue revelado que *si quería el poder de Dios debía danzar*. Se agrega el siguiente testimonio registrado por Loewen et al (1965:274) que da cuenta de lo controvertida que resultaba la figura de este *profeta*, aún para los mismos tobas. Sobre todo para quienes habían tenido un contacto más estrecho y aceptado la prédica de algunos misioneros blancos.

The missionaries added that during the height of this prophet's influence audible preaching by others was imposible. He would often dance and chant loudly right in front of the pulpit, drowning out all the preacher was trying to say. Francisco claimed that he inspired some very extreme behavior like jumping off trees, burning money in bills, and undressing while dancing. Frequently the prophet and his dancing disciples would point to the Bible, to their feet; or to the palms of their hands. This Francisco felt, was all fetish. Pointing to the hands and feet was to represent the wounds of the crucified.

MQ recibe la revelación en Bartolomé de las Casas, provincia de Formosa. En la *colonia*, donde actualmente existe un asentamiento indígena, muy cerca de la localidad del mismo nombre. Hoy se pueden observar los edificios derruidos de la antigua administración de la reducción y alineadas frente a ella, las casas altas y amplias construidas para los indígenas durante el gobierno de Perón, a fines de los años cuarenta.

En Bartolomé de las Casas me puse en comunicación con pastores tobas de las Iglesias de los Santos Apóstoles de los Últimos Días, Cuadrangular y Unida. De esta última denominación visité dos, una de ellas en Laguna Aceval, ubicada en el monte a unos pocos kilómetros de la Colonia. En este último caso, si bien mencionaban pertenecer a la *Unida* se preocuparon por expresar que el *fichero* estaba en trámite. En la iglesia Cuadrangular se estaba celebrando un cumpleaños, por este motivo estaban reunidos aproximadamente cien indígenas de distintas denominaciones.

Los indígenas hicieron comentarios sobre persecuciones de la gendarmería, en los años cuarenta y cincuenta no sólo a las celebraciones indígenas sino también a los cultos evangélicos.

Antes estaban los católicos, a los evangelios no los quieren, hacer los cultos era prohibido, nos tiroteaban, los gendarmes nos perseguían, nos arrastraban como animales, los blancos decían que estaba danzando el demonio, que lo que está temblando es el demonio, no es de Dios.

En cierta oportunidad, Pedro Martínez intercedió por su gente ante la gendarmería y los administradores de la Colonia para que autoricen los cultos: "Martínez tenía el poder que le dio el Presidente Perón." Actualmente los cultos en Bartolomé de las Casas se realizan de día, hábito que data de los años cincuenta, con el objeto de no levantar sospechas con reuniones nocturnas y evitar persecuciones. Hicieron comentarios sobre el *baile* de Martínez que también consistía en el *salto*.

En el culto de la *Unida*, la última Iglesia visitada, pude observar el *salto* individual en el lugar alternativamente sobre un pie y el otro, a veces describiendo un ocho o dando una media vuelta con la mano derecha siempre levantada moviéndola de derecha a izquierda y viceversa. La Biblia era portada en el interior de un bolso o *yica* colgada al costado; quienes llevaban vestidos blancos ubicaban esas Biblias dentro de

una mochila Algunos llevaban cintas rojas, un *pi`oxonac* danzaba llevando un bastón en la mano, con cintas rojas colgantes. Finalizado el culto compartieron un almuerzo, mientras algunos tocaban chamamés con la guitarra y cantaban.

A comienzos de los años cincuenta, en Bartolomé de las Casas se había levantado una *Corona* de Luciano. MQ llegó a conocer a Luciano, presenció su culto pero “no entró a la Corona.” En el culto de Luciano se bailaba en el lugar, no se utilizaban cintas y la Biblia se llevaba colgada a un costado.

Hubo una Corona en Aceval, sin techo, juntaban tierra y todos subían arriba. A veces cantaban y hacían gritería. Con Luciano no hacían ronda, hacían el baile en su lugarcito. No usaban cintas. A veces usaban una boina colorada. En los cultos de Pedro Martínez también se hacía el baile en el lugar (B-BDLC-Formosa).

En el año 57 aproximadamente, MQ se dirige a Salta, cuando todavía vivía en Formosa, donde participa de la zafra junto a otros indígenas. Los Chulupi entonces hacían *rondas* aunque “no conocían todavía el Evangelio.”

En los años siguientes, que corresponden al período chaqueño de MQ, regresa en tres o cuatro oportunidades a Formosa. En el segundo viaje introduce –según testimonios- la *rueda* (danza en círculo) y las *señales* en su paso por Ibarreta, Estanislao del Campo, Riacho de Oro, estos elementos son adoptados en la *Unida*. Según los testimonios MQ introduce la *ronda* en los cultos.

En Nourting Doubt (1995) Miller describe escenas de *danza y trance* en los cultos que pudo observar durante su recorrido, en el año 1959 por Legua 15 (Chaco) (44 y 64); Bartolomé de las Casas (Formosa); en un asentamiento pilagá, donde se menciona la danza *nomí* (48-49); en Legua 17 (52 y 74); Miraflores (81); Pozo El Toro (88).

MQ rechazó los vínculos con los misioneros blancos, proclamando que él recibía “el mensaje” sin intermediarios. Anunciaba que la voz de Dios hablaba a través del viento, de las nubes. Miller afirma que en breve período logró una gran cantidad de seguidores lo cual indicaría la ambivalente actitud de los tobas hacia los blancos, sean ellos misioneros o políticos. Al mismo tiempo, generó una fuerte oposición de los misioneros blancos y su influencia sobre la danza fue sustancial. Sin embargo, escribe Miller (1967:202), pudo haber sido una importante figura en el movimiento que se iniciaba al alterar los ingredientes de los nuevos status de liderazgo a partir de la ruptura de la asociación con dichos misioneros.

Los testimonios de Miller, al destacar la presencia significativa de MQ, permiten esclarecer su proyección en los cultos actuales, cuya importancia es mayor de lo que podía suponerse tres décadas atrás. Los testimonios de tobas, por ejemplo (C-PRSP) y otros, consignados en este trabajo, coinciden en que el movimiento de MQ quedó reducido, en los años setenta, a Las Palmas.

Esos años fueron precisamente unos de los más violentos de la historia argentina, habiendo tenido expresiones particulares –esa violencia– en el Chaco. Fue un tiempo en que el derecho a la diferencia se pagaba con la muerte, sin intermediarios. Luego, los testimonios coinciden en señalar que en los años 82-83 (fijados como el término de la dictadura militar en la Argentina) el movimiento tuvo una expansión inusitada. En los ochenta se producen, además, hechos importantes para la historia indígena de la región: se constituye el Consejo de Parcialidades Indígenas (CPI),<sup>9</sup> la alianza estratégica de los tres pueblos indígenas de la región permite llevar adelante la lucha por la sanción de la Ley del Aborigen<sup>10</sup>, lograda en 1987. La lucha por la recuperación de la tierra tiene su punto culminante en 1990. El proceso de reclamos y movilizaciones es ininterrumpido desde entonces.

En una comunicación personal, Albert S. Bucwalter (27/8/97) relata de este modo sus encuentros con MQ y apreciaciones:

Nuestra forma de relacionarnos con las iglesias locales de la IEU, y de cualquier otra denominación que nos invitara, fue de pasar fines de semana en distintas zonas del chaco, asistiendo, en carácter de visitas, a los cultos que los indígenas mismos convocaban. Nosotros, los misioneros menonitas, participábamos en estos cultos, siempre a invitación de los líderes-establecidos y reconocidos por ellos, limitándonos totalmente a la predicación o a la enseñanza de la Biblia. Esta colaboración es lo que ellos mismos nos solicitaban.

La primera vez que me encontré con MQ, fue cuando llegue en Jeep a una de las comunidades de Pampa del Indio. No sabía que él estaba presente, ni que existía tal persona, pero al verlo, me di cuenta enseguida que MQ era un personaje bastante singular. (...) MQ empezó a anunciar en voz fuerte (en referencia a sí mismo), 'Llegó Jesucristo,' con

---

<sup>9</sup> Integrado por líderes de los pueblos mocovíes, tobas, pilagáes, y wichi de Chaco y Formosa. Tuvo su sede en la localidad de Castelli y su cabeza visible fue Orlando Sanchez (líder de la Iglesia Evangélica Unida).

<sup>10</sup> Varias ONGs (JUM, INCUPO, INDES, Asociación Promotores Chaco, ENDEPA, Equipo Menonita, otras) y la Dirección Provincial del Aborigen. apoyaron esta lucha, como asimismo la lucha por la recuperación de la tierra.

el acompañamiento de silbidos y siseos y sílabas extrañas, repetidas en forma rapidísima, tales como 'tut, tut, tut, tut...' mientras cerraba los ojos e inclinaba la cabeza a un lado con una mano sobre el oído, como si estuviera escuchando algún mensaje secreto llegado desde el cielo. (...) Observé antes de retirarme del lugar que se había congregado muchísima gente indígena, reunida en forma bastante informal, con la intención de que fueran sanados los enfermos. (...) La fecha de ese encuentro no me es clara, pero creo que fue durante los años de la última mitad de la década de los '50, después de la visita de Reyburn, pero cuando aún no estaba bien organizada la entidad IEU. (...) En los meses que se sucedieron a aquel encuentro, MQ en forma sistemática, empezó a visitar a todas las iglesias a donde se le invitara en toda la zona céntrica de la provincia del Chaco. El resultado fue que hubo mucha confusión y discordia en toda la zona, debido a que el imponente liderazgo de MQ fue tan abrumador y arrollador, que los líderes ya establecidos por los propios indígenas, se vieron relegados a un segundo plano, si mostraban la menor resistencia a lo que estaba sucediendo...

Durante las reuniones, en lugar del período dedicado a la predicación del mensaje de la Biblia, que ya era parte integral del culto cristiano entre los indígenas, MQ había impuesto el rito de la danza, no una danza simple, sino con un esfuerzo tal que el danzante muchas veces caía al fin en un trance. Sin duda esa práctica estaba relacionada con las costumbres del pasado en las que el individuo buscaba obtener alguna visión esotérica, que le trajera mensajes de otros seres que tuvieran más autoridad que los mensajes de meros seres humanos.

Nos contaron los indígenas que MQ decía que la gente debiera dirigir sus plegarias a él, y solo después a Dios. El rito de curación consistía en ubicar al enfermo en el humo producido al quemar páginas de la Biblia. Al celebrar la Santa Cena, reemplazó los elementos del pan y del vino por el uso de pastillas de menta y del agua. Decía que recibía mensajes de las aves y de fenómenos de la naturaleza, idea que cabía bien dentro de sus creencias tradicionales. Otros decían que le tenían mucha confianza por los milagros que creían que él realizaba. Más adelante quedaron desilusionados y decepcionados cuando descubrieron una falta en su vida moral, al juntarse con una mujer del Chaco, a pesar de ya tener esposa en la provincia de Formosa, y cosas por el estilo. El efecto de esa incursión de MQ duró unos cuantos años, pero con una gradual disminución de la danza, aunque nunca ha desaparecido del todo. Entre los indígenas chaqueños han existido siempre dos tendencias algo antagónicas, pero nunca bien definidas o fácilmente identificables. Por un lado, mostraban gran interés en la lectura y el estudio de la Biblia, pero por el otro, no

descartaban las grandes demostraciones de emoción con danzas y otras manifestaciones. (...) Que sepamos nosotros, nunca solicitó afiliación con la IEU, trámite que hubiera consistido simplemente en dirigirse a los líderes principales de esa entidad. (...) MQ falleció hace pocos años, pero no sé muy bien el efecto de su desaparición sobre el movimiento que lideró hasta su muerte.

## 1- TESTIMONIO DE MQ.

Transcribo, a continuación, parte de un culto que fuera grabado por el hijo de MQ hace algunos años, donde se relatan algunos episodios (la traducción la realiza (D) con sus comentarios entre corchetes):

[Habla otra persona en el culto] Hoy ha nacido en la ciudad de David un Salvador que es Cristo, el Señor. Palabra David significa 'hijo amado.' Ponen el nombre de David porque David venció al gigante. Cuando él ganó la batalla, él danzó con cánticos de alabanza. Y el pueblo lo coronó a él, a David. No puede haber victoria en la vida si no hay batalla. Lo que debe hacer el ser humano es abrir su corazón para que sea manifestado la danza y el cántico espiritual. Uno tiene que aferrarse a la escritura para que estas cosas sean manifestadas. Me siento privilegiado porque MQ en este momento me está escuchando.

[MQ cuenta como recibió el Espíritu Santo] La gente se extrañaba, pero de pronto al escucharme a mí lloraba la gente y luego comentan lo que me había ocurrido y traían a sus enfermos para que yo les pusiese las manos y se sanaran. En mi casa estoy gritando, estoy danzando, de acuerdo a mi forma. No me importaba si yo me caía o que cosa me ocurría ese momento, Amén [Amén quiere decir: ¿me entienden?]. Los que me veían se preguntaban qué es lo que yo hacía en el medio del pastizal, a veces, o en mi casa. Éste es mi testimonio, hermanos, yo sufrí mucho. Mucho he sufrido. Me dijeron que lea Apocalipsis Cap. 3, en esos momentos llegaba a mi casa y comenzaba a danzar. (...) Me llegó una canción para que yo cante y comienza así... No solamente hay esa canción sino hay muchas canciones que me dieron [canta una canción emitiendo sonidos]. (...) Éstas son las cosas que hablo (...) yo tenía que cumplir un mandato (...) el que estaba hablando yo no lo veía. (...) Antes de emprender el viaje le avisamos a Pedro Martínez. Yo no avisaba que en mi casa la gente que iba se sanaba. La gente entre sí se hablaron, se consultaron con Pedro Martínez. Pedro Martínez ordena que MQ vaya a la Iglesia. [Pedro Martínez tenía

personales que trabajaban para él] Le digo a los enviados de Pedro Martínez que no tengo intención de no ir a la Iglesia, pero que venga él a verme porque lo que yo recibí lo mezquino mucho. Después que lleguen los tres meses, yo puedo ir donde está él. Después me trajeron un caballo, para montarlo y me llevaba mi hermano [él no había comido nada y se sentía muy débil]. Estaba lejos de mi casa [MQ no se contuvo de lo emocionante de su testimonio, luego fue a donde estaban los hombres que tenían una especie de armadura, en Pampa, (...) los ancianos, armados con el coral, y así como cualquier otro hombre que tiene todas las cualidades espirituales, ya sabían que llegaba MQ, cuando llega a un lugar, la gente llora hasta recibir el don del Espíritu Santo].

## 2- OTROS TESTIMONIOS TOBAS

### ***MQ recibe la revelación (1956)***

MQ se dirige a Bartolomé de las Casas, provincia de Formosa, donde permanece un tiempo. Allí recibe *la revelación*. MQ dice comunicarse y recibir *mensajes* directamente de los seres espirituales. Ellos *le dicen* lo que tiene que hacer, que después de él habría muchas iglesias y que cada cual tendría su *mensaje*. Hace poco tiempo, un líder importante toba de la Iglesia Evangélica Unida, en Castelli, valoró la trayectoria de MQ y, coincidiendo con sus palabras, señaló que “cada líder tiene un *mensaje*.” Esta modalidad de cultos fue denominada, en los primeros tiempos, *movimiento gozoso*.

Allí, en Formosa, recibió la promesa. Él estaba carpiendo y vio una criatura y la criatura le penetró adentro y empezó a gozar. Y estuvo tres meses gozando, orando, llorando... porque cuando recibí la promesa, no podes agarrar otra cosa. Vos querés trabajar o querés comer y parece que se le viene ya (A).

Pero fue [se menciona una fecha] en el 56 que recibió él allá la promesa. Y él no salía más, porque a él le dijeron que se quede en la casa. Él tenía un hermano. La revelación le decía que tenía que quedar allí tres meses, y luego le iban a decir donde él iba a ir. Algunos de Bartolomé de las Casas no le creían (A).

Dice que soñó que se tenía que preparar porque venía algo para él y dice que en el cielo hacía como un estruendo, y dice que venía un avión y le decían que se tenía que preparar,

hasta que se puso en el suelo y era la Biblia y le dijeron que tenía que tocar las cuatro esquinas, que son los cuatro vientos. Los cuatro vientos son cuatro ángeles que sostienen la tierra y que a veces le dicen este, oeste, norte y sur. Dice que MQ soñó que él era la señal de la tierra y que él no iba a alcanzar toda su vejez, porque a la mitad terminó la vida (A).

A MQ le dieron, y es el único en ese tipo de trabajo de toda la población indígena toba de la Provincia. MQ recibía la enseñanza directamente de los seres espirituales. En los términos tobas, de la naturaleza, el relámpago, el viento, el monte (D).

MQ contaba que primero él tenía su misión, la Iglesia Unida, pero es iglesia argentina. Entonces él contaba que en la revelación le decían que después que salga él, iba a haber muchas iglesias. Y después a un hermano le decía que iba a ser líder de otra iglesia que es la iglesia Unida. Y después otro hermano salió y bueno 'este hermano va a hacer otro efecto' y después salió otro hermano, que completó los cuatro. Cada Iglesia tenía su efecto, su mensaje. Pero lo que MQ hacía más era el gozo espiritual (A).

### ***El viaje de MQ por el Chaco y el inicio de un culto independiente***

MQ recorre el Chaco visitando algunos pueblos o parajes del Chaco: Pampa del Indio, donde se pone en contacto con Pedro Martínez, Campo Medina, Pampa grande, Castelli, Pampa Argentina, Legua 15, Legua 17, Lalelay, La Matanza. En los años 62-63, regresa a La Colorada. En estos pueblos o parajes se continuaban realizando los cultos, a cargo de dirigentes locales, quienes posteriormente siguieron vinculados con MQ a partir de viajes de uno y otros.

MQ permanece en La Colorada hasta 1975, en que se logran unas tierras que antes pertenecían al Ingenio Las Palmas, con carácter provisorio, merced a arduos gestiones de MQ. Estas tierras representan el comienzo del cumplimiento de un sueño que algunos tobas tuvieron en La Colorada en el año 65.

Hoy (...) se va a festejar la promesa de Dios donde él también recibió (...), la señora de él y el hermano de él, que está acá. (...) la gente empezaba a ir a la Iglesia y casi no comían. Y estaban a las seis de la tarde en la Iglesia hasta la 1 ó 2 de la noche. Entonces iban un sábado y al otro día temprano ellos iban otra vez. Estaban todos en la Iglesia año 65. Pero había ese gozo que cuando gozaban la gente prácticamente no paraban hasta que no paraba

la acción del espíritu que ellos tenían. A veces, la gente gozaba hasta dos o tres horas. A veces desde las ocho de la mañana hasta las 12 y media, una, y recién cuando terminaba la acción del espíritu que tenían. Entonces recién MQ predicaba y les decía a todos los ancianos y ancianas y también a los jóvenes si soñaron algo a la noche, la revelación que le dicen. Y él les impulsaba para que no oculten el sueño. Entonces algunos mencionaban el sueño: “bueno, yo anoche estuve soñando, así y así, que había un lugar, que había una tierra,” decían que íbamos a tener un lugar, que mientras estemos gozando Dios nos va a preparar el lugar para nosotros, y los ancianos y las ancianas gozaban y lloraban. Tuvo una revelación de que él iba a tener una entrevista con un funcionario de gobierno. MQ mismo decía que iban a tener un lugar (A) y (B).

Ella dice que está contenta porque no conocía este lugar, pero conoció en un sueño y MQ le decía que tenía que seguir que ella iba a llegar a este lugar y trajo una bandera a este lugar y dice que había un corral y dice que el corral está acá, que es la Iglesia ahora. Ella está ahora aquí donde ella soñó (A) traducción de (A).

Mucha gente viajaba a Las Palmas desde General San Martín, Pampa del Indio, Pcia. Roque Sáenz Peña, Castelli. También lo hacían para la celebración de la *revelación* de MQ, y generalmente para “la fiesta o el bautismo de fin de año.”

En el año 70 venía mucha gente de Sáenz Peña, de Castelli, Pampa del Indio, San Martín, al principio viejos después jóvenes, del 80-81-82 venían jóvenes. Venían a la fiesta de fin de año, por el bautismo a fin de año (B).

(...) Un año, él se fue con toda la familia a Sáenz Peña, para celebrar el aniversario, año 93-92. Él decía: eso jamás puede olvidarse porque esa es la fecha en que yo recibí el Espíritu Santo y me transformaron (A).

MQ comienza a ser conocido y se extiende su fama. Los relatos dan cuenta de episodios como sanaciones, el control de las tormentas, y el consenso que iba generando entre las personas que lo conocieron y siguieron.

Porque yo cuando recibí el Espíritu Santo no tenía sueño, no tenía hambre, no podía comer, solamente agua bebía y esa enfermedad que tenía, desapareció. Pero dentro del Hospital me

reveló el Espíritu Santo. Yo tenía doce años. No podía soportar el lloro. Por la revelación que tuve. A mí en el Hospital me llevaron a una sola pieza, donde ponen a las personas que ya terminan, yo estaba enfermo de pulmonía. Pero el señor tuvo misericordia de mí, porque sabía que el hermano MQ me bautizó desde chiquitito. Que él recibió la promesa del Espíritu Santo. Entonces esa noche a las dos de la mañana tuve un sueño. Todas las nubes, el cielo, parecía que se abarcó adentro del Hospital y vi la estrella de la mañana que salía y que brillaba y que cuando ya estaba alto en el cielo, sentí una voz en el cielo que decía: '(A), ¿me conoces?', sí, le dije, te conozco, 'bueno, escucha ahora esta voz que viene del Norte' que estaba adentro de una nube. Y había una voz que parecía trompeta y era la voz de MQ. Acá en la Biblia encontré esa parte. Dice, cuando la persona está a punto del sufrimiento, se escucha una voz de trompeta que viene del Norte (A – PRSP).

Dice que ella no conocía a Dios, y cuando le habló MQ ellos creyeron y todos los ancianos creyeron, los que aún no conocían, ellos fueron sanados por MQ (A) traducción de (A)

Yo creo que MQ era un fenómeno. Él curaba. Yo me acuerdo que en Campo Medina vino una tormenta, un nubarrón y se llenó el culto. Venía mucha gente para verle a él nomás. Y él salió y dijo: 'no va a haber ese viento' y así como dijo, desapareció. Cuando él vivía, los ancianos, las ancianas no conocían el Hospital. Mi mamá tenía un problema, sus hijos llegaban a los ocho años y morían, y fue a donde estaba MQ, y así tuvo dos hijos que crecieron bien, yo y mi hermano (B).

MQ era partero. Pero todos los hombres tenían que aprender a ser parteros. A mí me enseñaron antes que yo me case. Yo no entendía por que tenía que aprender. Estaba la comadrona y estaba el hombre. Había personas que sabían más de eso pero todos los hombres tenían que aprender. Porque eran tiempos de guerra (D).

Yo lo conozco a MQ del sesenta y pico en la Colorada. Su presencia imponía respeto, imponía seriedad, imponía acatación (...) MQ era un líder indiscutido en la comunidad. Él desapareció físicamente. Pero no pasa un culto, y yo voy a menudo, que a él se le nombre y no pasa un culto donde aparentemente está frío esa reunión religiosa y de ahí nace una sanación en ese lugar, cualquiera de los hermanos que estamos presentes ahí le toma el espíritu y a través de esa persona hay una sanación, una revelación, o hay un evento importante y ese es el legado de MQ (E).

(...) Algunos decían MQ se volvió loco. Otros no decían nada, pero vos le mirás y tiene esa potestad. Entonces él era así. Vos le mirabas y tenías ese pudor una distancia de tres, cinco metros. Y más si te hablaba, te llamaba la atención. La gente comenzó a ir a su casa, él no le llamaba a la gente (A)

### ***La quema de las Biblias***

La curación con sal y la quema de las Biblias no se realiza actualmente. La sal, obtenida de la planta *toue*, era tradicionalmente utilizada para realizar curaciones (Miller, 1971: 154). Los siguientes testimonios explican estos hechos:

Es una ordenanza. Él juntó todas las Biblias en el tiempo de la Colorada, acá en el departamento *Qui'a*, porque dice que ya no servía más. No es que ya no servía más, sino que es una orden. Es una promesa que él recibió. Así como cuando estaba en Formosa y el niño le saltó en la espalda y dice que sintió cuando él se prendió y después cuando se dio vuelta no estaba y era el niño Dios, es cuando él recibió la promesa y empezó a predicar, y cuando terminó el recorrido levantó la iglesia (A).

Lo que él hace para los que estudian la Biblia está fuera de lugar, no está dentro del contexto bíblico. Pero eso es de acuerdo a la interpretación que uno hace. Yo qué estudio la Biblia, comparo y es exactamente. Le decían a él que tienen que quemar la Biblia y el humo de la Biblia aspirar. Y eso describe en el Apocalipsis. En el Apocalipsis Juan el Teólogo en visiones proféticas quema la Biblia y el humo de la Biblia traga. Eso es igual (D).

### ***La celebración del Aniversario***

El aniversario de la *revelación* fue celebrado todos los años, aún en vida de MQ.

“Él [se menciona una fecha] recibió el poder. Un año él se fue con toda la familia a Sáenz Peña para celebrar el aniversario, año 93-92. Si, él decía: ‘eso jamás puede olvidarse porque esa es la fecha en que yo recibí el Espíritu Santo y me transformaron’ (A).

### ***La santa cena***

MQ utilizaba agua y pastillas en la Santa Cena. En una revelación las palomas se transforman en pastillas, sin embargo el profeta señaló que no eran naturales, habían sido fabricadas por científicos por lo tanto cuando no se pudiera comprar debía servirse el pan.

Él usaba la pastilla por una revelación al padre de (A) que era diácono. A él le revelaron que él tenía que servir la cena. Luego sueña que dentro de los vasitos había pastillas. Y de esos vasitos, salían palomas, bandadas de palomas y cuando volvía al vasito entraba y se convertían en pastillas. Entonces MQ decía, a partir de ahora podés usar pastillas para la cena. Pero acordate que esto es fabricado por los científicos, no es natural. Acordate que esto se compra, va a llegar un momento en que no vas a poder comprar y entonces se da el pan. Y la cena se da agua porque le fue revelado a el mismo. Antes él tomaba el vino cuando estaba en la Unida pero luego le fue ordenado en un sueño, y el no podía hacer otra cosa. Además como somos pobres no tenemos para comprar vino (B).

### ***El bautismo***

El bautismo del Espíritu Santo significa recibir el *espíritu* de MQ.

... era el cumpleaños de un hermano, (B), y todos fuimos a compartir el cumpleaños de él. Mi papá se había levantado y dice '¿sabe qué estaba soñando yo?' de un anciano que trajo un obsequio para los jóvenes, tenía atado en un pañuelo, y le dijo que iba a estar presente. Esa noche tenía que terminar a las diez el culto. (...) Comenzó una oración, que se hizo cada vez más fuerte y algunos comenzaron a hablar en lenguas y otros comenzaron a llorar. En vez de que termine a la diez de la noche, salieron a las cuatro de la madrugada de la Iglesia. Y nos acostamos un ratito, y luego nos levantamos y de ahí también empezó el consejo del bautismo del Espíritu Santo y ahí comenzó la trayectoria de los jóvenes también. Y todos los jóvenes que nunca escucharon el consejo del misionero MQ, podían decir como él era, sin embargo nadie vio como era la trayectoria de MQ y se ponían a predicar como era la vida de MQ. Y estuvieron como dos meses todos juntos y luego se fueron a su propia casa Y todos tenían más palabras como para predicar, o para cantar, desde ese momento. (...)

Todos sentimos la misma voz y el mismo llamamiento. Todos fuimos bautizados por MQ (B).

### ***La lucha por la tierra***

En el 85 MQ inicia de nuevo el apoyo de recuperación de las tierras porque necesitábamos una fuerza espiritual, porque enfrentar contra un poderoso del estado y hablar de igual a igual era para nosotros cosa imposible. Había un consejo de ancianos guiado por él. Era un apoyo espiritual como hay otros en la provincia del Chaco. MQ mantenía todo en forma secreta para nosotros. Nosotros dábamos la cara por él (D).

MQ en un sueño, cuando comenzamos la lucha de las tierras, en el 90-91, se bajó las nubes, parece que lo tiran como un vapor que corre a grandes velocidades. MQ aparece en medio de las nubes y con un rayo, un pájaro grande y se baja a la tierra y me da una palabra que lo tengo hasta ahora, una palabra que para mí por eso representa el rayo, para mí representa la nube. MQ representa para mí el águila (D).

Él había dicho de que el tema de la tierra que estábamos peleando había que trajinar bastante tiempo, porque no había coincidencia en la parte espiritual, entonces tampoco en las cuestiones legales (D).

### ***Anuncios y recomendaciones de MQ***

Él decía que iba a venir mucha gente, de acá o de otro país, o del interior, hasta va a ir casa por casa como los mormones 'pero lo que yo les estoy diciendo, lo que yo les he demostrado no se vayan a olvidar, si el día de mañana ustedes se olvidan de ese testimonio y se olvidan de mí, ustedes no van a tener tan lejos su nombre' (A).

Nosotros sabemos que hubo un día que él ya decía estas cosas que hoy esta aconteciendo: 'Yo no tengo ningún fichero de culto, pero cuando se vaya MQ de aquí va a venir mucha gente donde están ustedes, el que guarda mis consejos, mis palabras, no se va a equivocar. Y el que no obedece se va a perder. Lo que te dieron en una oportunidad no pierdan por más que vengan los que vengan, misioneros, evangelistas, pastores' (B).

MQ seguirá, él está con nosotros, se comunica con nosotros, como una persona más. Yo no lo estoy sabiendo, estoy en algún lugar y me doy cuenta que tal cosa ya me dijeron y éste es el momento, y no me equivoco. Estuve en esa reunión cumbre de las poblaciones de los derechos indígenas, y me dio tanta sabiduría que yo pude expresar como indígena de esta parte de la Argentina. Me sentía fortalecido por la fuerza espiritual que había llevado, era todo por MQ, todo fue por visiones de MQ, él me marcaba los pasos. Otras poblaciones indígenas hacen lo mismo. Hay otra gente similar a él en todo el planeta, hay sacerdotes indígenas igual que MQ. En el planeta todos somos iguales, la misma lucha (D).

## VI SÍNTESIS Y ACLARACIONES

Los efectos de la situación colonial y del contacto de los misioneros pentecostales con las poblaciones indígenas han tenido desarrollos de diferente orden dependiendo de situaciones históricas particulares. Marroquin (1994:217-150) había analizado los procesos de cambio étnico y cultural que tuvieron lugar en México a partir del protestantismo fundamentalista, los cuales tendían a ser desintegradores de las sociedades tradicionales. Sin embargo, en el caso del Chaco, fue reformulado por los indígenas en el contexto de la cultura tradicional y se han configurado así procesos de resistencia cultural frente a la sociedad nacional (Barabas, 1994:14). Tales procesos no se pueden generalizar y están atravesados por múltiples contradicciones a nivel local. Quizás el análisis del caso MQ permita visualizar más en detalle la complejidad de ese proceso.

Todos los testimonios coinciden en señalar a MQ como un *profeta* quien luego de una *revelación* inicia un movimiento que se conoce en los primeros tiempos como *movimiento gozoso*. El escenario local retrospectivo de este movimiento estuvo caracterizado por las condiciones de vida que tempranamente involucró a los tobas, junto a otros indígenas de la región, extensa e intensivamente como *brazeros* para la explotación de la caña de azúcar en el ingenio azucarero que requería un creciente nivel de producción.

Las condiciones de trabajo y de castigo a los rebeldes implementados por la empresa azucarera fueron particularmente duras para los indígenas. Aún hoy, cuesta relatar el violento sistema instrumentado por los dueños del ingenio (celebrado hace

poco tiempo como *Patrimonio Cultural* del Chaco) que disponía del territorio y de las vidas, de moneda y policía propias, y normas de trabajo extremadamente inhumanas. El trato hacia los indígenas ponía de manifiesto el conocimiento de algunos aspectos de la cultura con el que los administradores del ingenio supieron, tempranamente, operar. La intermediación de las jerarquías indígenas en la organización del trabajo es un ejemplo, o la utilización de determinadas figuras de la mitología para atemorizar a los indígenas rebeldes (caso de la serpiente que se ocultaba en el sótano del Ingenio), responsable de algunas desapariciones. Situaciones parecidas fueron analizadas en los ingenios del noroeste argentino por Isla y Taylor (1995), Gastón Gordillo (1997) y otros.

Es esta colonia un desierto para los trabajadores (...) donde ha llegado el progreso en forma de cortantes cuchillas como el de las aserrineras y de mordientes trapiches de las moledoras de cañas de azúcar. Dos trituradores, de aserrín y de caña. También nos trituran los músculos y los huesos para enriquecer a otros (...) (Domínguez, 1956:119).

En el caso de los indígenas de Las Palmas, los líderes políticos y/o religiosos fueron tempranamente cooptados o engañados, para servir a la empresa de intermediarios o mediadores (capataces o policías) en relación a la población indígena. De ese modo se lograba el control de la población nativa. Ésa es la diferencia con respecto a otros centros de producción en el Chaco, donde no existió un vínculo intermediado con estas características entre administradores y trabajadores. Si bien algunos documentos dan cuenta del modo en que estos dirigentes servían a los intereses de la empresa, e incluso del enfrentamiento con otros obreros del ingenio, la percepción que tiene la población de dichos dirigentes es que “fueron utilizados,” o incluso de “defender a la población” de los administradores y de los otros obreros del Ingenio en la huelga y levantamiento de los trabajadores contra los dueños de la empresa en los años 20, los indígenas habían sido engañados y victimados. No existieron enfrentamientos directos de los indígenas contra los propietarios del Ingenio en los primeros tiempos, aunque existieron vínculos –como se hizo constar- con quienes participaron en el movimiento de Napalpí. La circulación de indígenas y criollos como hacheros, o en tiempos de cosecha de algodón o de zafra era intensa, y asimismo intensa la comunicación, dado que el sistema de contratación o *conchabo* implicaba sólo la disposición de mano de obra temporaria. De hecho existían vínculos entre unos y otros, no sólo con los tobas centrochaqueños, sino también con los de otras zonas y con

pilagaes, mocovíes, chulupíes y criollos e indígenas de Paraguay. En algunos casos se compartían ceremonias, danzas, se ampliaban lazos de parentesco y la tendencia era más bien hacia la unión, estrategia que suponía una reacción a la fragmentación y reducción producida por la conquista. Las migraciones estacionales a las plantaciones de azúcar podrían ser comparables –por el tipo de interacciones - a las que se realizaban, por ejemplo, en las fiestas de la algarroba. Las medidas de asentamiento compulsivo limitaron estas migraciones.

Bartolomé (1972:117) había señalado que los movimientos por él analizados se originaron en zonas agrícolas y no en regiones ganaderas o de obrajes madereros. Dicho medio ambiente implicaba una concentración relativamente alta de aborígenes, subsistiendo directamente vinculados a la agricultura comercial y constituyendo una minoría étnica y cultural en contacto con una cultura local de origen europeo, dependiendo asimismo de sus manufacturas.

La reducción de la naturaleza también significó la represión de sus ritos. Se trataba de impedir las celebraciones, las reuniones, donde la gente cantaba y danzaba durante horas y días por las noches. El canto y la danza como ya se sabe, estuvieron presentes en todos los movimientos descriptos someramente en este trabajo.

Las persecuciones que sufrían en Las Palmas cuando se realizaban los ritos reflejaban no sólo el etnocentrismo religioso sino también y ligado a este la compulsión a ocupar el tiempo de sus *cuerpos* para el trabajo. El mismo término *brazero* utilizado para denominar a quienes se ocupaban de la zafra y la cosecha del algodón da cuenta de esa reducción en la consideración del indígena a una pieza más de la maquinaria desertizadora implementada por el ingenio azucarero. Existían razones económicas para impedir el desarrollo de sus celebraciones: la pérdida de tiempo que significaban vista desde la urgencia productiva de la empresa fue una de las razones que motivó la exclusión de los indígenas de los ingenios del oeste.

El ciclo de la naturaleza a la cual el indígena se acomodaba, fue sustituido por el ciclo racionalizante de la empresa industrial. El modo de producción de la empresa significaba la imposición de un orden de realidad cuya lógica era exclusivamente económica. Ese orden era la expresión de la civilización sobre la barbarie, el desorden, la naturaleza, lo salvaje, lo étnico.

El Chaco fue uno de los últimos espacios latinoamericanos en ser dominado. Fue también uno de los últimos en iniciar el proceso de destrucción de lo diferente. El ambiente chaqueño a comienzos de este siglo había perdido el ochenta por ciento de sus

bosques. Lo nativo, lo regional, popular, tradicional, no educado, fue la barbarie. La desertización fue el punto culminante de la naturaleza entendida como barbarie. Surge así la ideografía del Chaco como desierto, un espacio despoblado, arena, una palabra ontológica, escribe Rosenzvaig (1996).

Las medidas de asentamiento compulsivo (prohibición de salir del territorio, etc.) significaron no sólo un recorte de la libertad física en lo que tiene que ver con la satisfacción de las necesidades de subsistencia para pasar a ser sólo fuerza de trabajo válida para la producción, sino también la limitación en la expresión de las ceremonias. Los ritos eran una muestra más del salvajismo en la naturaleza propia del indígena, equivalente a la maraña de los montes y ríos y al desorden propio de tal naturaleza, a la que había que dominar y ordenar.

Los ingenios azucareros del oeste en el siglo XX, evitaron la contratación de indígenas optando por los criollos, supuestamente más vulnerables en el disciplinamiento y por tanto más abocados al trabajo y dependientes del pago, en contraste con los indígenas que ocupaban su tiempo en “danzar, emborracharse, y causar problemas.” Así lo describen Braunstein y Miller (1999b:16)

During the twentieth century, western sugar plantations modified their employment policy by hiring only criollo workers, mainly Bolivians, who were better disciplined and more dependent on their pay; they were more inclined to fully dedicated the whole day to work instead of dancing, getting drunk, or fighting. The indians, in contrast were happy to become wandering workers because this new modality allowed them to move and interact sporadically according to their own pleasure.

Arengo (1996:108 citando a Niklison, 1990:96) señala que “In the works centers, the inspector observes, the Indian presents himself as ‘a worker without beliefs or superstitions, and that is how he is considered. Purely and simply a worker,” lo cual constituye, según la autora, un indicador de los cambios culturales que surgirían de su experiencia en los ingenios. Se puede agregar que estos cambios no fueron tan lineales ni determinantes pero sí bastante complejos. La condición para seguir sobreviviendo sin ninguna duda fue la manifestación pública de la negación de su propio ser, es decir la invisibilidad.

El fichero, la Biblia, el certificado de trabajo, es decir los papeles escritos, representaban el nuevo orden cognoscitivo y normativo y salvoconductos visibles para

la sobrevivencia. La obtención del *fichero* significó la posibilidad de poder realizar ceremonias públicas en lugares *visibles* destinados a tal fin y evitar problemas con las autoridades nacionales para quienes, aún la acción protestante provocaba sospechas.

Such a document was particularly pertinent in isolated areas where some local officials exerted authority over indigenous communities by closing down their unauthorized public assemblies (Miller, 1999b:8).

My dissertation (1967) argued that the actions of overzealous police to close down *cultos*, the provincial laws prohibiting Indians from living the province during cotton harvest, the official suspicion of Protestant action generally, all served as a backdrop of constraint that may well have given the *culto* movement much of its initial motivational drive.

Berger y Luckmann (1998:147-148) escriben que uno de los mecanismos mediante los cuales se sostiene un universo simbólico es la aniquilación. Se niega la realidad de cualquier fenómeno que no encaje en el universo simbólico, que atente contra el orden cognoscitivo y normativo dominante. La aniquilación no sólo fue física también involucró el intento de explicar las “definiciones desviadas de la realidad” según conceptos que pertenecían al universo dominante.

La reducción económica de la naturaleza significó también el control del cuerpo, del espacio, del tiempo, del conocimiento y la alteración del ciclo vital, cuyo estado desordenado, primitivo o salvaje había que ordenar de acuerdo al paradigma racionalista dominante.

La *maraña* era lo desconocido, lo peligroso. De allí no se podía escapar con vida desde la mirada del extranjero. Sólo quien conocía sus secretos podía orientarse, pues las señales proporcionaban puntos de referencia para orientarse en la espesura del monte, de ríos, lagunas. La naturaleza tenía su ciclo al cual el hombre se acomodaba, la alternativa fue el quiebre ecológico y cultural, la reducción de la naturaleza involucró directamente a los cuerpos que fueron utilizados para talar árboles milenarios, para la cosecha, para la zafra, para abrir los surcos. También significó la reducción o persecución de sus ritos.

Quizás este escenario explique en parte el tipo de liderazgo que asumió MQ. Fue un profeta y cacique -a falta de términos más adecuados diríamos un líder religioso y político- que exigió de diferentes modos el respeto a sus derechos y, constantemente,

pese a cuestionamientos, amenazas, coacción económica, desestimación de sus creencias y prácticas y represión por las autoridades nacionales y la prédica catequista, legitimó un espacio de construcción de la realidad. Disponía de la Biblia y de la bandera como emblemas legitimantes ante las autoridades, pero no aceptó la supeditación a jerarquía evangélica alguna. Arengo (1999) indica como una de las razones para la apertura de Iglesias indígenas la obtención de *ayudas* (de distintas fuentes), *ayudas* que requerían la disposición de un *fichero*, citando el caso del toba Pedro Martínez, quien también había tenido contactos con el Presidente Perón. El caso de MQ es el ejemplo opuesto. MQ jamás solicitó un *fichero*, aún a costa de no obtener dicha *ayuda*. Lo que hace pesar más el otro argumento que también cita Arengo, la prohibición de realizar ceremonias públicas a quienes no disponían de autorización, es decir *ficheros*. Esto quizás movió a adoptar elementos de los cultos institucionalizados, proceso que Arengo denomina de *conversión*, aunque podría afirmarse que dicha *conversión* —que seguramente la hubo— no fue una generalidad. El caso MQ quizás permita esclarecer un poco más algunas características de ese proceso.

Luego del encuentro con los misioneros pentecostales, se producen revelaciones que dieron lugar a diferentes tipos de movimientos, y a la adopción o resignificación de elementos del ideario y la práctica pentecostales y de emblemas u otros elementos de la cultura dominante. Estas expresiones de los cultos fueron consideradas por los mismos pentecostales como “paganizadas expresiones de la fe.” La comunicación se establecía directamente con los espíritus sin intermediación de jerarquías de ningún tipo, fueren blancas o tobas, *todos podían acceder a ese contacto no intermediado*. Los datos registrados permiten suponer que MQ difundió la *danza*, especialmente la *ronda*, en los cultos chaqueños, el elemento más polémico de los cultos, y auténticamente indígena. También se atribuye un tipo de *baile* a Pedro Martínez, aunque la danza de MQ era diferente. Existieron, de todos modos, vínculos muy tempranos entre Pedro Martínez y MQ durante la *evangelización* que realizara durante tres años por el Chaco, en el inicio de su movimiento. La danza, también estuvo presente en el culto del pilagá Luciano (quien tuvo influencia en los toba, pilagá y matacos) en la Provincia de Formosa en la década del cincuenta, coincidiendo aproximadamente con el inicio del movimiento de MQ.

Con respecto a la importancia de la *danza* en el inicio de lo que Miller (1999a:21) denominó *movimiento de culto*, a partir de los primeros contactos con misioneros y la interacción con la sociedad blanca, señala:

It was not the voice of dominant conqueror that touched the cords of passion and desire so central to indigenous religious experience. Perhaps the facts that the kernel message was initially introduced by foreigners who expressed humility and sympathetic understanding toward ideas and expressions most white people found suspect, such as the dance of joy (gozo) unapproved by official Christianity whether Protestant or Catholic, perhaps this minor factor contributed crucially to the success of the culto movement. (...) Is the interaction of the three agents (Indian, administrator, missionary) that must be taken into consideration. No one agent acted in isolation and the effect of one upon another can only be analyzed effectively by considering the dynamic mix of the three upon one another.

Un referente importante de una Iglesia toba mayoritaria (C- PRSP), señala que MQ inicia un movimiento que se llamó “movimiento gozoso.” Para obtener “la armonía y el poder se debía danzar.” MQ podía hablar a través del viento, de las nubes, tenía sus propios *reglamentos*, que respondían a un orden cognoscitivo y normativo diferente.

Un rasgo característico de este movimiento es la fuerte presencia de elementos chamánicos que (C-PRSP) llama “elementos culturales propios.” Realizan los cultos al aire libre, bajo un árbol, la mayoría de los que dirigen o participan son “médicos tradicionales, se ponen en el frente de la danza y curan en el estilo que utiliza la magia”; los sueños tienen un importante papel en el culto, que permite juzgar “que lo que se hace es real.” Se practica el “exorcismo, una manera de echarle a los espíritus”; “a la Biblia no le dan mucha importancia, se basan mucho en los sueños, usan el texto para dar ejemplos”; “se utilizan las hierbas curativas para atraer a las mujeres.” Si bien este dirigente manifiesta desconocer la significación de algunos elementos del rito, pues “no son cosas que trascienden” (C-PRSP) señala que, actualmente, “el movimiento de MQ abarca toda la provincia, incluyendo jóvenes.”

Buckwalter afirma que el liderazgo de MQ, a quien conoció a fines de la década del cincuenta, fue tan abrumador y arrollador que los líderes ya establecidos por los propios indígenas, se vieron desplazados a un segundo plano. Señala, además, que MQ “había impuesto el rito de la danza, no una danza simple, sino con un esfuerzo tal, que el danzante muchas veces caía al fin en un trance.” Esta práctica estaba relacionada – según Buckwalter- con las costumbres del pasado, en las que el individuo buscaba obtener “alguna visión esotérica que le trajera mensajes,” y agrega: “se decía que recibía

mensajes de las aves y de los fenómenos de la naturaleza.” Escribe este autor que el movimiento de MQ aparentemente había durado poco tiempo con una gradual disminución de la danza, sin embargo se mantuvo y es la danza práctica extendida, en la IEU y otras Iglesias.

Antes de morir MQ -señala este referente- había pedido “que se les *ampare* sus cultos y habían solicitado ficheros,” es la Iglesia Evangélica Unida “la que tiene más paciencia y los recibió,” pero “ellos no asisten a las convenciones, hacen sus propios movimientos, ellos dirigen, no existe ningún líder que pueda identificarse como líder del movimiento, hoy aparecen acá y otras veces allá,” ahora le dicen “movimiento de alabanza.”

Lo cierto es que, actualmente, el *movimiento* al que hace alusión (C-PRSP) atraviesa muchas Iglesias sobre todo donde no residen las más altas jerarquías, cuales son las que cuestionan –precisamente- los cultos. Asimismo, el desplazamiento de *pastores* y *misioneros* es permanente, no sólo en una misma localidad, como se ha señalado en el caso de Las Palmas, sino hacia distintas ciudades, pueblos o parajes, a los efectos de participar en ceremonias de una misma o de distintas Iglesias.

No tuvo una estructura jerárquica el movimiento de MQ, como sí la hubo –tal como lo señalara Idoyaga Molina (1994:51)- en el movimiento de Luciano, quien dejaba en cada asentamiento local *Delegados* o *Capitanes*, a quienes daba instrucciones emulando el modelo de organización del trabajo en los ingenios. MQ no daba instrucciones ni impuso su autoridad de ese modo. Los cargos en la Iglesia no diferían del modelo actual en la IEU, salvo que las designaciones generalmente provienen de *revelaciones*. Esta situación sigue vigente en el grupo de Las Palmas.

Los testimonios dan cuenta de que MQ luchó por conseguir la tierra e instó a los tobas a la organización “para después salir a luchar”; “no sólo fue a predicar sino que trató que en cada lugar se organicen, así en muchos lugares lo recibieron como un líder no sólo dentro del Evangelio, sino también dentro de la cosa material.” MQ continúa siendo una “fuerza espiritual, se sigue presentando en sueños y visiones, algunos reciben mensajes y dones y habría “dirigentes elegidos.”

Los cuestionamientos más importantes que se hicieron a MQ tenían que ver con la introducción de la *danza* en los cultos por un lado, y por otro, sus vínculos con las mujeres. Dichos cuestionamientos provenían de la óptica de los discursos evangelistas que separaban *las cosas del mundo*, incluido el cuerpo, de lo espiritual. El dualismo cartesiano, base de la ideología hegemónica occidental que separó alma y cuerpo como

dos sustancias irreductibles “no debemos concebir en esta máquina (el cuerpo) alma vegetativa ni sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento ni de vida” (Descartes, 1980:117), viene a encontrarse con algunos tobas, quienes aún en el escenario de los conflictos provocados por la colonización sostuvieron instancias rituales que suponen dichos planos como un continuo. Es lo que representa la danza. La unión de lo profano y lo sagrado: dos caras de una misma moneda.

Podría hablarse de un movimiento dentro de las estructuras institucionales. No puede señalarse el movimiento iniciado por MQ como movimiento de *transición*, en el sentido señalado por Vuoto (1986), en referencia a los movimientos de Martínez y Luciano, hacia lo que luego sería la Iglesia Evangélica Unida. En este caso habría una coexistencia paradójica y simultánea entre *communitas* y estructura, aunque Turner (1988) ubica a la *communitas* dentro de lo que él considera procesos rituales de pasaje hacia estados más estructurados y estables. Esta *communitas* fluye de un lugar a otro. Los líderes actúan e interpelan a las autoridades en distintas estructuras de cultos o asociaciones. Pero este espacio ritual continúa siendo un espacio vital en aspectos que tienen que ver con la construcción del conocimiento en su más pleno sentido senso-espiritual.

En el siguiente capítulo intento esclarecer, a partir de testimonios y distintas fuentes documentales, los significados atribuidos a la danza en diferentes épocas, a los efectos de corroborar si es posible establecer algunas relaciones con la situación actual y analizar por qué razón constituyó un elemento central en el culto/movimiento de MQ y en otros cultos de la región.

\* \* \*

## CAPÍTULO TRES

### EL CARACTER CEREMONIAL DE LA DANZA

These spirits ... fly with the wind, following it and producing the same sounds as the storm,  
they dance in a ring round the tolderías or round the toldos (...)

Pelleschi (1897:94)<sup>1</sup>

### I LA LUCHA POR LOS SENTIDOS: PARTICIPANTES, OBSERVADORES Y CONTEXTOS

En descripciones e interpretaciones de las danzas con relación a los significados presentes y antiguos extraídos de textos y testimonios, aparecen algunas similitudes y nuevos significados, a veces no coincidentes. Sin embargo, hay elementos, movimientos, colores, sonidos, que se mantienen registrados en la memoria, aún en el cuerpo, aunque no se recuerde o se explicita que provengan de prácticas similares en el pasado. Algunas diferencias también se deben a que las investigaciones con distintos enfoques teóricos (ideológicos) fueron realizadas en diferentes lugares y momentos de la historia toba, o según las historias locales e individuales, atravesadas por circunstancias socio-históricas particulares. Entender la historia como narración -afirma Guber (1994: 27-30)- no necesariamente se opone a la noción de historia como conocimiento fidedigno y científico del pasado, sin embargo permite incorporar sus sentidos. En sociedades con marcadas discontinuidades institucionales, el almacenamiento del pasado apela a veces a modalidades clandestinas, que transforman a su vez el sentido de lo almacenado. También pueden guardar y recrear el pasado los nombres, las ceremonias, el cuerpo.

El sentido de las cosas, señalaban Vogel et al no deriva solamente de lo que se dice sobre ellas, deriva también de lo que se hace con ellas (1993: 31-32). El decir interpretativo y el hacer ritual por ejemplo, no dicen las mismas cosas, pueden referirse a elementos o representaciones distintas y eventualmente complementarias. Pueden apuntar hacia direcciones opuestas y contradictorias o convergir y concordar, reforzándose mutuamente. Así pueden aparecer sentidos significativos que permanecen

---

<sup>1</sup> En Karsten (1915)

ocultos en el habitus del practicante, sin alcanzar la superficie reflexiva de su conciencia, o el discurso los elude por diferentes motivos. La transmisión del saber, en algunos casos, entrelaza de manera inextricable, la expresión oral y el gesto.

A pesar de la fuerte influencia de la moralidad cristiana, entrelazada con los intereses civilizadores y su cuestionamiento, la danza continuó vigente, produciendo divisiones entre los mismos tobas. Tan es así que en Loewen et al (1965:261-262) un informante negaba que la danza fuera un elemento nativo. Actualmente, muy pocos afirman recordar las danzas de los *antiguos* y muchos niegan conocerlas. Veremos, a continuación, que en todas las ceremonias antiguas la *danza* estaba presente, existían diferentes modalidades y tenían una multiplicidad de significados.

(A) traduce (D)

(D): Le contó su mamá que había hombres que llamaban *velam*, que tenían poderes sobrenaturales y eran capaces de subir a un árbol o cualquier peldaño. Esos hombres, cuando había alguien enfermo en la comunidad, se reunían y empezaban a danzar. Se ponían algo en la cabeza. Ocurría a la noche.

Liz: ¿Qué se ponían?

(D): Era una especie de tejido tipo lana que ellos hacían que tenía una característica *igual que la escarapela*. Con el cardo se hacían esas vinchas.

Liz: ¿De qué color?

(D): Colorado, azul y amarillo. Los caciques usaban ese tipo de lana cuando danzan y cantan.

Liz: ¿De qué material?

(D): Colorado era de la fruta de la tuna. El amarillo de la cáscara del árbol de la mora. Se hervía y se obtenía el color amarillo. Y el azul de la salvia, de la fruta de la salvia.

Liz: ¿La danza que hacían los *velam* como se llamaba?

(D): *Nasotaac*. Era similar al actual. Cada familia tenía su propio *velam* que guardaba a la familia. Pero cuando alguien se enfermaba se reunían todos los *velam*. Había cuatro o cinco médicos danzando alrededor de ese enfermo. Ellos sabían donde estaba la enfermedad y la extraían con su propia boca. Se danzaba en la casa de la persona enferma. Había canciones sagradas para eso.

(Pregunto si había diferencias entre el *pi`oxonaq* y el *velam* y me responde que sí, "con el *velam* se puede sentir como una hoja")

Liz: ¿Usaban los *tegete*?

(D): sí, era un mate grande (*chemai*) Con un palo que lo sostenía. Se le ponía adentro la fruta del *pelac* (me la muestra, pues muy cerca de la casa, en un matorral, tenía esa planta) El *tegete* viene a ser todo.

En Karsten (1915:4-5 y 11-12) se afirma que la danza es considerada uno de los *remedios* más eficaces, especialmente entre Tobas y Matacos. Los tobas bolivianos, investigados por este autor, llaman *nahot dónnaran* a la danza con la cual “conjuran a los malos espíritus.” Se la lleva a cabo en ocasiones especiales. En el atardecer la gente se reúne en un lugar abierto del hogar de la persona enferma y se salta alrededor de la misma, moviéndose hacia adelante y hacia atrás, hacia la derecha e izquierda con las rodillas dobladas. Se acompaña la danza no sólo con la agitación del sonajero, sino también con cantos, fuertes gritos. Se inclinan sobre el enfermo murmurando un canto utilizando ciertas palabras de poder y agitando el sonajero sobre la parte del cuerpo en el que está ubicado el mal. El canto, el soplido, la succión y la danza son formas utilizadas para expulsar a los espíritus que han penetrado en el cuerpo. Los matacos desarrollaban una danza similar que se denominaba *nahütsak*.

Para convertirse en *hommes-médecine*, hace falta saber dos danzas: *hahot y l'asot sonran*, afirma Métraux (1937:177-178). Las dos han sido tomadas de los *Matako* entre quienes la palabra *ahot* significa espíritu. Las mujeres pueden igualmente convertirse en *magiciennes*. Igual que los hombres, deben subir a un algarrobo y entonar el canto que el espíritu le revela.

(A): Hacen una reunión mucha gente. Todos cantan. Se llama “baile sapo” *nomi*. Es como una ronda. Esto es en este siglo. Cuando yo tenía quince años y MQ veinte, entró ese baile sapo de wichi. Cuando terminó el corte de caña y el wichi viene a trabajar, entonces él entró a ese lado donde están ellos. Entonces pusieron la ropa de wichi, así pintados. Se integró él al pueblo wichi, le hicieron casar con una wichi<sup>2</sup>. Y entonces, cuando recibió palabra de Dios, regresó a estos lugares. Aquí, en La Colorada, conoció a los wichi. Lo vistieron, lo integraron como un wichi. Se fue a Bartolomé de las Casas.

Liz: Cómo se pintaban?

(A): Se pintaban del color mismo de la tuna, blanco y colorado. La cara de colorado. Se colocaban adornos en la cabeza, en los tobillos y en las muñecas.

<sup>2</sup> En testimonios posteriores recogidos en Bartolomé de las Casas, pude corroborar que la mujer de MQ, con la que vivió en Formosa, era toba. Si bien esta persona que da este testimonio es un anciano que conoció muy bien a MQ.

Liz: Los tatuajes que se hacían en la cara ¿eran de color rojo?

(A): Sí, como los wichi. La danza se hacía acá también, cuando vienen los wichi, en el tiempo del ingenio.

Liz: ¿El nombre era el mismo?

(A): Sí, *nomi*.

Liz: ¿Qué llevaban en las manos?

(A): Las pezuñas de las ovejas. El *tegete* era para los médicos. Cada noche danzaban. Esa danza se llamaba *nomi*. Danzaban con los brazos entrelazados. Era fuerte. Había que tener estado físico. Había que saber danzar. Como regimiento. Yo alcancé en Tucumán la *nomi*. Y cuando encontramos a la gente de Formosa, de Espinillo, todos se fueron para Salta, para la zafra de la caña. Y ahí encontramos gente pilagá, chulupí, wichi, todos danzaban lo mismo.

Liz: Pero, ¿esa danza es toba?

(D): No, es natural, se encontraron y se dieron cuenta de que ellos también sabían. La misma danza.

Liz: ¿Haciendo una ronda? ¿Alrededor de un árbol?

(A): Sí.

Liz: ¿De qué árbol?

(A): De una plantita *roinomi* *axaig*, se rozaban con esa planta. Se cree que el árbol daba energía, tenía fuerza, y que los hombres al tener contacto con ese árbol recibía esa misma energía, esa fuerza, *l'añaxac*. La *nomi* se hacía de noche, comenzaba a las siete de la tarde más o menos.

Liz: En los primeros tiempos del ingenio ¿danzaban todos *nomi*?

(A): Sí, todos juntos. Cuando hay trabajo se hacía esto. En los primeros tiempos no se permitía y nos perseguían. Después, en el cuarenta, Pedro Martínez pidió que los dejara tranquilos. Antes había otro cacique con más poder.

(A): La danza de los wichi era una ronda grande alrededor de la plantita. Wichi, pilagá, churupí y toba, los santiagueños también. Es puntero el toba, el árbol simbolizaba el amor. Los colores eran los mismos que los wichi. Azul, amarillo, rojo. Los colores usaban los médicos.

Liz: ¿De qué color es la bandera paraguaya?

(A): La bandera paraguaya es roja, azul y blanca. En la guerra de la Triple Alianza se usaban esos colores para que haya paz (se refiere a que los indígenas usaban esos colores en los ritos).

Liz: En esa danza ¿las mujeres y los hombres se podían tocar?

(A): Únicamente en la *nomi* se podían tocar. En la *nomi* había un puntero, es como un guía (*mcatagala`ac*), en la mano lleva un bastón, no, no lleva bastón, es un sonajero que son las pezuñas de las ovejas. Uno detrás del otro. La mujer va al lado del hombre. Si tiene novio lo puede tocar.

(A): También se hacían danzas antes de las cosechas. Para que la familia pueda comer. Se danzaba siempre para algo especial para que el algarrobo tenga buen fruto, para que haya miel en el monte para la familia. Siempre se danzaba para algo especial de cada ocasión. El palo borracho, se hacía su propia bebida, la *chicha*, para algo espiritual.

Liz: ¿Cómo era esta danza?

(A): Cuando hace efecto la bebida uno toma el *tegete* y empieza a danzar. Esta danza no se llamaba *nomi* sino *naiacoxoc* para que haya alimento. De noche. Hacían una ronda entre los que toman, unos diez, no se abrazaban. Uno atrás del otro. Se gozaba. Danza uno atrás del otro. La mujer no participaba. La *naiacogoc* no le permitían a la mujer, porque no es juego.

En un comentario sobre las danzas para promover la fertilidad, Karsten (1915:15-16) describe una danza especial llamada *nomi*, sería el gran *festival* de danza de los tobos. Esta danza, se realiza para *apurar* a la algarroba (*niapilák map*), comienza incluso antes de que la fruta madure y continúa durante toda la estación. Según Karsten, subyace a esta costumbre una definitiva idea religiosa: la idea de que tanto los animales como las plantas están animados por un espíritu, que causa su crecimiento y los lleva a la madurez. Esta idea, es sostenida con respecto a ciertos árboles silvestres, especialmente aquéllos que constituyen los principales alimentos, el chañar, la algarroba, particularmente. De sus frutos elaboran una bebida fermentada considerada *sagrada* pues induce el buen espíritu. Los dancistas se disponen en círculo y mientras cantan, con los brazos entrelazados en la cintura, se mueven hacia la derecha, hacia la izquierda y al mismo tiempo hacia el otro extremo del lugar de la danza. Mientras los hombres mayores beben la aloja (*maplyí*), los hombres jóvenes danzan. Las mujeres observan. Es la única danza que tiene lugar durante el día, probablemente –afirma el autor- puede deberse a la intención de influenciar a los enemigos invisibles, mientras todavía están en el bosque, y prevenir su presentación durante la noche. Esa influencia se realiza, al parecer, según Karsten, con el movimiento de la danza.

Este autor afirma que los tobos comienzan a danzar *nomi* un mes antes de que la estación de la algarroba comience, en orden a influenciar el crecimiento del fruto. La danza se repite todos los días con el objeto de lograr una buena cosecha y con otro objetivo especial: existe la creencia de que durante este tiempo de gozo, reciben un gran número de invitados invisibles. Son espíritus de los muertos llamados *kadepakál* (las sombras) o *ilúh* (los muertos), quienes desean estar presentes en estas fiestas. Según la interpretación del autor estos despiertan misteriosos sentimientos en los vivos y pueden

ser peligrosos, por ello, con la danza, se intenta impedir su aproximación al lugar en que se desarrolla la fiesta. Este es en parte el objeto de la danza *nomi*. Los matacos desarrollan una danza con un sentido parecido durante la estación de la algarroba, que es llamada *nakātin* o *katinah* (Karsten, 1915:21-22)

Los tobas danzan la *nahót dónnaran* no solamente en casos de enfermedad sino, también, para “apurar” la maduración del fruto del chañar (*niapilák tákkai*). El chañar alcanza su madurez en el mes de Octubre y constituye entonces el principal alimento. El fruto recogido durante el día, es extendido en el suelo fuera de la choza para que se seque. La danza, tiene lugar durante la noche. Un hombre joven comienza la danza solo, golpeando el suelo con sus pies y cantando en baja voz, luego acelera el ritmo, acompañándose con un canto más fuerte y el sonido del *tegete*, el canto deviene en voces sin articulación y entra en estado de éxtasis. Los otros hombres, poco a poco, van tomando parte en esta danza, que dura varias horas, acompañados de sus *tegete*. De este modo, según el autor son influenciados los buenos espíritus que promueven la maduración del fruto y alejados los malos espíritus (Karsten, 1915:19-20).

Métraux (1946a:349-350 en Miller, 1975:19-20) realiza el siguiente relato sobre la *fiesta de la algarroba*, que involucra entre otros elementos y actividades, la danza. Se supone que la danza es tan importante para la preparación de la bebida como las actividades mecánicas.

The algarroba pods are pounded in a mortar and mixed with hot water in a hollowed bottle tree or an improvised container made of a squared cow or goat skin with the edges raised off the ground (Abipón, Mocoví, Chorotí). [Toba also, although Métraux does not mention them.] Sometimes, to accelerate fermentation, a small quantity of pounded algarroba which has been chewed by old women is added.

Men sing, shake deer-hoof or gourd rattles, and drum all night around the beer trough to hasten the fermentation magically and make the beverage strong. These rites are deemed as important to the preparation of the beer as the mechanical activities.

No young women are allowed to participate in a drinking bout, but old women attend to look after the men and sometimes to dance or chant.

The carousal lasts as long as the beer, sometimes for several days... Very frequently those who nurture a secret grudge take advantage of the general excitement to give vent to their repressed resentment. Insults and threats are exchanged and fights start which, however, rarely end in casualties, thanks to the vigilance of the women, who see to it that no weapons

fall into the men's hands and promptly intervene to prevent a verbal quarrel from degenerating into a dangerous brawl. When a man becomes obnoxious, his relatives take him to their hut, where he sleeps it off... Sorcerers are likely to take advantage of a drinking party to 'poison' their enemies.

Al respecto, Karsten (1932:163-164, en Miller, 1975:20) señala lo siguiente:

During the algarroba season, festivals are held almost continuously, and these festivals are chiefly celebrated with drinking bouts and dancing... The Tobas (sic)... call the dance **Nahotti**. It is a ring-dance; the dancing men are arranged in a circle and have their arms round each other's waists, moving round to the right or to the left to the rhythm of a chant.

Only the younger unmarried men perform these dances, the older ones being constantly engaged in drinking algarroba beer. Unmarried girls are allowed to be present, but... they do not as a rule take part in the dances, although courtship is connected with them.

A la danza **nahótti** de los tobas los chorotis llaman a *jolōki*, afirma Karsten, (1915:17). *Jolōki* significa *la danza toba*, lo que hace suponer que fue tomada de los tobas. Los danzantes se reúnen en círculo, moviéndose hacia la derecha e izquierda al tiempo del canto, con los brazos alrededor de la cintura. Los hombres jóvenes únicamente participan en esta danza, mientras los viejos beben la *aloja*. Las mujeres solteras no toman parte activa, pero el cortejo está conectado con esta danza. Mientras el hombre danza, la mujer camina y en un momento se ubica detrás del hombre que elige y que será su acompañante por esa noche, apoyando sus manos en sus hombros. El encuentro sexual es permitido

Loewen et al (1965: 261-264), describe una danza que realizaban los Chulupi o Choroti, vecinos de los tobas. Al atardecer los jóvenes danzan en círculo en un lugar abierto. Las jóvenes se acercan y alguna de ellas se ubican para danzar detrás del joven elegido. A medida que el clima se intensifica se sostienen de la cintura del hombre. Algunas jóvenes toman algún elemento de la ropa del joven, es la señal de ser elegido como acompañante y retribuyen ese objeto durante la noche. Nordenskiöld<sup>3</sup> (citado por Karsten, 1915: 17-18) menciona a los Choroti como un ejemplo de indígenas que tienen **danzas profanas**. Karsten cuestiona esta idea fundamentando el carácter mágico o

<sup>3</sup> Nordenskiöld, *De sydamerikanska indianernas kulturhistoria*, p. 145. Indianlif, pp. 73, 79, etc.

religioso de estas danzas. La danza, junto con el canto y el sonido del tambor, influye sobre los buenos espíritus para promover la fertilidad.

Según Métraux (1996 [1946a]:214), en *temporadas de comida abundante* y tiempo favorable, los jóvenes de la zona del Bermejo y Pilcomayo danzan cada noche, desde la puesta del sol hasta el amanecer. La danza se realiza del siguiente modo: forman un círculo, abrazados por la cintura, uno de los bailarines comienza un canturreo en voz baja y todos golpean rítmicamente el suelo con el pie derecho. Otros comienzan a cantar y el golpeteo de pies se convierte en una marcha rápida. Al rato, las jóvenes, pasivas al inicio, toman parte en la danza. Cada una se coloca detrás del hombre elegido, lo toma del cinturón o coloca sus manos sobre sus hombros y danza con él. Es posible que varias mujeres jóvenes, sujeten a un hombre muy popular.

Arnott (1935:293) afirma que aunque se mantiene como regla la monogamia y el matrimonio permanente entre los adultos de cada tribu en el Gran Chaco, durante la *época de recolección de frutos campestres*, “se da a los jóvenes la libertad más grande en lo sexual.” Durante la danza las muchachas se ubican una por una junto al joven que han elegido, bailando a sus espaldas hasta muy avanzada la noche, luego los jóvenes se retiran llevando a la muchacha que ha bailado con él.

Al finalizar la estación seca, a partir del mes de octubre –afirma Karsten (1915:5-7)- los Tobas bolivianos danzan la *nahót* (*nahút* en mataco) *dónnaran* para prevenir una *enfermedad* que, según el autor, ataca particularmente a las mujeres. Se supone que es provocada por un gran número de *péyak*<sup>4</sup> (malos espíritus) que se acercan durante la noche. La danza intenta conjurarlos y mantenerlos lejos. Muchas de las personas que participan tienen sus mejillas pintadas con un tinte rojo obtenido de la “*urucu-planí*” (*bixa orelland*). Los dibujos representan puntas de flechas, dientes de animales. La pintura, tiene una mágica significación: mantener alejados a los espíritus con los que entran en contacto durante la ceremonia y ayudan a conjurarlos. La danza se realiza durante varias noches consecutivas. Se escucha el sonido del sonajero, y el canto del *sorcerer*, participan mujeres mayores y jovencitas, los hombres toman parte en un momento de la danza. La peculiaridad de esta danza es que –como muchas otras conjuraciones indígenas- comienza gradualmente y luego incrementa su intensidad y el ritmo. El *medicine-man* (término utilizado por Karsten) se acerca a la mujer y la trata de la forma en que se *cura* usualmente: canto, soplo y succión en la cabeza y el pecho.

<sup>4</sup> Este término no es reconocido por los tobas de Las Palmas, en cambio utilizan el término *cahuem* que antes –afirman- tenía el significado de “espíritu malo”

*Al término de la estación seca* (Métraux, 1944:298-299), las mujeres tobas se reúnen en una danza bajo la dirección de un chaman. Durante ella se arrojan al suelo “como si estuvieran poseídas de repentina enfermedad.” Los *hechiceros* tratan de curarlas mientras otros bailarines dan vueltas a su alrededor, golpeando el suelo, cantando y sacudiendo sus sonajeros. La función de esta danza es asegurar la salud de las mujeres durante el verano. La *danza del jaguar* de los Tobas es también de naturaleza profiláctica, ya que se supone que protege a las mujeres de los “ataques” de los jaguares. Muchachos y muchachas danzan en círculo, azotando cada muchacho con un paño la espalda de la muchacha que va delante de él, las jóvenes caen al suelo y el chaman, que representa el jaguar, succiona y sopla sobre sus cuerpos. Según Karsten (1915:7-10), esta danza, que tendría un sentido preventivo, se llama *nahore* (jaguar). En el centro del círculo se ubica una mujer mayor sentada, a la que se intenta proteger del jaguar. En la danza, el líder representa al jaguar y es él quien la libera de ese mal. Succiona el pecho y la cabeza y escupe lo que extrae del cuerpo. En *nahore* no se utiliza el sonajero y no toma parte el canto. Existe otra ceremonia donde el enfermo yace en el suelo y los otros indígenas danzan a su alrededor, imitando a grandes animales del monte, luego soplan y succionan en el sitio del daño.

Para llevar la *fruta del chañar* a rápida madurez (Métraux, 1944: 298-299), los Tobas danzan y cantan. En este sentido -afirma este autor- las danzas chaqueñas tienen un definido valor ceremonial. Los Chorotis lo hacen alrededor de un pescado para que, como efecto de la ceremonia, se reúnan muchos peces en un determinado lugar.

Métraux (1937: 380-381) describe una fiesta realizada en Descanso durante la maduración del algarrobo (*Prosopis horrida*). El verano es para los indígenas del Chaco una estación de abundancia y de fiestas, se dedican especialmente a la preparación del algarrobo. Sus vainas, que las mujeres recogen durante la jornada, son trituradas en los morteros de madera y vertidas en una tina llena de agua, donde se las deja remojar toda la noche. Una cierta cantidad de algarroba es entonces puesta en grandes calabazas en forma de botellas y se las acerca al fuego para ser añadida más tarde al contenido de las tinas y apresurar así la fermentación. Los hombres con el rostro pintado, plumas en la cabeza y collares en el cuello, se sientan alrededor de esos recipientes y cantan acompañándose del *poketá* para que el algarrobo fermente rápido y esté *cim* (fuerte). Las mujeres también celebran con sus cantos al algarrobo. Los jóvenes danzan la *nomi*, una danza que sería de origen choroti, según este autor. Las mujeres no están autorizadas a beber pero realizan una danza que describe Métraux: dos *grupos de*

*jóvenes muchachas*, sosteniéndose de la cintura en una fila, evolucionan separadamente o enfrentándose, ejecutando saltitos con un tiempo de detenciones. Una mujer mayor precede a las danzantes cantando y danzando aisladamente, las rodillas dobladas y un manojo de plumas en la mano, sus evoluciones siguen el ritmo del *pim-pim* (tambor). Otras observaciones: un hombre -que lleva el rostro cubierto por una redcilla, plumas rojas en la cabeza y en los brazos, un gran collar- danza, agitando un sonajero, otro hombre danza delante de él, sin ornamentos; por momentos, *las mujeres se levantan de dos en dos* sosteniéndose de las manos, luego avanzan y retroceden, siguiendo un ritmo alternado de uno y dos pasos, los jóvenes hacen rondas a su alrededor.

Grubb (1993[1911]:112-116) describe detalladamente una *Kyaiya*, registrada en 1893, fiesta que los Lengua realizaban en las diferentes estaciones del año, relacionada con la fertilidad y la provisión de alimentos. Este autor supone que originalmente tenía que ver con las estaciones del año, pues un hombre en el centro del círculo apunta, vez tras vez, a los cuatro puntos cardinales.

(A): Había una danza que era de mujeres: las mujeres se colocaban en filas como enfrentadas, entonces se acercaban a las de la fila opuesta y luego estas últimas danzaban. *Nasoté* se llamaba. Eso se hace para que los hijos no sean débiles. Únicamente con mujeres jovencitas, diecisiete, dieciocho años. Se lo hacía en una canchita. Eso le daba a la mujer cualidades [para] que cuando tengan hijos no tengan dificultades. Lo hacían de noche.

Loewen et al (1965: 262-263) describe una *danza de la mujer*: las mujeres se reúnen en círculo, siguiendo un ritmo con los pies. Cada mujer lleva en su mano un palo con un sonajero de pezuñas de avestruz en el extremo. A veces golpean el piso. Frecuentemente una mujer mayor queda en el centro del círculo, marcando el ritmo, o cantando mas fuerte, o realizando movimientos con su cuerpo. Los hombres pueden llegar a formar un círculo alrededor de la mujer y golpear sus pies en silencio. En culturas vecinas suele estar asociada con fiestas de la pubertad y con fiestas de escalpamiento.

En algunos casos, la pubertad (Karsten, 1915:29) es celebrada entre los tobas con la danza *nahottí*. Se desarrolla durante cinco noches consecutivas. Los hombres forman un círculo, sosteniéndose uno a otro de la mano, danzan y cantan en honor a la muchacha, la cual se sienta en el centro con el rostro cubierto. La *nahottí*, es la danza más común entre los tobas y es frecuentemente desarrollada como mero

entretenimiento. Está muy vinculada con la *nahót dónnaran*, cual es una variación de la *nahottí*. La etimología de la palabra (en mataco *nahót* o *nahút*: espíritu maligno) indicaría -según Karsten- el mismo significado mágico que otras danzas indígenas.

El *advenimiento de la pubertad* es celebrado mediante ceremonias en las que la danza tiene un papel prominente (Karsten, 1915:25-26). Significa el comienzo de la vida sexual pero también la entrada en un período del desarrollo que implica alteraciones de orden físico y nervioso durante el cual la joven está expuesta a peligros *sobrenaturales*, según este autor. Es una idea común que este fenómeno es causado o influenciado por la luna nueva. Algunas prácticas, como la pintura, la scarificación y el tatuaje del cuerpo, están vinculadas a este momento.

Entre los tobas, la unión de un hombre y una mujer es ocasionalmente celebrada con la danza *nahottí* (Karsten, 1915:31). La pareja es ubicada en el centro del círculo junto a un gran fuego y se danza y canta a su alrededor. Los tobas danzaban *nomi* en toda celebración que involucrara a toda la comunidad, la elección de un nuevo jefe, o antes de una guerra, por ejemplo.

Métraux (1937:392-393) describe de este modo una ceremonia llevada a cabo en Descanso, para la *proclamación de un nuevo cacique*. Se colocaba al nuevo líder con los brazos y piernas extendidas bajo una choza provisoria, y se cubrían sus miembros con hilos de lana roja, los guerreros avanzaban danzando para levantar uno a uno esos hilos. Con ese gesto daban su consentimiento para su elección. Algunos buscaban miel y otros cortaban un *yuchan*. Se ahondaba el árbol dándole la forma de una tina. La danza se desarrollaba al mismo tiempo que estas actividades. Se ponía la miel sobre el techo de una choza y luego se mezclaba con la algarroba que había sido triturada por las mujeres. Se danzaba y cantaba durante un día y una noche y se agitaban los sonajeros (*poketá*) para activar la fermentación. Se entonaba una canción llamada *nagén*. Cuando la bebida estaba lista, se decía *cim*. El nuevo cacique invitaba a los asentamientos vecinos. Antes de una fiesta, los caciques exhortaban a los participantes a beber tranquilamente y evitar las agresiones, pues los ancestros habían enseñado beber y el cacique debe velar para que sus órdenes sean cumplidas, si no pierde su prestigio. Grubb (1993[1911] 116) también hace referencia a ese control de las fiestas -en el caso de los Lengua- señalando que su cuidado se encargaba a un número pequeño de hombres.

(A): Había *danza en tiempos de guerra*. Los tiempos de guerra eran encuentros con los dioses. Se ocupaban los grandes. Se les pedía que haya un terremoto en un lugar y había. Hay médicos más fuertes que tenían contacto con esos reyes (espíritus).

Hay testimonios antiguos que atribuyen al pueblo toba la característica de ser uno de los más combativos y de oponer mayor resistencia a los colonizadores. Antes de realizar una acción guerrera, tomaban una bebida fermentada, danzaban y tocaban el *pim-pim* (especie de tambor utilizado en el noroeste chaqueño). Los ancianos recomendaban a los hombres no comer la cabeza de los animales porque las flechas enemigas alcanzarían su propia cabeza, no tocar sus patas porque caerían y serían atrapados; las mujeres podían comer, pero debían quedar tranquilas en sus chozas, pues si se agachaban bajo el sol su compañero se sentiría pesado; si estaba menstruando no debía sentarse sobre una piel (Métraux, 1937:395).

Al atardecer se realizaba la *danse du courage* (*nagín*) (Métraux, 1937:395-397): un *magicien* era consultado para saber si el enemigo estaba cerca. El *homme-médecine* se ponía una manta encima y comenzaba a temblar, entonces acudía un *payac* que le indicaba exactamente lo que iba a acontecer. Se realizaban las *fêtes de la victoire* y la *danse du scalp*. Los indígenas cubrían la cabeza con redecillas que mantenían tirantes en medio de varillas cubiertas con plumas. Ataban a su cinturón una especie de cascabeles. Los guerreros pintaban el rostro de color rojo con estrías negras, los cuerpos con bandas negras, en la mano llevaban manojos de plumas que algunos tendían hacia el escalpelo, mientras se danzaba en círculo a su alrededor. Se seguía el ritmo del *pim-pim*. Algunos gritaban y danzaban saltando alternativamente sobre un pie y el otro, cruzando las piernas y ejecutando un cuarto de vuelta. En un momento dado, se ponían en fila y realizaban los mismos movimientos, pero con medias vueltas. Los danzantes que se sentían fatigados se escarificaban con un punzón de hueso de jaguar, para volverse fuertes y valientes. Había un canto del escalpelo transmitido o revelado por un espíritu. En Sombrero Negro se encontraban mujeres chulupi y matakó, capturadas en su niñez, eran tratadas como las otras mujeres toba. Los jefes debían ser valientes y sólo tomaban una pequeña parte de lo obtenido. El guerrero que había ganado en la lucha con un enemigo tenía el derecho de llevar las plumas rojas. Los que habían vencido portaban como testimonio de su valor las vinchas frontales, guarnecidas de plumas rojas de un pájaro hoy día desaparecido, el *takalú*.

La *aparición de las Pléyades* era ocasión de festejo en las tribus Guaycurúes (Métraux, 1996 [1946b]:229)

Dobrizhoffer (1784:83) describe escenas de danza entre los Abipones. Cuando éstos sentían amenazas de un peligro inminente, consultaban a sus chamanes femeninos, quienes se juntaban en una choza y pasaban la noche batiendo sus tambores, gruñendo encantamientos que acompañaban con un continuo movimiento de los pies y un agitar de brazos. Al día siguiente “las cantoras” recibían algún presente y “eran ansiosamente preguntadas qué había dicho su abuelo”(citado por Métraux, 1944:306-307)

De acuerdo al testimonio del Padre Remedi (Lafone Quevedo, 1896:348 en Métraux, 1944:309) los matacos tenían una fiesta en la cual “el diablo” salía del bosque y bailaba con la gente, divirtiéndola con sus saltos y travesuras, luego todos callaban y esta encarnación del Dios *profetizaba* acerca de la próxima cosecha, la abundancia de la caza y las inminentes enfermedades. Cada uno podía consultarlo acerca de su propio futuro.

Joaquín Camaño (1931[1778]:341-343) describe una fiesta atribuida a los Paisanes y Atalalas que tenían estrechos contactos con los Tobas. La danza estaba presente y el que hacía el papel de “diablo” que llamaban *Gos* es el que *libraba de enfermedades, concedía lluvias abundantes, etc.*

## II EL SIGNIFICADO DE LA DANZA: SÍNTESIS PROVISIONAL Y ACLARACIONES

### 1- Los *pi`oxonac*, las danzas y los ciclos de la naturaleza.

Los chamanes, sin duda constituían una figura central en todos los ritos antiguos y la danza estaba presente en todos ellos. En estas ceremonias, se condensaba el sentido de la vida indígena. Los *pi`oxonaq*, chamanes toba, han recibido innumerables denominaciones y asignaciones de cualidades por parte de los blancos con los que mantuvieron contacto. En Karsten y Métraux es frecuente la denominación reduccionista de *sorcerer* o *medicine-man* y *homme-médecine*. Para Karsten, el estado de trance es un estado de “enfermedad”, atribuido a los malos espíritus, que debía ser curado. Actualmente, los tobas (y otros indígenas chaqueños) utilizan la palabra castellana *médico* (doctor se denomina al profesional) cuando se refieren a los

*pi`oxonaq*, el cual es diferenciado -en el habla cotidiana- del pastor. La imagen del chaman como *curador/dañador* despojada de sentido, es muy frecuente en la literatura de este siglo y en la visión cotidiana del blanco. Sin embargo, en la literatura anterior a este siglo, se reconoce que el chaman *profetizaba* la inminencia de un peligro, anunciaba lluvias y tormentas, libraba de enfermedades, etc., es decir el chaman tenía una misión más holística: era sobre todo guía y custodio de su comunidad, quien orientaba en la búsqueda de alimento, en tiempos de peligro y confusión, era el mediador de lo sagrado, quien conducía a las puertas de lo numinoso a través del éxtasis y responsable de mantener la armonía en todos los aspectos (Miller, 1977:306;1979:29-30). La capacidad para saber e influenciar acontecimientos en lugares distantes o futuros, le otorgaban un importante rol en la comunidad. Muchos tobas insisten en el carácter bondadoso de estos líderes, MQ poseía estas cualidades de los grandes *pi`oxonaq* del pasado, de aquéllos que todavía danzan en las leyendas.

El chaman no actuaba sólo, y todas sus actividades se desarrollaban siguiendo el ciclo de la vida de la comunidad, entendida -la comunidad o hábitat- como paisaje viviente (Rosenzvaig, 1996:11) en un continuo natural-humano-espiritual, no como categoría construida a partir de la economización de la naturaleza. La comunicación entre el hombre y la naturaleza -afirma Miller- no estaba limitada al chaman, involucraba -y aún sigue siendo así- una interacción directa y diaria para todos, había señales a las que estaban atentos, el canto de los pájaros, por ejemplo. La danza se realizaba en conexión con los más importantes acontecimientos de la vida de una persona, en relación con el ciclo anual de una comunidad y en estrecha conexión con el ciclo de la naturaleza a la que el hombre se acomodaba: la estación del chañar, el algarrobo, la miel silvestre, la caza, la pesca.

Es posible comprender la alteración de esta ecología cíclica del tiempo que significó la obligación de someterse al trabajo regular y a las horas fijas que imponía el modo de producción de la empresa. Así, se cuestionaba la incapacidad del indígena de acomodarse a esos requerimientos. Sin embargo las ceremonias en las cuales estaban involucradas las danzas no se suspendieron en tiempos de tala, de cosecha o de zafra.

“La espiritualidad popular y la lengua se mixturaron como una rebelión en silencio” (Rosenzvaig, 1996:467)

En general, muchos aspectos de los ritos tobas tradicionales se sintetizaron en los cultos actuales. La reducción de los espacios de expresión y la constitución de “espacios legítimos”: los *cultos*, tuvo este efecto. En un mismo espacio tienen expresión las danzas que antiguamente se realizaban para promover la fertilidad, con una finalidad erótica, las danzas para realizar curaciones, celebrar acontecimientos especiales de la comunidad como casamientos, cumpleaños, y la búsqueda de soluciones a los problemas de subsistencia, también la interpretación de sueños y visiones.

Algunas imágenes de la Biblia actuales y la prédica apocalíptica estarían apoyadas en la mitología tradicional que plantea cataclismos cósmicos por agua, fuego y enfermedad, la posibilidad de “cambio de mundo” como ocurría en los tiempos míticos (Wright, 1992:153). Miller afirmaba que, a pesar del contacto con misioneros blancos, muy lejos de haber adoptado la teología y el ritual como una imposición, los tobas habían interpretado a su modo y bajo sus propios propósitos dicha prédica. La danza y el trance constituirían un ejemplo. Aunque no son los únicos remanentes de formas chamánicas tradicionales, fueron elementos centrales del culto de MQ y de otros cultos de la región. La influencia de este líder fue crucial y la danza sigue vigente.

The ecstatic dance and trance illustrates this point. The Toba are very conscious of the negative attitudes which most missionaries and non-Toba pastors have toward this aspect of the Toba culto. In fact, on more than one occasion the visiting white preacher requested that the dancing cease in order that the congregation might hear his sermon. (...) In spite of this opposition, however, the dance continues to function in Toba cultos. (...) In fact, white opposition, of the sort M.Q. disdained may well have secured dancing a permanent and prime position in Toba ritual. It is the one aspect of the culto which is authentically Toba, which does not rely on missionary or criollo preaching for its existence (Miller, 1967: 212).

## 2-La fiesta y las danzas *nomi* y *nasoté*

El punto de unión con la naturaleza y el más allá es la *fiesta*,  
síntesis de todas las formas expresivas  
(Ocampo, 1984:10)

Salvo algunos testimonios registrados en el siglo pasado sobre las *fiestas*, en la literatura actual pocos detalles hay y poca importancia se asigna a la relación de la danza con el éxtasis y la visión. Estos últimos son vinculados a la enfermedad o se consideran elementos de evasión. El *salto*, o *baile* (en el lugar) común en los cultos de Pedro Martínez y Luciano y actualmente visible en los cultos, y la *ronda*, también inducen el éxtasis, pero lo que introduce y sostiene particularmente MQ en los cultos es la *ronda* o *rueda* también llamadas *nomi* o *nasote* (con estos dos nombres se la menciona actualmente). A diferencia de otros cultos *sincreticos* documentados en la historia, los de Pedro Martínez, Luciano y otros cultos de la región.

La danza *nomi*, que por su descripción coincide en algunos casos con la *nahótti* o *nasoté*, *jolōki* de los chulupi o *katinah* de los maticos, tenía el sentido de promover la fertilidad, el erotismo estaba presente en estas danzas, pero también en el mismo contexto se podían predecir e influenciar acontecimientos en el orden social y natural. No hay coincidencias con respecto a su origen, según Métraux es de origen choroti y Karsten afirma que es toba: *jolōki* significa la danza toba. Algunos testimonios indígenas actuales le atribuyen un origen wichi. En otro testimonio indígena se afirma que “es una danza natural” en todos los indígenas de la región. A veces, tampoco hay coincidencias exactas en la descripción, de hecho existía un sentido común y por tal motivo como se ha documentado, a partir de la intensa comunicación establecida en todo este siglo en tiempos de tala, de cosecha o de zafra, se compartían las danzas, los ritos y se intercambiaban nombres, elementos y objetos ceremoniales. En esas épocas se describe la danza *nomi* compartida por chulupi, pilagás, tobas y wichis, alrededor de un árbol que “simbolizaba el amor”. Estas fiestas eran semejantes a las realizadas por los tobas en la fiesta de la algarroba.

Las descripciones de la danza *nasote* y *nomi*, son parecidas y con idéntico objetivo. Los participantes se ubicaban uno detrás del otro con los brazos entrelazados y la mujer que elegía un compañero para la noche se colocaba detrás en el círculo sujetándolo de la cintura. También es semejante a la descripción que hace Karsten sobre esta danza en los tobas bolivianos. Actualmente no se observa un contacto entre hombres y mujeres en la *ronda* aunque se ubican intercaladamente.

En un testimonio actual se atribuye a la *nomi* únicamente un sentido tradicional erótico, y se la distingue de otras danzas. El “baile sapo” es una denominación actual, de origen blanco (tal calificativo responde a los movimientos de la danza), que en muchos casos se pretende asimilar al significado de la danza *nomi* o *nasoté*. Sin embargo, la

danza *nomi* (*ronda* o *rueda*), nombre que se da generalmente a las danzas que se realizan en los cultos, vinculada tradicionalmente a ritos de transición y renovación (Miller) era la gran fiesta de los tobas. La danza *nomi* se realizaba principalmente en la estación del algarrobo, árbol mítico considerado sagrado y fuente principal de alimento, con el objetivo de promover la fertilidad. Coincidían estas fiestas, también y en el mismo sentido de fertilidad, con una mayor libertad en lo sexual. Varios autores describen una danza semejante en distintos pueblos chaqueños sobre todo en la época de recolección de frutos, en estos casos es la mujer la que elige al compañero masculino ubicándose detrás en el círculo danzante.

Se realizaba también la danza *nomi* en distintas ocasiones de la vida de una comunidad, la elección de un nuevo jefe o antes de una guerra, por ejemplo. Por lo cual esta danza no tenía una sola significación. Otras modalidades de la danza actual son réplicas de las danzas antiguas, ocurren al mismo tiempo que la danza *nomi*, por ejemplo danzas para realizar curaciones alrededor de la persona enferma, efectuada únicamente por quienes tiene ese poder; la danza de pares, hombres o mujeres, y las danzas en el lugar: el *salto*.

En testimonios actuales se afirma que la danza *nomi* se llevaba a cabo para atraer a los buenos espíritus,<sup>5</sup> asimismo, que los buenos y malos espíritus danzan de noche. Se danza también para alejar a estos últimos. Karsten afirmaba que había seres invisibles que querían participar de estas fiestas: los espíritus de los muertos. Karsten hace pesar el argumento de que el objeto de las danzas fue primordialmente alejar los espíritus malignos, especialmente los espíritus de los muertos, señalaba que una peculiaridad de las danzas chaqueñas era que tuvieran lugar durante la noche, o luego de la puesta del sol, pues entonces podían actuar los malos espíritus, provocando la enfermedad y el infortunio (1915:2-3). Sin embargo, para los tobas, no existía la muerte como una

<sup>5</sup> Con respecto a los espíritus vinculados a algunas celebraciones, cito afirmaciones del Padre Guevara (De Angelis [1836] 1969:558-560): Una cosa al parecer cierta es, que la subida a las celestiales regiones no la admiten tan inmediatamente en la muerte que no concediesen al alma algunos años en este mundo, solazándose y divirtiéndose a su usanza; no visiblemente tratando y comunicando con los vivos, sino invisiblemente tratando y comunicando, jugueteando como duendes, y regocijándose alegremente en aquéllos ejercicios que la divertían unida al cuerpo. En ese estado las conciben glotonas y cazadoras, paseanderas y vagabundas, juguetonas, guerreras y enemigas de sus enemigos. No alcanzo cómo se pueda explicar mejor la idea que ellos formaban del alma separada, que sobre el plan de lo que ellos son en vida. (...) Al parecer no tenían demasiado lugar para suplicio de los delincuentes y castigo de los culpables: o porque su ceguera no les dejó abrir los ojos a una verdad que nace y crece con el alma, o porque entregados en esta vida a pensamientos alegres, no daban entrada a tristes imaginaciones. Lo cierto es que la creencia de los suplicios eternos se les hace muy cuesta arriba a los infieles (...).

dimensión muy diferente de la vida y menos un sentido del pecado y de un territorio para expiar las culpas. Métraux, reafirmando esta idea, opina que los indígenas no vivían en temor constante de los espíritus como algunos autores afirmaron. Sea como fuere, las diferencias entre las imágenes, representaciones e interpretaciones ponen en evidencia sobre todo la disparidad ideológica de quienes querían esclarecer el significado de la danza,<sup>6</sup> y las diferencias según contextos, donde también ocurrieron cambios como resultado de la conquista y colonización, y a veces por el desplazamiento y comunicación continua de distintos pueblos indígenas en función del sistema productivo, es decir, por tala, cosecha o zafra.

Las ceremonias en las cuales están involucradas las danzas se realizan actualmente con mayor frecuencia de noche (desde el día jueves o viernes hasta el domingo), por lo general el día domingo lo hacen de mañana. En algunos textos (Karsten) se señala que la danza *nomi* se realizaba antiguamente de día. En otros textos se registran danzas nocturnas semejantes. Miller (1995) también observa la realización de esta danza durante el día. En algunos lugares de Formosa, como Bartolomé de las Casas, se realizan de día, testimonios registrados por mí señalan que antiguamente las reuniones eran nocturnas, sin embargo debido a las persecuciones de gendarmería y policía, para evitar sospechas se comenzaron a efectuar de día.

En la danza, según testimonios actuales, se unen los espíritus que han recibido las personas, es la danza de los espíritus, de allí la importancia del rito colectivo.

La fuerza del espíritu hace que el cuerpo se mueva, en la forma de danzar hay diferencias porque cada uno tiene su espíritu, de acuerdo a lo que 'le dan' (...) En la danza se unen todos los espíritus buenos a través de los dones que han recibido las personas, en última instancia es la danza de los espíritus, por eso esa fuerza (A)

Métraux (1949:584) al referirse a las *fiestas y ceremonias* en las cuales tiene lugar la danza en América Latina señala que: la danza puede tener un carácter "profano" mas -tanto como el canto- frecuentemente tiene una eficacia mágico religiosa y es realizada para influenciar a la naturaleza y lo numinoso. Las danzas en el Chaco tienen un definitivo valor ceremonial -afirma Métraux- la danza se realiza en conexión con los más importantes acontecimientos de la vida de una persona y del ciclo anual de una

---

<sup>6</sup> Alessandro Lupo (1992) analiza la idea de la ambivalencia del mal en los nahua de México.

tribu. Las danzas, en particular, han tenido una importancia inmensurable en los movimientos revivalistas de América Latina.<sup>7</sup>

### III LA DANZA, LOS CUATRO VIENTOS Y LA IMAGEN DEL COSMOS

No somos de una especie distinta de la especie a la cual pertenece la arena que pisamos y las nubes que vagan sobre nuestras cabezas. Estamos cortados en la misma tela, y en todas partes, en cualquier rincón de esa trama, la tela interviene en la danza.

Prigogine lo expresa así: 'La materia no es inerte. Está viva y es activa.'

Talbot (1995:149-150)

Habría una relación entre las danzas y la concepción del tiempo, del espacio y del ciclo cosmogónico. A estos ciclos respondían las danzas en estrecha relación con el ciclo vital. En una revelación a MQ le fue mostrada una gran Biblia en cuyos extremos debía marcar los cuatro vientos. Los cuatro vientos representan las orientaciones espaciales y las estaciones del tiempo. La idea es que en el viento está escrita la historia: el pasado, el presente y el futuro. En ciertas ocasiones se mencionan algunos párrafos de la Biblia como metáfora de sueños y visiones, en los que se reciben "mensajes" de los espíritus (*Itaxayaxaua*). En algunos relatos se vincula a MQ con los espíritus *quenaquiaxaic* y *qasoxonaxa*, de las nubes (*l'oc*) y el viento (*l'at*), y con el espíritu santo. De acuerdo al mapa cosmológico y a la mitología tradicional MQ estaría vinculado a los seres del aire.

MQ decía 'el que está hablando es el espíritu santo, entonces yo le digo a ustedes.' Él te cuenta primero en el sueño y después va a la Biblia. Porque él cuando recibió dice que le mostraron una Biblia grandota 'tenés que marcar los cuatro puntos,' y cuando empezó a marcar los cuatro puntos, parece que no vio a dónde se fue esa Biblia, pero él sabía que

<sup>7</sup> "The mystical value of dancing is illustrated by the almost morbid importance it assumed in South American Indian revivalistic movements. In the 16<sup>th</sup> century, as well as in very recent years, the *Guarani* resorted to frenetic dancing in order to reach the Land-Withouth-Evil. So great was the power they attributed to dancing that they were convinced that if only they could keep going long enough both they and their ceremonial house would fly to the sky. They often attributed their failure to achieve their aim to the weakness of their bodies."

entró en su corazón, por eso cuando él predica, él no agarra la Biblia, pero está contando los textos (A).

Los cuatro puntos son los cuatro vientos. Eso es lo que protege [a] cada uno. Por más que... lo acusen de algo o digan que no vale esta misión, ya marcó los cuatro vientos. Nadie le puede mover eso. Si vos plantás en tu casa donde hay terreno arenoso, cuando viene el viento tumba porque es arenoso y asimismo, él, con la obra que él estaba llevando si no es que proviene de Dios, fácilmente le tumba, así es la señal que él había mencionado (A).

Los cuatro vientos son los cuatro puntos de la cruz, son como las estaciones del tiempo. El viento es como una carta que te puede traer noticias, o llevar noticias, o te puede traer una historia, o llevar una historia, como un mensajero. Los espíritus andan por el viento (D).

Los cuatro vientos son los cuatro puntos cardinales. Son cuatro vientos que traen y llevan mensajes y allí está escrita nuestra historia, en los cuatro puntos cardinales. Lo que está dicho, lo que está escrito, no se puede cambiar. La historia, el pasado, el presente y el futuro. De esos canales sabemos hacia donde vamos. Forma parte de la vida espiritual de uno. Recibe uno cuando está dispuesto a recibir. Uno viaja en forma de hoja, de ave, de brisa. Uno recibe el mensaje y uno viaja y se transforma en pájaro y uno va a buscar eso que recibió. Mi abuelo decía: 'mi amigo pájaro' se quedó en él cuando él se transformó en árbol para recibir los mensajes del viento (D).

(A): Los cuatro vientos... el dios o el rey o el espíritu de acá te trae la noticia en el tiempo de guerra. Eso se escucha en el momento de la danza, reciben las noticias. Si está danzando, hay un espíritu que les da esa noticia. El cacique es el que escucha o que ve primero. Y dice 'tienen que prepararse, tienen que danzar.' Los mensajes vienen de los cuatros vientos.

Liz: ¿Qué hay en el viento que hace que se transmitan los mensajes?

(A): Hay un espíritu que sabe hablar con el viento. Ese espíritu que sabe hablar con el viento es el que le transmite al cacique.

Liz: ¿Cómo se llama ese espíritu?

(A): *Quenaquiaxaic*, *Quenaquiaxaic* es el viento, *Qasoxonaxa* es una anciana, es el trueno, si quería que sacuda la tierra tragaba todo un pueblo, ése es un espíritu de la tierra.

(D): Por eso digo que la historia está escrita en el viento. Únicamente alguna persona puede interpretar lo que está escrito en el viento. Científicamente no se lo puede descubrir porque es algo que a alguno le dan.

Liz: ¿Cómo eran las visiones que tenían antes?

(A): Los antiguos tenían una visión de lo que hay debajo del cielo. Había otros con los que se comunicaban los *velam*. Había distintos espíritus y distintos dones.

Existiría una similitud en la cosmovisión toba y lo señalado para las culturas andinas por Imbelloni (1943:164) en lo que respecta a la construcción del tiempo y la cosmovisión toba. Se señalan cuatro edades conexas con los cuatro puntos cardinales y su conjunto cronológico llena el gran vacío del tiempo transcurrido. La quinta edad es la que el pueblo está viviendo actualmente. Cada uno de los tres planos del universo-espacio, se divide en cuatro sectores unidos por el mástil del mundo u horcón principal. Cada uno de esos sectores representa un Oriente, cuya valencia es determinada por una estación del año, un elemento, un animal cardinal, una virtud, una actividad, un dios. Cita como ejemplo el caso de los Zuñi que sostienen ese valor tetráctico, correspondiendo a cada uno de los puntos cardinales un elemento: agua, tierra, aire y fuego, una estación del año, un color: amarillo, azul, rojo y blanco. Esta concepción del tiempo y del espacio coincidiría en parte con algunos de los testimonios tobas. Los colores azul, blanco, amarillo y rojo, que representan sectores del cielo o distintos planos de la realidad aparecen en otros mitos descriptos por Métraux (1969:25), también en los *cultos* tobas. Imbelloni sostiene que el ciclo cosmogónico de las culturas andinas no es sino un ejemplo de un tipo de intuición del mundo común a todas las civilizaciones protohistóricas.

Según Miller, el universo tradicional de los tobas consistía en cinco “estratos” esenciales, habitados por tres categorías principales de seres: seres celestiales (*Pigum`lec*), seres terrenales (*Alhual`ec*) y seres acuáticos (*Ne`etaxaal`ec*). Existe ambigüedad con respecto a la naturaleza e identidad de los entes poderosos, aún dentro de los grupos tobas, a partir de la introducción de algunos elementos de la mitología cristiana. En ese mapa, la tierra se ubicaría en el centro. La noche es el momento en que los seres de la “otra tierra” despiertan y rondan el mundo de los humanos. El oeste es también llamado “cielo” (uno de los significados del azul de las cintas), porque es allí donde el cielo y la tierra se encuentran. Las nubes, vientos, sol, luna y tormentas se ubican en ese cielo, como asimismo los seres a los que estaba vinculado MQ. Más arriba

todavía, existe otro cielo donde estarían ubicados las estrellas y otros seres celestiales (Miller, 1967, 1977). Las Pleiades eran veneradas especialmente pues su ciclo anual marcaba los ciclos de animales árboles y plantas de los cuales obtenían el alimento, ciclos a los que respondían las danzas. La concepción del tiempo toba es cíclica, nacimiento y muerte, muerte y renacimiento.

De este modo se describe el universo en Métraux (1969:24)

Formerly the earth occupied the place of the sky, but the latter, tired of being soiled, changed place with the earth. There are people in the sky and also on another earth under ours. Their world is like ours, but their food is abundant and they have all the clothes they want. Only the dead and the shamans have visited these hidden worlds. In the underworld there is a river and a huge yuchan (bottletree, *Chorisia insignis*) which is full of the invisible blood which flows from the body of every sick person. The spirits who cause all our troubles flock there to drink it. The shamans know this tree and go to it to collect the blood lost by their patients. They also travel across the underworld looking for the souls kidnapped by the spirits and put by them in cages. In order to free them the shaman must cross large swamps over which they fly in the form of birds, but even in this shape some shamans get stuck in the mud and perish. The Pilcomayo river comes from the region where sky and earth meet. There the sky is made of stone like a mountain [subrayado es agregado]

La creencia en que el universo consiste en una serie de compartimentos superpuestos es sostenida por muchos indígenas chaqueños, afirma Métraux (1969:24-25). Los mitos que se transcriben más adelante sobre el árbol que conecta los planos del universo ponen en evidencia esta cosmovisión. Este autor describe, también, dos mitos maticos donde subyace la idea del mundo dividido en tres estratos comunicados y donde se desarrollan vidas semejantes. En un caso, se sostiene que estos planos varían periódicamente de posición. De todas maneras, aún con sus variantes, estas imágenes del cosmos, de los cuatro vientos que representan las orientaciones espaciales y las estaciones del tiempo, que contienen la “memoria,” no están muy lejos de algunas hipótesis de la teoría cuántica. Bohm sostenía que las partículas subatómicas están correlacionadas entre sí en formas que desafían nuestra comprensión clásica de la realidad, sugiriendo un nivel de realidad que está más allá del cuanto. Lo que percibimos como partículas separadas en el sistema subatómico no lo están realmente, sino son meramente extensiones del mismo “algo” fundamental, en el sentido de “danza

de partes interactuantes.” Las cosas del universo, entonces, estarían infinitamente interconectadas. A uno y otro orden o estado, Bohm los llamó: orden explicado y orden implicado. En este último caso, la separación se desvanece y todas las cosas constituirían una realidad sin discontinuidades. El universo, debería ser entendido ya no como una máquina, sino como un holograma multidimensional, donde pasado, presente y futuro se pliegan y pueden existir en forma simultánea. El tiempo y el espacio tridimensional tendrían que ser vistos como proyecciones de un orden más profundo, donde conceptos tales como localización pierden consistencia (Talbot,1995:55-60). Estas afirmaciones podrían explicar ciertos aspectos vinculados al conocimiento chamánico. Morin (1994:233-234) realiza afirmaciones semejantes a las de Bohm<sup>8</sup>:

Este testimonio de una maestra indígena (Heredia, 1995:481) refleja esa *conexión o inseparabilidad*<sup>9</sup> de los fenómenos del universo donde cualquier perturbación en un ámbito repercute en los otros: una sequía, una enfermedad, produce un desequilibrio generalizado. En esta cosmovisión, las fronteras entre lo individual, lo social (intersubjetivo) el mundo natural, lo sagrado, se diluyen. El espacio de acción privilegiado del chaman a los efectos de lograr el equilibrio y la armonía necesarios en la vida de la comunidad son los ritos colectivos.

Si yo me enfermo, si estoy grave, la situación familiar se desequilibra; pero no sólo la situación familiar, sino la situación general de la comunidad. Hay un sentimiento de

<sup>8</sup> Hemos llegado (...) a una realidad microfísica ‘de base’ [afirma Morin] donde lo material es al mismo tiempo inmaterial, lo continuo discontinuo, lo separado no separable, lo distinto indistinto; la cosa y la causa se embrollan allí, (...); el objeto ya no es exactamente localizable en el espacio; el tiempo del devenir se desvanece en ella, (...). Aún más: por todas partes se opera, en el curso de este siglo, la corrosión de la universalidad y el absolutismo de Tiempo y del Espacio; éstos se han fusionado en la escala macrocósmica donde la relatividad einsteniana demostró que no existe un Tiempo Universal independiente de los observadores. (...) De todos modos, bien parece que la realidad física comporte algo de meta o infra-espacial, de meta o infra-temporal. Como se ha supuesto a menudo, es plausible que estemos en un universo polidimensional del que nos resultaran perceptibles tres dimensiones únicamente. Es posible que las profundidades del mundo físico ignoren separaciones, tiempo, espacio, aunque hayan sido y sin duda siguen siendo la fuente genérica de nuestra *physis* del tiempo, del espacio y de la separación (de ahí nuestra idea de Cosmos, *El Método I*, págs. 76-78).

<sup>9</sup> Dychtwald (1992:151) afirmaba que cada aspecto del universo se expresa vibracionalmente y contiene conocimiento del todo dentro del cual existe. Como la expresión vibracional es también una manifestación de información pura, se puede esperar que cada aspecto particular tenga la capacidad de ser íntimamente cognoscible en cada otro aspecto particular, dentro del holograma superior. Cada aspecto o parte no existe sólo como afirmación individualizada, contiene también un almacén completo de información, es decir, de entendimiento básico de la naturaleza existencial del resto del universo.

malestar en todos los paisanos cuando pasa eso. Una pelea familiar, produce un desequilibrio en distintos aspectos de la realidad. Nosotros vivimos esas circunstancias así.

El mundo, entonces, es concebido como algo redondo, en el que está metida toda la cultura, la naturaleza, el ser humano. Como el ser humano pertenece a la naturaleza y está dentro de la naturaleza, necesita de ella. Si algo funciona mal todo se desequilibra. El *piogonac* es el encargado de equilibrar nuevamente las cosas.

#### IV NO`OUEY Y LOS DOMINIOS DEL UNIVERSO

Es el *pi`oxonaq* quien se pone en contacto con los espíritus de los distintos dominios en tiempos de “desorden,” a los efectos de lograr un equilibrio nuevamente. Este es uno de los objetivos de las danzas. En la geografía cósmica tradicional, cada parte con sus subdivisiones posee una entidad no humana que la gobierna. Por ejemplo, hay un propietario del agua que protege a los animales y especies de plantas que viven allí, también hay propietarios de distintas actividades (Wright, 1992:154-155). En el cosmos toba, en muchos casos *No`ouet* representa lo *numinoso*, *No`ouet* se revela entregando conocimiento (*jawan*) y poder (*napinshic*). Este poder se expresa en la cesión por parte de *No`ouet* de espíritus auxiliares (*Itaxayaxagua*). Miller (1977: 317) señala que *No`ouet*, es representado en forma básicamente humana o semejante a ciertas partes del cuerpo como el corazón o el ojo y se encuentra en los bosques, sobre un árbol, generalmente. Según este autor hay diferencias regionales entre los tobas respecto a cuáles se consideran son los seres más poderosos, en algunos casos puede ser *qasoxonaxa* u otros.

Actualmente en el contexto del culto, los espíritus se revelan como *dones*, o facultades, que determinados individuos reciben.

Lo numinoso<sup>10</sup> es para Rudolf Otto (1994) un sentimiento originario y específico del cual la noción de lo sagrado no sería sino el resultado último.

En una conversación sobre el significado de *No`ouet*, me decía (D):

<sup>10</sup> Para Otto, la primera característica de lo numinoso consiste en que es misterioso. El misterio es al mismo tiempo *tremendum* y *fascinans*. Lo *tremendum* es el elemento inquietante de lo numinoso. Lo *fascinans* es lo que hace que se sienta inclinación hacia él. De ese modo, es natural que algunos ritos sean acciones simbólicas dirigidas a manejar esa fuerza numinosa. Pero esos ritos suponen una renuncia a la condición humana definida; con ellos el hombre permanece inaprehensible para sí mismo: ellos lo cuestionan (Cazeneuve, 1972: 35)

Casi no pronunciamos ese nombre, porque nos golpearon mucho por eso, pero *No`ouet* es un ser-espíritu, como si fuera el guardián de la naturaleza, se le rendía culto y se le conocía por los códigos que él daba, se manifestaba a través de los espíritus de los animales o plantas, o a través de los espíritus del viento, del rayo, de las nubes. Lo que ocurrió es que el espíritu de *No`ouet* se encontró con el Espíritu Santo. Son como dos caminos que se unen. *No`ouet* es igual que *Qadta`a* (nuestro padre) por eso MQ podía hablar con el viento, con las nubes, son *dones* que él recibió, como *Qasoxonaxa* por ejemplo, yo también lo soñé como un águila (D).

El pueblo toba sin tener en su alcance la Biblia ya conocía el nombre del hacedor de las cosas, que en términos religiosos finalmente es Dios. La imagen es la imagen del cosmos (D).

*No`ouet* es el rey de los *pi`oxonaq*, si a mi se me aparece yo soy capaz de aceptarle porque es un *Dios* y tiene mucho poder. No quería que se le nombre porque si se le nombra demasiado enseguida empieza a tronar el tiempo, viene tormenta y no quiere que se le tenga el nombre como juego. El *No`ouet* repartía el poder, es el padre de todos los espíritus.

P: *No`ouet* es un espíritu del cielo?

No, de este mundo, él tiene poder en cuanto al viento, las nubes, los truenos (A-Resistencia).

Las diferentes interpretaciones del término *No`ouet*<sup>11</sup> ponen en evidencia cómo los nombres y sus significados se constituían en un campo de disputa ideológica. El trágico destino de este nombre al cual algunos tobas oscilan en atribuir el significado de lo *numinoso* y lo demoníaco, y al que los colonizadores en los más antiguos testimonios

<sup>11</sup> En Cordeu (1969-70) aparecen datos de distintas fuentes sobre la utilización y significado atribuido al término *No`ouet*: en la crónica de Paucke (1944, t. I:161) dicha denominación está empleada como sinónimo de "diablo"; en Dobrizhoffer (1822, t. II: cap. IX, X y XXI) se describe en el mismo sentido a *Keebèt*. Provenientes también de la época anterior a la conquista del Chaco, el Padre Bárcena (reproducido por Lafone Quevedo, 1895:240) atribuye a *Novath* la acepción de "demonio"; el mismo sentido le asigna el Cap. De Fragata D. Fco. Ed Aguirre en 1792 a la voz toba *Noubet*. En contemporaneidad con la conquista y colonización del área Lafone Quevedo (1895:240) y Carranza (1900:19) hablan respectivamente de *Nauétt* y de *Nohuét*; Palavecino (1936:414) describe a *Nowet* como una entidad potente que, entre los maticos (afirmación confirmada por Karsten [1931:39] aunque Cordeu hace una crítica, extendiéndola también a Métraux), se revela a los futuros chamanes revelándoles su vocación; Fleury (1967:43-44) publica un mito toba sobre el origen del algodón donde se define a *Nohuet* como el "Genio del mal."

consideraban “lo malo” o “lo demoníaco,” es un ejemplo. Con relación al sentido de las danzas, en Karsten y Métraux aparece también esa diferencia con respecto a la positividad o negatividad de los *payac* (espíritus), cuyo significado podría considerarse equivalente al de *No`ouet*.<sup>12</sup>

En la literatura anterior a este siglo, abunda en los escritos el calificativo *diablo* o *lo demoníaco*, atribuido al chaman, o a los espíritus con los que se comunican. Karsten y Métraux, quienes han investigado especialmente a los tobas occidentales, mantienen diferencias en lo que respecta al significado de *nahot* o *nahut*, vocablo que se supone de origen mataco, el primero lo interpreta como espíritu maligno y el segundo, sencillamente, espíritu (*ahot*).

## V LA DANZA, LOS SERES DEL AIRE Y EL ÁRBOL CÓSMICO

Le poète du feu, celui de l'eau et de la terre ne transmettent pas  
la même inspiration que le poète de l'air.

Bachelard (1992:216)<sup>13</sup>

De ahí proviene MQ, de las nubes y el viento. MQ representa el relámpago, el rayo, la lluvia, el viento, los sonidos de los pájaros. En el viento, ahí está anotada toda nuestra historia. La memoria nuestra está en el viento. Los cuatro ángulos, puntos cardinales, ahí está guardado el secreto nuestro. Está, digamos, la vida de nuestros antepasados. Pero uno tiene que descubrir. Uno tiene que abrir su mente, dejar que la espiritualidad penetre en uno mismo. El viento es el que nos transmite y el que nos guarda todos nuestros secretos. El viento es algo que nosotros tenemos, como nuestro papá. Es un código, a veces son palabras. En el viento hay espíritus del mismo viento. Antes había una danza para el viento. MQ viajaba a través del viento, del rayo, de las nubes, de los pájaros (D).

Luego del contacto con el cristianismo (Miller, 1971:159), Dios, Jesús y el Espíritu Santo se reunieron bajo la categoría de seres del aire (*piguem léc*) los cuales podrían ser considerados como *ltaxayaxaua*. Según este autor (1977:333), el carácter privado de la relación del chaman con su *ltaxayaxaua* se modificó, todos podían tener

<sup>12</sup> Wright (1992: 172) cita a Tomasini (1974) quien considera la idea de *pajak* similar a la de *no`wet*.

<sup>13</sup> En Gonzalez Alcantud y Lisón Tolosana (1999:120).

acceso a los espíritus compañeros, es decir, cualquier persona puede acceder al conocimiento y poder chamánico.

Algunos testimonios vinculan a MQ con los espíritus *quenaquiaxaic* y *qasoxonaxa*, de las nubes (*l'oc*) y el viento (*l'at*), como vemos en el testimonio anterior actualmente, con frecuencia, se lo nombra como espíritu santo.

No sé si era un error o por obligación del espíritu que contenía es que él vino a decirle a la gente que quien le cree el mensaje y que fue salvado por la oración de MQ, en vez de decir el nombre de Jesucristo que diga el nombre de MQ, decía "Yo soy la vida, yo soy la muerte. El que a mí me sigue y me da cumplimiento ése tiene vida," yo no sé si era error o era el espíritu.

Los seres del aire y los chamanes ligados a ellos tienen el poder de desplazarse. Así, se dice que los chamanes pueden viajar hasta el *piguem* (cielo) por medio de *l'oc* (nube) y a las más hondas profundidades por medio de *ne`etaxat* (agua), que a su vez también les permite recorrer todo el trayecto hasta el *piguem* (Miller, 1977:311). En la ontología tradicional, existen seres del aire poderosos, entre los cuales se puede ubicar a *Qasoxonaxa*. En uno de los testimonios se afirmaba: "Los espíritus se fueron todos a un lugar que se llama *Qasoxonaxa*" (A).

*Qasoxonaxa*, que puede tomar la forma del agua, la lluvia, el granizo, las nubes negras, el trueno, el relámpago, o bien de objetos gigantescos (como la Cordillera de los Andes), representa uno de los más poderosos espíritus compañeros que están al alcance de los humanos" (Miller: 1977: 313).

En Métraux (1969 [1946b]:27) se describe una versión de este mito:

Lightning is an old hairy woman (Kasoronra''). She falls on the ground every time a storm breaks out. She does not like spirits and always tries to strike the large algarrobos in which spirits live. Nobody can see her when she is falling from the sky. Once on earth she hides in a hole. When an Indian, looking for rabbits (ocultos) or armadillos, passes by her burrow, she calls him, 'My son, come and build a fire for me.' Many Indians are frightened and run away and the old woman cries. Those with greater courage listen to her and build a big fire of sachalimona wood. Kasoronra` says to them, 'When your fields need rain, just ask and

you will have some. The others will be without it and will be forced to beg water from you.' The fire must produce a thick smoke so that the old woman can be carried to the sky on it. She knows that the man feels sorry for her and she says when she rises, 'Sigi'wo' ('I'm living'). She disappears into the air. The man waits for a while and then puts out the fire. He must not tell his adventure to any one.

Esta es otra versión del mito del rayo-trueno en Lehmann– Nitsche<sup>14</sup> (1925:199):

Es un animal con forma de cristiano (criatura humana), pero con la cabeza chiquita y el cuerpo cubierto de pelo largo, como el *potai* (oso hormiguero). Le da por ser médico y suele presentarse a la persona que él quiere, pero solamente a una. Una vez un 'paisano,' allá muy lejos, por el centro (así llaman en el Chaco al interior del territorio), había salido a mariscar.<sup>15</sup> De pronto, oyó unos quejidos en el monte. Se acercó a ver lo que era y se encontró con el rayo. 'Mira' le dijo *Kaso-gongá*, 'me he caído del cielo durante la tormenta y le he pegado a ese árbol, y ahora no puedo subir. Hazme el servicio, pues, de juntar mucha leña y quémala hasta formar una humareda; yo volveré al cielo en medio de ella. Enseguida vuélvete ligero a tu toldo, porque va a caer un fuerte aguacero, pero en adelante podrás salir con confianza a mariscar, en la seguridad de que matarás muchos ciervos, gamas, guanacos, guasunchos, avestruces, toda clase de bichos, en fin, sin errarles un tiro.' Entonces el paisano amontonó cuanta leña y yuyos verdes pudo, para hacer mucho humo espeso; el *Kaso-gongá* se metió en él y subió al cielo, y no bien había entrado el hombre en su toldo, cuando empezó a tronar y a llover con fuerza, llenando de agua los campos. Desde aquél día, en el toldo del paisano no faltó nunca la miel, ni la carne o el pescado, como lo había prometido el rayo, en pago del servicio que le prestó, terminó diciendo Gregorio.

Los Toba compartían con otros grupos chaquenses la creencia acerca de un gigantesco árbol que conectaba cielo y tierra (Métraux, 1996:241). La creencia en un gran árbol cósmico, cuyas raíces se hundían en las profundidades hasta alcanzar el reino de los muertos y cuya copa se confundía con el cielo fue una de las más difundidas en la concepción cosmológica de las distintas parcialidades Guaycurúes. Según el mito, en la

<sup>14</sup> Lehmann-Nitsche aclara que este relato fue extraído de un estudio "Sobre mitología toba" de Enrique Lynch Arribálzaga publicado en el apéndice "Sección Museo y Biblioteca" del *Boletín Municipal*, editado por la municipalidad de Resistencia, territorio nacional del Chaco (año VIII, N° 3, marzo de 1924, pp I-V y N° 5, junio de 1924, 99II-IV)

<sup>15</sup> Mariscar: cazar, pescar, y, en general, buscar víveres en los campos o los bosques. Nota de E.L.A.

fronda del árbol confundida con el cielo, existía una región paradisíaca a la que los hombres podían llegar trepando por el tronco y luego cazar libremente. Una vez, la avaricia de algunos provocó la cólera de un anciano, quien se vengó derribando el árbol. Los cazadores sorprendidos no pudieron descender y se transformaron en constelaciones. Desde entonces, las comunicaciones con el plano celeste, han quedado reservadas a los chamanes (Lehmann Nitsche, 1924; Métraux, 1946b y 1967:145-146; Palavecino, 1.961, en Cordeu, 1969).

Las observaciones del Padre Guevara (De Angelis, 1969:558-560) ilustran esa idea del árbol cósmico.

No consta de sus tradiciones por dónde subían sus almas al cielo. Los mocobís fingían un árbol, que en su idioma *nalliagdigua*, de altura tan desmedida que llegaba de la tierra al cielo. Por él, de rama en rama, ganando siempre mayor elevación, subían las almas a pescar en un río y lagunas muy grandes que abundaban de pescado regaladísimo. Pero un día que el alma de una vieja no pudo pescar cosa alguna, y los pescadores le negaron el socorro de una limosna para su mantenimiento, se irritó tanto contra la nación mocoví, que transfigurada en *capiguara*, tomó el ejercicio de roer árboles por donde subían al cielo, y no desistió hasta derribarlo, con increíble sentimiento y daño irreparable de toda la Nación. Los demás indios, aunque colocan las almas de sus difuntos entre los otros, no explican por dónde se les franquea el paso a las eternas moradas (...).

El mito del árbol cósmico es muy parecido al de *Qasoxonaxa*. El humo que se describe en los mitos es el que se produce en los cultos que realizaba MQ (la quema de Biblias u otros elementos). El humo, las nubes y el agua constituían los medios principales para trasladarse de un nivel a otro.

En los testimonios sobre las danzas en los tiempos antiguos era una constante en las tribus chaquenses la danza en círculo alrededor de los árboles. Métraux (1937:391) expone un testimonio donde el consejo de ancianos (*yakaikácigi*) compuesto por los hombres mayores del grupo, solía reunirse bajo un algarrobo para deliberar, y en esas ocasiones la bebida cumplía un papel fundamental.

En el texto de Camaño (1931:338-340) se hace alusión a las danzas en torno al árbol y a algunos elementos que utilizaban, refiriéndose a los "Pasaines y Atalalas" que mantenían estrechos vínculos con los tobas.

Y esto con ser que desde que se juntaron con los Tobas y Mocovíes, e ir malocas contra los españoles perdieron mucho de su primitiva sencillez, que aun conserva el mujeriego y lo demás de la chusma (...) Para sus bailes forman el teatro y se adornan de la manera siguiente: Salen todos de la coplada al bosque, y cortan un árbol, que debe ser necesariamente o quebrado, o blanco, o guayacán, que también llaman *palo santo*. Llévanlo en procesión a la ranchería; lo paran en el suelo (...), y dan vueltas y brincos alrededor del árbol (...) Otras veces se adornan para este baile con unos teneletes curiosamente tejidos de variedad de plumas que se atan a la cintura; y con las mismas se adornan brazos, piernas y la cabeza con unos capacetes, asimismo cubiertos de plumas. Traen también en las manos unas cañas largas con varios mechones de plumas coloradas, azules, y amarillas, que les suministran loros y variedad de pájaros, como cardenales, picaflores, etc. [Así vistosamente vestidos van alrededor de la ranchería dando vueltas y cantando todos mozos y muchachas cazaderas (...)]

Había árboles considerados especialmente sagrados como el algarrobo, del cual se obtenía una bebida también considerada sagrada, la *aloja*.<sup>16</sup> Subyace la idea de que tanto animales como plantas están animados por espíritus. El árbol, refugio de *No'ouet*, tenía un papel fundamental en las ceremonias de iniciación del chaman. El iniciado debía subir a un algarrobo y allí permanecer haciendo ayuno hasta recibir del espíritu los cantos que instruían sobre los conocimientos, poderes secretos y revelación del porvenir. Cuando alcanzaba el estado de éxtasis el iniciado comenzaba a temblar, era el momento en que el espíritu se acercaba.

En este testimonio de (A-Resistencia) se hace un comentario sobre las danzas antiguas y su relación con los árboles.

Antes había una religión pagana. Ellos solamente saltaban y danzaban, le decían *velam*, subían a los árboles y saltaban en los árboles como hacen los magos, eso dicen mi papá y mi mamá, pero era antes de los evangelios, eran *pi`oxonaq*, hombres y mujeres, demoníacos.

¿Qué relación hay entre *velam* y el *pi`oxonaq*?

<sup>16</sup> Antiguamente, entre los tobas, la bebida fermentada participaba en la inducción del éxtasis. No se emplean actualmente alucinógenos y no puede asegurarse su uso en el pasado, Buckwalter (1980:219) afirma que es posible que fuera utilizada alguna vez una raíz. En la actualidad los tobas no beben debido a la influencia del pentecostalismo, pero sigue siendo la danza y su entorno simbólico el medio privilegiado.

El *velam* tiene contacto con el *pi`oxonaq*, esa es la línea de ellos. El *velam* es un nombre de la religión, como ahora se llama bautista. Los que recibían los espíritus del *velam* subían arriba de los árboles y saltaban.

Actualmente es muy frecuente observar cerca de los lugares donde se realizan los cultos la presencia de algarrobos. La idea del árbol —extendida en distintas culturas— que permite la comunicación entre los distintos niveles cosmológicos, puede vincularse a lo que Eliade denomina simbolismo del “centro.” En el plano macrocósmico, esa comunicación se representa como un eje (árbol, pilar, escalera, etc.) y, en el plano microcósmico, en toda morada o espacio “sagrado” que haga posible la ruptura de nivel, proyectándose hacia ese “centro.” El árbol cósmico, expresaría el carácter sagrado del mundo, su fecundidad y perennidad. Está vinculado con las ideas de fertilidad e iniciación, con las ideas de realidad absoluta y de inmortalidad (Eliade, 1960:212-217) a las que están, en última instancia, conectadas las danzas. Sólo el chaman, sin embargo, transforma esta concepción cósmica, en una experiencia concreta, en un *vuelo* en el estricto sentido de la palabra. Los chamanes pueden establecer una comunicación real entre las tres zonas cósmicas.

Afirma Turner (1980:22) que el símbolo dominante no es sólo un simple medio para el cumplimiento de los propósitos expresos de un ritual determinado, también representa valores axiomáticos. La danza remite entonces a ese instante inicial señalado anteriormente y a la vivencia del continuo espacio-tiempo de un universo implicado. Ordenando los símbolos claves, se generan las condiciones originarias para esa fusión: la danza en círculo, los colores, las imágenes cósmicas, los cuatro vientos que representan los cuatro puntos cardinales y las estaciones del tiempo. Generadas estas condiciones es posible recibir esa “fuerza” (*l`añaxac*) que permite ordenar los desequilibrios o desórdenes en el orden natural, humano, espiritual, o lograr un objetivo, o sencillamente experimentar con la comunidad la recreación estética del mundo y la unión de la comunidad.

Los sueños, visiones, alucinaciones, mitos, nostalgias, que tienen como tema central el *vuelo* o la ascensión, y que pertenecen a la generalidad de los hombres, no quedan resueltos por una explicación psicológica, ni histórica, afirma Eliade (1960:12) y esto que no puede explicarse es lo que revela quizá la verdadera situación del hombre en el Cosmos, situación que no es únicamente histórica.

El aire, precisamente por ser impalpable, invisible e inaferrable por naturaleza, ofrece a quienes deciden usarlo simbólicamente, un alto grado de libertad expresiva, una particular independencia de los límites que otras realidades de referencia más concretas e inmediatas, como la tierra y el agua (Lupo,1999:258). El aire, a diferencia de los demás elementos, del agua, la tierra y el fuego, pareciera inasible, esa condición de inasibilidad aún conceptual lo hace fascinante y misterioso. González y Lisón (1999) consideran a Bachelard como el más fino analista de los elementos. Bachelard sostenía que los elementos constituían la forma más recurrente de figuración imaginaria de la materia en el mundo del sueño y del ensueño. Los vientos como divinidades, los soplos, el canto empleados para curar, la palabra, hablan de la positividad aérea que nos devuelve la vida. Lo divino, lo misterioso, lo inasible, viene por el aire.

En la tradición toba por ejemplo, en el aire se ubican los seres más poderosos y estos seres del aire tienen significación actual en las asociaciones que fueron realizadas. En general, la idea del aire aparece ligada a sus manifestaciones dinámicas, viento, remolinos, nubes, soplos, es decir al modo en que lo perciben los sentidos, los espíritus son percibidos y expresados a través de los sentidos. En la cosmología toba, el viento no podía ser definible de modo exclusivamente natural, como ningún otro elemento de la naturaleza, pues está la concepción del mundo como sustancialmente unitario, continuo, donde la separación natural versus sobrenatural aparece como forzada. El viento propaga cosas, contiene memoria, conduce a la idea de que todo está fusionado, a la idea inseparabilidad, de continuidad del cosmos, a la idea de que un desequilibrio producido en un ámbito, puede impactar en otros. Al aire está ligado el elemento específico del chamanismo: el vuelo o éxtasis provocado por la ascensión o disolución de las fronteras de los estratos cosmológicos.

El éxtasis constituye el elemento específico del chamanismo escribe Eliade la incorporación de los espíritus y la posesión son fenómenos universalmente extendidos pero no pertenecen al chamanismo *strictu sensu*. Hay que diferenciar la experiencia extática como fenómeno originario; el medio histórico-religioso en el cual esta experiencia extática se ha incorporado y la ideología que en último término la hace válida. Eliade considera la experiencia extática como constitutiva de la condición humana y conocida por la humanidad arcaica en su totalidad, lo que cambiaba con las diferentes formas de cultura y de religión era la interpretación y la valoración de dicha experiencia extática (1960, 370-372).

## CAPÍTULO 4

### LA DANZA, EL GOZO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD: ENTRE LA SEPARACIÓN Y LA FUSIÓN

[...] La hipótesis del Espíritu, en nada es más fantástica que la de la materia.

C. G. Jung<sup>1</sup>

#### I CUERPOS, ALMAS, ESPÍRITUS

Liz: ¿Por qué es importante la *danza*?

(A): Porque se recibía esa fuerza *l`añaxac*, para que no te pasara nada, como protección. Los reyes (se refiere a los espíritus) daban esa fuerza, en cualquiera de las danzas, en la de los *velam*. Los *velam* recibían esa fuerza, igual que los evangelios reciben ahora. Cuando había una reunión había uno como un guía. Cuando recibía subía y caminaba arriba de los árboles, como un mono. Hay danzas que eran para expulsar a los espíritus y había danzas que eran para atraer a los buenos espíritus.

Liz: ¿Por qué se hacían de noche las danzas?

(A): Los buenos y los malos espíritus danzan de noche. Es una danza de guerra espiritual. Generaba fuerza espiritual. El oponente tiene su danza espiritual, tiene su forma. La *nomi* era para atraer a los buenos espíritus. Cada espíritu tenía su canto. El espíritu es el que canta.

Liz: ¿Los espíritus danzan en el momento en que la gente danza?

(A): Sí, al mismo tiempo. Hay días y noches que tenés que danzar para luchar con un espíritu malo. Por eso tiene que seguir la danza, hasta alejar el espíritu malo. Cuando son espíritus buenos también se danza horas. La fuerza del espíritu que tiene, hace que el cuerpo se mueva. Es el espíritu el que provoca el movimiento. Hay diferencias, en la forma de danzar hay diferencias, porque cada uno tiene su espíritu. De acuerdo a lo que te dan.

(B): El gozo (*ntoñaxac*)<sup>2</sup> es algo que a uno le dan. Todo lo que significa la danza o el gozo es valioso, por eso se decía en algún momento *movimiento gozoso*. Todo lo que proviene del gozo es visiones (*l.loxoc*) en su momento y también se pueden recibir dones.

La danza es el modo especial en que el espíritu se mueve, cuando la persona canta el espíritu canta también y los cantos son *mensajes*. El espíritu se expresa a través del

<sup>1</sup> En Edgar Morin (1986), *El Método. El conocimiento del conocimiento*, Barcelona, Anthropos, p.78

<sup>2</sup> Esta expresión se refiere al poder asociado con la danza de gozo (Miller, com. pers. 11/7/00)

cuerpo, en las manos que se acercan al cuerpo del enfermo, en el movimiento estético de la danza, en los cantos, en los soplos, pero en estos modos de expresión habría diferencias pues los espíritus serían diferentes. Karsten (1915:33-34) señalaba que el *cuerpo* humano en sí mismo es *mágico* debido a los espíritus (*payak*<sup>3</sup>) que lo animan o a la energía vital y psíquica latente en el organismo que es liberada y actualizada con los movimientos de la danza. Estos movimientos combinados con el canto y algunas veces con los tambores, o los *tegete* (sonajeros) actuaban sobre aquello que los indígenas trataban de influenciar.

Lo cierto es que durante el momento del *gozo* (*ntonaxac*), el alma (*lki`i*) de la persona puede separarse del cuerpo e investigar hechos que pueden acontecer o averiguar la causa de alguna enfermedad, al ponerse en comunicación con los espíritus, también “puede volar como una hoja,” el *lqui`i* puede transformarse. Esto también habla de ese continuo o permeabilidad natural-espiritual donde estos cambios son posibles. *Lqui`i* tiene el significado de *imagen* y no habría ninguna diferencia con la persona misma “es una copia” que se separa del cuerpo durante el sueño o la visión. Métraux (1937:176) habla de *l`ik* (*manai-l`ik*) dando esta misma idea de desdoblamiento o de imagen. No existe una idea de alma como separada y distinta del cuerpo.

La danza en el culto puede durar varias horas, uno o más individuos pueden ingresar a un estado de trance y caer al suelo, en ese momento es rodeado por otras personas que acercan las manos a su cuerpo. No es considerado bueno que una persona permanezca en estado de inconsciencia, es decir que el alma (*lki`i*) permanezca separada del cuerpo mucho tiempo. Cuando esta persona se recupera generalmente sigue danzando y da su testimonio sobre lo que le ha sido revelado en la visión. Los *mensajes* que se reciben pueden estar dirigidos a la persona en particular o al grupo, y referidos a temas de subsistencia muy concretos, por ejemplo qué sembrar, o temas que involucran a la armonía o futuro de la comunidad.

*Lpaqal* es un término que alude al significado de *sombra*, asociado a la otra vida. Los *lpaqal* se presentan de noche y pueden tener el aspecto de remolinos. De hecho los espíritus de aquéllos líderes que han tenido influencia en el pasado y que han sido bondadosos y poderosos, siguen actuando en el presente -caso MQ- como guías espirituales brindando conocimiento y poder. Generalmente se hace referencia a ellos

<sup>3</sup> En toba *payak* significa *espíritu* (Métraux, 1996:223), pero la palabra se aplica como un adjetivo a todo tipo de fenómenos y animales que son extraños, misteriosos, o desconocidos. Los torbellinos, escarabajos, y los objetos que un chaman extrae del cuerpo, son todos *payak*. En los tobas del oeste la idea de *pajak* es similar a la de *no`wet* (Tomasini, 1974 en Wright, 1992:172)

afirmando que siguen vivos y teniendo influencia en la vida de los tobas. (D) afirma que un *lpaqal* puede ser considerado como un “ángel guardián,” aunque algunos sostienen que pueden ser buenos o malos “espíritus.” Así, también, las fronteras entre la vida y la muerte, pasado y presente parecen diluirse, de hecho el habla cotidiana pareciera reflejar siempre un mismo tiempo presente.<sup>4</sup>

Se pueden provocar efectos en la persona operando con algo que le pertenece, el contacto con una especie animal determinada puede provocar cambios morfológicos o etológicos<sup>5</sup>. Un toba puede llevar varios nombres *lenagat* referidos a antiguos *contagios* o *nawoga* (Wright, 1984:34). El estado de una persona provoca efectos en las demás. Un remedio que toma un pariente puede hacer efecto en la persona enferma. Así, la comunidad parece ser comprendida como ese continuo existencial intersubjetivo-natural-sagrado.

Estas ideas y testimonios que expresan la existencia de almas o dobles, espíritus y transformaciones, conducen a una noción de persona que se explica a partir del modo en que el grupo piensa sus relaciones con la naturaleza y con el grupo social y que difiere de aquella de individuo en el sentido de Dumont (1987), tan cara a occidente. Por ejemplo: hablar de disociación de personalidad que supone la creencia en un individuo único e indivisible, es exclusivo de algunas ideologías occidentales. La idea de persona debe entenderse más bien en el sentido de una actualización concreta de ciertas concepciones simbólicas del ser humano y de su lugar en el universo y el rito cumple un papel fundamental en su construcción. En el análisis que estamos haciendo aparece la idea del cuerpo humano como microcosmos del universo (Turner, 1967). Bartolomé (1993:158-159) afirma que la construcción de la persona, supone un proceso que involucra la adquisición individual de un conjunto de representaciones colectivas inconscientes de la sociedad. Diferencia esta noción de la de identidad étnica que

---

<sup>4</sup> De este modo intenta explicar fenómenos semejantes “la ciencia,” que puede parecer tan fantástica como los enunciados precedentes: El tiempo y el espacio tridimensional no son, a juicio de Bohm, los únicos procesos que se entienden mejor si se los ve, como plegados y desplegados al interior y al exterior del orden implicado. (...) en el superholograma del universo el pasado, el presente y el futuro se pliegan estrechamente entre sí y existen en forma simultánea. Esto sugiere que incluso sería posible, alguna vez, buscar en el superholograma y rescatar del olvido el pasado más distante” (Talbot, 1995:60-61). Dentro del paradigma holográfico (Dychtwald, 1992:152) cada momento o aspecto del tiempo parece existir siempre en cualquier parte. De este modo, el tiempo es una dimensión (o muchas dimensiones) plena y viva con cada momento coexistiendo en una relación cognoscible y holográfica con cada otro momento. Como dentro de este marco el tiempo puede considerarse como una expresión energética o vibracional, resulta que cada aspecto del tiempo estaría también vivo, sería integral, autocognoscible, y estaría completamente informado acerca de cada otro aspecto del universo.

<sup>5</sup> Fontán (1999) ha registrado ejemplos de esta posibilidad de cambios en mujeres embarazadas en trabajos interculturales en salud realizados en el impenetrable chaqueño.

supone la configuración de formas ideológicas de las representaciones colectivas que surgen de los sistemas interétnicos.

La construcción del cuerpo “legítimo,” entonces, no está atravesada únicamente por condicionamientos económico-sociales, otros condicionamientos, otras legalidades, otras cosmovisiones inciden también, aún conflictivamente, en esa construcción y el rito cumple un papel fundamental. El cuerpo y la danza reflejan esa unidad o hecho total (Mauss, 1991) que atraviesa otras dimensiones de la vida, en un proceso donde se tornan borrosas las fronteras entre lo “sagrado” y lo “profano,” entre la separación y la fusión.

## II GOZO, VISIÓN, PODER: LA MAGIA DE LA DANZA

Los cultores del pensamiento fácil suelen decir  
que los pueblos se acercan a la magia ante la imposibilidad de explicarse ciertos fenómenos.  
Así planteadas las cosas, nadie puede sentirse seducido por una disciplina cuyo único objeto  
es ahorrarse la investigación acerca de las causas del rayo.

Dolina (1996:145-146)

(B): El gozo (*ntonaxac*) es algo fundamental antes de que venga el evangelio. El gozo tiene su significado tanto en la vida espiritual como en la vida material. En la vida ante Dios, como en la vida material.

Liz: ¿Cómo sería?

(B): En el lugar donde estaban en La Colorada no era de ellos, llegó el tiempo en que ese hacendado los desalojó. La danza tiene el poder de que se logre un objetivo, hasta que se consiguió la tierra, tiene que ver el gozo con eso. El gozo (*ntonaxac*) da ese poder para que se pueda lograr algo. Esto da sentido al por qué de la danza.

Liz: ¿Cualquier persona puede tener visiones?

(B): Hay determinada persona que pueden tener visiones. Quizás está sin danzar pero puede tener visiones en el culto. Cada persona tiene su *don*.

(D): Hay un entorno, tiene que haber un entorno para que el gozo (*ntonaxac*) y la visión (*lloxoc*) se manifieste.

Liz: ¿Qué es la visión?

(D): La visión no se puede interpretar, lo interpreta la persona que le dan. Es como la sangre, no se puede explicar por qué funciona. Hay un espíritu que te da la sabiduría, el conocimiento. Cuando le dan el gozo, lo hablan para decir o para hacer determinadas cosas. El *pi'oxonaq* es un visionario, puede ver cosas y compara. A algunas personas le dan, no a todas. Se pueden ver cosas que van a acontecer. También *le dicen* lo que tiene que hacer o decir. El que tiene una visión, sabe que alguien está enfermo por ejemplo,

también se pueden recibir mensajes para el pueblo y para el individuo. Cuando MQ decía que “cada Iglesia tenía su mensaje,” se refería a esta clase de mensajes.

Liz: ¿Hay diferentes tipos de gozo?

(B): No, hay uno solo, que le dan a determinado grupo de danza. A MQ le dieron ese tipo de gozo y ese tiene que ser el gozo. Sólo alguna persona en especial puede tener una visión.

(D): El águila nunca conoce lo que es la vejez, cuando se rejuvenece se va arriba de las montañas y ahí saca su plumaje y se renueva su plumaje, y cuando está bien vuelve otra vez a la carga, entonces, bueno, la visión nuestra también es así, renueva cada tanto (...). Entonces la persona que recibe esto, el monte, conoce el ambiente, tiene, digamos, un conocimiento espiritual, que conoce a las personas, discierne a las personas, que sabe si está mintiendo o no está mintiendo, si dice la verdad. Porque en el monte también hay árboles que tienen frutos que no se pueden comer o hacen mal, entonces en la comunidad, en el pueblo, en el ambiente, está la persona que tiene ese *don*, conoce también. Ese conocimiento espiritual uno tiene que sacar en lo físico. Hay cosas que suceden tal cual uno las ve.

(...) Nosotros tenemos un permiso espiritual. Hay cosas que podemos decir. Hay cosas que no podemos decir en castellano. Hay cosas que tampoco podemos decir en nuestro idioma. Porque hay cosas que suceden tal cual como uno las ve. Para eso hay que tener una visión espiritual (...). Es un código, a veces son palabras. En el viento hay espíritus del mismo viento. Antes había una danza para el viento. MQ viajaba a través del viento, del rayo, de las nubes, de los pájaros (D).

Cuando se explican verbalmente la danza y el gozo, a veces aparecen contradicciones en distintos testimonios, por lo general se dice que antes se hacía de una forma que era “del mundo” o “terrenal,” sobre todo con relación a la danza *nomi*. En otro caso, un dirigente toba cuestiona estos cultos actuales precisamente por algunos hechos que allí ocurren como estas expresiones de éxtasis o el uso en algunos casos de hierbas en el terreno donde se danza para “enamorar,” etc. El gozo también es explicado como una sensación semejante al orgasmo, de todas maneras lo relacionado con la danza y el gozo no se suele explicitar, precisamente por su histórico cuestionamiento, en algunos casos es posible que se niegue o se oculte. En este testimonio anterior se señalaba que el gozo tiene su significado tanto en la vida material como espiritual, tiene el poder de que se logre un objetivo, aún en “lo material,” materia y espíritu allí no se separan.

Ya se había mencionado que a partir del contacto con el cristianismo, se produjo un cambio que no llegó a modificar muchos caracteres del chamanismo tradicional. En el culto, cualquier persona puede recibir dones o poderes en una comunicación directa con los seres espirituales. En este caso, como se producía antiguamente, la fuerza

espiritual se *revela* y se vuelve un compañero constante (*itaxayaxagua*) que revela el porvenir e instruye sobre los asuntos secretos, otorgando conocimiento y poder.

El término *poder* dentro de la cultura toba más allá o además de su referencia a procesos políticos con que suele definirse, o en todo caso en una relación tal que obliga a su redefinición alude, según Miller (1977:306-308), a relaciones humanas con el universo fenoménico en términos del control de las fuerzas que permiten preservar la salud, la armonía y bienestar. La base del poder no deriva en verdad de un ser o entidad, sino que se conforma como resultado del ordenamiento estructural de símbolos claves: espíritu compañero, objeto poderoso, niveles cósmicos, etcétera). Lo que genera poder es la capacidad de discernir tales símbolos y de conectarlos en una relación apropiada, en el caso de los tobas el ejemplo más claro de este ordenamiento serían las metáforas espaciales que constituyen su mapa conceptual del cosmos (detalladas en el capítulo anterior). La palabra clave de los tobas para designar el concepto de poder es *napinshic*, es traducido como poder secreto o virtud, otro término utilizado es *l'añaxac*, que significa fuerza, poder, autoridad o fortaleza, tal como lo afirma Miller (1977:317) el poder es una fuerza tendiente a provocar o contrarrestar alguna especie de desorden, el rol del chaman consiste en mediar ese poder de modo de restaurar el equilibrio y armonía esenciales para el bienestar de los tobas.

La visión (*l.oxoc*) está en directa relación con el *gozo* o éxtasis, en la actualidad inducido fundamentalmente por la danza. La danza y su entorno simbólico generan las condiciones: “tiene que haber un *entorno* espiritual para que el gozo (*ntonaxac*) y la visión (*l.oxoc*) se manifiesten,” se expresaba en el testimonio anterior. Los sueños y visiones operan como dimensiones de la existencia ontológicamente comparados con la vida diaria. Las comunicaciones se producen en un entorno cosmológico considerado como “real,” expresión que aparece en los testimonios (ver, por ejemplo C-PRSP en Cap.1) La comunicación con los espíritus auxiliares, redundando en “poderes” (*napinshic*), actualmente también se los denomina “dones” y conocimiento. Sobre la danza y las visiones en general se afirma que, una vez que la persona ha perdido el conocimiento, puede aprender *secretos*. En investigaciones actuales los cantos aparecen explicados como glosolalia, desconociendo estos otros códigos, los cantos secretos revelados se reciben durante la danza de gozo y están relacionados con el poder recibido como resultado de una visión. Estas experiencias confieren al individuo la posibilidad de acceder a áreas de la realidad, en el tiempo o en el espacio, inaccesibles en la experiencia diaria.



El *pi`oxonaq* es un visionario, puede ver cosas y compara. Se pueden ver cosas que van a acontecer. También le dicen lo que tiene que hacer o decir. El que tiene una visión, sabe que alguien está enfermo, por ejemplo, también se pueden recibir mensajes para el pueblo y para el individuo (...) Eso se escucha en el momento de la danza, se reciben las noticias. Si está danzando hay un espíritu que les da esa noticia. Y dice: tienen que prepararse, tienen que danzar (...). Los mensajes vienen de los cuatros vientos (...) Hay un espíritu que sabe hablar con el viento. Ese espíritu *Quenaquiaxaic* que sabe hablar con el viento es el que nos transmite (...) Por eso digo que la historia está escrita en el viento (D).

Es frecuente escuchar testimonios en el grupo que analizamos donde se afirma “esto es real, porque proviene del sueño o de una visión.” Por lo tanto el sueño y la visión tienen tal carácter de realidad. La *revelación* debe ser comunicada en el culto pues puede ser de suma importancia para la comunidad. Lo que es revelado - acontecimientos futuros, instrucciones para la vida cotidiana, para la cura de enfermedades, seducción, resolución de situaciones de crisis, etcétera, les permite operar en distintos niveles de la realidad.<sup>6</sup> Aquél que tiene mayor poder para acceder a otros niveles de la realidad es el encargado de interpretar las *revelaciones*, actualmente es la persona que ha recibido ese *don*. Sin embargo, hay un determinado orden que permite decodificar la información que se obtiene, es un aprendizaje socio-cultural que permite pensarse en dos niveles: el cultural y natural, tanto en el proceso primario como secundario.<sup>7</sup>

Los mensajes que se reciben en sueños o en visiones pueden expresarse en lenguaje metafórico en los cantos, los colores de las cintas, “a través” de la Biblia, es decir, a través de los símbolos cristianos, aunque éstos aparecen mixturados con elementos o imágenes míticas tradicionales (analizaremos en el próximo capítulo). El núcleo de las experiencias en los cultos está constituido por el énfasis dado a los

---

<sup>6</sup> La idea de *sincronicidad* expuesta por Jung (1994:35;88) parece relacionarse con este modo de conocimiento expresado en los sueños y visiones. La sincronicidad es la simultaneidad de un estado psíquico con uno o varios acontecimientos externos que aparecen como paralelos significativos con el momentáneo estado subjetivo. La noción de *sincronicidad* con la que actualmente se explican determinados fenómenos físicos que coinciden en un mismo campo sin que tengan una causa común, tiene el origen en el ensayo de Paul Kammerer, publicado en 1919 *Das Gesetz der Serie*, en que este autor definió su concepto de “serialidad” como la concurrencia en el espacio y en el tiempo de eventos relacionados en su significado, aunque no en su causalidad.

<sup>7</sup> Según Fericgla (1989:20-23) en esta instancia se produce una unificación de los campos mentales ordinarios: afectivo, lógico-racional, intuitivo; se condensan diversos potenciales opuestos: emotividad/lógica, sentido lineal / sentido cíclico del tiempo.

episodios bíblicos que justifican la experiencia del *gozo* y la prosecución de las propias experiencias apocalípticas. Sin embargo se insiste en que hay cosas que no se pueden decir y no se pueden decir tampoco con palabras, se trata de otros códigos.

La visión (*Iloxoc*) únicamente puede ser interpretada por aquella persona que recibe, únicamente esa persona puede interpretar lo que está escrito en el viento. Científicamente no se lo puede descubrir porque es algo que a alguno le dan. Ese conocimiento espiritual uno tiene que sacar en lo físico. Hay cosas que suceden tal cual uno las ve (...) Es como la sangre, no se puede explicar por qué funciona. Hay un espíritu que te da la sabiduría, el conocimiento (D).

Las visiones o *mensajes*<sup>8</sup> que se reciben procederían, según algunos autores, del propio inconsciente, o en un sentido junguiano, de un fondo de memorias dinámicas común a un pueblo, o arquetipos (Elíade) inconscientes que son plasmados en el arte, la religión, u otras instancias culturales fundamentales. La mediación de las imágenes sería esencial para establecer contacto con el mundo de la alteridad habitado por los dioses, espíritus o fuerzas de la naturaleza, es la zona borrosa en que se unen el aspecto cultural y el natural del ser humano (Fericgla, 1989:10-11).

Durante el éxtasis, predomina un orden de conocimiento paradigmático, un modo de conocimiento mitopoyético, expresable en forma de metáforas, es el estado de creación artística, del juego, de las prácticas religiosas. Buxó (1984:42-45) se refiere al modo cognitivo mitopoyético (*poíesis* significa *poesía* y también *creación, construcción*), como primera forma común de experiencia y expresión de la mente en la representación de la realidad psíquica, natural y cultural, mediante la cual se construyen formas y estructuras simbólicas que configuran creativamente la realidad.

Elíade había señalado que el elemento específico del chamanismo lo constituye el *éxtasis* provocado por la ascensión o por la disolución de las fronteras de los estratos cosmológicos durante el cual el alma abandona el cuerpo (1960:370). El fuego y el calor místicos a los que representa también el color rojo, están siempre relacionados con la llegada a un cierto estado extático, insensibilidad al frío y al calor y la ausencia de

<sup>8</sup> Bateson sostenía la hipótesis de que existe de un "sistema de mensajes" que controla los fenómenos de autoorganización, es el mismo enigma que trata de explicar la hipótesis de los campos morfogenéticos propuesta por Sheldrake "En un universo de significado, lo que percibimos como un grado de conciencia en cualquier entidad dada que se autoorganiza es en definitiva, al menos parcialmente, una medida de la capacidad de esa entidad para sintonizar el telón de fondo cósmico de información" (Talbot, 1995:158;192).

cansancio, junto a otras cualidades como ascensión, vuelo, manifiestan, -afirma Elíade (265)- que el chamán ha rebasado la condición humana y que comparte ya la condición de los espíritus.

A la danza se atribuye un carácter mágico. La magia se funda en la eficacia del símbolo que es la de evocar, y en cierto modo, contener hologramáticamente lo que simboliza, por ello la acción mágica sobre las cosas y sobre los seres, se efectúa por mediación de símbolos.<sup>9</sup> El vaivén analógico-poético -señala Morin (1994:155-181)- no sólo atraviesa fronteras, espacios, tiempos, también comunica el imaginario con lo real vía metáforas y lo concreto con lo abstracto, vía homologías, isomorfismos, estimulando una dialógica cognitiva (procesos analógico-miméticos y analítico-lógicos) que estimula nuevas formas de organización del conocimiento y el pensamiento. La magia obedece a un sistema de pensamiento que es precisamente el pensamiento simbólico-mitológico y puede ser considerada como la *praxis* de este pensamiento. La magia se funda en la potencia simbólica del lenguaje, en la potencia analógica del mimo, en la potencia sintética y específica del rito que opera el paso, la comunicación, la integración con el universo mitológico.

Por lo tanto el proceso del éxtasis y sus consecuencias podrían explicarse en el marco del paradigma de la complejidad, precisamente por ubicarse en las antípodas del dualismo cartesiano.

El rito colectivo en el interviene la danza, opera la regeneración de la relación antropobiocósmica, permite actuar, a través de los espíritus, en los distintos dominios de la realidad, a los efectos de restaurar el desequilibrio que se ha producido. Es decir, algunos cambios y transformaciones se explican por esta vivencia que se produce en determinados estados de conciencia de inseparabilidad intersubjetiva-natural-sagrada, donde se tornan permeables las fronteras entre unos hombres y otros, cuerpo y pensamiento, sueño y vigilia, vida y muerte, lo imaginario y lo real, lo natural y lo sagrado, materia y espíritu. Así, acciones, palabras, objetos, movimientos y el cuerpo mismo pueden evocar y provocar efectos metonímicos, pues no se consideran escindidos de aquello que representan. Se produce una identidad, en sentido

---

<sup>9</sup> La magia se funda en la existencia mitológica de los dobles y los espíritus y en el carácter analógico del paradigma antroposociocósmico, escribe Morin. La mimesis es utilizada sistemática y colectivamente en los ritos de caza, de guerra, de fecundidad. Existe la magia individualizada, que salva o pierde a los individuos y existen las magias colectivizadas que protegen a las sociedades y que operan la regeneración de la relación antro-po-socio-cósmica. Por ello, afirma Morin, los ritos miméticos y sacrificiales han concurrido por todas partes para el cumplimiento de los grandes ciclos cósmicos.

hologramático, entre el símbolo y la cosa representada, significante y significado, entre la parte y el todo.<sup>10</sup>

Turner (1988:37) afirmaba que aquello que se vuelve sensorialmente perceptible a través de un símbolo resulta accesible a la acción intencionada de la sociedad, que actúa a través de sus especialistas religiosos. Es lo oculto lo que resulta peligroso, entonces dar nombre a un estado desfavorable, supone hacerlo desaparecer en parte, esta idea es semejante a otra afirmación de Karsten sobre el principio de *imitación*. Con la imitación de una persona o de un espíritu en sus movimientos, voz o apariencia externa, se puede alcanzar su alma, o esencia, la mimesis tiene este poder de evocación y puede considerarse como uno de los caracteres de la danza toba, tiene ese carácter analógico-hologramático que describe Morin por los referentes que evoca.

Por lo general, las explicaciones de hechos sincrónicos se reducen a los ámbitos de la creencia, la superstición, o lo anormal, fruto de la escisión que produjo el dualismo cartesiano entre lo imaginario y lo material. Sin embargo es indudable, conscientes o no, padecemos en nuestros propios cuerpos los efectos de nuestras metáforas, los significados del disciplinamiento, los análisis de Foucault (1987) lo demuestran.

... lo sobrenatural y lo mágico, en cuanto tienen efectos objetivos en la sociedad y las personas (...) necesariamente forman parte, en un sentido amplio de la naturaleza.  
(Gómez García, 1996: 245)

<sup>10</sup> En la textura analógica de ese universo, el hombre puede ser habitado por las fuerzas de la naturaleza, como así se proyecta la subjetividad humana, sobre el mundo natural, material o ideal (Morin, 1994:175-176). La comunicación del hombre con el mundo y con lo sagrado que se ha puesto de manifiesto en el rito toba a través de la danza refleja esa misma analogía antroposociocósmica que analiza Morin y que se ha sistematizado en algunos casos como visión del mundo. Morin menciona otros ejemplos como la astrología que establece correspondencia entre los eventos celestes, los eventos sociales y el destino individual. En la filosofía también se ha señalado la analogía entre el microcosmos hombre-sociedad y el macrocosmos. Morin establece diferencias entre la versión simplificadora de esta concepción que hace del microcosmos un modelo reducido del Universo al que remite como un espejo y la versión compleja que no anula la singularidad humana y que contendría entonces, de forma hologramática, al todo que la contiene. El segundo paradigma mitológico es un paradigma de "unidualidad."

### III ESTADOS DE CONCIENCIA, MODOS DE CONOCIMIENTO, REALIDADES

Existe [afirma Morin] un fantástico 'agujero negro' en el corazón de nuestro conocimiento, el de la  
 Posesión de nuestros espíritus, no sólo por genios o dioses, sino también  
 por doctrinas o ideologías. Es decir que la 'posesión' no es únicamente un fenómeno marginal  
 dependiente de determinados ritos o determinadas formas de patología mental.  
 Es el fenómeno normal de la creencia  
 (Morin, 1994:244)

La definición de vida a la cual los científicos están llegando  
 tiene menos que ver (...) con la sustancia de las partes de una cosa viva  
 y más con el "no algo" de la danza.  
 (Talbot, 1995:142)

Más allá de la elucidación del significado de las categorías étnicas en lo que hace a la explicación del significado de la magia de la danza o del trance extático, se hace imprescindible un punto de vista transcultural, es decir, tomar conciencia de la relatividad de las categorías propias de análisis y operar una reconstrucción. Por ejemplo, la disyunción natural versus sobrenatural es válida sólo para quien establece esas fronteras, lo mismo ocurre con la magia y la técnica, a la magia no le son ajenos efectos empíricos y en la cultura occidental la técnica está sobrecargada de significados mágicos.

El éxtasis, como objeto de estudio, desafía los sistemas explicativos e interpretativos clásicos pues evoca una dimensión integradora del fenómeno humano y por tanto debe abrirse a una transdisciplinariedad (Fericgla, 1998:17-18). Los estudios más recientes sobre chamanismo intentan una doble vía de comprensión, en tanto que expresión de un sistema social, en tanto que proceso cognitivo específico, pues este fenómeno pondría en cuestión el dilema de la unidad o unidualidad del dentro y fuera del individuo.

El éxtasis, con diferentes enfoques reduccionistas, ha sido asociado frecuentemente a estados patológicos, a remanentes de un estadio primitivo de vida tanto en el orden ontogenético como filogenético o se lo explica con relación al orden social envolvente como mecanismo adaptativo, o como instrumento de protesta social. Si bien es cierto que las relaciones internas al culto son influenciadas por las relaciones

sociales más amplias, también es cierto que la mediación del éxtasis y de la estructura interna del culto ofrece una vía de acceso específica a la realidad exterior e influye en el modo en que es percibida y experimentada dicha realidad (Goldman, 1987:94-97).

Durante el éxtasis ocurre la superación de las estructuras cognitivas “normales,” de las categorías distintivas de nuestro universo fenoménico (objeto, sujeto, tiempo espacio), se asocian las contradicciones, lo lógico y lo no lógico, la fusión del yo y el mundo, el pensamiento y el ser, la eternidad tras el tiempo. Morin hace referencia a una escala de estados de conciencia establecida por Le Shan<sup>11</sup> según grados decrecientes de unidad o de conectividad, así habla de estados místicos, de transición, mítico-mágicos, físicos. Desde un estado en que no existen fronteras espaciales o temporales, hasta un estado en que objetos y eventos pueden ser tratados separadamente. Es en ese último estado señalado por Le Shan en que se formula el conocimiento teórico, este opera en la separación y en la distinción, desde el momento en que lo hace en el espacio, el tiempo y el lenguaje.

El movimiento existencial, sin embargo, empuja al conocimiento más allá de la separación respecto de sus objetos, al mismo tiempo que a una fusión extática con lo real o con su esencia.<sup>12</sup> Es posible -señala Morin (1994:149;239)- que haya una realidad más allá de lo cognoscible, y que el éxtasis sea un modo de relación con esa realidad, lo que nos plantea el problema de los límites del conocimiento. Es decir, disponemos de aptitudes cognitivas marginales que eventualmente permiten cortocircuitar las contradicciones espacio temporales de nuestro universo fenoménico.<sup>13</sup>

Este modo de entender el conocimiento tiene su fundamento en los últimos descubrimientos de la física cuántica. En el transcurso de nuestro siglo, el materialismo que reinaba en la cultura occidental desde el siglo XVII y replegaba el espíritu a la inmaterialidad ve volatilizarse su base de sustentación y donde estaba la sustancia aparece el enigma.

<sup>11</sup> Le Shan, *The Medium, the Mystic and the Physicist*, Nueva York, Ballantine, 1982.

<sup>12</sup> Fenómenos de sincronicidad entonces parecen vinculados a la “intuición” y a la “magia.” En ciertas circunstancias el espacio y el tiempo, como categorías que suponen una relación temporal de causa-efecto, se reducen a cero y con ellos desaparece también la causalidad (Morin, 1994:233, 239). Este factor acausal oculto en la sincronicidad de los eventos podría ser considerado en el mismo nivel de principio explicativo que la causalidad y probablemente sean de nuevo las ciencias físicas las que acaben verificando tal principio explicativo, antes de que las ciencias humanísticas lo acepten.

<sup>13</sup> En las conclusiones del *Método III. El Conocimiento del Conocimiento*. Libro Primero: *Antropología del Conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1994[1986], Edgar Morin plantea el problema y realiza algunas reflexiones sobre las Posibilidades-Límites del conocimiento humano.

Se puede jugar a relacionar la idea de liminalidad de Turner con esa instancia – extática- en el proceso de conocimiento. El individuo viaja a través de la *danza* como *pasajero* de un estado a otro. Las características del sujeto liminal (del latín *limen*: umbral) son ambiguas. Turner (1988:101-110,134) afirmaba que los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro de las posiciones asignadas por las convenciones sociales, los símbolos expresan esa situación de liminalidad. Durante el período liminal se expresa la *communitas* o comunión, o unión intersubjetiva- natural-sagrada que refleja esa fusión que ocurre durante el éxtasis en el ritual toba, podría entenderse ese estado como una expresión de los ritos de pasaje a que hace referencia Turner. La liminalidad es asociada a menudo con los poderes rituales, es en esa situación que se generan mitos, símbolos, sistemas filosóficos, obras de arte, señala este autor, estas formas culturales posibilitan reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura.

La afirmación de que durante el éxtasis que sobreviene a la danza toba -en ese estado liminal- se recibe conocimiento y poder *secretos*, no es exclusiva de la cultura toba. En muchas sociedades, el lenguaje es algo más que mera comunicación, es también *poder* y *sabiduría*, y esta sabiduría que se imparte en la liminalidad sagrada, tiene un valor ontológico.

\* \* \*

## CAPÍTULO 5

### LA DANZA ENTRE EL ADENTRO Y EL AFUERA: CULTO, MOVIMIENTO Y LIDERAZGO SINCRÉTICOS

“La religión es una forma visual para entender,  
y el contenido espiritual lo tiene guardado, desde ahí  
es un punto de partida hacia afuera” (D)

#### I LOS *REGLAMENTOS* DE MQ Y LOS *REGLAMENTOS* INSTITUCIONALES

La celebración anual se realiza desde que recibiera la *revelación*, es una celebración ritual conmemorativa, actualmente en una misma ceremonia ocurren varios ritos que antiguamente se producían en diferentes contextos, aún ritos de iniciación. En aquéllos antiguos ritos ocupaba un lugar importante la danza. Los ritos conmemorativos generan un vínculo entre la vida cotidiana y el mundo mítico de los antepasados y las divinidades, introducen en el tiempo histórico –la diacronía- los modelos mitológicos ubicados fuera del tiempo –la sincronía- en esa especie de eternidad propia del mundo sagrado de los antepasados, es decir, en el eterno retorno. Es a este tipo de ritos al que se aplica el carácter sincro-diacrónico analizado por Lévi-Strauss (Cazeneuve, 1972:29-30)

En esta conmemoración se describe el modo en que es iniciado como *profeta*, como misionero, haciendo una especial referencia a las visiones o sueños (*revelaciones*) vivenciados entonces. Se menciona una Biblia que le fue mostrada contenida entre los cuatro vientos, que desaparece y se aloja en el corazón, y a una serie de requisitos o *reglamentos* que se instituyen como componentes rituales del culto: la *danza de gozo*, la expresión de los sueños, el uso de las *señales* (cintas y vestidos) de colores, portados por quienes danzan. Esa *revelación* que recibe MQ y que legitima las enseñanzas o *reglamentos* constituye una experiencia individual que anticipa las posibilidades de que cualquier persona pueda, sin mediaciones, acceder al conocimiento y poder chamánico.

Esos *reglamentos* se diferencian de los reglamentos institucionalizados de las iglesias que implican una mediación, es la razón por la que MQ no adquirió fichero de

culto y mantuvo su independencia en los primeros tiempos. Actualmente establecen diferencias entre lo que denominan código institucional y código espiritual, que pueden implicar órdenes de realidades diferentes.

Tanto el mito como el rito, señalan Vogel et al (1993:48-49), colocan en el centro de la atención la cuestión del “contrato.” No en su conceptualización jurídica, no como una formulación abstracta, sino como una serie de reglas que están inscritas en el orden de las cosas, una especie de pacto implícito en el orden cosmológico, gnoseológico y ontológico. Hay conciencia de la diferencia entre esa legalidad interna y externa, por ejemplo, un testimonio expresa que MQ había señalado que la lucha por la tierra sería prolongada pues no había coincidencia entre las cuestiones espirituales, por lo tanto tampoco en las legales o materiales.

El rito sería la instancia de “interfase” (Archetti, com.per. 12/98) entre la legalidad interna y la externa, en esta instancia de conmemoración se actualiza la “memoria” de las condiciones originarias de un modo de producción de realidad, a partir de la articulación de símbolos cargados de significación.

Hay cosas que se pueden revelar y hay cosas que no. No se puede decir con determinadas palabras para que otro lo entienda. Existe un código espiritual que nosotros entendemos. En mi caso trabajo dentro de una institución evangélica, pero la institución no nos puede imponer las cuestiones espirituales sino lo contrario: primero la espiritualidad y después la institución. Las autoridades no lo entienden, entonces primero hablo a nivel institucional para que ellos me puedan entender. Esa es la manera que MQ hacía. Él no tenía lo que se conoce como un ‘fichero de culto,’ no estaba reconocido ante el Ministerio de Culto. Sí, el *trabajo* espiritual de MQ ya existía y aún sigue existiendo, aún más, con más fuerza, pero no se podía institucionalizar la enseñanza de MQ y el sentido espiritual que él llevaba” (D).  
Liz: Cuando decís “enseñanza” te referís al culto?

(D): Sí, al tipo de *trabajo* que hacía en la Iglesia, a su forma, al danzar, al vestir, al gozo, en el momento del culto evangélico.

Había que seguir el reglamento, los requisitos: el pacto, es el nuevo pacto. La persona cambia totalmente. Él había ordenado un vestimento, el vestido largo, azul con el blanco, con cintas, como una señal. Esas señales son una orden, proviene del sueño, en la Biblia dice también que hay soñadores, hay misioneros. El padre de este muchacho (por el hijo de

MQ creía en el sueño, la señal, la danza. (...) por eso nuestra misión no quería inscribirse en otra secta, porque tenían miedo que le saquen los requisitos que tenía él, el plan que él dejó. Si en el sueño le dice 'vos tenés que usar este color y este color,' entonces mañana, pasado, dentro de la Iglesia cuenta ese sueño entonces el misionero le dice 'acá vos tenés que usar ese color'. Si vos tenés un sueño, tenés que cumplir (A).

Al principio él no sabía de qué se trataba pero luego, al tiempo, supo que estaba cumpliendo una misión en la tierra. La enseñanza era el tipo de *trabajo* que él hacía en la Iglesia, su forma, el danzar, el vestir, el contar los sueños, en el momento del culto" (D).

MQ contaba que primero él tenía su misión, la Iglesia Unida, que es iglesia argentina. Entonces, él decía que en la revelación le dijeron que después que salga él iba a haber muchas iglesias, él tenía una Iglesia pero no tenía fichero de culto. Lo que MQ hacía más era el *gozo* espiritual (A).

MQ sufrió mucho, siempre, la presión por permitir, por hacer que en las Iglesias se pueda danzar. Como muchos hermanos no les gusta, no están de acuerdo, no querían acercarse a él. Él seguía siempre alentando. Sin embargo a él le fue dada esta forma para que él pueda seguir ayudando a los hermanos que se levantaron porque sentían esa *fuera*. Así como MQ empezó, así terminó, sin haber renunciado a sus enseñanzas: la danza, las alabanzas [cantos], contar los sueños" (B).

## II LAS SEÑALES: ENTRE EL ADENTRO Y EL AFUERA

As cores são feitos da luz, feitos e paixões.

Goethe (1963:5)<sup>1</sup>

A long time ago I received a vision that came from the sky. I saw three colors: blue, red and yellow. Then I saw a person who spoke to me and said, 'I give you power to heal the sick, and whoever comes for help you must heal.' He gave me a song in order to cure and one should give what he receives. My Companion Spirit did not give me medicine, only the

<sup>1</sup> En Vogel et al (1993:97)

song. He said the power came from God. (...) (Relato registrado en 1960 por Miller (1999b:124)

Las cintas de colores son *señales de poder*, sin embargo para cada uno tendrían un significado distinto, simbolizarían a la persona, según los testimonios, cada uno realiza una síntesis individualizada de esos colores o fuerzas vitales, en ese sentido se puede hablar de un microcosmos. A los colores se atribuyen diversos significados. Las cintas de colores provienen del sueño o de una visión, que determinan el modo en que se las dispone en el cuerpo, y únicamente quienes danzan (hacen la ronda) las llevan puestas. Las vinchas rojas (estas siguen vigentes) y las plumas rojas, ahora sustituidas por las cintas, antiguamente eran utilizadas especialmente por los *pi`oxonaq*, elementos ceremoniales que se portaban en las danzas tradicionales, tenían ese indudable significado de poder.<sup>2</sup> Asimismo a los tatuajes de ese color, obtenidos de determinadas plantas, se los utilizaba como protección o tenían un poder o significado erótico.

Las cintas son las señales de MQ. Él no les dio para que se pongan, sino que ellos mismos tuvieron revelaciones, algunos. Que en los cultos tenían que trabajar con eso, también con el vestido azul. Esa ropa es para la Iglesia, es como una ropa de combate. Dice que antes que usaran eso, mandaron una tela del cielo, y todos los que soñaron usan esos colores. El color amarillo representa la fiebre, a veces, o la enfermedad. El blanco representa los cielos, aunque también el amarillo representa muchas cosas y el azul, también. El azul representa el reflejo del cielo, el color amarillo representa el reflejo del sol, pero también representa la enfermedad y uno al orarle la enfermedad sale porque tiene el respaldo de la cinta. El rojo significa cuando uno no tiene más vida, cuando uno está perdiendo la vida. La abuela usa un vestido azul y la camisa blanca y los días de santa cena ella usa un vestido rosado, porque le mostraron, ella es diácona de la Iglesia y es para trabajar con ese vestido (A) traduce (B).

Las cintas las usan los que reciben. Para cada uno tiene un significado distinto, para su preservación espiritual (D).

<sup>2</sup> En algunos casos se relaciona con la visión: el caso del Cacique Moreno que se describe en el capítulo 2, por ejemplo.

MQ decía que tiene que ver el azul y el blanco con el cielo, pero también solía decir que era similar a la bandera argentina. Él amó demasiado a la bandera argentina. Y cuando él estuvo enfermo, él llevó la bandera a la casa como señal. El color amarillo es cuando uno se enfermó o que le haya pasado algo. El rojo es un poder muy fuerte. Es una defensa. La cinta es una señal de poder para expulsar a los espíritus (B).

Decía MQ, el azul y el blanco es lo que nosotros tenemos que ser, pero el rojo es el que nos va a defender. Pero depende de como uses el rojo, para el bien o para el mal. Cada color tiene su significado y simboliza la persona. Por las cintas o las vestiduras van a decir, estos son hijos de MQ (B).

El color, a algunos le dan en los sueños. Pero también puede estar despierto y darse cuenta que tenía que usar (B).

En las danzas de los cultos actuales figuran accesorios de color rojo, vinchas y cintas, son más notorios cuando los utiliza un *referente* tradicional, o personas mayores. Aunque muchos vinculen ese color a la influencia de otros ritos populares en los cultos indígenas, tales como los del Gauchito Gil, San La Muerte, Difunta Correa, etcétera, antiguamente ese color fue muy utilizado por la mayoría de los indígenas del Gran Chaco, incluidos tobas, aún sigue siendo así.

Los Lengua, por ejemplo, consideraban las vinchas rojas con flecos de plumas como una protección contra los malos espíritus. Cuando un matabo trataba con el mundo sobrenatural se colocaba una vincha roja y una camisa tejida de lana roja. Todo aquél que tomaba parte en un rito o el que debía enfrentar un peligro, se pintaba el rostro con dibujos negros o rojos para asegurarse impunidad. Adornos de plumas en la cabeza, brazaletes, cinturones y ajorcas, asimismo palos adornados con plumas, eran utilizados por algunos indígenas chaquenses como los vilelas, que danzaban alrededor de un quebracho blanco o de un guayacán, en algunas ocasiones festivas, la danza alrededor de los árboles era común en las tribus de esta región. Entre los accesorios de la danza figuraban manojos de plumas rojas, que sostenían los pilagá y los mbayá al danzar (Métraux, 1996[1946a]: 226-228 y 346). Estos últimos utilizaban vinchas rojas o ponchos rojos para la caza a causa de lo cual el animal se veía imposibilitado de escapar (Métraux, 1944:280).

Según Métraux (1937:186) con la mezcla de la planta *kuwaká* y *rocou* (mapolí) se obtenía una pasta roja con la que el enamorado se untaba la cara y se colocaba en dirección al viento para que la mujer fuera alcanzada por los efluvios de ese producto (también Arnott, 1935:294), en caso de fracaso se recurría a la flor de *laci*, lo mismo se hacía con la flor de *kato* (verdolaga) y con las flores de *poiliñi* o de *naranaralc*. Se las podía conservar en pequeños saquitos de cuero o frotarse el cuerpo, antes de usarlos se les dirigía una pequeña plegaria. Las mujeres al bailar se untaban la espalda con un ungüento obtenido de la planta *welia* con la esperanza de que si el hombre la tocaba permanecerá fiel. Es decir, existían significaciones y usos parecidos de elementos que aparecen como comunes.

El atuendo que utilizan en los cultos consiste generalmente en una pollera azul y camisa blanca las mujeres, y pantalón y camisa blanca los hombres. Asimismo quienes bailan llevan *mochilas* en la espalda, es decir un sobre de tela blanca conteniendo en su interior la Biblia. El significado que se le da a la Biblia en la espalda está relacionado con la idea de "el nacimiento del espíritu en el corazón." Algunos relacionan el color blanco con las vestimentas bíblicas, las vestimentas blancas y las *mochilas* también fueron utilizadas en los cultos de Luciano en la provincia de Formosa, aunque con respecto a esto último existen contradicciones en los testimonios. Esta indumentaria y el modo de llevar los elementos no fueron impuestos provienen de *revelaciones* al propio MQ o a otros miembros de la comunidad.

Dice que ella soñó y le contó a MQ, entonces él compró una tela de siete metros y les repartió para que se hagan ese vestido (A) traducción de (A).

Yo también anduve en Formosa y antes no se usaba. Aquí después las mujeres usaban la pollera azul y la camisa blanca y los hombres pantalón blanco y la Biblia en la espalda. Pero él no dijo hagan esto, sino que fue a través de los sentimientos (B).

En otros lugares usan lo mismo, las vestiduras, las cintas, la mochila, nada más que ponen distintos nombres a la danza. Pero cuando MQ usó eso, no es que él quería usar, es porque le dijeron que use (A).

Se usa la mochila por la revelación que a él le dan. Para mí que el significado es por la criatura que le cayó en la espalda y penetró en su espalda. Él decía que la nueva promesa que iba a venir, iba a nacer en el corazón, cuando uno está en la Iglesia y siente que algo se mueve, siente la acción en el corazón, ese es el espíritu santo. Ya no va a nacer de una Virgen, nace en el corazón (A).

MQ usaba la cinta y la Biblia acá en la espalda. Dice que si que él fue el primero en usar [en los cultos influenciados por el pilagá Luciano, también se usaba la Biblia en la espalda] Tenía unas cintas en las dos manos y en la cabeza. Ella dice que MQ soñó que tenía que usar la Biblia en la espalda y las cintas. La que usa la Biblia en la espalda es porque es dancista (A) traduce (B).

Hay muchos que decían que MQ había errado el camino del señor, por el gozo, por el sueño y por las señales que llevaba. A él le habían *revelado* que tenía que usar las cintas (A).

Los colores ilustrarían la capacidad polarizadora de los símbolos, el color es simbólico de igual modo que un holograma o un jeroglífico, es una fuerza o energía radiante que pueden afectar positiva o negativamente (Itten, 1970:12-13). A pesar del reduccionismo de Newton, en diversas culturas y sociedades el color tiene connotaciones visuales, emocionales y simbólicas. Los colores revelan un extraordinario poder de focalización y están involucrados indiscutiblemente en los procesos humanos de cognición, median en la relación de los hombres con el mundo y de los hombres unos con otros. Están ligados asimismo a los procesos vitales cuanto a los procesos sociales, son portadores de información y de valor (Vogel et al, 1993:96-02).

Los colores, como los dispositivos simbólicos en general, no involucran sólo al intelecto en lo que se refiere a la pragmática de la existencia, sino también a las pasiones humanas. Colores, sabores, olores y sonidos, luz y oscuridad, energías positivas y negativas, desplazamientos espaciales o temporales, obedecen a una lógica de las cualidades sensibles y de los significados metafóricos, ensamblados mediante simpatías, analogías, homologías, isomorfismos y toda suerte de transformaciones semánticas (Gomez García, 1996: 247-248)- conformando *códigos* que implican un modo de

Se usa la mochila por la revelación que a él le dan. Para mí que el significado es por la criatura que le cayó en la espalda y penetró en su espalda. Él decía que la nueva promesa que iba a venir, iba a nacer en el corazón, cuando uno está en la Iglesia y siente que algo se mueve, siente la acción en el corazón, ese es el espíritu santo. Ya no va a nacer de una Virgen, nace en el corazón (A).

MQ usaba la cinta y la Biblia acá en la espalda. Dice que si que él fue el primero en usar [en los cultos influenciados por el pilagá Luciano, también se usaba la Biblia en la espalda] Tenía unas cintas en las dos manos y en la cabeza. Ella dice que MQ soñó que tenía que usar la Biblia en la espalda y las cintas. La que usa la Biblia en la espalda es porque es dancista (A) traduce (B).

Hay muchos que decían que MQ había errado el camino del señor, por el gozo, por el sueño y por las señales que llevaba. A él le habían *revelado* que tenía que usar las cintas (A).

Los colores ilustrarían la capacidad polarizadora de los símbolos, el color es simbólico de igual modo que un holograma o un jeroglífico, es una fuerza o energía radiante que pueden afectar positiva o negativamente (Itten, 1970:12-13). A pesar del reduccionismo de Newton, en diversas culturas y sociedades el color tiene connotaciones visuales, emocionales y simbólicas. Los colores revelan un extraordinario poder de focalización y están involucrados indiscutiblemente en los procesos humanos de cognición, median en la relación de los hombres con el mundo y de los hombres unos con otros. Están ligados asimismo a los procesos vitales cuanto a los procesos sociales, son portadores de información y de valor (Vogel et al, 1993:96-02).

Los colores, como los dispositivos simbólicos en general, no involucran sólo al intelecto en lo que se refiere a la pragmática de la existencia, sino también a las pasiones humanas. Colores, sabores, olores y sonidos, luz y oscuridad, energías positivas y negativas, desplazamientos espaciales o temporales, obedecen a una lógica de las cualidades sensibles y de los significados metafóricos, ensamblados mediante simpatías, analogías, homologías, isomorfismos y toda suerte de transformaciones semánticas (Gomez García, 1996: 247-248)- conformando *códigos* que implican un modo de

construcción de la realidad y de comunicación: palabras, gestos y objetos implican significaciones cuyos referentes resultan armonizados en definitiva.

La exégesis del significado de los colores denota que se operaba con significados ambiguos hacia adentro y hacia afuera. Al azul y blanco de los vestidos y las cintas se los vincula con el cielo y con los colores de la bandera que es izada en los días de culto y utilizada en los ritos, no hace mucho tiempo solían llevar pequeñas banderas con un asta cortita en las danzas. Al atuendo que utilizan también lo denominan *ropa de combate*. Al color azul en algunos testimonios lo relacionan con “el espíritu,” “es lo que tenemos que ser” (ver capítulo 3) un dirigente indígena que no pertenece a este movimiento identifica al movimiento de MQ precisamente con este color.

Por otra parte la utilización de banderas como símbolo de legalidad ante la nación o supuesto reconocimiento de su mensaje civilizatorio, fue muy frecuente en estas regiones de colonización tardía, tanto como lo fue la utilización de la Biblia. En el caso de MQ, la bandera le otorgaba un cierto margen de legalidad frente a las autoridades ante la sospecha que provocara su resistencia a la obtención del fichero de culto y por el acoso de que era objeto por tal motivo. Todavía sigue siendo utilizada con el mismo sentido, aún cuando también tiene otros significados. Se reconoce, asimismo, haber utilizado los colores de la bandera paraguaya en la Guerra de la Triple Alianza, similares a los que se utilizan en el culto, lo cual indica que se operaba con ese doble significado de los colores, enraizados en tradiciones culturales y contextos diferentes hacia afuera y hacia adentro, constituyéndose en un mecanismo de defensa y resistencia cuando se les daba significados alternos.

MQ no tenía fichero de culto. Cuando se asentó en este lugar, para poder tener un derecho, un respaldo político, legal de las autoridades, su espíritu le ordena izar la bandera argentina. Para tener respeto al país donde vive y a la tierra donde habita. Y como no tenía personería jurídica, ni fichero, con la bandera estaba dando *señal* de que tenía derecho, se le tendría que respetar. La bandera representa al símbolo patrio. Así las autoridades deben tener respeto al lugar donde estaban *trabajando*. Sabemos que esas son cosas *terrenales*, pero en lo *espiritual* no se necesita. La bandera es para dar a entender que él está respetando a la ley. Para no tener problemas con la policía. Hay funcionarios que no quieren que estas cosas ocurran, que se junten los aborígenes donde se cante, se dance. Aquí en el Hospital no permiten que oremos por ese enfermo. Por más que haya ley, hay gente que no

le gusta. La policía... si es por ellos nos meten en cana a todos. Pero saben que estamos amparados por la ley. Así es como se les da aviso [se refiere a la autorización que se solicita a la policía para realizar el culto], por más que haya libertad de cultos. Así prevenimos que nos hagan problemas. También está el corazón de la persona. La bandera es para demostrar que somos parte y respetamos las leyes, pero queremos que nos respeten. Te doy un ejemplo, si alguien hace una denuncia lo primero que va a ver el policía es la bandera argentina. Todos están mentalizados con la bandera. Siempre fuimos postergados, marginados, y si nos van a buscar para los votos entonces queremos que también nos respeten. Si es por ellos nos meten en cana a todos (B).

Wright (1997:11) había señalado que la domesticación de la vida indígena se realizó no sólo con relación al espacio, sino también controlando el cuerpo. El indígena circulando libremente por la geografía chaqueña, a pesar de ser un “indio amigo” era una amenaza a la legalidad imperante. La palabra escrita representaba entonces la prueba de la nueva legalidad, a los efectos de evitar persecuciones, desconfianzas, acusaciones de “vagancia,” “vida viciosa,” “salvajismo” y, sobre todo, posibilidades de sobrevivir. Se podía probar el status de no-salvajes a través del uso de ciertos documentos escritos. Wright cita a Bosch (1925a:5) quien con este breve testimonio, da cuenta del modo en que se representaba al “indio”:

La naturaleza agreste y salvaje del indio, su vida nómada y sus costumbres bárbaras, lo hicieron desconfiado; su ignorancia y su miseria, lo hicieron malo y la lucha por la vida a brazo partido con las fieras y los reptiles lo hicieron sanguinario.

El salvajismo del “primitivo” debía ser controlado, domesticado, civilizado, moralizado. La domesticación del cuerpo fue paralela a la domesticación del espacio, en resonancia con la ideología civilizadora, justificadora de la economización de la naturaleza: la “maraña” era lo desconocido, lo peligroso, representaba lo salvaje. La nueva legalidad del cuerpo debía ser probada mediante tres *papeles* escritos o símbolos fundamentales: los certificados de buena conducta en el trabajo, los ficheros de culto y la Biblia. En los testimonios expuestos, frecuentemente se denomina *trabajo* a las actividades que se realizan en la Iglesia, tanto como se denomina *ropa de combate* al atuendo. En su momento se habló de la Biblia como del *papel* que sería la salvación,

4- Muestra del aviso o solicitud de autorización dirigida a la Comisaría local previos a la realización de los cultos.

Las Palmas, 23 de Octubre 1996.-

Al Sr. Jefe de Comisaría Las Palmas

S \_\_\_\_\_ D

De nuestra consideración:

Ref: Solicitud Permiso

En nombre y Representación de la Misión Evangelica Fé y Esperanza Fichero Nacional de Culto número / 1.235.- la presente tiene por objeto de solicitarles permiso para realizar un encuentro Religioso los días 7.8.9 y 10 de Noviembre del este año en los horarios de 19 a 23 hs en los predios de la Iglesia Filial ubicada en la comunidad Indígena del Barrio la Isla,

Sin más, esperando sus autorización y cooperación les saludamos a Ud. atte.-

DIOS BENDIGA



5- Muestra del aviso o solicitud de autorización dirigida a la Comisaría local previos a la realización de los cultos.

La Leonesa, 8 de Mayo de 1997.-

AL SEÑOR:  
JEFE DE LA COMISARIA DISTRITO LAS PALMAS.-  
Com. Ppal. Pol. Dn. Virgilio Esteban GOMEZ.-

RUF: Notificación.-

Nos dirigimos a Ud. Respetuosamente en Nombre y en Representación De Las Iglesias Evangelicas Indigenas del departamento Bermejo de la Provincia del Chaco, A fin de llevarle a su conocimiento que las MISMAS, se encuentran realizando una cruzada de Fe.. Desde el 6 del corriente mes, y culminandose el día 25 del mes y año en Curso. Las Iglesias Evangelicas Indigenas NOTIFICA al señor Comisario que el encuentro religioso solo tiene, una finalidad la cual es predicar el evangelio de nuestro señor JESUCRISTO.

Es todo cuanto a la notificación. Nos despedimos rogando al Dios hacer de las cosas, orando por Ud. muy atentamente

PASTOR:

Pr. LICENCIADO:

Iglesia del Evangelio Cuadrangular  
Internacional, V. Margarita Norte  
La Leonesa.

PASTOR:

PREDICADOR:

Cristóbal Parón *Predicador por la Iglesia*  
Iglesia Evangelica Unida

Argentina, V. Margarita Norte  
La Leonesa.

PASTOR:

2º PASTOR:

Iglesia de Dios, Colonia Maipú  
La Leonesa.

EVANGELISTA:

Pr. PRESIDENTE:

MISION EVANGELICA FE Y ESPERANZA

Dicho Encuentro  
es de 19 a 22,30 Horas.

*C. Esteban*  
Encuentro de Fe  
del 6 al 25 de Mayo de 1997

cuando disponer de determinados documentos escritos o símbolos de reconocimiento social –como la bandera- equivalía a sobrevivir.

Sin embargo, la Biblia no sólo tuvo una significación hacia afuera de legitimidad. La Biblia, los símbolos cristianos mixturados con imágenes míticas tradicionales, permite expresar tanto como el cuerpo, el canto, los colores, las señales, precisamente los *mensajes* o *revelaciones* obtenidos de visiones o sueños es decir otro orden de legalidad. Los textos de la escritura son leídos en los cultos para reafirmar dichos mensajes, se mencionó antes (cap. 3) una revelación en la que se relacionan la Biblia, los cuatro vientos y la imagen del cosmos “en los cuatro vientos está contenida la memoria, el pasado, el presente y el futuro.” A veces, se *les dice* en el sueño o la visión en qué parte de la Biblia el *mensaje* es revelado.

Hay una persona facultada para decodificar esos mensajes en el contexto del culto: el pastor u otra persona que haya recibido ese *don*, sin embargo esa decodificación es un aprendizaje que proviene de la propia cultura, es local y está atravesado por la historia. Los cantos, las palabras, los colores, los objetos, los movimientos, los espacios, es decir los lenguajes mitopoyéticos (*poiesis*: poesía), los símbolos, pueden señalar un camino cognitivo, aunque también conflictivo, hacia un orden armónico, la Biblia, como metáfora de los mensajes que se reciben permite también reorientar ese camino cognitivo y reordenar el cosmos de acuerdo a las necesidades y deseos de la comunidad, preservando valores axiológicos fundamentales.

Este mecanismo polarizador de significados, operó de igual modo con las palabras, con la Biblia y su contenido, con los cargos institucionalizados del culto, los reglamentos, la bandera. Los significados operaron hacia afuera y hacia adentro con un sentido diferente, dando señales de diferente orden y con diferentes destinatarios. En muchos testimonios se hace referencia a ellos dando cuenta de esa distinción, o superposición, o paradoja entre lo material y lo espiritual.

MQ predicaba a aquéllos que querían, que aceptaban, que querían compartir con él. Él no se fijaba si era miembro de esta Iglesia o de otra. Pero las otras Iglesias sí, tienen su doctrina, su reglamento, su forma de trabajar, sus requisitos. MQ decía, este hermano va a ser pastor porque alguien soñó o porque se le reveló. Igual las cintas. Según lo que le fuera dado. Hasta algunos usaban dentro del culto una bandera en la mano con un asta cortita y también podían danzar, contar los sueños. Te doy un ejemplo. La misión (...) para elegir sus

representantes hacen una especie de asamblea o elección democrática. En este caso no. Mi abuela es diácona, y eso recibió por revelación y por más que alguien la quiera desplazar, no puede. Muchos se van a la Unida porque necesitan el respaldo legal. Muchas veces uno se siente obligado a cumplir algunos requisitos que no es de su corazón. Muchos lo critican, pero al nombrar a MQ se le está dando más oxígeno a lo que él fue" (B).

La nueva promesa que iba a venir, iba a nacer en el corazón, cuando uno está en la Iglesia y siente que algo se mueve, siente la acción en el corazón, ese es el Espíritu Santo. Ya no va a nacer de una Virgen, nace en el corazón (A).

Él había recibido de parte de las divinidades y después fue interpretado a través de la Biblia. Él comparaba a la Iglesia, para poder ejercer su trabajo tenía que ejercer a través de la Iglesia. La religión es una forma visual para entender y el contenido espiritual lo tiene guardado, desde ahí es un punto de partida para afuera. La esencia de la espiritualidad está en el corazón del ser humano (D).

Los tobas en general, en menor grado aún los orientales, fueron poco afectados por la ideología católica durante los cuatro siglos en que franciscanos y jesuitas intentaron convertirlos. Salvo los términos Dios (*Qadta'a*) no existen elementos rituales ni formas simbólicas que puedan ser atribuidas al adoctrinamiento católico. En algunos testimonios se establece una diferenciación: *Dios de este mundo*, *Dios del cielo*, son expresiones que se suelen escuchar. El énfasis en el espíritu santo de la ideología pentecostal y la curación por la fe, se ligaron por su semejanza al chamanismo tradicional (Ver Miller, 1975, 1977). La comunicación con los espíritus compañeros es similar al vínculo con el espíritu santo, de hecho por ejemplo, en muchas ocasiones se denomina a MQ *espíritu santo*. Asimismo la noción de *dones* es similar a la de fuerza, poder o espíritu. La *glosolalia* puede tener una similitud con la comunicación que los indígenas establecen con los espíritus compañeros, el canto es un ejemplo de ello.

El gozo está vinculado al fuego, es uno de los significados del color rojo. En términos de las metáforas espaciales que constituyen el cosmos toba, el más ambiguo es el cielo, ya que allí residían los entes más poderosos: el sol y la luna. Los colores de las cintas, según algunos testimonios, reflejan estas metáforas del cosmos, los colores azul y blanco con los que se identifica a MQ y el color amarillo representando el sol. Entre los múltiples significados de los colores aparecen también como hemos visto los

conflictos en el orden social. Un símbolo puede expresar simultáneamente varios significados pues revela una estructura cósmica que no es evidente en el plano de la experiencia inmediata. Según las perspectivas de Jung y Eliade, la lógica de los símbolos indicaría su propio modo de cognición. Relacionada con esto está la función unificadora de los símbolos, a través del simbolismo se integra un ensamblaje arbitrario de realidades heterogéneas y divergentes. Situaciones paradójicas y aspectos contradictorios de la realidad se expresan e integran en esa unidad o totalidad cósmica.

### III CULTO, DANZA DE GOZO Y SINCRETISMO: LA BORROSIDAD DE LAS FRONTERAS

Barabas (1989: 44) señalaba que el sincretismo expresa muchas veces la reinterpretación y apropiación selectiva de aspectos de la cultura dominante en lugar de la fusión con ella,<sup>3</sup> aunque también estos procesos operan con relación al propio grupo.

En el caso toba se puede hablar de *neochamanismo*, haciendo referencia a procesos selectivos de apropiación y resignificación, esto ocurre no sólo en relación aspectos de la cultura dominante, sino también de la propia cultura y culturas vecinas.

Cuando se habla de pentecostalismo generalmente se habla de lo intelectual-teológico- ideológico pero habría que establecer las diferencias en el modo en que particularmente se llevó a cabo esa misionalización y las diferencias individuales y en los contextos particulares, las diferencias entre la religiosidad de lo inmediato y lo mediato, la reducción de lo sobrenatural al sentido práctico. Tampoco se puede hablar de lo puro pre-hispánico, no se trata de culturas muertas que se transmitieron cosas pasadas, no se trata del sincretismo entre culturas monolíticas. Habría que establecer, además, las diferencias entre las expresiones oficiales y los grupos religiosos que no mantuvieron o mantienen conexión con las autoridades, entre las jerarquías oficiales y las jerarquías por manifestación espontánea. (Lupo, comunicación personal, 5/4/97).

Muchas veces se expropia o apropia lo que la sociedad envolvente considera fuente de legitimidad o aún de poder: elementos o reglamentos formales de los cultos, los cargos, la adopción de algunas figuras religiosas, la bandera, la apropiación de ciertos pasajes de la Biblia, el carácter profético de la figura de MQ, palabras clave de la

<sup>3</sup> Como ejemplo cita la adopción de las jerarquías eclesiásticas, militares y civiles de los colonizadores, por parte de los rebeldes, como apropiaciones simbólicas del poder de aquéllos (Barabas, 1989:44).

lengua (el "trabajo" en la Iglesia). La inclusión en el espacio público a través de la adopción de ciertos requisitos, emblemas, símbolos o marcas de afiliación que otorgan legalidad, luego, la adopción de los ficheros de culto, suponen también el rechazo a la segregación impuesta por los otros o a la autosegregación sostenida desde una ideología defensora del lenguaje de la pureza, del particularismo étnico o religioso. Contrariamente, significa exponerse a los peligros del contacto con el otro social (Vogel et al, 1992:163), enfrentar el miedo, única terapia eficaz para el acobardamiento, el silencio y la soledad.

Según Lupo (1996:20, 31y 32), los estudios más recientes de sincretismo tanto de antropólogos como de historiadores de las religiones y teólogos, tienden a circunscribir el ámbito de aplicación del concepto a casos en los que dentro de un contexto social amplio y culturalmente articulado, algunos de los actores sociales perciben o afirman que existe la co-presencia de modelos culturales diferentes y no completamente compatibles. El elemento que connota los hechos sincréticos habría de buscarse en las *relaciones de poder* entre quienes se disputan la autoridad para afirmar, a menudo en términos de "pureza" y "verdad," la legitimidad de los diferentes modelos, tratando de tutelarlos e imponerlos sobre los restantes. Lupo plantea que la elaboración y la propia percepción-definición de los diferentes modelos nacen dentro de la dialéctica existente entre los diferentes grupos que interactúan en un mismo contexto sociopolítico. Es en la dimensión simbólica donde mejor consigue expresarse la contraposición entre el sí mismo y el otro, donde el grupo adquiere su grado más intenso y sutil de especificidad (Lisón, 1983:98) por ese motivo, es el ámbito religioso el que recoge el más rico y diversificado abanico de fenómenos sincréticos.

Los cuestionamientos al sincretismo son paralelos a los cuestionamientos a los ritos que contienen fenómenos de trance estático o de posesión, el sincretismo provoca una sensación de confusión no a los que lo adoptan, señalan Vogel et al (1992:124-153), para ellos es una cuestión de sentido común. Algunos cuestionamientos tienen un carácter epistemológico: el pensamiento analógico-mágico "primitivo" es incapaz de alcanzar las abstracciones teológicas correspondientes a un estado evolutivo superior, donde las instituciones precisamente concentran y demuestran el "desarrollo de la razón." Otros cuestionamientos son de naturaleza sociológica, el sincretismo es visto por quienes defienden la pureza de la fe o la claridad del espíritu positivo como fruto de las incongruencias evolutivas de las razas o de la astucia de los oprimidos, es una farsa,

un pecado, o un resultado del embuste santificado al que están condenados amplios segmentos de la sociedad, es un obstáculo epistemológico o el fruto de una relación equivocada.

El sincretismo, podría entenderse según estos autores como el campo paradójal de una articulación sociológica, (donde están en juego también y esencialmente cuestiones de conocimiento), que habría que analizar. Establece la ficción de que en su territorio todos los malentendidos se deshacen, todas las dificultades se resuelven y todas las diferencias se esfuman en un sorprendente acuerdo final. En el caso que analizamos algunos pueden suponer que la adopción de elementos del cristianismo y de la cultura dominante en la dimensión pública, constituyen un mecanismo de resistencia, y otros pueden suponerlo o considerarlo una “conversión.” Aunque en realidad, se producen fenómenos complejos en uno y otro orden.

Al comienzo, la no adopción de ficheros de culto pretendía salvaguardar del conflicto con los *reglamentos* institucionalizados de otras Iglesias. Luego, los continuadores de este movimiento se registraron en diferentes Iglesias, especialmente en *la Unida* aún cuando no se asumen plenamente sus reglamentos o ritos oficiales. Esta situación generó conflictos, pero aún así —como señala (C-PRSP), se admitió su permanencia. El culto, con sus “reglamentos internos,” sigue siendo el espacio que nuclea el movimiento atravesando distintas Iglesias ya que no interesa demasiado la denominación, así los cultos frecuentemente reúnen integrantes de diferentes denominaciones. Algún acontecimiento en particular, por ejemplo un cumpleaños, puede reunir cientos de indígenas y el culto ocupa un lugar importante en la celebración, *communitas* y estructura se superponen paradójalmente.

Esa articulación paradójal sería otra expresión de esto que llamamos sincretismo. Es decir, la co-presencia de potenciales opuestos que pueden ser o parecer o no antagónicos, según los casos particulares.

#### IV LIDERAZGO Y MOVIMIENTO: *MATERIAL & ESPIRITUAL*

Tradicionalmente era el *pi`oxonaq* el responsable de la vida y la armonía de la comunidad en todos sus aspectos, podía influenciar fenómenos naturales y sociales, presentes y futuros, era el centro de una cosmovisión, de un modo de comprensión del mundo. En los textos más antiguos aparecen descripciones de ritos que —aunque asignan

a la persona del *pi`oxonaq* una esencia “demoníaca”- reconocen y destacan sin embargo, su cualidad de visionarios. En escritos antropológicos posteriores aparecen otras denominaciones, los *pi`oxonaq* fueron atravesando diferentes adscripciones según quienes fueran los interlocutores u observadores: “supuesta encarnación del Dios,” “diablo,” “medicine-man,” “hechicero,” “mago,” “brujo,” “curandero,” “cantores del alba.” Cabe preguntarse cuantas construcciones se fueron haciendo o cuántas fueron adoptadas, en el camino, para responder y/o resistir a cada una de estas imágenes configuradas por quienes se consideraban propietarios de la legalidad, es decir de un orden cognoscitivo, de un orden de realidad. Ocurrió que en muchos casos se desdibujó ese sentido antiguo de liderazgo, sin embargo, muchos tobas afirman que los antiguos *pi`oxonaq*<sup>4</sup> siempre guiaron y protegieron a la comunidad, eran visionarios o “profetas” como lo fue MQ.

Yo creo que esto es un cambio nada más, porque los viejos de antes tenían su propia danza. Por ejemplo, el *pi`oxonaq* estaba para sanar los enfermos y no para matarlos, pero después se fue degenerando. Mi abuela vivió hasta los ciento cuatro años y sabía contar que cuando hubo esa matanza de aborígenes, el único que sabía era el *médico* y ése era el que defendía a la tribu. (...) A veces trato de ver desde la época en que estuvieron los grandes caciques hasta ahora. A veces trato de pensar como fueron ellos. Lo que trajo MQ es un cambio nada más. Lo cambió a través del Evangelio. Pero a través de eso viene la cultura, nuestro propio alimento” (B).

Es difícil ubicar este movimiento dentro de las definiciones tradicionales de milenarismos, mesianismos, profetismos. El *mesianismo*<sup>5</sup> constituiría una forma

<sup>4</sup> Los *oiquixaic* constituyen una clase especial de *pi`oxonaq*, quienes demuestran un conocimiento y poder excepcionales, mediante la asociación con los espíritus de difuntos (*nmatac*) (Miller, 1979:31). Es un ser potente que puede predecir el futuro, transformarse en cualquier elemento de la naturaleza o de la cultura, por ser un auténtico tesmóforo. Los *oiquixaic* se ocupaban de conducir a su comunidad en épocas de crisis, dado que podía predecir lo que iba a acontecer, podían hablar con los espíritus y con los vientos (Heredia, 1995:480). El Cacique Moreno de Las Palmas, es un ejemplo, fue distinguido por sus poderes excepcionales como *oiquixaic* (Wright, 1992:163).

<sup>5</sup> Lanternari (1974:88) amplía el concepto a cualquier ente –singular o plural- más o menos antropomórfico esperado por una colectividad dentro del cuadro de la vida religiosa, como portador de salvación. Barabas señala que la originalidad de Lanternari consiste en la ampliación del concepto de Mesías a cualquier ente, con lo cual quedan incluidos los personajes, muchas veces indiferenciados, que aparecen en los mesianismos de los pueblos indígenas.

especial de creencia milenarista en la que alguien (héroe cultural, mensajero divino, encarnación del Dios, o de personajes sagrados, etc.) tendría por función *revelar* a los hombres el mensaje de salvación, constituirlos en comunidad de elegidos e instaurar próximamente en la tierra la sociedad perfecta prometida. O en el caso del *profetismo*, comunicar la inminente llegada del mesías y del milenio, anuncio recibido como revelación (Barabas, 1989:15). En este movimiento, si bien hay una revelación inicial, cualquier persona estaría en condiciones de recibirlas, aún cuando pueden estar destinadas a la comunidad, como asimismo cualquier persona puede recibir dones o poderes. La “revelación” en los términos enunciados por MQ implica un contacto con las fuerzas espirituales no intermediado, habrá asimismo dirigentes “elegidos por revelación,” que son los encargados de guiar y conducir a la comunidad o de ejercer diferentes roles dentro del culto, como por ejemplo la interpretación de sueños y visiones.

Esta definición de “profeta” realizada por los seguidores de MQ también puede ser comprendida en el marco de las características del líder chamánico tradicional y de esa cosmovisión, es decir de acuerdo a su concepción del ciclo vital, del espacio, del tiempo. Lo que en un orden de realidad (la de la realidad envolvente) se trata separadamente y con un sentido lineal, en otro plano, el que resulta de sueños y visiones, por ejemplo, no ocurre así. El modo de conocimiento chamánico implicaría ese “don de profecías.” MQ, según los testimonios, se sigue presentando como *espíritu santo* en sueños y visiones y guiando a la comunidad.

En el 85 MQ inicia de nuevo el apoyo de recuperación de las tierras porque necesitábamos una fuerza espiritual, porque enfrentar contra un poderoso del estado y hablar de igual a igual era para nosotros cosa imposible. Había un consejo de ancianos guiado por él. Era un apoyo espiritual como hay otros en la provincia del Chaco. MQ mantenía todo en forma secreta para nosotros. Nosotros dábamos la cara por él (D).

A mucha gente se le aparece, lo reciben en el sueño, pero entonces este hombre tenía un propósito, tenía algo, algo fuerte. Por eso le damos mucho valor a lo que él dice, a sus enseñanzas, a la organización, él dijo que no hay que tenerle miedo a la organización, porque a través de la organización, uno se va a sentir más fuerte (A).

Él había dicho que el tema de la tierra, que estábamos peleando, había que trajinar bastante tiempo, porque no había coincidencia en la parte espiritual, entonces tampoco en las cuestiones legales (D).

A MQ, como se ha expresado, se lo reconoce como un *profeta*, término tomado de la Biblia, equivalente a esa cualidad de *visionarios* que tenían los antiguos *pi`oxonaq*,” “la Biblia también dice que hay profetas, hay visionarios.” Se lo reconoce como un líder en ese sentido más antiguo de liderazgo pero fue además un cacique. Desde un modelo reduccionista podría denominarse a ese liderazgo como político y religioso, sin embargo, antiguamente se podían comprender esas dos dimensiones entrelazadas. En el acontecer histórico, sin embargo, en muchos casos esas funciones fueron disociadas y las razones no siempre fueron de orden interno sino exigidas o como resultado de la relación con el exogrupo. Hoy puede ocurrir que en una misma Iglesia local alguien, por sus habilidades para la gestión, por su manejo del idioma castellano, etc. ejerza el liderazgo formal y como tal se relacione con el exogrupo y quien, al mismo tiempo, ejerza el liderazgo espiritual por los *dones* que ha recibido, y quien interprete los sueños por ejemplo, actividades realizadas antiguamente por el *pi`oxonaq*. Estos roles hoy pueden llegar a ser desempeñados por una misma o distintas personas, sin que esto genere conflictos. Estos líderes *espirituales* son valorados en los cultos aún cuando pertenezcan a otras denominaciones.

De MQ se dice: “fue un líder tanto en lo material como en lo espiritual.” O también: “fue un líder natural en la parte espiritual” que expresa la relación entre esos dos planos. Esta danza entre el adentro y el afuera provoca conflictos y contradicciones que tendrían diferentes expresiones en el ámbito local, en este espacio de fronteras donde aparecen borrosos los límites, estaría ubicado el culto/movimiento que estamos analizando.

MQ marcó un camino y este camino es lo que estamos transitando ahora, de diferente forma, él dejó dones, misiones a cada uno, a cada uno le dio lo que le pertenece, hay dirigentes elegidos y hay dirigentes que no son elegidos y nosotros somos líderes naturales en la parte espiritual. No tenemos necesidad de ser elegidos por asamblea o esas cosas. Él

había marcado un camino y después en el camino nos daba un don cada uno, a mí me dio un don de la visión a través de la nube, el viento y el rayo, a través del águila y cada uno tiene su significado. Tenemos visiones también a través del tiempo, y así como el águila sube a la montaña para tener su nido y tiene una vista donde está la presa, donde están sus enemigos. Nosotros también tenemos un tipo de visión, dónde está el lugar donde tenemos que luchar en el término legal (D).

Y dice que MQ no está muerto, porque vive en el espíritu como él decía y todos los otros profetas también viven en espíritu (A).

Pero MQ no solamente tenía el propósito de que se evangelicen, sino también llevaba la organización, para después salir a luchar. Él decía: nosotros no nos vamos a quedar acá con los brazos cruzados, tenemos que hacer algo para que nuestros hijos no estén deambulando o se vayan. Cuando MQ hablaba de organización se refería a lo material, ya sea ir a gestionar, hablar con los políticos, las cosas de la tierra. El no sólo fue a predicar sino que trató de que en cada lugar se organicen. Así en muchos lugares lo recibieron como un líder no sólo dentro del evangelio sino también dentro de la cosa material. Cuando vinimos a Maipú, en el 82-83 comenzaron a venir los políticos y algunos rompimos la vinculación con él porque se comenzó a meter demasiado en la política. Con cualquier político. Pero nosotros tenemos que rescatar las enseñanzas de él. Hay que saber manejarse decía él. Porque no es cuestión de meterse sin saber, porque uno termina siendo usado (B).

Sin duda, existen presiones de orden estructural, ej.: el intento de cooptación de líderes religiosos, que son pagados como “punteros” políticos, produciendo rupturas o fragmentaciones con distinta resolución en los casos particulares. Puede ocurrir la división de los cultos por razones de orden económico y político. Se relata un caso, en una de las Iglesias de Las Palmas, donde el primero, segundo y tercer pastor pertenecían a líneas internas del IDACH (Instituto del Aborigen Chaqueño) diferentes (responden a distintos partidos). En otro caso se produjo la división y apertura de una nueva Iglesia para acceder a los “beneficios” de programas sociales, o subsidios, que son canalizados hacia quienes están afiliados al partido del gobierno que los otorga, especialmente hacia quienes disponen de una “capital social.” Un dirigente indígena (E- PRSP) había mencionado que desde el año 92 los políticos comenzaron a ver en la religión

potenciales votos. Sin embargo esto no impide que frecuentemente se produzca la participación conjunta de miembros de diferentes denominaciones en los cultos, aún en algunos casos, de quienes se han “dividido” por razones de orden económico o político. Esto es un ejemplo del modo en que se relacionan *communitas* y estructura.

## V EL CASO DE UN DIRIGENTE TOBA

La primera vez que vi a (D) fue en una conmemoración anual que se realizó en homenaje a MQ, en el año 87. No pertenecía a la Iglesia en la que se realizó dicho homenaje sino a otra, pero fue uno de los dirigentes que dirigió la palabra a las personas reunidas allí. En el transcurso de ese ritual conmemorativo el no había advertido mi presencia todavía. Estas fueron algunas de sus palabras:

(...). El pueblo toba es un pueblo elegido por Dios. La esclavitud está en las leyes, en el Poder Político. Dios elige un líder, no elige un comité. Las leyes se han creado para un sector de la sociedad, para que otros se esclavicen aún más. ¿Por qué nosotros no podemos escribir nuestras propias leyes?.

(D) tiene contactos con el evangelio en la adolescencia. A los 15 años viaja a Buenos Aires donde permanece pocos años trabajando en un aserradero y regresa luego al Chaco. En el año 78 ingresa al servicio militar mencionando que pertenecía a la religión católica. En el 79, ya es un trabajador en el aserradero del Ingenio Las Palmas. En el año 82, ingresa a una Iglesia, es a la que pertenece actualmente. Fue elegido como delegado de trabajadores del Ingenio y participó de los cortes de ruta y movilizaciones en los años 84 y 85. En los años 79-80 es Secretario de una Asociación indígena de la zona. Se relaciona con el justicialismo. Entre los años 90 a 95 colabora con el Consejo de la Tierra, en centroamérica, en un programa para refugiados indígenas por conflictos, y participa en la elaboración de documentos donde se relaciona la cosmovisión indígena y temas que tienen que ver con la biodiversidad. Regresa al Chaco. Continúa como pastor de su Iglesia y es elegido presidente de la Comisión del Derecho a la Tierra en Las Palmas. De este modo explica sus primeros vínculos con MQ.

En el 85 MQ inicia de nuevo el apoyo de recuperación de las tierras porque necesitábamos una fuerza espiritual, porque enfrentar contra un poderoso del estado y hablar de igual a igual era para nosotros cosa imposible. Había un consejo de ancianos guiado por él. Era un apoyo espiritual como hay otros en la provincia del Chaco. MQ mantenía todo en forma secreta para nosotros. Nosotros dábamos la cara por él (D).

MQ, en un sueño, cuando estábamos en la lucha de las tierras, en el 90-91 (...) aparece en medio de las nubes con un rayo, un pájaro grande y se baja a la tierra y me da una palabra que lo tengo hasta ahora, una palabra que para mí por eso representa el rayo, para mí representa la nube. MQ representa para mí el águila (D).

En el año 98 integra una asociación a que nuclea a tobas, mocovíes y wichis de la provincia del Chaco, en la que participa como secretario, siendo el presidente un joven dirigente de otra Iglesia, la Iglesia Evangélica Unida. También integra la asociación, un dirigente de la *Meguesoxochi*, federación de asociaciones comunitarias<sup>6</sup> de la mesopotamia del Teuco-Bermejito en el oeste chaqueño, constituida en 1989. La *Meguesoxochi* tuvo históricamente un papel preponderante en la lucha por la recuperación de la tierra.

Uno y otro se vinculan al justicialismo y al radicalismo, de donde obtienen algunos recursos para realizar viajes, comunicación, información. Elaboran estrategias en común, más allá de los vínculos partidarios, para lo que ellos llaman la “causa indígena,” donde cada cual asume una actitud prevista de antemano para cada circunstancia. Es tan fuerte su “sentimiento religioso” como su conciencia de la

---

<sup>6</sup> Las asociaciones comunitarias se constituyeron y fueron estimuladas por distintos organismos del estado provincial, sobre todo desde fines de la década del 80 (también las ONGs) a los efectos de lograr la personería jurídica que les permitiera acceder a los subsidios o préstamos de los programas sociales (Programa Social Agropecuarios, etc.), que respondían a las políticas compensatorias que comenzaron a implementarse desde esa época. O, en otros casos, acceder a beneficios de Programas externos, dependientes de organismos o entidades internacionales. En este último caso siguen teniendo un rol protagónico las ONGs vinculadas a las Iglesias. El impacto de dichos programas, generalmente orientados hacia actividades productivas, al ser direccionados y “manejados” políticamente por el estado, fue negativo, por el desconocimiento del entorno ecológico-cultural y del tejido social, produciendo fracturas; y en las organizaciones tradicionales, al convertirse éstas en intermediarias de los programas, perdiendo de vista otros objetivos genuinos.

utilización y discriminación de la que los indígenas son objeto por parte de los partidos políticos, Iglesias, ONGs, el Estado.

Lo que se pretende mostrar con este ejemplo es cómo se producen los vínculos, independientemente de las estructuras “oficiales” de partidos, asociaciones, organizaciones, iglesias, que se supondrían- analizados desde otra perspectiva que no considere la cosmovisión subyacente, excluyentes.

## VI CARACTERIZACIÓN DEL MOVIMIENTO: LO INMEDIATO Y LO DIFERIDO

Barabas (1994:265) afirma que los movimientos sociorreligiosos,<sup>7</sup> en tanto fenómenos específicamente constructores de realidad, cumplen un papel central en los procesos de configuración y reconfiguración de la identidad social y de la cultura, las identidades resultantes adquieren diferentes modalidades de acuerdo a las tradiciones históricas, culturales e identitarias comunes que informan la creencia salvacionista. Entre los grupos indígenas cuyos miembros comparten, en mayor o menor nivel: historia, cultura e identidad, los movimientos sociorreligiosos se constituyen como procesos de resistencia cultural que impulsan la reactualización de símbolos y prácticas culturales colectivas especialmente significativos. Estos se expresan a través de cosmovisiones mítico-religiosas propias y sincréticas.

En la historia de América Latina y hasta el presente, los movimientos milenaristas y mesiánicos -señalaba Bartolomé (1972:107)- han constituido una respuesta frecuentemente asociada, aunque no exclusivamente, a la expansión colonial. Barabas (1989), se refiere a ellos denominándolos *utopías concretas*, diferenciándolas de las utopías abstractas que representan modelos sociales de los cuales abreva el pensamiento político contemporáneo.

El *milenarismo* (Pereira de Queiroz, 1969:20-21) hace referencia a una edad futura, profana y sagrada, terrestre y celeste donde todas las injusticias serán reparadas y abolidas la enfermedad y la muerte. Estaría en la naturaleza del milenarismo ser, al mismo tiempo, religioso y socio-político y enlazar estrechamente las esperanzas y aspiraciones terrenales con los medios a través de los cuales se espera tener acceso al

<sup>7</sup> Este término acuñado por Lanternari (1961) constituye una categoría amplia que -según Barabas (1989:14)- permite incluir milenarismos, mesianismos, profetismos, etc.

nuevo mundo en un término más o menos definido (Barabas, 1989:15). Sin embargo, en este caso, por lo que se desprende de testimonios y observaciones, en los ritos existe una finalidad, al menos en esa instancia no diferida, finalidad inmediata e inmanente: la de ejecutar e intervenir con todos los miembros de la comunidad, a través del *poder* recibido durante la *danza de gozo*, en la recreación del mundo. La danza permite la fusión de los planos cosmológicos, gnoseológicos, el tiempo es uno, pasado y futuro se resuelven en un mismo tiempo presente. El futuro y el pasado, ambos, representan el tiempo mítico. El esfuerzo individual, colectivo, cultural, de mantener estos *reglamentos* de construcción de la realidad como el que sostuvo MQ, mediante una serie de componentes rituales como la danza, el éxtasis (gozo) las señales, el relato de los sueños, habla de un orden de realidad que no está dissociado del esfuerzo por construir una realidad "material" más estable, aún a través de la organización, se trata de distintos espacios de acción.

En el culto, se logra la unificación del grupo social aunque también están presentes los espíritus de los antepasados, como aseguro del futuro, la conmemoración anual, contribuye a ello. Según Fericgla (1989:30-31;1994:13-14), la regresión que durante los ritos se hace al momento originario de la cultura no es otra cosa que la posibilidad de examinar los paradigmas que actuaron de matriz cognitiva y los símbolos que fundamentan los valores de una sociedad y su interpretación y articulación con la realidad física e histórica y reorientarlos si la situación social, el entorno ecológico o individual, lo requieren. En torno a esas relaciones se organizan los valores carismáticos.<sup>8</sup>

El rito se vincula con la necesidad inherente al hombre de asumir la "condición humana" la cual puede resultar en un encierro, o en un intento de liberarse tanto cuanto le sea posible de ese condicionamiento decía Cazeneuve (1972:28-29). La oposición entre la condición humana abstracta y la realidad individual concreta sólo podía resolverse por medio de una síntesis que tampoco hubiera podido realizarse de otro modo que no fuera simbólico.

---

<sup>8</sup> Los procesos de autoorganización, señalaba Morin (1995:96-97) suponen que cada sistema crea sus propias finalidades, más allá de los determinismos estrictos, suponen también la autonomía del sujeto: el sujeto como centro de su propio mundo, la idea de que un orden organizacional (remolino) puede nacer a partir de un proceso que produce desorden.

La fuerza del espíritu hace que el cuerpo se mueva, en la forma de danzar hay diferencias, porque cada uno tiene su espíritu, de acuerdo a lo que “le dan.” En la danza se unen todos los espíritus buenos a través de los dones que han recibido las personas, en última instancia es la danza de los espíritus, por eso esa fuerza” (D) [De ahí la importancia del rito colectivo].

En la Biblia hubo hombres profetas elegido por Dios. En el caso de Moisés, en el caso de Enoc, que no conoció la muerte. En el mundo indígena existieron y existen sacerdotes predestinados en el campo de la espiritualidad y obedecen a las deidades. Estos santos profetas que caminaron con su pueblo, y que aún se encuentran en medio de la comunidad, se puede conocer su presencia en los relámpagos, en los truenos, en los vientos, en los fuegos sagrados. Y sus palabras nunca se borrarán porque está escrito en el corazón de cada indígena que se mueve sobre el suelo sagrado. De la tierra venimos y hacia ella volvemos. Nuestra vida es ofrendada a la madre tierra para alimentar a otro ser que vendrá después de nosotros. Entre nosotros y el hacedor de las cosas no tiene principio ni fin, es ida y vuelta. En el tiempo que sea cumplido *recibiremos* la tierra sin mal *construida por nosotros mismos* aquí como seres vivientes, por lo tanto mientras que transitamos en esta vida, debemos hacer las cosas buenas para construir el tiempo que será nuestro. Si queremos recibir la tierra sin mal eternamente debemos hoy procurar de hacer las cosas buenas para el mañana (D).

\* \* \*

## EPÍLOGO: EL CAMINO SEÑALADO POR MQ

Así, ante la pregunta sobre el motivo que determinó en las sociedades la necesidad del rito, sentimos la inclinación a pensar que el hombre, angustiado por vivirse como un misterio para sí mismo, se dividió entre el deseo de fijar mediante reglas una condición humana inmutable y la tentación opuesta de permanecer más potente que las reglas, de traspasar todos los límites.  
(Cazeneuve, 1972 [1957]:36)

### Iniciación de un *dirigente elegido*

Los *reglamentos* son en realidad una serie de significantes que adhieren al cuerpo y se inscriben en el espíritu a modo de armadura, en ese sentido es un microcosmos, Turner había llamado la atención sobre el tema del cuerpo humano como microcosmos del universo, registrado sobre todo en los procesos iniciáticos (1967:107).

La condición propia del iniciado es la ambigüedad y la paradoja. No sólo se comunica la gnosis por medio de padrones simbólicos, se produce dicha gnosis a través del propio cuerpo, los seres humanos se transforman así en textos, en significantes. El cuerpo permite acceder a esos estados de liminaridad, en un movimiento entre la separación y la fusión, entre el adentro y el afuera, entre el individuo y los otros. En esa constelación de significantes dispares, pero interconexos, donde danzan las paradojas o conflictos en el orden social, cognoscitivo, en los valores, en las pasiones, entre lo visible y lo invisible, se ubica este movimiento.

Esta ceremonia de iniciación de un misionero fue traducida del toba, las aclaraciones (que aparecen entre corchetes) y términos utilizados son propios de la persona (D) que realizó la traducción. En la ceremonia se dramatiza el sueño de (B). La persona (B) que esboza estas palabras representa las acciones de MQ en el sueño y dice allí las palabras que recibió en el sueño:

El día sábado y domingo tenía su forma decía MQ. Los primeros que creyeron el mensaje de MQ eran las mujeres. Él mostró a los ancianos el espíritu santo y venían enfermos de todo tipo y él los curaba, hasta la persona que perdía su última vida él los salvaba, en Pampa Chica, paralíticos. Él puso a los enfermos en fila, se sacó la camisa y le prendió fuego a la punta y dio

vueltas alrededor de los enfermos. Cuando le salpicaba una ceniza, el enfermo se sanaba. Luego danzaban. Decía: “ustedes ya recibieron, ya se sanaron, guárdenlo bien, porque a mí me van a perseguir. Pero después de mí va a haber otra gente.”

Antes que llegara MQ la gente se dedicaba a jugar a las barajas, quiere jugar truco. Llegó un día MQ y mostró el Espíritu Santo. En un momento el trueno le dijo a MQ: tenés que conseguir tierra. Esas tierras que consigas, vas a plantar allí tu Iglesia y repetirás todo lo que estás haciendo ahora, en ese lugar. MQ estuvo veinte años luchando por conseguir esas tierras. Él contaba que había soñado que tenía una bandera envuelto y fue a donde estaban esas tierras y se sacó la bandera y le dijeron: acá plantá tu bandera. En el sueño le dijeron que esta tierra está protegida. Se cumplió el sueño un día.

Él decía que va a aparecer una señal. Sostengan las señales, el gozo, el canto, el sueño, sostengan la danza, porque va a llegar el momento en que nuestro padre, *qadta`a*, me va a trasladar. Aquél que guarda mis palabras se verá aquél día. Aquél que no guarda mis palabras le van a engañar.

A él le dieron un trabajo pero éste no es un trabajo en sí. Cuando MQ mostró el espíritu santo mostró algo como esto (la bandera), y dijo “si ustedes ven esta señal, jurar hasta perder la vida.”

[Lo comparan a MQ con Moisés que sacó al pueblo de Israel para llevarlos a la tierra prometida] Decía MQ: yo nunca quise imitar lo que decían los profetas que fueron antes. Yo no puedo imitar a ellos. Ustedes mediten las palabras que yo estoy diciendo, no se equivoquen, nadie puede ser engañado porque ha guardado las palabras de MQ. Que la gente que está escuchando no se equivoque. Nadie puede ser engañado porque han guardado las palabras de MQ. El que no guarda las palabras, la Sagrada Escritura dice: El Señor no va a venir a enseñar de nuevo, va a venir a buscar a aquél que está preparado. Aquél hermano que fue destinado para dancista tiene que valorizar eso. Cada uno tiene que valorizar lo que “le dieron” [cada uno de los cargos son dones que le dan, el misionero tiene más dones que el pastor]. Esto es para moverse en la vida espiritual. Se refiere al Los Hechos Cap. II versículo 18 La venida del Espíritu santo.

“y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán;  
vuestros jóvenes verán visiones,

y vuestros ancianos soñarán sueños;  
 (...)
   
Y daré prodigios arriba en el cielo,  
 Y señales abajo en la tierra,  
 Sangre y fuego y vapor de humo;  
 (Los Hechos, Cap. II, versículos 17-19)

Cuenta de un sueño. En ese sueño nos decía la llegada de nuestro anciano MQ como un profeta. No hay diferencias entre lo que MQ decía y lo que (B). Ustedes verán la ordenación de nuestro misionero. Él va a llevar al pueblo a la tierra Prometida (es el lugar en el que están, porque esto no es físico, es espiritual). Ahora el trabajo de él es cumplir exactamente las palabras de MQ. Este es un símbolo (le colocan la bandera en el cuerpo de (B) Ahora (B) hace un juramento. Jurar hasta perder la vida. Porque MQ juró cuando él recibió el Espíritu Santo, juró hasta perder la vida. Hay días que no le creían a él. Hay días que lo maltratan. Lo amenazan de muerte encañonando su cabeza con un arma. Hasta un cuchillo le ponían para degollarlo. MQ nunca se dejó vencer. Cuando venía alguien a amenazarlo, con cuchillo en mano, MQ le decía: si usted quiere matarme hágalo total acá nadie me va a defender. Y nadie te va a impedir que hagas las cosas. Después de las palabras de MQ, el hombre se arrodilló y dejó su cuchillo en el suelo. Vino otro con una pistola en la mano. A MQ nunca le escucharon decir que él iba a dejar de hacer lo que él hacía, a pesar de las amenazas que recibía.

(B) soñó que le entregaban una bandera. Soñó como cuando hay un acto. En el sueño él juró delante de Dios. La bandera simboliza que lo que estamos haciendo es serio, igual que el espíritu santo, nadie puede interpretar que es un juego, porque es el espíritu santo el que te da. El espíritu santo te va a conducir a las cosas que nunca viste en tu vida. Estas palabras tienen que acordarse “jurar hasta perder la vida.” (B) está sabiendo que la palabra es muy pesada.”

Todas estas palabras las decía MQ. El que obedezca va a llevar la investidura del misionero, hay que ser la bandera del espíritu santo [no se ve porque es una vestidura espiritual] Porque este trabajo continúa y continúa. Aquél día le van a escuchar a (B) pero en ese momento le estarán escuchando a MQ. (B), vos tenés que poner tu vestidura. Tenés la gran responsabilidad de conducir a los hijos hasta la puerta. Tu obra se va a terminar cuando nuestros hijos lleguen a la puerta. Ése es nuestro trabajo. Solamente te digo que sostengas mis palabras, que nuestros hijos cuiden bien el gozo, la danza, el sueño, valorizar todas las *señales* igual que se lleva ahora la Bandera” [(B) hace como si fuera MQ, siguiendo el sueño de (B)].

Estas palabras nunca tenés que olvidar. Este pueblo tenés que alentar, este pueblo tenés que llevar hasta la puerta. El que obedece llegará y el que no obedece se quedará.

El año que viene testificaremos todo lo que hemos visto, todo lo que hemos oído. Este versículo le mostraron a él antes de que él sea misionero. Le envolvieron las manos a MQ. Es exactamente lo que vamos a hacer ahora. Estas fueron las palabras, este pueblo tiene que conducir hasta llegar a la puerta. Estas son las palabras de MQ y continúa otro que lleva las mismas palabras. El que guarda las palabras, ése va a llegar a la puerta.” Se lee Corintios I: 10, 2:

“Todos fueron bautizados en la nube y el mar.”

“El que cumple las palabras, ése va a llegar a la puerta.”

\* \* \*

## CONCLUSIÓN

### LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD: ENTRE LO VISIBLE Y LO INVISIBLE

Nosotros tenemos un permiso espiritual, hay cosas que podemos decir, hay cosas que no podemos decir en castellano. Hay cosas que tampoco podemos decir en nuestro idioma, porque hay cosas que suceden como uno las ve. Para eso hay que tener una *visión* espiritual... es un código, a veces son palabras... (D)

Esta investigación se iniciaba con estos interrogantes ¿es la ciencia la única que puede dar cuenta de una realidad única? ¿En qué condiciones el ser humano es capaz de vivir y significar su realidad?

El análisis del movimiento de MQ acerca algunas respuestas. Estas respuestas también son respuestas a mis propios interrogantes, mis experiencias, mis propias incertidumbres en este intento nunca acabado de encontrar “un lugar en el cosmos.” Interrogantes en los que gravitan mi formación en temas que tenían que ver con el conocimiento, mi experiencia en comunidades rurales del Chaco, mi tradición marxista, mi desconfianza de los dioses y mi relación con el arte. En todo este tiempo, además estuvieron presentes las imágenes de un toba, “Don Rodríguez” quien, en el transcurso de mi infancia en la localidad de Pcia. Roque Sáenz Peña, durante varios años realizó trabajos en el jardín de mi casa, me llamaba tanto la atención su mirada y su silencio.

Si el título del primer capítulo se llamó *buscando el objeto* (sospechaba que el efecto de las intervenciones de todo tipo en las comunidades indígenas había resultado devastadora física y culturalmente, pero también que la situación podía ser más compleja que lo aparente) debo confesar que ese “objeto” me resultó casi inaprehensible en la medida en que también yo fui reconstruyéndome al intentar acercarme, conocer e intentar comprender las búsquedas de otros. En este sentido el objeto, si cabe llamarlo así, es doble, también *uno se va encontrando* o reconstruyendo.

Me encontré con la historia de MQ en el camino, incertidumbres, certezas, y nuevas incertidumbres sobre estas certezas hasta llegar a esta conclusión no acabada ni

definitiva. Aunque no dudo que pueda haberse filtrado poco o mucho de mi subjetividad he tratado de ser lo más fiel posible a los testimonios. Mi preocupación tenía que ver no sólo con mis propias inquietudes y dudas que eran muchas, con la coincidencia o no entre categorías y realidades (particularmente encontrar el símbolo dominante de Turner fue una obsesión que duró bastante tiempo), con el encuentro o desencuentro con algunas categorías científicas a partir de algunas dimensiones del pensamiento indígena, sino también y en especial con el sentido que podría tener para aquéllos sobre quienes estaba escribiendo. Sabía que había una desconfianza enorme hacia los investigadores cuyos trabajos sobre los indígenas (saben que para muchos representan lo exótico) excepcionalmente regresan al Chaco ignorándose sus resultados y destinos, y sobre quienes hablan “en nombre de.”

Quizás el sentido apareció cuando estuve un poco más segura de que para algunos indígenas, reconstruir la historia de alguien a quien se tiene temor de nombrar por los prejuicios que todavía existen era necesario, como para otros –algunos indígenas que cuestionan- analizar este “sincretismo” (dicho en sus propios términos). Asimismo cuando pude corroborar cómo pesan las acciones de quienes se consideran custodios de las “definiciones oficiales de la realidad” en los ámbitos que fueren. Quien supone tiene la propiedad del conocimiento y sobre todo si éste está ligado al poder, especialmente lo hace sentir a otros imponiendo su especial manera de comprender el mundo.

En 1970 (14) Miller había afirmado que los misioneros cristianos contribuyeron a la secularización de los no-occidentales, al transferir sus propios institucionalizados valores seculares y que poco se ha documentado al respecto en cuestiones tales como: la percepción de la enfermedad, prácticas de subsistencia, procesos de aprendizaje y el comportamiento de la naturaleza. Tanto misioneros como antropólogos en general han conceptualizado un universo copernicano basado en leyes físicas, con causas y efectos naturales, no como un universo estratificado donde actúan fuerzas espirituales de uno u otro modo (2000a:1-3). En el primer caso, ambos tendieron a explicar la enfermedad, por ejemplo, en términos naturalistas, no como efecto de un desequilibrio tal como se desprende de la cosmovisión indígena, y el aprendizaje, como susceptible de ser adquirido con el estudio, desvalorizando sueños y visiones como fuentes de conocimiento. Esa desvalorización ha llevado a que en muchos estudios antropológicos se identifique (generalizando), por ejemplo, el resultado de la acción misionera con la *conversión*, desestimando la capacidad de los indígenas de provocar cambios en las políticas, o ignorarlas, o reinterpretar o resignificar símbolos, acciones o mensajes dentro de un

contexto en el que había que adoptar formas sociales que les permitieran, dentro de la nación estado, sobrevivir. Lo cual ocurrió, en muchos casos, de diferentes maneras, aún cuando las perspectivas indígenas sobre el mundo varían en grados diferentes de credulidad y escepticismo. No todos articulan de igual modo la relación *material & espiritual*, categorías que son utilizadas en el discurso cotidiano. Esta situación lleva a este autor a cuestionar el argumento de secularización que se supuso fue el resultado del impacto unidireccional de occidente sobre otras poblaciones del mundo. En el caso de muchos tobas, como otros indígenas del Chaco, fueron capaces de rechazar, seleccionar, transformar elementos esenciales de los proyectos de intervención, tanto secular, como religiosa (24-25).

Estos proyectos de intervención –definiciones de la realidad (ideologías) ligadas a intereses de poder concretos- cuyos mecanismos se repiten en las diferentes escalas y donde danzas modelos, ideologías, grupos económicos y cosmovisiones, confrontan, concilian o no y se resuelven de diferente modo en las realidades locales, directamente vinculados a los modos en que cada cual define y construye su realidad.

El discurso de respeto a las autonomías culturales, a los grupos étnicos, al saber local, a las particularidades regionales, que aparece como muletilla de todos los programas sociales que derivan de las políticas compensatorias neoliberales y aún de algunas ONGs que no dejan de tener un fuerte sesgo economicista, es determinado en la práctica por las fuerzas impersonales del mercado, que no sólo impulsan valores antagónicos, sino que sobredeterminan las formas de vida de estos grupos, es decir, intervienen sobre su autonomía y sus particularidades. Todo esto se expresa e introduce conflictos en el ámbito local, pero a veces allí también se logra resistir, confrontar, resignificar modos de vida, enfrentar algunos conflictos y encontrar alternativas.

El hecho de haber vivido y recorrido el Chaco realizando trabajos en relación con indígenas, me permitió tomar conciencia de esta situación, de las dificultades, y hasta de las imposibilidades en algunos casos, de que quienes llevan adelante proyectos, fueren gubernamentales o no, se hagan eco de lo que realmente la gente –en particular los indígenas- requieren en un sentido vital y para sobrevivir, por el verticalismo y la unidireccionalidad de sus mecanismos y por las diferencias en las cosmovisiones. Y cómo, la represión, el arrinconamiento del conocimiento, la desvalorización, el control o la eliminación de espacios en los cuales una comunidad puede no sólo seguir resistiendo, sino intentando modificar su circunstancia, tiene tanto peso como el que

tuvieron las armas de la conquista. Sólo que ahora esas armas tienen otros nombres, otros modos de intervención y de violencia, otras formas de aniquilación, aún simbólicas, de negación de la realidad de cualquier fenómeno que no encaje dentro del universo dominante, dentro la realidad reificada socialmente. Frecuentemente tienen el nombre de proyectos.

A las expresiones que no encajan dentro del modo de producción de realidades dominante se les otorga un status ontológico inferior, y en consecuencia, un status cognoscitivo carente de seriedad. Sin embargo, tales proyectos no siempre son asumidos pasivamente y a veces son ignorados. En la cosmovisión indígena la meta no es la transformación (trans-forma-acción) del ambiente, sino esencialmente su conservación, por el hecho de que existe una relación de interdependencia que debe ser armónica. El hombre ocupa un lugar al lado, no *sobre* los otros “seres” del universo (ver Miller, 1989:640-641), en tal sentido se contrapone a la ideología que subyace en los proyectos desarrollistas.

Las actitudes indígenas oscilan entre la indignación y la desvalorización. Muchas quejas tienen que ver con “no nos entienden,” “no entendemos lo que ellos dicen” y también “queremos que nos respeten, que respeten nuestros conocimientos, nuestros derechos, que nos dejen vivir.” He sido testigo, en distintos lugares del Chaco, de cómo ocultan sus conocimientos y creencias públicamente y con quienes no merecen su confianza, eligiendo así, en esas ocasiones, la *invisibilidad*. La desvalorización se manifiesta cuando un maestro indígena, en algunos casos, termina siendo cooptado como traductor de contenidos y formas culturales pre-establecidos. Un alumno indígena no puede estar aprendiendo y defendiéndose permanentemente de la desvalorización y discriminación<sup>1</sup>, atrapado en un sistema educativo, sistema cerrado excluyente y no sólo de indígenas, un problema que nos atraviesa a todos. También se manifiesta en el caso de los agentes de salud indígenas empleados por el estado quienes, a su vez, sufren la contradicción permanente de responder a sus modos de comprender la salud o el ciclo vital, o perder su trabajo. También he podido observar cómo se producen procesos de síntesis, de yuxtaposición, o de exclusión de prácticas y representaciones procedentes de diferentes saberes en el ámbito local, por el peso del saber dominante, el entorno económico y la necesidad de sobrevivir. Un indígena, por un problema de salud, puede

---

<sup>1</sup> Al respecto se refirió Marta Tomé, quien desde hace casi 30 años apoya las experiencias de educación intercultural y bilingüe de comunidades *wichi* de la provincia del Chaco, en ocasión del *V Foro Internacional para el Fomento del Libro y la Lectura*, realizado en la ciudad de Resistencia en agosto del 2000.

recurrir en algunos casos, y a veces lo hace en forma sucesiva, al doctor, al pastor, al *pi`oxonac*, o viceversa.

Existe bastante incertidumbre en algunos indígenas respecto a la comprensión de lo que ocurre dentro del propio grupo, ese “sincretismo” que aún algunos no terminan de aceptar o de comprender. Existe dificultad para dilucidar el modo en que se debería actuar frente a la sociedad dominante, condicionados por la falta de información, de formación y de fortalecimiento de vínculos con sus pares o con quienes puedan construir alternativas de vida más holísticas, más humanas, por cercanías en las cosmovisiones. Asimismo incide la falta de recursos para que eso sea posible, lo que genera a veces situaciones de dependencia, es decir la ayuda de alguna persona, político, o institución, que en algunos logran canalizar hacia el logro de los objetivos del grupo, sin desconocer los intereses que hay detrás de cada *ayuda*. Y así se realizan tanteos e intentos de resistencia y de lucha de todo tipo y en diferentes espacios, a pesar de las fracturas, rupturas del delicado equilibrio en la vida de estos grupos que provocan quienes se interesan por “los hermanos aborígenes.”

Los indígenas se ven así capturados y divididos entre ellos por otros intereses: económicos, partidarios, gubernamentales. Por quienes, por ejemplo, disponer de “su indio” o “su campesino” representa un capital social importante que a veces justifica un status social y/o político, del cual puede depender eventualmente la inversión gubernamental o extranjera. También provocan fracturas en el tejido social los modelos reduccionistas de sus acciones, condicionadas por los objetivos de quienes deciden invertir en esta región, por el requerimiento cuantitativo de las mediciones de impacto de quienes financian los proyectos (aún en el caso de las ONGs, miembros de éstas hacen alusión a estos condicionamientos). Ya en 1988 Miller señalaba que existe una considerable distancia entre las mejores intenciones de algunas ONGs y las percepciones indígenas. Por otra parte, el asistencialismo gubernamental socava dignidades, un ejemplo del que he sido testigo: toda la población indígena de una localidad del oeste chaqueño, recibe alimentos a cambio sólo del potencial voto.

Esta situación se ve reflejada en una nota fechada el 7 de julio del 2000, donde se exponen las conclusiones de una reunión realizada por la federación de asociaciones comunitarias indígenas del departamento Bermejo, dirigida a autoridades civiles y religiosas, donde se expresa lo siguiente:

... se realizó una dura crítica a los partidos políticos, funcionarios, iglesias y ONGs, que actúan de acuerdo a sus intereses. Se entiende que el estado debe actuar como tal, debe ser un generador de políticas superadoras y desinteresadas, pero hoy ocurre todo lo contrario. A modo de ejemplo: de la distribución y aplicación de los programas se hacen cargo los punteros políticos, cuando ello se puede realizar a través de organizaciones comunitarias indígenas. La iglesia y ONGs quieren ser protagonistas, desplazando a los aborígenes. En definitiva, no se escucha el clamor y la voz indígena. Los políticos, los funcionarios, tratan al indígena como un mero espectador de su pobreza extrema.

Otro ejemplo es una publicación aparecida en El Diario el 9 de enero del 2000, en página de *El Interior*, donde un dirigente solicita a las ONGs que

... actúen como equipos de apoyo y no asuman un rol paternalista, no puede ser que en pleno 2000 nuestras organizaciones de base estén obsoletas, sin una mínima estructura de funcionamiento adecuado, y estas entidades cuentan con medios eficientes, informan a organismos del estado y a los organismos internacionales de nuestra situación, como que ellos nos representan. Aquí no se está echando a nadie, simplemente queremos que el indígena comience a ser protagonista de su destino.

En un encuentro realizado en Villamontes, Bolivia, de pueblos indígenas chaqueños de Argentina, Paraguay y Bolivia (25-28 enero del 2000), en el que tuve ocasión de participar, se ponen de manifiesto, en otra escala, muchos de los problemas que son visibles en el ámbito local: la existencia de entidades técnico financieras, gubernamentales, etcétera, que generalmente son quienes toman las iniciativas de los proyectos (con sus propios modelos reduccionistas) determinados los objetivos de antemano, y puestos "luego" a consideración de los destinatarios, siendo su límite de flexibilidad las evaluaciones de impacto. Existe desconocimiento por parte de algunos indígenas de los factores estructurales que los afectan, sin embargo en dicho encuentro muchos referentes plantearon "reinterpretar los cambios que suceden en la región y construir alternativas a los megaproyectos, apertura de los mercados, corredores bioceánicos, proyectos integracionistas, etc. con consecuencias funestas para las comunidades." La "organización" pareciera ser una herramienta útil para interpelar a las autoridades, ONGs, entidades proveedoras de fondos. Se cuestionaron prácticas antidemocráticas de algunas ONGs, de "domesticación de los beneficiarios," "las ONGs han metido *carai* en la cabeza, designaron

Presidentes en las organizaciones, sin entender los liderazgos tradicionales.” Los discursos oscilan entre la “participación en” (un proyecto-modelo de desarrollo impuesto, sea de Ogs u Ongs) y el protagonismo, rechazando las intermediaciones.

En la provincia, es visible la tendencia a la autonomía y el rechazo al paternalismo, aunque en las demandas es difícil expresar en términos comprensibles a una sociedad, que se mueve con otros paradigmas, lo que se requiere en términos de la propia cosmovisión. Entonces puede aparecer un reclamo como éste, de quienes en otro contexto, expresaron requerimientos con otros parámetros, aunque lo que preocupa en lo inmediato es la tierra, y medidas para aliviar la situación de pobreza.

Que el gobierno imparta directivas claras sobre la educación bilingüe, hay maestros que no están trabajando, hay puestos sanitarios que no tienen medicamentos, no hay programas agrícolas concretos, hace ocho años que están paradas las colonias. Se exige la aplicación y respeto a las leyes sobre derechos indígenas.

¿Hasta qué punto se puede hablar de los indígenas y emitir juicios generales, a partir de lecturas superficiales, tanto en una dirección como en otra? En mi experiencia he constatado cómo cambian sus actitudes según contextos, interlocutores y circunstancias. Acertadamente Guber (1994:30) afirmaba que la construcción de la historia no depende sólo de las convicciones que sostienen los miembros de una sociedad, sino también de sus ideas acerca de lo que sería históricamente plausible. También he podido constatar, en distintas ocasiones, suelen relatarlo jocosamente, cómo guardan, preservan y ocultan celosamente los conocimientos transmitidos por los *antiguos*. Cómo distorsionan la información premeditadamente a quienes vienen a solicitarla y luego no informan sobre sus destinos, o peor aún terminan impactando negativamente. En la situación actual muchas veces se elige la invisibilidad, pero como defensa.

Es imposible no darse cuenta de que la imposición de “la otra realidad” que supuso la conquista y colonización determinó visibilidades e invisibilidades, de uno y otro lado. A fines del siglo pasado y comienzos de este siglo, y sujetas desde un principio al mercado externo, La Forestal, la explotación del algodón, Las Palmas del Chaco Austral, fueron la expresión económica de la civilización sobre la barbarie, del orden de la civilización sobre el desorden que se supone es lo desconocido, la maraña, lo salvaje, lo diferente. El Chaco fue uno de los últimos espacios americanos en ser

conquistado, la resistencia persistente de los tobas a las misiones religiosas y expediciones militares, por ejemplo, fue una de las razones. Así también fue, el Chaco, uno de los últimos espacios en los que se intentó destruir o reducir lo diferente, fueran bosques o seres humanos. La desertización es el punto culminante de la naturaleza entendida como barbarie, señalaba Rosenzvaig (1996). Quizás esta idea de desertización pueda comprenderse como equivalente a aniquilación o desaparición, como ocurrió en gran medida, pero también en algunos casos ocurrió la invisibilidad como defensa a la imposición de otra realidad, como un mecanismo de resistencia.

David Viñas (1982) se refiere a la conspiración de silencio que existe alrededor de la violencia subyacente al establecimiento del estado argentino como nación. Silencio que mueve a estos interrogantes: ¿por qué los indios son sólo imaginados dentro de los confines de la antropología, la literatura, el folklore o museos? ¿Fueron ellos los primeros *desaparecidos* de la argentina?

Civilización fue sinónimo de progreso y desarrollo, lógicamente, de los centros de poder, de urbanización, de educación formal y especialmente de un paradigma de pensamiento positivista, reduccionista y simplificante, componente de ese modo de producción, que estigmatizó facetas profundas de la vida material, social e individual. Sin embargo, mientras la ciencia, en general, ha hecho todo lo posible por afirmar y reforzar la idea de una realidad única y determinista, otras cosmovisiones ponen dicha realidad en duda. Seguramente por ésta y alguna otra razón, en muchos de los estudios antropológicos de las últimas décadas se invisibiliza la importancia de los ritos indígenas en el Chaco. Esa visión mutilante y unidimensional, como afirmaba Morin (1995), se paga cruelmente en los fenómenos humanos, se amplían las diferencias sociales, y se procede gradualmente a la pérdida de la biodiversidad y de la diversidad cultural, que implican otras formas y contenidos de conocimiento.

El modo de producción de realidades dominante, en el caso del ingenio azucarero, significó no sólo la *reducción* de la naturaleza, del espacio, del tiempo, en función de criterios económicos, sino también del ciclo vital y la represión de los ritos indígenas, pues el cuerpo y las expresiones extáticas eran una muestra más de esa naturaleza indómita y salvaje, desordenada, que también debía ser reducida y ordenada mediante el *trabajo*, mediante la inserción en el sistema productivo y las religiones institucionalizadas. Paradójicamente, este término *trabajo* es permanentemente utilizado por los indígenas para nominar a las actividades que se realizan dentro del

culto, pero -como hemos visto- con otro significado diferente a ese orden racionalizante.

En los centros de producción, los indígenas se presentaban como individuos sin creencias ni supersticiones y así fueron considerados, puramente y simplemente “trabajadores.” Esas manifestaciones de negación ontológica, sólo superficialmente pueden ser “leídas” -en general- como expresiones de asimilación o resignación cultural. En parte, quizás puedan comprenderse de esta manera: la condición para seguir sobreviviendo era la manifestación pública de la negación de su propio ser, es decir la *invisibilidad*, cual tampoco pretende ser un estado definitivo, como lo señala un dirigente indígena en *La Voz del Chaco* (11/10/00 pág. 16):

... La Argentina no conoce la cantidad de indígenas que habitamos en este suelo o territorio; esto nos remite a una situación de privación de la identidad que ha llevado, y lo sigue haciendo, a que muchos indígenas nieguen su pertenencia étnica como forma de supervivencia (...) los pueblos originarios, con nuestra convicción milenaria, hemos comenzado a limpiar la conciencia de nuestros corazones de la oscuridad, la mentira, el engaño y la falsedad, para volver a la armonía con la madre naturaleza.

[Se propone a la sociedad organizada] acompañar, respetar y compartir, la generación y ejecución de un proyecto político propio, como así también, arribar a un futuro mejor para lograr el poder originario... Los indígenas, los sin tierra, los obreros, no tenemos nada que festejar [con relación a la celebración del 12 de octubre] sino mucho que luchar contra la peor de las crisis políticas y sociales... que nos lleva al abismo de la extrema pobreza.

Los símbolos, el fichero de culto, la Biblia, el certificado de trabajo, las palabras utilizadas, emblemas como la bandera, también representaron salvoconductos *visibles* para la sobrevivencia, señales hacia afuera, la expresión “ellos están mentalizados con la bandera,” “para que no nos molesten,” refiriéndose especialmente a la policía y gendarmería están significando tal cosa. Aunque hacia adentro los significados de dichas señales fueran diferentes. Miller (1977:334-335) señalaba que los individuos pertenecientes a distintos sistemas sociales no se comunican más eficazmente mediante aquéllos símbolos que están claramente definidos para ellos, sino más bien mediante aquéllos que contienen las mayores zonas de ambigüedad, o aquéllos cuya ambigüedad resulta quizás del fracaso de los sistemas para articularse con nitidez.

A pesar de las leyes, todavía sigue vigente la censura o autocensura o defensa que obliga a este juego de visibilidad –invisibilidad.<sup>2</sup> No tiene otra explicación el hecho de que todavía, actualmente, se tenga que dar aviso o se solicite autorización a la Policía para realizar los cultos y que todavía se levante la bandera como *señal* para no ser molestados, perseguidos o cuestionados, es decir, para que sus derechos sean respetados. Están bajo sospecha, es el mensaje subliminal.

En una oportunidad, y con relación a estas cuestiones, me decía (D) que si bien es cierto que los derechos indígenas están garantizados en las constituciones nacional y provincial, a pesar de que se les reconoce pre-existencia étnica, la propiedad de las tierras, el derecho a la organización propia, a la educación bilingüe, etcétera, esto no ocurre en la realidad:

La puesta en práctica de los derechos, muchas veces los gobiernos las efectivizan en la práctica gracias a la presión de los pueblos, jamás el estado tomó iniciativa para garantizar la seguridad jurídica. El individuo debe presionar a la estructura estatal para que atienda a sus reclamos<sup>3</sup> (D).

---

<sup>2</sup> A pesar de estar garantizada legalmente la libertad de cultos, en los hechos, existen mecanismos, que la ponen en duda. El artículo 16 de la Constitución de la Provincia del Chaco, en relación a la libertad de conciencia y culto, plantea que “toda persona tiene derecho de profesar su religión y ejercer su culto libre y públicamente según los dictados de su conciencia y sin más limitaciones que las impuestas por la moral y el orden público. La provincia no protege religión ni culto alguno ni contribuye a su sostenimiento. Nadie está obligado a declarar su religión.” Y el artículo 17 de la misma Constitución expresa lo siguiente con respecto al derecho de reunión: “Todos los habitantes de la Provincia gozan del derecho de reunirse pacíficamente sin permiso previo, sólo cuando las reuniones se realicen en lugares públicos deberá preavisarse a la autoridad.”

<sup>3</sup> En diario Norte (19/04/00, pág. 12), se publican algunas expresiones de un documento elaborado por la Mesa Coordinadora Provincial de las entidades aborígenes, titulado “Basta de violar nuestros derechos. Basta de violar la Constitución” donde se denuncia que se sigue dañando el hábitat natural de las comunidades y fuentes de recursos, “principalmente en el departamento Güemes, en el norte provincial, que a sabiendas de los organismos de control que, en lugar de cuidarnos de los depredadores, nos persiguen, nos maltratan y nos detienen por pescar, cazar, y aprovechar la leña para consumo.” En el mismo documento se denuncia al Instituto de Colonización del Chaco, de estar vendiendo en forma directa tierras fiscales a personas o hijos de productores y empresarios que ya son propietarios de otras tierras. Asimismo especifican que no se cumple la cláusula transitoria quinta de la Constitución del Chaco de traspaso a las comunidades de las tierras ocupadas y reservadas, reclaman que “no sigan haciendo oídos sordos a estos reclamos, planteados en distintas oportunidades como al problema de la tierra, educación bilingüe intercultural, salud, derecho a la propiedad intelectual y elaboración de proyectos de desarrollo sustentable.”

Señalaba Colombo (1989:7-8) que si bien el mundo moderno le cedió a lo político *lo real* como campo de acción (quedando reservado lo *imaginario* a la literatura, la poesía o las artes, tanto en la tradición estética como científica), continuó cubriendo la dominación política con símbolos que sugieren jerarquía o poder, el simbolismo político-religioso se encuentra consustanciado en las estrategias de dominación, reificando un imaginario y naturalizando lo social. En el culto se visualiza también, como una de sus dimensiones, esta conjunción de lo político-religioso, pero sin embargo tiene un carácter simbólico instituyente, otra significación, “sostener la danza, el gozo, los sueños, como se lleva ahora la bandera.”

Así como los responsables del ingenio operaron utilizando algunos elementos de la cultura indígena como la intermediación de jerarquías, algunos elementos míticos para atemorizar, también los indígenas utilizaron elementos de la cultura dominante para sobrevivir, con significados alternos. En el discurso cotidiano los indígenas diferencian o articulan según la circunstancia estos dos órdenes (y con estos mismos términos): lo *material* y lo *espiritual*, lo *terrenal* y lo *celestial*, *dios de este mundo*, *dios del cielo*, *dirigentes materiales* y *espirituales*, *código espiritual* e *institucional*, *reglamentos espirituales* o *institucionales*. Pero también es verdad que se tiene que vivir en un mundo donde objetos y eventos son tratados separadamente, donde lo real para los otros constituye únicamente lo visible o audible. El *culto* representa ese espacio visible que el entorno social *puede y requiere nombrar*. No se puede negar que el mundo del afuera, el de la consensualidad cotidiana está atravesado por las diferencias, las disyunciones, las separaciones, el propio lenguaje es un ejemplo, lo mismo ocurre con la concepción lineal y disyuntiva de espacios y tiempos. Se ocupa la escuela del conocimiento, de la salud el hospital y la iglesia del espíritu, el mercado y el estado regulan, además, la subsistencia. Cada parte del cuerpo en la sociedad dominante tiene una institución que la representa.

El discurso colonizador puso el énfasis en esa disyunción, que no existe en la concepción de muchos indígenas, tal como se pone de manifiesto en sus ritos. En la concepción dominante el imaginario y los símbolos, los signos no lingüísticos, emblemáticos, iconográficos, corporales, deben ser despojados de su potencial de significación salvaje y traducidos a los significantes fónicos de la palabra y gráficos de la escritura. El sujeto puede conocer lo real únicamente a través de la representación abstracta, separada de los signos sensibles. De esta manera, no sólo se niegan estos otros modos de conocimiento sino que, además, los métodos de investigación de estas

culturas, los cuales determinan a veces las políticas, están marcados por esta impronta racionalista dominante y no pueden dar cuenta de aspectos que sólo pueden ser aprehendidos por la intuición, donde el inconsciente juega un rol fundamental, donde lo físico y espiritual aparecen consustanciados y no siempre todo puede ser traducido a la palabra. La lógica de los símbolos implica un modo de cognición y por lo tanto, desde la perspectiva del que observa, no todo puede ser comprendido.

La realidad para algunos indígenas –y no sólo para ellos- oscila entre estados en que objetos y eventos son tratados separadamente, a estados en que todo está fusionado, donde las instituciones no cuentan, donde no existen fronteras espaciales ni temporales, intersubjetivas, corporales, ni entre lo material y lo espiritual.

Señalaba Barabas que la crítica a las categorías eurocéntricas es una labor urgente a realizar, utilizar categorías como religión, economía, política, no es posible en situaciones en las que ellas se confunden en un todo complejo (1989:32-35). Así, dentro del paradigma reduccionista dominante, el movimiento que analizamos no responde a los requisitos dados de “lo político,” que suele asimilarse sólo a la actividad secular, racional, estratégica. Movimientos como éste sólo pueden ser comprendidos en el marco de su propia cosmovisión y su propia complejidad.

La constitución de los cultos, que todavía mantienen bastante autonomía a nivel local y de la iglesia toba en particular, supuso entonces la posibilidad no sólo de evitar persecuciones, sino también de establecer una red de comunicación, de preservar espacios rituales de ideación de la realidad, donde la *danza de gozo* tenía un papel preponderante. La danza tiene efectos, según manifiestan, tanto en lo *material* como en lo *espiritual*, pues en esa instancia se suponen dichos planos como un continuo. Transcurrían tradicionalmente durante *fiestas* en las cuales se intentaba influenciar la naturaleza y lo numinoso, y se realizaban en absoluta conexión con los acontecimientos de la vida de una persona y del ciclo vital de la comunidad, tenían un definitivo valor ceremonial. Estos aspectos se mantienen vinculados al culto.

Como sucedía antiguamente, durante el culto la fuerza espiritual se revela otorgando conocimiento y poder, entendiendo dicho poder, más allá del modo en que se lo define actualmente, como resultado del ordenamiento de símbolos claves objeto poderoso, niveles cósmicos, etcétera (Miller 1977). En ese entorno, en el que ocupa un lugar importante la danza, el gozo y la visión pueden manifestarse. Se trata de un espacio de ideación de la realidad diferente a los espacios de la consensualidad cotidiana. Según Berger y Luckman (1998:15) los modos por los cuales las realidades se

dan por conocidas llegan a quedar establecidos socialmente como realidad, es el carácter dual de la sociedad, en términos de facticidad objetiva y de significado subjetivo lo que constituye su realidad *sui generis*. El universo simbólico permite integrar entonces zonas de significado distintas y sus mecanismos conceptuales entrañan la sistematización de legitimaciones normativas y cognoscitivas (140-141). Cuando MQ decía que no había coincidencia en las cuestiones espirituales y por tanto tampoco en las cuestiones legales, se estaba refiriendo a diferentes órdenes de conocimiento y realidades.

Aquéllos que han buscado una experiencia directa con lo *sagrado* o *numinoso*, teniendo como únicos intermediarios a sus propios cuerpos (de lo que resulta nada menos que la sabiduría y el poder) han sido históricamente objeto de exclusión y persecución, así ha ocurrido con los pueblos indígenas chaqueños y con distintos movimientos que resultaron a partir de la colonización del territorio. En el caso que analizamos, el portador de la *revelación* puede ser cualquier persona y no depende de un “cuerpo” institucionalizado. La importancia cognitiva, social, senso-espiritual de la *danza de gozo* en todos los cultos de la región, no sólo en el movimiento de MQ, pone en evidencia hasta qué punto se niega, desde todos los ángulos, el nudo del sentido, del conocimiento y la unidad intersubjetiva de una comunidad, sean cuales fueren sus formas, contextos, circunstancias y aún consecuencias de los conflictos ideológicos, políticos que también se expresan en el ámbito local.

Si bien se han ligado este tipo de fenómenos a la enfermedad o a la sociedad, no pueden constituirse en su última causa explicativa, por otra parte, los cuestionamientos a los fenómenos de trance extático y posesión son paralelos a los cuestionamientos al sincretismo porque frecuentemente están ligados. El sincretismo ha permitido —en este caso, al menos— que dichos fenómenos relacionados con la construcción de la realidad, pudieran tener continuidad. Sin embargo, desde la óptica dualista, han sido desde siempre duramente criticados.

Este tipo de expresiones, invisibles desde la racionalidad de las instituciones dominantes, desde la óptica cartesiana-newtoniana de investigadores y misioneros, aún genera conflictos entre los mismos indígenas. Esto pone de manifiesto que la colonización aún puede operar dentro del propio grupo, cuando de lo que se trata es de un orden de realidad, el de la sociedad dominante, que quienes lo adoptan pretenden imponer a otros.

Toda forma de pensamiento ajena al pensamiento racional moderno occidental fue tradicionalmente considerada como superstición, salvaje, primitiva, pre-lógica por no establecer fronteras entre sueños, visiones y experiencia perceptiva cotidiana, y considerados con el mismo status de realidad. Son explicadas como típica respuesta a la carencia de estructura o como un opresivo exceso de ella, y se asigna al chamanismo y fenómenos semejantes la calificación de “religiones de los oprimidos” o fenómenos de “new age” en términos de las categorías etnocéntricas occidentales dominantes y su paradigma mecanicista.

Sin embargo, el reconocimiento de estos fenómenos puede servir para sostener una mirada más humana hacia este tiempo, y para no ignorar o desviar el problema político y el peso del poder que subyace en las definiciones oficiales de la realidad, cuyos mecanismos de producción (reflejados en proyectos por ejemplo) refuerzan la opresión. Tan limitado es identificar el simbolismo con los pueblos primitivos, ágrafos, etcétera, como ignorar el grado en que la ciencia, la tecnología, y la economía ofrecen orientaciones cognitivas en el capitalismo contemporáneo. Las situaciones de explotación, la alienación, la división del trabajo, constituyen un modo de producción de realidades que inciden en el pensamiento y en el imaginario, en la subjetividad. Así también, en sociedades con marcadas discontinuidades, o en grupos o minorías sociales en situaciones de opresión, el almacenamiento del pasado y la construcción de la cultura apela a modalidades frecuentemente clandestinas: ceremonias, espacios, formas estéticas, el cuerpo, lo cual pone en cuestión la relevancia de los aspectos formales como únicos vehículos de expresión de realidades sociopolíticas (Guber, 1994:30).

La *danza de gozo* o el éxtasis, como elemento característico del chamanismo, desafía los sistemas interpretativos y explicativos clásicos pues evoca una dimensión integradora del fenómeno humano y pondría en cuestión el problema de la unidad o unidualidad del dentro y fuera del individuo. El no-reconocimiento de estos otros modos de construcción de la realidad está directamente vinculado al reduccionismo existente en los modelos de análisis, porque cuestionan directamente el nudo del paradigma de conocimiento positivo y dualista dominante, donde priman la razón, la conciencia, la mente *sobre* la intuición, el imaginario, el inconsciente, el cuerpo.

No se trata de que el conocimiento llamado occidental abra las puertas a conocimientos diferentes para salvar esa oposición. Obeyesekere (1997:271-2) señalaba que no se puede confundir al hombre, cualquiera fuere su lugar, con la institucionalización del poder en términos de conocimiento. Y sugiere, en vez de

plantear distintas epistemologías, distintas culturas, un “cross-epistemological thinking,” es decir la posibilidad de experimentar otras epistemologías para interrogar a la propia u otras sociedades. Hoy por ejemplo, el reconocimiento de la ciencia física de la realidad cuántica y el contemporáneo conocimiento de la neurofisiología y de los procesos de cognición refuerzan esta visión humanística que niega la consideración de los hombres y sus culturas como especies. El relativismo cultural lleva a la reificación de la diferencia, a la conformación de “islas de historia” negando las diferencias intraculturales pues no admite distintas racionalidades dentro de cada cultura. Sí, hay diferencias, pero en términos de potencialidades de conocimiento comunes a todos los seres humanos que pueden estar condicionadas por razones históricas.

Descubrir otras formas de pensar la realidad diferentes, permitiría acceder a nuevas metáforas para ampliar el conocimiento y abrir la posibilidad a otras formas de existencia. En oposición al mecanicismo de la cosmología cartesiana newtoniana significaría abrir las puertas a la diversidad, la acausalidad, el énfasis holístico, la comprensión intersubjetiva y antropobiocósmica, la posibilidad también de que exista lo insondable, lo inexplicable, el misterio. Asimismo requiere indagar las condiciones de producción del conocimiento, las condiciones que lo sojuzgan y el camino que puede conducir a su libertad.

El esfuerzo colectivo, cultural, de este movimiento indígena, basado en una serie de componentes rituales, la danza, el éxtasis, el relato de los sueños, la actualización de ciertos mitos, habla de un orden de realidad que no está dissociado y da sentido al esfuerzo por construir una realidad material más estable. Los cultos pueden ser trampas, pueden ser trincheras, pero también espacios de liberación.

Si lo real es sólo reducido a lo visible, y lo visible a los códigos lingüísticos, todo lo demás pasa al plano de la oscuridad, de lo invisible, de lo siniestro, de lo salvaje, de la noche. La identidad lúcida, visible, idéntica a sí misma, estable y reconocida socialmente es amenazada por la que aparece invadida de sueños, *visiones*, el imaginario. Quienes plantean una realidad divergente inmediatamente son acosados por las instituciones que custodian las definiciones oficiales de la realidad, es decir por quienes representan el lado “luminoso” de la vida humana.

La *visión*, entonces, puede hacer aparecer otro significado, puede estar vinculada a ese lado oscuro no reconocido que danza en los márgenes y señalado en el epígrafe. El significado también puede ser el exactamente opuesto al utilizado en mis explicaciones en el transcurso de esta conclusión, aunque vale para hacer evidente la implicada

diferencia. O quizás, no exista un nombre apropiado para señalar la distancia que existe entre una y otra visibilidad, o entre lo visible y lo invisible desde estas dos perspectivas. Es probable que tampoco pueda salvarse esa distancia únicamente con todas estas palabras.

Donde se ha vivido toda suerte de represiones, aislamientos y persecuciones, la metáfora, un espacio de silencio en medio del ruido, para que el interior hable y reúna el alma sus pedazos, sigue siendo uno de los caminos privilegiados de expresión, de resistencia, resignificación y reconstrucción de la identidad, de la cultura.

A solidão que resulta da inexistencia de um solo comun de símbolos, porém, evoca a mais radical de todas as modalidades do estar sozinho. Os seres humanos não puderam nunca conformar-se com ela. Como os deuses, quiseram também criar uma linguagem, povoando o mundo com o significado. Quiseram dar-lhe um sentido. Assim produziram os símbolos. Por intermédio deles puderam comunicar-se e louvar as divindades. Deixaram de estar sós (Vogel et al, 1992:170-171).

\* \* \*

## BIBLIOGRAFIA

ARENDO, Elena

1996 *Civilization and its Discontents. History and Aboriginal Identity in the Argentine Chaco*. Tesis de Doctorado. Universidad del Estado de Nueva York.

ARNOTT, John

1935 La vida amorosa y conyugal de los indios del Chaco. *Revista geográfica americana* [Buenos Aires] 26:293-303

AUGÉ, Marc

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa.

BACHELARD, Gaston

1992 [1943]. *L'air et les songes, essai sur l'imagination du mouvement*, París: Ed. Le Livre de Poche.

BARABAS, Alicia M.

1991 Movimientos Sociorreligiosos y Ciencias Sociales. *Religiones Latinoamericanas* 2:17-41

1994 (Coord.) *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

1989 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México, Grijalbo.

BARONE, Gustavo

1991 ¿Qué somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?. En Tomeo, A. (Coord.) *Feyerabend y algunas metodologías de investigación*, pp.13-19. Montevideo, Editorial Nordan.

BARTOLOMÉ, Leopoldo

1972 Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933.  
*Suplemento antropológico* [Asunción] 7 (1-2): 107-120

BARTOLOMÉ, Miguel

1993 La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas. *Instituto Chiapaneco de Cultura*, pp. 140-163. Anuario 1992. Chiapas, México.

BATESON Gregory

1976 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Carlos Lohlé, Buenos Aires.

1982 [1980]. *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu.

BAUDRILLARD, Jean

1980 *El espejo de la producción*. Barcelona, Gedisa.

BERGER, Peter L. y Thomas LUCKMAN

1998. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

BLANCHET, Alain et al

1989 *Técnicas de Investigación en Ciencias Sociales*. Madrid, Narcea.

BOSCH, J.M.

1925a. *Reglamento para el personal de las Reducciones de Indios*. Buenos Aires: Comisión Honoraria de Reducción de Indios, Ministerio del Interior.

BRAUNSTEIN, José and Elmer S. MILLER

1999, Ethnohistorical Introduction a Miller (ed.), 1999b, citado abajo.

BUCKWALTER, Albert

1980 *Vocabulario Toba*. Buenos Aires, Talleres Grancharoff.

1983 *Qad'aqtaxanaxanec* (Nuestro Mensajero), Año 27, N° 1.

BUXÓ REY, M<sup>a</sup> Jesús

1984 La cultura en el ámbito de la cognición. En: Martorell, M.F. (dir.) *Sobre el Concepto de Cultura*, pp. 31-60. Barcelona, Editorial Mitre.

CAMAÑO, Joaquín

1931 [1778] Etnografía rioplatense y chaqueña. *Revista de la sociedad de Amigos de la Arqueología de Montevideo*. Vol. 5: 309-43. Montevideo.

CAZENEUVE, Jean

1972 [1957]. *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

COLOMBO, Eduardo

1989 *El imaginario social*. Montevideo, Nordan.

CORDEU Edgardo J. y Alejandra SIFFREDI

1971 *De la Algarroba al Algodón. Movimientos milenaristas el Chaco argentino*. Buenos Aires, Juárez Editor.

CORDEU, Edgardo J.

1969-70 Aproximación al horizonte mítico de los Tobas. *Runa*, vol. 12, partes 1 y 2, pp. 67-176. Buenos Aires.

1984 Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba Pilaga. *Suplemento Antropológico*, XIX (1): 187-235

DE ANGELIS, Pedro (ed.)

1969[1836] *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de La Plata*. Tomo I. Buenos Aires, Plus Ultra.

DERRIDA, Jacques

1997 [1996] Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la razón. En: Derrida, J. y G. Vattimo (dir.) *La religión*, pp. 7-106. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

DESCARTES, R.

1980 [1662] *Tratado del hombre*. Madrid. Editorial Nacional.

DOBRIZHOFFER M.

1784 *Historia de Abiponibus, equestri, bellicosaque Paraguariae natione*; Viena.

DOLINA, Alejandro

1996 *Crónicas del Ángel Gris*. Buenos Aires, Editorial Colihue.

DOMÍNGUEZ, Crisanto

1948 *Rebelión en la Selva*. Buenos Aires, Editorial Ayacucho.

1956 *Tanino (Memorias de un Hachero)*. Buenos Aires, Editorial Ayacucho.

DUMONT, Louis

1987 *Ensayos Sobre el Individualismo: Una Perspectiva Antropológica Sobre la Ideología Moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

DYCHTWARD, Ken

1992 [1986]. Comentarios a la Teoría Holográfica. En Wilber, K. (ed.) *El Paradigma Holográfico*. Buenos Aires, Troquel.

ELÍADE, Mircea

1960 *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica.

FERICGLA, Josep M.

1989 El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. *Cuadernos de Antropología* 9. Barcelona, Anthropos.

1994. Entopsiquiatría y Enteógenos. *II Congreso Internacional para el Estudio de los Estados Modificados de Conciencia*, pp. 3-14. Lleida, España.

1998. *El chamanismo a revisión*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

FERNANDEZ MOUJAN, Alejandro

1987/1988 *Banderas de Humo*. Documental sobre la situación y lucha de los trabajadores del Ingenio Las Palmas (Chaco).

FEYERABEND, Paul K.

- 1991 Ética como medida de la verdad científica. En: A. M. Tomeo (Coord.) *Feyerabend y algunas metodologías de la investigación*, pp.229-242. Montevideo, Nordan.
- FONTÁN, Marcelino  
1999 *De Comadronas y de Médicos... Las Cosas del Nacer. Trabajos Interculturales en Salud en el Impenetrable Chaqueño*. Buenos Aires, UNICEF.
- FOUCAULT, Michel  
1987 [1975] *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- GADAMER, Hans-Georg  
1997 [1996] Conversaciones de Capri. En: J. Derrida y G. Vattimo (Dir.) *La religión*, pp. 277-291. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- GARCÍA PULIDO, José  
1977. *El Gran Chaco y su Imperio Las Palmas*. Resistencia, Casa García.
- GEERTZ, Clifford  
1994 *Conocimiento Local*. Barcelona, Paidós.  
  
1995. *After the Fact. Two countries, four decades, one anthropologist*. London, Harvard University Press.
- GIDDENS, Anthony  
1995 A vida em uma sociedade pós-tradicional. En: Beck et al *Modernização reflexiva. Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna*, pp. 73-133. São Paulo, fundação Editora da UNESP.
- GOETHE, J. W. von  
1963 *Zur Farbenlehre-Didaktischer teil*, D.T.V. Munique.
- GOLDMAN, Márcio A.  
1987 A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. En: Marcondes de Moura, C. E. (org.) *Candomblé: Desvendando Identidades (Novos escritos sobre a religião dos orixás)*, pp. 87-119. São Paulo, EMW Editores.

GOMEZ GARCÍA, Pedro

1996 Teorías étnicas y etnológicas sobre la terapéutica popular. En: Gonzalez Alcantud, J.A. y S. Rodríguez Becerra (eds.) *Creer y curar: La Medicina Popular*, pp. 209-250. Granada, Diputación Provincial de Granada.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio y Carmelo LISÓN TOLOSANA

1999 El aire: entre metáforas, energéticas y riesgos. En: González Alcantud y C. Lisón Tolosana *El aire. Mitos, Ritos y Realidades*. Granada, Diputación Provincial de Granada – Anthropos Editorial.

GORDILLO, Gastón

1997 *El aliento de los diablos: una experiencia cultural de explotación y terror* [borrador]. Presentado en V Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata.

GRIAULE, Marcel

1969 *El método de la etnografía*. Buenos Aires, Editorial Nova.

GRUBB, Wilfred Barbrooke

1993[1911] *Un Pueblo Desconocido en Tierra Desconocida*. Asunción, CEADUC y la Iglesia Anglicana.

GUBER, Rosana

1991 *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Legasa.

1994. Hacia una antropología de la producción de la historia. *Entrepasados* 6:23-32.

HARDESTY, Donald L.

1977 *Antropología Ecológica*. Barcelona, Bellaterra.

HEREDIA, Luis D.

1995 Aportes para la comprensión del chamanismo toba. *Antropos* 90:467-485

HERMITTE, Ester y Equipo

- 1995 *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional* 3 vols. Posadas: Universidad Nacional de Misiones, Editorial Universitaria.

IDOYAGA MOLINA, Anatilde

- 1994 Movimientos Socioreligiosos: Una esperanza milenarista entre los Pilagá (Chaco Central). En Barabas, A (Comp.) *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, pp. 45-78. Quito, Ediciones Abya-Yala.

IMBELLONI, J.

- 1943 *Religiones de América n° 10: Las Edades del Mundo*, sinopsis crítica de ciclografía americana. Bol. De la Academia Argentina de Letras, t. XI, n° 41, pp. 131-261, Buenos Aires.

IÑIGO CARRERA, Nicolás

- 1984 Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930. En *Historia Testimonial Argentina. Documentos vivos de nuestro pasado* 25. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Dirección Lilia Ana Bertoni y Luis Alberto Romero.

ISLA, Alejandro y J. TAYLOR.

- 1995 Terror e Identidad en los Andes. El caso del noroeste argentino. *Revista Andina*, año 13, n° 2. Cuzco, Perú.

ITTEN, Johannes

- 1970 *The Elements of Color*. N. York, Ed. Van Nostrand Reinhold Company.

JUNG, Carl G.

- 1994 *La interpretación de la naturaleza y la psique*. Barcelona, Ediciones Paidós.

KARSTEN, Rafael

- 1915 *Indian Dances in the Gran Chaco*. Helsingfors. Centraltryckeri.

- 1932 *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Helsingfors. Akademische Buchhandlung.

KURTZ, E. (Rec.)

1998 *La Historia de las Iglesias indígenas de la zona de Las Palmas*. Equipo Menonita de Obreros Fraternalistas.

LA SANTA BIBLIA. Antiguo y Nuevo Testamento

1960 Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569). Rev. Por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1662, 1909 y 1960. México, Sociedades Bíblicas Unidas.

LAFONE QUEVEDO S. A.

1896 Los indios matacos y su lengua por el P. Joaquin Remedi Ord. Seraf. misionero apostólico, con vocabularios ordenados por... En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, XVII, 331-362

LANTERNARI, Vittorio

1961[1960] *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona, Edit. Seix Barral.

1974[1967]. *Occidente y Tercer Mundo*. Buenos Aires, Siglo XXI.

LEHMANN-NITSCHKE, R.

1925 La Astronomía de los Tobas (Segunda Parte). En *Revista del Museo de La Plata*, 28:181-209.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo

1983 *Antropología social y hermenéutica*. Madrid, Fondo de Cultura económica.

LOEWEN, Jacob, Albert BUCKWALTER y James KRATZ

1965 Shamanism, Illness, and Power in Toba Church Life, *Practical Anthropology*, 12:250-280. Tarrytown. Nueva York.

LUPO, Alessandro

1992 The Ambiguity of Evil Among the Nahuas of the Sierra (México). *ETNOFOOR* V (1/2), pp. 81-94

LUPO, Alessandro

1996 Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropología Social* n° 5. Servicio de Publicaciones. UCM.

1999 Aire, Viento, Espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento Nahuatl. En J.A. Gonzalez Alcantud y C. Lisón Tolosana (Eds.) *El aire. Mitos, Ritos y Realidades*, pp. 229-258. Granada, Diputación Provincial de Granada-Anthropos Editorial.

#### MARROQUIN, Enrique

1994 Un signo apocalíptico del milenio. Persecución a los Protestantes Indígenas de Oaxaca. En A. Barabas (Coord.) *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio* pp. 217-250. Quito, Ediciones Abya-Yala.

#### MAUSS, Marcel

1991 Una categoría del espíritu humano: la noción de persona. En *Sociología y Antropología*. Tecnos. Madrid, págs. 309-333.

#### MÉTRAUX, Alfred

1937 "Études d'ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco)". *Anthropos*, 32:171-194; 378-401. Viena.

1944 Estudios de Etnografía chaqueña. *Anales del Instituto de Etnografía Americana* [Mendoza], 5:263-314.

1946a Ethnography of the Chaco. En J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol 1, parte 2:197-370. Washington, D.C. Bureau of American Ethnology.

1949 Religion and Shamanism. En: Steward, J. H. (ed.) *Handbook of South American Indians* vol. 5: 559-599. Washington, D. C. Bureau of American Ethnology.

1969 [1946b] *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia, American Folklore Society- New York, Kraus Reprint Co.

1996 [1946a] *Etnografía del Chaco*. Trad. al castellano de Frank Samson. Asunción, Editorial El Lector.

MILLER, Elmer S.

1967 *Pentecostalism among the Argentine Toba*. Ph. D. Dissertation in Anthropology. University of Pittsburgh.

1970 "The Christian Missionary, Agent of Secularization." *Anthropological Quarterly*, 43:1, The Catholic University of America Press, Washington.

1971 *The Argentine Toba Evangelical Religious Service*. *Ethnology*, 10 (2): 149-159

1975 Shamans, Power Symbols and Change in Argentine Toba culture. *American Ethnologist* 2 (3): 477-496.

1977 Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino. En Hermitte, E. y L. Bartolomé (comp.) *Procesos de articulación social*, pp. 305-338. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

1979 *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.

1981 The Interpretation of signification: A semiological Approach to the Study of Social Articulation. *Working Papers in Culture and Communication* [Philadelphia] 3 (2):39-62.

1982 Pentecostalist Contributions to the Proletarización of the Argentine Toba. In J. Barstow (ed.), *Culture and Ideology: Anthropological Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 58-72

1989 Argentina's Toba: Hunter-Gatherers in the City. *The World & I*. Washington D.C. June 1989, pp. 636-645

1995 *Nurturing Doubt: From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana, IL. University of Illinois Press.

1999a. Mennonite Mission to the Argentine Chaco and La Iglesia Evangélica Unida (IEU). Paper read at Seminar on Indigenous Peoples of the Chaco, Christian Missions and the Nation-State, at St. Andrews University, Scotland, March 26-30, 1999.

1999b (ed.) *Peoples of the Gran Chaco*, ed. Westport, CT: Bergin & Garvey.

2000a. Secularization Reconsidered: Perspectives from Argentina's Eastern Toba. Forthcoming in Pat Lyon (ed.), Contact, Conflict and Change in Native South América. Prospect Heights, Ill. Waveland Press, Inc.

MIRANDA, Guido

1980 [1955] *Tres Ciclos Chaqueños* (Crónica Histórica Regional). Resistencia, Editorial Norte Argentino.

MORIN, Edgar

1980 [1977] *El Método I. La naturaleza de la Naturaleza*. Madrid, Ediciones Cátedra.

1995 [1990] *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona, Gedisa.

1994 [1986] *El Método III. El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Ediciones Cátedra.

MORRIS, Brian

1995 *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona, Paidós.

NADAL, Stella Maris

1987 *Las condiciones de trabajo en zonas rurales. El trabajador de temporada en el Chaco*. Ministerio de Gobierno, Justicia y Educación.

NIKLISON, José Elías

1990[1916] *Los Tobas*. [Departamento Nacional del Trabajo, Buenos Aires]. Universidad Nacional de Jujuy. San Salvador de Jujuy.

NORDENSKIÖLD, Erland

1912 *La vie des indiens dans le Chaco*. París.

OBEYESEKERE, Gananath.

1997 Comment. In Borofsky, Robert (org.) "Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins",  
CA Forum on Theory in Anthropology, *Current Anthropology*, Vol. 38, N° 2

OCAMPO, Estela

1984 *Apolo y La Máscara. La estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas*. Barcelona, Icaria.

OTTO, Rudolf

1994 [1963] *Lo Santo*. Madrid, Alianza Editorial.

PAGES LARRAYA, F.

1982 *Lo irracional en la cultura*. T. II. FECIC. Buenos Aires.

PALAVECINO, Enrique

1961 Algo sobre el pensamiento cosmológico de los indígenas chaquenses.  
*Cuadernos del Instituto Nacional de Investigación Folklórica*, n° 2, Buenos Aires.

PEEL, J. D.Y.

1984 "Making History: The Past in the Ijesha Present" in *Man* 19(1):111-132.

PELLESCHI, J.

1897 Los indios maticos y su lengua. *En Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, XVII, 559-622, XVIII, 173-350. Buenos Aires.

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura

1969 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México, Siglo XXI.

REYBURN, William

1979 [1954] *The Toba Indians of the Argentine Chaco. An Interpretation report*.  
Elkhart Indian Mennonites Board of Missions Charities.

ROSENZVAIG, Eduardo

1996 *Etnias y Árboles. Historia del universo ecológico Gran Chaco*. La Habana, Editorial Casa de las Américas.

RÜGGEBERG, Eduardo Subirats

1984 El concepto de Cultura. En: Martorell, M.F. (dir.) *Sobre el Concepto de Cultura*, pp. 113-129. Barcelona, Editorial Mitre.

SCUARDELLI, Pietro

1988 [1983] *Dioses, Espíritus y Ancestros. Elementos para la comprensión de los sistemas rituales*. México, Fondo de Cultura Económica.

SILVA, Mercedes

1995 *Memorias del Gran Chaco 1884-1933. Toba y Mocoví Iª Parte, 5c Pero, todavía existimos*. Formosa, Obispado de Formosa.

SPERBER, Dan

1978 *El simbolismo general*. Barcelona, Promoción cultural.

TALBOT, Michael

1995 [1968] *Más allá de la teoría cuántica*. Barcelona, Gedisa.

TAYLOR, Steve J. y Robert BOGDAN

1986 *Introducción a los métodos cualitativos en investigación*. Barcelona, Paidós.

TURNER, Víctor W.

1980[1967] *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

1988[1969] *El proceso ritual*. Madrid, Taurus.

VELHO, Otávio

1998 O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais. *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. São Paulo.

VIÑAS, David

1982 *Indios, ejército y frontera*. Siglo XXI. México City.

- VOGEL, Arno, SILVA MELLO, Marco Antonio da y PESSOA DE BARROS, José Flavio  
 1993 *A Galinha-D`Angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Río de Janeiro, PALLAS.
- VUOTO, Patricia Marina  
 1986 Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano. Dos cultos de transición entre los toba takshek. *Scripta Ethnologica* [Buenos Aires] 10:19-46
- y WRIGHT, Pablo Gerardo  
 1991 Crónicas del Dios Luciano. En *El Mesianismo Contemporáneo en América Latina. Religiones Latinoamericanas* 2:149-180
- WINNICOTT, D.W.  
 1986 [1971] *Realidad y Juego*. Barcelona, Gedisa.
- WORSLEY, Peter M.  
 1957 Millenarian Movements in Melanesia. En *Journal of the Rhodes-Livingstone Institute*, vol. 21, pp. 18-31
- WRIGHT, Pablo Gerardo  
 1988 Iglesia Evangélica Unida. Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. *Cristianismo y Sociedad* [México] 95:71-87
- 1992 Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa province, Argentina. In: Langdon, E.J. and G. Baer (ed.) *Portals of Power, Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New México Press, pp. 149-172
- 1994 Perspectivas teóricas en la Antropología de los Movimientos Sociorreligiosos del Chaco argentino. En Barabás, A. (coord.) *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*, pp.17-43. Quito, Abya-Yala.
1984. Quelques formes du chamanisme Toba. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* [Geneva] 48:29-35.

1997 Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco Argentino. *V*  
*Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad de La Plata.*

\* \* \*

