

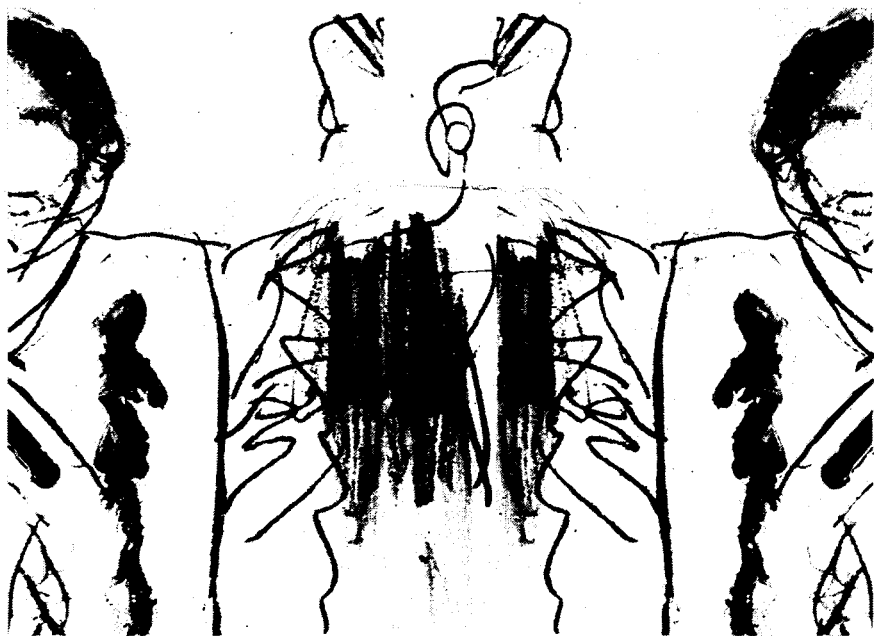
Premio Provincia del Chaco "Ramón de las Mercedes Tissera" Ensayo 2002
Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco

JTE Y FRANK PAUL
Calle 2060 - Recoleta, Chaco
Tel / Fax 0054-3722-437241
chaco@frank@emx.net

danza en el viento

ntonaxac

memoria y resistencia qom (toba)



**Graciela Elizabeth
Bergallo**

Graciela Elizabeth Bergallo

danza en el viento

ntonaxac

memoria y resistencia qom (toba)

Segundo Premio

“Ramón de las Mercedes Tissera»
al Ensayo 2002

SUBSECRETARÍA DE CULTURA
DE LA PROVINCIA DEL CHACO

G
P
A
L
M
(
n
f
l
p
L
c
(
f
(
(
f
l
c
l
(
l
c
l

Bergallo, Graciela Elizabeth
Danza en el viento : memoria y resistencia Qom, Toba / por Graciela Elizabeth Bergallo ; edición literaria a cargo de Luis Glombovsky. –
1a.ed. – Chaco : el autor, 2004.
180 p. ; 21x15 cm.
ISBN 987-43-8599-5
I. Aborígenes Tobas-Historia. I. Glombovsky, Luis, ed. lit. II. Título
CDD 306.089 823 4

Fecha de catalogación: 03 de diciembre de 2004

Dibujos: Osvaldo Marcón

Colaboración de diseño: Mario Quinteros

Diseño en general: Tania y Ale Pantaleff

©Graciela Elizabeth Bergallo:

E-mail: elizbergallo@arnet.com.ar

Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco

Coordinación General

Prof. María del Carmen Mac Donald

PROLOGO

Desde 1998, la Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco, para motivar en la población el pensamiento, la reflexión y el juicio crítico, ha instituido el Premio Provincia del Chaco al Ensayo “Ramón de las Mercedes Ticera”, un espacio para el tratamiento de temas que resultan de interés para nuestra sociedad.

Como resultado de este Certamen ya se han dado a conocer varias obras con temas de nuestra Provincia como “Resistencia entre el paisaje negado y la indiferencia globalizada” de Jorge Castillo; “El Río Pilcomayo. La contaminación y otros problemas” de Carlos Leoni; “Cine Argentino e Identidad Cultural”, también de Jorge Castillo; “El Espíritu de Mario Nestoroff” de Irma Carme Pellizari, editado en la Página Web de esta Subsecretaría; “Santiago Ibarra. Historia de un inmigrante vasco” de Ángeles de Dios de Martina, trabajo que compitiera con éste que se da a conocer: “Danza en el viento. Memoria y Resistencia Qom (toba)” de Elizabeth Bergallo que obtuviera el segundo premio de Ensayo del año 2002.

Dado el interés que promueve el tema tratado en este ensayo antropológico-social, se ha decidido su impresión considerando que *“de esta saga de tobas chaqueños, como de otros pueblos indígenas de la región, emergen resplandores que nos anuncian que los fraudes de las historias oficiales no resisten indefinidamente frente al poder muy superior de las otras historias que continúan vivas en los mapas que se construyen indefinidamente en los ritos y narrativas de la memoria social”* al decir de su autora.

Este ensayo como los anteriores ha sido evaluado por jurados externos, representantes de prestigiosas instituciones, cuyos trabajos honoríficos y honestos mucho valoramos.

Resulta grato continuar en el camino del libro y poder poner a disposición del pueblo del Chaco este título de Bergallo, con temas que necesitan de diferentes aportes para obtener finalmente la claridad que merecen a través del debate serio y del juicio crítico que se obtiene con conocimiento.

El nombre de Ramón de las Mercedes Tissera, hombre lúcido y escritor honesto, a quien en cada título de este Concurso queremos homenajear, da brillo a nuestro quehacer.

Marilyn Cristófani
Subsecretaria de Cultura

*Los gom
del departamento Bermejo vivían en un antiguo asentamiento
llamado Isla (delek)
antes de que los ingleses lo ocuparan
con el ingenio azucarero en nombre de la
civilización o el progreso.*

*Desde entonces han
venido reclamando su territorio y
el reconocimiento de todos sus derechos.*

*El mundo es bermosura antes de ser verdad...
Gaston Bachelard¹*

¹ Gaston Bachelard: *L'air et les songes, essai sur l'imagination du mouvement*, Paris: Ed. Le Livre de Poche, 1992.

Agradecimientos

A **Egidio García**, dirigente toba, cuya participación iluminó uno de los caminos más necesarios para llegar hasta aquí.

Mi agradecimiento más especial al Dr. Elmer Miller.¹

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 en Resistencia, Pcia. Roque Sáenz Peña, Pampa del Indio, Castelli (Chaco) y de Bartolomé de las Casas (Formosa). Con algunas personas he aprendido mucho y compartido especiales momentos de gran significación. He decidido, en general, preservar sus nombres. A Orlando Sanchez (historiador toba) y Orlando Charole por sus opiniones.

Mi reconocimiento a los valiosos aportes de los responsables del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones.

Pablo Wright me acompañó en los primeros pasos con sus valiosas 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, Jorge Rozé, Elena Krautstoff, surgieron ideas que de algún modo gravitaron en la orientación de este texto.

A todos los nombrados dejo a salvo de mis propias interpretaciones.

¹ *Professor Emeritus Universidad de Temple, Filadelfia.*

Introducción: Las huellas de la memoria	15
1 El ingenio, la religión y la resistencia indígena	25
I El Ingenio Las Palmas: reducir la naturaleza	25
II Los primeros movimientos indígenas chaqueños y sus líderes	38
1. Los líderes tobas <i>Cambá, Juanelrai y Meguesoxochi</i>	39
2. El alzamiento mocoví	40
3. El movimiento de Napalpi	40
4. Natochi y los bastones de poder	43
5. Pampa del Indio	44
6. Las Palmas y algunos líderes tobas	45
III Salvoconductos visibles: los papeles escritos y las señales	48
IV Movimientos sociorreligiosos y danzas: la cultura de la resistencia	52
1- La Corona del pilagá Luciano	53
2- El Cacique Pedro Martínez	54
3- Una Iglesia liderada por tobas: la Unida	55
4- El movimiento <i>gozoso</i> de MQ	58
4.1- Un testimonio de MQ	71
4.2- Otros testimonios tobas	72
V Reflexiones: La maraña y el orden	78
2 Danzas ceremoniales, árboles sagrados y cosmos	83
I La lucha por los sentidos: participantes, observadores y contextos	83
II El <i>pi'oxonaq</i> , las danzas y los ciclos de la naturaleza	93
III Las fiestas sagradas, MQ y las danzas <i>nomi</i> y <i>nasoté</i>	95
IV Los cuatro vientos y la imagen del cosmos	98
V <i>No'onet</i> y los dominios del universo	102
VI Los árboles y los seres del aire	104
3 La magia de la danza y la construcción de la realidad	117
I Cuerpos, almas, espíritus y la noción de persona	119
II Gozo, visión, poder: la magia de la danza	122
III Estados de conciencia, modos de conocimiento, realidades	127
4 Movimiento y Ritual	131
I Las enseñanzas de MQ	131
II Las <i>señales</i> : entre el adentro y el afuera	134
III Símbolos y paradojas: sociedad y cosmos	140

Albert Buckwalter amablemente me envió una minuciosa reseña, con gran valor testimonial, de sus encuentros con MQ.

En Chaco, deseo manifestar mi reconocimiento a Germán Bournissen, Director del Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA) por sus aportes en diálogo y documentación diagnóstica de la situación indígena chaqueña, igualmente a Graciela Gasperi del Instituto de Cultura Popular (INCUPO), al Equipo Menonita, a Ana Benedetto de la Junta Unida de Misiones (JUM), Rosalía Figueroa, especialista en lingüística indígena y educación bilingüe, Ivonne R. Reynoso y Pedro Veloso.

En Paraguay, al equipo de Sobrevivencia-Amigos de la Tierra por la amistad, intercambio e información brindada, y a Miguel Chase-Sardi, quien falleciera hace poco tiempo, por haberme concedido la sabiduría de sus palabras.

Al Equipo de Salud de la Zona Sanitaria VI especialmente al Dr. Angulo, Marcelino Fontán y a los Dres. Iliovich y Gutnisky, con quienes trabajé durante dos años y medio (1998-2000) como parte del equipo de coordinación del programa de participación comunitaria en salud, con el propósito común de promover el respeto a los derechos de comunidades indígenas y criollas en el noroeste chaqueño. Asimismo a la Dra. Ana Pratesi, y a todos los que hicieron de aquellas vivencias recuerdos imborrables. En el mismo sentido hago extensivo el agradecimiento a Médicos del Mundo, entidad que he tenido el honor de integrar en el último tiempo.

A mis amigos, especialmente a Elci Hlebovich y Alo Curín por compartir lo más esencial de la vida.

Y a mi familia, por todo.

IV Culto, iglesia y movimiento sincréticos	143
V El <i>pi'oxonaq</i> , el pastor, el líder político.. ..	146
VI Movimiento y ritual: entre lo inmediato y lo diferido	150
Epílogo: El sentido de la memoria	159
Bibliografía	165

Nota: Los entrevistados indígenas 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 del Departamento Bermejo, 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. Se ha optado por las iniciales del nombre del protagonista de esta historia por respeto a la tradicional reserva de los nombres.

* Los testimonios que se transcriben son textuales. Vale notar que en el habla cotidiana es de uso común el tiempo presente aún cuando se refieran a hechos pasados, lo cual está relacionado con la concepción del tiempo en la cosmovisión tradicional toba.

* Los términos "pueblo" *qom* (en vez de *etnia*), "indígenas" y otros utilizados en este texto, fueron consensuados en diálogos con dirigentes indígenas.

* La denominación toba, que se ha naturalizado en el uso corriente, debería ser sustituida por *qom*, que es como se identifica a sí mismo este pueblo.

Introducción

Las huellas de la memoria

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.

Roxana Guber¹

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

Michel Leiris²

Este texto es resultado de una investigación realizada en el transcurso de los años mil novecientos noventa y siete al dos mil. Representa parte de una tesis presentada para obtener el grado de Magister en Antropología Social. Sin embargo esta publicación, revisada, tiene como objeto su difusión en ámbitos no exclusivamente académicos, por tal motivo es una versión más sintética en algunos aspectos, con un lenguaje más accesible a cualquier lector y donde, además, se han agregado datos que enriquecen el contexto.

Cada cultura conforma una *realidad* que resulta de una tradición de conocimiento, de su resignificación, de un imaginario particular, de las circunstancias históricas. Esa especial manera de significar y dar respuestas a una realidad no puede ser, en toda su complejidad, unilateralmente explicada desde otras racionalidades, incluida la científica. Por eso, escribir este texto no fue sencillo, porque el acercamiento no es fácil para quienes estamos acostumbrados a desenvolvernos en un mundo donde pesan, como camisas de fuerza, otras definiciones de la "realidad," más o menos oficiales. Entonces, para poder hacerlo he

¹ Roxana Guber: *Hacia una antropología de la producción de la historia*, *Entrepasados* 6:23-32, 1994, p. 27

² Citado en D.W. Winnicott, *Realidad y Juego*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 1

tenido que reformular permanentemente mis interpretaciones, y también aprender de la realidad indígena. Lo que sigue pretende ser un testimonio, posiblemente subjetivo en parte, de ese aprendizaje.

Lo religioso, aunque esta categoría remite a la tradición 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 se desea vivir, hacia lo que ha de considerarse como real?³ Será necesario indagar, decía Gadamer,⁴ 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.

El violento proceso colonizador en el interior del chaco argentino (uno de los últimos espacios americanos que todavía se mantenía en poder de los indígenas) producido a fines del siglo XIX y en las primeras décadas de este siglo, obligó a estos pueblos a modificar sus modos de vida a partir del control económico del espacio, del tiempo y de sus cuerpos. La explotación del azúcar, el tanino y el algodón fue la razón que articuló esta región al escenario económico internacional, quedando sujeta entonces a 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 entre los tobas (*gom*), pilagás, mocovíes, y maticos del nordeste argentino fue y es un movimiento que reacciona frente al proceso colonizador con expresiones particulares en distintas zonas. Luego de las movilizaciones de resis-

³ Jacques Derrida: «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, 1997, p. 13

⁴ Hans-Georg Gadamer: «Conversaciones de Capri.» En: J. Derrida y G. Vattimo (Dir.) *La religión*, pp. 277-291, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997, p. 283

tencia de los caciques Cambá, Juanelrai y Meguesoxochi a fines del siglo pasado, se produjo una secuencia milenarista que fue violentamente reprimida —señalaba Bartolomé.⁵ Aunque no todos los autores coinciden en atribuir rasgos milenaristas a algunos de estos movimientos: luego del alzamiento mocoví de 1905, se sucedieron Napalpí en 1924, Zapallar en 1931 y Pampa del Indio en 1933. Hubo manifestaciones de descontento en todo el territorio por las condiciones inhumanas de trabajo impuestas a los indígenas, y por la represión de sus ritos. A partir del contacto con misioneros pentecostales, en la década del cuarenta se produjo un amplio movimiento socio-religioso que se mantiene en algunos grupos hasta la actualidad. Algunas de sus características habían sido señaladas por Miller:⁶

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 todos reinterpretaciones de pautas chamánicas tradicionales.

La investigación (entre los años 1997 al 2000) sobre el origen de ciertos aspectos de algunos cultos tobas me condujo al conocimiento de un movimiento que se inició a mediados de la década del cincuenta, coincidiendo en el tiempo con la organización autónoma de una iglesia toba en la provincia del Chaco: la Iglesia Evangélica Unida. Miller⁷ había registrado testimonios de cultos independientes que no buscaban apoyo de ninguna Iglesia oficial, y destacado entonces la presencia de MQ, un visionario toba para el cual la «danza de gozo» era un aspecto central del culto. Este líder toba recibe una revelación y da origen a un movimiento que luego fue llamado *gozoso*, haciendo referencia al éxtasis como un elemento central del rito. La danza, el éxtasis, la

⁵ Leopoldo Bartolomé: «Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933.» *Suplemento antropológico [Asunción]* 7 (1-2): 107-120, 1972

⁶ Elmer S. Miller: *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI, 1979, p. 116

⁷ Elmer S. Miller: 1967: *Pentecostalism among the Argentine Toba*. Ph. D. Dissertation in Anthropology. University of Pittsburgh, 1967, pp. 127-128 e *ibid*, pp. 142-144

expresión de los sueños, el uso de señales, son algunos de los *reglamentos* del culto sostenidos por este *visionario* toba, cuya existencia transcurrió en la zona de lo que fue “el feudo” de una empresa inglesa, propietaria de un ingenio azucarero instalado en la zona del actual departamento Bermejo, en 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, posibilitan la aproximación al origen y sentido de este movimiento.

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* (*ntonaxac*)⁸ 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 paganizadas expresiones de la fe. Las ceremonias en las cuales estaban involucradas las danzas no se suspendieron en el transcurso de este siglo. La espiritualidad popular y la lengua, como dice Rosenzvaig,⁹ se mixturaron como una rebelión en silencio.

Había oscurecido y se escuchaba el silbido de las chicharras, el zumbido de los mosquitos y el croar de los sapos, el olor a la leña encendida. Iban acercándose por el camino en pequeños grupos. A la luz de la luna los vestidos blancos resplandecían. El asentamiento quedaba bastante alejado del centro de la ciudad, eran pequeñas parcelas de tierra de una hectárea aproximadamente, con algunos pocos cultivos separados por alambradas. Pequeños ranchitos dispersos, algunos de material, otros de barro y paja. El edificio en el que se realizó la reunión era una habitación grande, con bancos largos de madera, piso de ladrillo y techo de chapa. Había un recipiente de lata con alcohol y mecha encendida colgado de un travesaño que daba algo de iluminación al lugar. A medida que ingresaban al recinto daban la mano a todos los que ya estaban en el interior del salón. Había pedido estar presente en el *culto*, nadie me preguntó por qué, y me parecía que no tenía demasiado sentido explicar (en realidad no tenía claro el por qué), me sentía hospedada de alguna manera.

⁸ Esta expresión se refiere al poder asociado con la danza de gozo.

⁹ Eduardo Rosenzvaig: *Etnias y Árboles. Historia del universo ecológico Gran Chaco*. La Habana, Editorial Casa de las Américas, 1996, p. 467

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

(B) manifestó que a pesar de que ese día estaba destinado a celebrar el culto algunas personas iban a relatar la historia de MQ. (B) insistió en que la ceremonia duraría hasta las once de la noche. Luego mencionó que desde hacía tres días se venía realizando un homenaje. Varias personas hablaron de las circunstancias en que MQ recibió la *revelación* y del modo en que gravitó en sus vidas. Estas fueron algunas de las palabras:

“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... 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?... Hay palabras sagradas que nosotros llevamos en nuestro corazón, que no podemos hablar porque no se pueden explicar en palabras. No se pueden explicar en español. No se pueden interpretar con palabras... Son palabras sagradas. Son palabras que vienen del cielo y que el hermano MQ había dejado... los sueños que él tenía, siempre se cumplían. I 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... 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...”

Para el cuestionamiento a las ceremonias indígenas se levantaron razones económicas, religiosas y científicas generalmente entrelazadas. Se buscaron causas como enfermedad, se explicaron como evasión, como expresión del pensamiento primitivo. En lo profundo, este cuestionamiento tiene que ver con 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 sagrado.

Los estudios más recientes sobre chamanismo intentan una doble vía para comprenderlo: en tanto expresión de un sistema

social y en tanto proceso de conocimiento específico. Para culturas como las nuestras, muy acostumbradas a la textualización, parece difícil imaginar que la memoria también pudiese ser articulada como *mapas* donde se conjugan códigos o imágenes complejas, como memoria viva en ceremonias, lugares, elementos simbólicos, el cuerpo. Por otra parte, en muchos grupos que viven situaciones de opresión el almacenamiento del pasado apela a modalidades clandestinas que, en ocasiones adquieren formas sincréticas.

Este movimiento no tiene un líder visible en la actualidad (los espíritus de los muertos -como MQ- siguen actuando como guías), atraviesa transversalmente un sector de distintas iglesias dando lugar a la reactualización de símbolos y prácticas culturales especialmente significativos, aún cuando coexisten patrones distintos. Algunos jóvenes que recibieran *legados* de MQ han intervenido en la lucha por la recuperación de la tierra.

Los tobas, quienes se denominan a sí mismos *qom* o *nam com*¹⁰ (la gente) han sido el grupo dominante entre los Guaycurú (que también incluyen a los Pilagás y Mocovíes, y a los hoy extinguidos Abipones, Mbayás y Payaguás). El Mataco-Mataguayo (o *wichí*) y Guaycurú constituyen los grupos lingüísticos que en la región del 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 wichi 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 *po-*

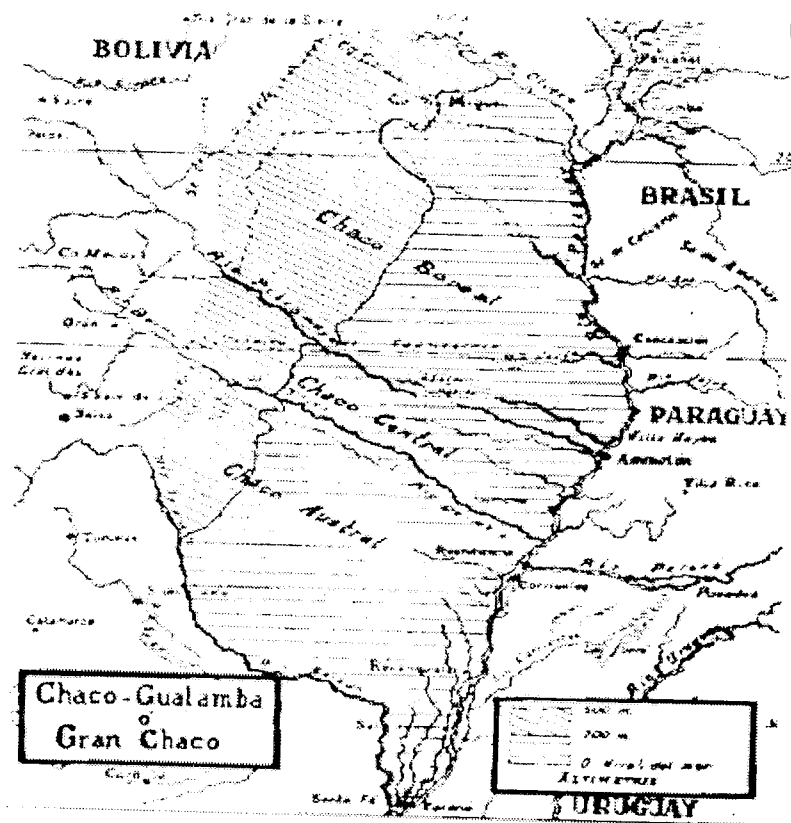
¹⁰ En el trabajo de la lengua escrita se emplea la grafía de Albert Buckwalter, *Vocabulario Toba*. Buenos Aires, Talleres Grancharoff, 1980

der para el bien del grupo.¹¹ Los tobas han sido quienes históricamente más se han resistido a la colonización.

Los escritos sobre los indígenas poco se han ocupado de casos o movimientos particulares que vinculen el estado de la sociedad argentina y la perspectiva o reacción de determinados grupos a la colonización. Por lo general poco se ha tenido en cuenta la lectura que hacen los actores de su propia historia. Asimismo, existe un desfasaje entre la relevancia que para algunos pueblos tienen los ritos, el simbolismo y lo que acontece en determinados estados de conciencia y la poca importancia que les han atribuido algunos estudios antropológicos.

Las ceremonias continúan como insistente letanía, en muchos grupos indígenas. El intento de reunir testimonios puede contribuir al esclarecimiento de sus sentidos. El rito es un almacén de memoria, un espacio de construcción de cultura, pero siempre el conflicto está presente y los pueblos lo resuelven de diferentes modos, muchas veces resistiendo, resignificando y reconstruyendo su realidad.

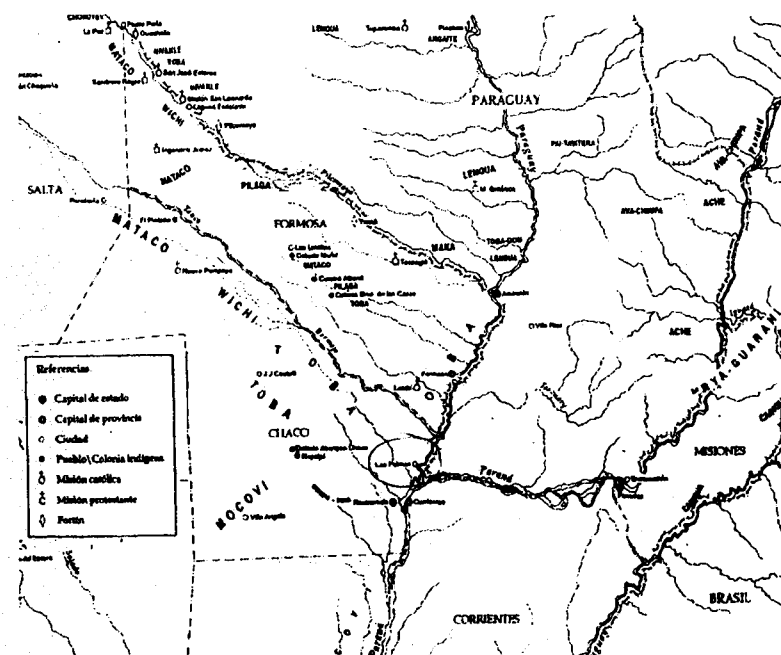
¹¹ Miller: Ob. cit., 1979, pp. 25-27 y 53-54



¹² En Pedro Lozano S.J. (1733) *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1941

Mapa 2: Poblaciones indígenas (1920-1965)¹³

Recorte realizado sobre mapa original



¹³ Ernesto Meder y Ramón Gutiérrez. 1995 *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. CONICET-FUNDANORD. Universidad Nacional del Nordeste.

El ingenio, la religión y la resistencia indígena

I El ingenio Las Palmas: “reducir la naturaleza”

Una nueva realidad debía aparecer, producto del ingenio.

MQ, *qom*, 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. Su trayectoria de vida incidiría en 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. Muchos de ellos habían sido desplazados de otras áreas por el avance de los blancos. Misioneros jesuitas y franciscanos tempranamente intentaron convertirlos. Algunos obrajes madereros desde principios del siglo XIX venían operando en el territorio, estos establecimientos contrataban mano de obra indígena y fueron en parte responsables de la introducción de productos manufacturados y de transacciones monetarias.¹

Aunque las políticas coloniales e instituciones como la encomienda o las misiones católicas fueron menos sólidas en el Chaco que en otras regiones de dominio español, operaron codificando idiomas y costumbres. Algunos grupos que los jesuitas fueron capaces de asentar, los abipones por ejemplo, fueron vistos como “civilizados,” «indios mansos,» considerando a los

¹ Leopoldo Bartolomé: *Ob. cit.*, 1972, p. 108-109

tobas violentos y salvajes. Toda operación militar en el desierto se llamó *expedición*, en alusión a una expedición geográfica de carácter científico, así como toda respuesta bélica indígena se llamó *malón* (de maldad). En el binomio *malón-expedición* está encerrada la estrategia discursiva de la ocupación del suelo por parte del estado terrateniente moderno.²

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.³

En el año 1870 los ingleses Carlos y Roberto Hardy, pueblan Solalinda. Tiempo atrás un padre jesuita había establecido una Misión en esa zona. Los ingleses instalaron un ingenio⁴ 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*. Iñigo Carrera,⁵ 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...'

² Rosenzvaig: *Ob. cit.*, 1996

³ Nicolás Iñigo Carrera: *Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930. En Historia Testimonial Argentina. N° 25. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984, pp. 11-12*

⁴ Con el término *ingenio* se hace referencia a todo el complejo montado por los propietarios ingleses: tierras, plantaciones, fábricas de tanino, azúcar, etc.

⁵ Nicolás Iñigo Carrera: *Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930. En Historia Testimonial Argentina. N° 25. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984, pp. 11-12*

El asentamiento de tobas *tacshic*,⁶ 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, como así también lluvias, nieblas o tormentas. Solamente quienes conocían ese ambiente podían develar secretos que les 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 consecuencias 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 y requirió el trabajo del indio como obrajero. Luego fue ocupado en las explotaciones del azúcar y del algodón, vinculadas desde un principio al mercado externo, y sujetas a sus fluctuaciones.⁷ A partir de la introducción de la maquinaria industrial y el cultivo extensivo de la caña de azúcar se 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. Braunstein y Miller⁸ ejemplifican, a continuación, uno de los modos en que se produjo ese proceso:

Fue organizada una expedición con muchos obsequios para ser entregados en todas partes, y el interlocutor (mayordomo) designado se dirigió al interior del Chaco para negociar con los líderes indígenas acerca del empleo de "su" gente. Un capataz indígena que tenía la tarea de dirigir a trabajado-

⁶ Los tobas *tacshic*, en general, se han localizado en la región oriental del Chaco argentino próximos a los ríos Paraná y Paraguay.

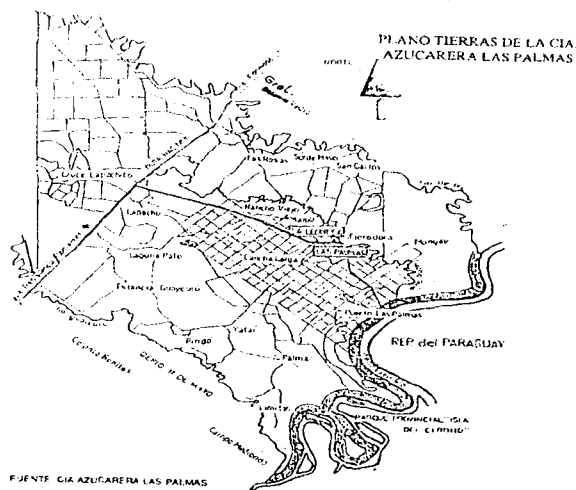
⁷ Iñigo Carrera: *Ob. Cit.*, 1984.

⁸ José Braunstein and Elmer S. Miller: *Ethnohistorical Introduction to Miller (ed.), Peoples of the Gran Chaco, ed. Westport, CT: Bergin & Garvey, 1999b, pp. 15-16*

res del ingenio fue lentamente desplazado por un intérprete indígena que hablaba la lengua de contacto y desempeñaba funciones de intermediario.⁹

Las campañas militares en el sur y en el norte argentino representaron el forcejeo por intentar definir claramente las fronteras. Ocurre en un período de la historia argentina en el que urgía la consolidación de la nación en un escenario montado por el pensamiento liberal y el impulso del capitalismo. Este período fue conocido paradójicamente como de “paz y administración” por los cultores de la historia oficial.

Establecida por Ricardo y Carlos Hardy en 1884, la empresa azucarera había obtenido extraordinarias concesiones de tierra fiscal, según las condiciones de la Ley N° 817. Antiguos asentamientos indígenas quedaron incluidos dentro de su dominio. La empresa representó al mismo tiempo el inicio de la agricultura y de la industria. Guido Miranda¹⁰ registró el relato de Melitón Gonzalez, quien visitara esa zona en 1890 y refleja el deslumbramiento que provocara el ingenio y sus *signos de progreso*. Se calcula que 141 colonos extranjeros: franceses, españoles, ingleses e italianos, se radicaron 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, aquellas 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 aquellas luces misteriosas, sintiéndolas penetrar en sus almas con el filo implacable de la voluntad de reducir la naturaleza¹¹ que tenían los blancos.



En otoño -época de zafra- bajando en creciente aumentaban los caudales de ríos, esteros y lagunas. Tobas, mocovíes, pilagás, chulupíes, matacos desembarcaban en el Puerto del Infierno.¹² Familias enteras provenientes de Paraguay, Corrientes,

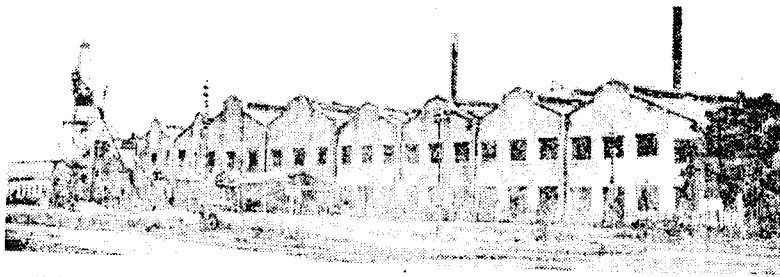
Misiones y Formosa migraban a esta zona de la Provincia del Chaco para la zafra. Desembarcaban e iban subiendo a los vagones de la empresa, que luego los distribuirían en las distintas chacras: Solalinda, Lapacho, Laguna Pato, Timbó, Rincón de Luna, Quiá, etc. En todas partes se hablaba de las riquezas del Chaco, del trabajo y de los tesoros escondidos, enterrados durante la guerra con el Paraguay.

¹¹ Subrayado agregado.

¹² 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.

⁹ Traducción de la autora.

¹⁰ Guido Miranda (1980:286-287)



Edificios del Ingenio Las Palmas (Archivo Histórico de la Pcia. del Chaco)

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... La policía, juzgado, gendarmería, aunque están pagados por el Estado, están sojuzgados por los privilegios del administrador, virtual gobernador de la colonia... (Domínguez, 1956)

Afirma Nadal¹³ que el imperio azucarero, tuvo caciques asalariados y jefes de grupos aborígenes que en condiciones semif feudales se encargaban del control de siete mil indígenas a principios de siglo. Según las fuentes, el sistema de pago en los ingenios del noroeste argentino Ledesma y La Esperanza era diferente al de Las Palmas. En los primeros se había acordado un sueldo fijo mensual por categorías: *Capitán Grande o Cacique Mayor, caciques menores, lenguaraces, indios de trabajo o soldados, chinas o mujeres y osacos*. En Las Palmas el trabajo era a destajo, se pagaba

¹³ Stella Maris Nadal: *Las condiciones de trabajo en zonas rurales. Ministerio de Gobierno, Justicia y Educación, 1987, pp. 37-38.*

por la carga de cada vagón.¹⁴ 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 población de Napalpí) y otro Decreto Nacional en 1927.

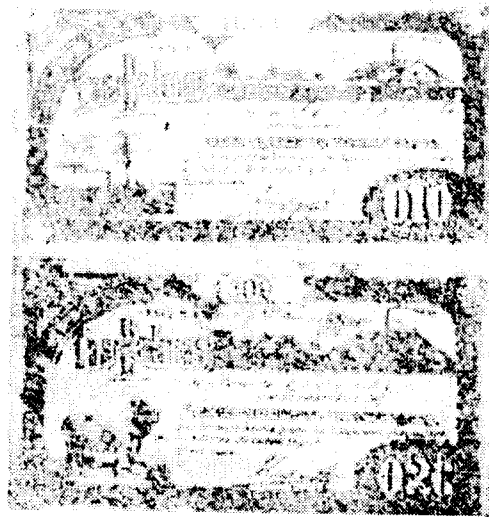
Eran tiempos muy duros, porque el Ingenio era manejado por Juan Carlos Nogué y por Juan Carlos Nogué hijo, Jacky... Eran épocas duras. Y el aborígen le daban por ejemplo un trabajo y el capataz, el mayordomo no iba y le instruía a cada arador, por ejemplo, al que araba, al que limpiaba la caña con arado y bueyes o mulas... Eran épocas durísimas... 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 decir 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)

El «feudo» es la calificación que aparece con frecuencia en los comentarios cotidianos. Los empresarios tenían bajo su control a los representantes del estado, juez de paz, comisario, agentes de policía, maestros, quienes funcionaban en las propiedades de la empresa,¹⁵ y a su vez recibían subsidios en dinero, vivienda, oficinas o provisión de mercaderías en los almacenes locales. Quienes no se avinieron a esta situación, tampoco pudieron subsistir en el lugar.¹⁶ La Compañía tenía su propia moneda, con la

¹⁴ Sobre los trabajos en los ingenios y salarios percibidos véase Hugo Humberto Beck: *Relaciones entre blancos e indios en los Territorios Nacionales del Chaco y Formosa. 1885-1950. Cuadernos de Geo-historia Regional N° 29. Instituto de Investigaciones Geo-históricas. Resistencia, Chaco, 1994.*

¹⁵ José Elías Niklison. Informe... En: *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo N° 32, Buenos Aires, 1915*

¹⁶ Una síntesis sobre los aspectos socioeconómicos en la zona azucarera del nordeste, en el periodo 1870-1930, puede hallarse en Ramírez (1983). Estos y otros aspectos relacionados con el contexto en Beck (1994 y 1998).



Billetes emitidos por la empresa azucarera
(Archivo Histórico de la Pcia. del Chaco)

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 bloqueada e ignorada sistemáticamente por las autoridades.

En los años veinte la empresa ocupaba setecientos obreros y trescientos cincuenta

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. Había colonos con tierras propias pero la mayoría plantaba caña o algodón para la empresa.¹⁷

La necesidad de disponer de cosecheros obligó a los dueños del ingenio azucarero a asentar indígenas en sus tierras en 1.920.¹⁸ Aunque también proveían *brazos* para la zafra las *reducciones*¹⁹ de Napalpí y Fray Bartolomé de las Casas de la provincia de

¹⁷ José García Pulido: *El Gran Chaco y su Imperio Las Palmas. Resistencia, Casa García, 1977, pp. 58-59*

¹⁸ Inigo Carrera: *Ob. cit., 1984, p. 15*

¹⁹ 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 (Ibid: pp. 13-14).

Formosa, además de otros sistemas de reclutamiento de indígenas en zonas vecinas. A este asentamiento se dirigiría MQ treinta años más tarde con una mujer toba que había conocido durante la zafra azucarera.



Corte de caña, 1940 (Archivo Histórico de la Pcia. del Chaco)

Las principales víctimas del Ingenio fueron los indígenas, no sólo por su ocupación en las tareas más duras, fueron objeto de torturas, muertes, maltratos, utilización de sus creencias para mantener el control.

En 1920, se organizaron los zafreiros, 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).

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).

Fueron utilizados, además, en los conflictos con los otros trabajadores de la empresa en los años veinte.²⁰ Muchos indígenas sostienen que se los había convencido de que el Ingenio pretendía ser ocupado por los paraguayos, y aún de que éstos habían entregado dinero a los dueños de la fábrica para asesinar al Cacique.²¹

En el Ingenio había mucho peligro. Traían gente de todas partes. El que tenía para arreglarse un *bendito*²² 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 Pulido²³] 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 las ceremonias indígenas. Las razones eran básicamente económicas, no convenían al ritmo productivo del ingenio. Hoy es costumbre dar aviso a la Policía cuando se realizan los cultos.

²⁰ En los actos de protesta incidieron asociaciones sindicales como la Federación Obrera de Oficios Varios, afiliada a la Unión Sindical Argentina.

²¹ Mercedes Silva: *Memorias del Gran Chaco 1884-1933. Toba y Mocoví*^{1ª} Parte, 5c *Pero, todavía existimos*. Formosa, Obispado de Formosa, 1995, pp. 39-40

²² Refugio para vivir en el monte.

²³ García Pulido: *Ob. cit.*, 1977, pp. 57-58

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).

Los ingleses Hardy y Nogués, emparentados con propietarios de ingenios del oeste argentino, tuvieron fama de ser particularmente crueles con los indígenas. Domínguez,²⁴ quien fue trabajador del ingenio, relata que el inglés tenía la costumbre de hacer degollar a sus víctimas y tirarlas a una laguna, en *Punta Naró*, además de otras prácticas de castigo 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) que, por lo general se ocupaban de otras tareas. Las enfermedades y epidemias incrementadas por las condiciones de vida fueron devastadoras.²⁵

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.²⁶

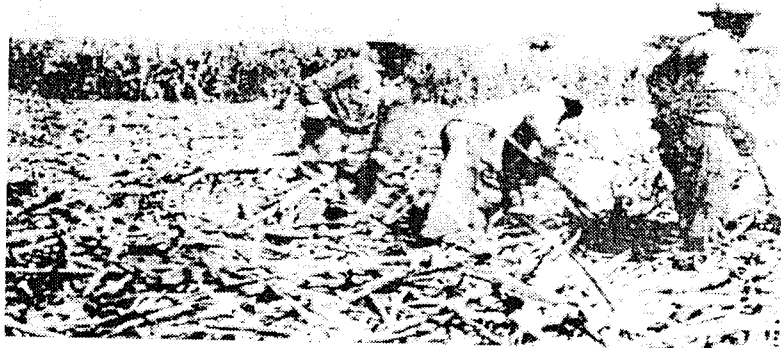
²⁴ Crisanto Domínguez: *Rebelión en la Selva*. Buenos Aires, Editorial Ayacucho, 1948 y *Ob. cit.*, 1956.

²⁵ Un ejemplo de la dimensión de dichas epidemias: en un informe del Comisario de Presidencia Roca con fecha 31 de diciembre de 1916 se hace constar que en las tolderías del cacique Mayordomo habían fallecido doscientos indígenas víctimas de la viruela negra. ARCHIVO HISTÓRICO DEL CHACO. Legajo Aborígenes.

²⁶ *Bandera Proletaria*, en García Pulido: *Ob. cit.*, 1977, p. 114

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).

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.²⁷



Zafra (Archivo Histórico de la Peía. del Chaco)

...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, algodonales y obrajes donde los diezman el paludismo febril, el tifus delirante, la disentería atormentadora y la mortal vi-

ruela... 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...²⁸

Alrededor de 1950, comenzaron a aparecer los síntomas de la crisis del Ingenio. Se van cerrando 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 ya estaba en situación de quiebra, ocupándose del 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, año 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."²⁹ En 1993 se produce el remate definitivo. Los indígenas del Departamento Bermejo exigieron la propiedad de sus tierras incluidas en los dominios de la empresa. Se reclamaron 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 arduas gestiones de MQ, se habían logrado obtener en comodato mil hectáreas.³⁰

²⁸ *Dominguez: Ob. cit. 1956, p. 21*

²⁹ *Alejandro Fernández Mouján, Banderas de Humo. Documental sobre la situación y lucha de los trabajadores del Ingenio Las Palmas (Chaco), 1987/1988*

³⁰ *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.*

²⁷ *Testimonio de un indígena (P. R.) en E. Kurtz (Rec.) La Historia de las Iglesias indígenas de la zona de Las Palmas. Equipo Menonita de Obreros Fraternalistas, 1998, p. 10*

II Reducciones y reacciones: los primeros movimientos indígenas chaqueños y sus líderes

Aunque existieron en las primeras décadas de este siglo ataques indígenas a poblaciones blancas, enfrentamientos por hurto de ganado o como reacción a las injustas condiciones de vida impuestas, varios autores registraron testimonios sobre movimientos protagonizados por tobas y mocovíes del chaco argentino. Algunos autores les atribuyeron rasgos milenaristas. El historiador toba Orlando Sánchez ha recopilado asimismo testimonios de este período, aunque en vez de milenarismo prefiere hablar de resistencia.³¹ Entre tales movimientos existieron vínculos, algunas similitudes o diferencias, pero constituyen una cadena de acontecimientos que permiten comprender mejor el escenario del posterior movimiento de revitalización que tuvo diferentes expresiones.³²

Alrededor de 1912, la ocupación de las mejores tierras en el Chaco había sido completada. Salvo para quienes vivían en zonas más aisladas, *mariscar*³³ se tornó imposible para la mayoría de los indígenas y así pasaron a depender de la agricultura comercial, como cosechadores y peones agrícolas generalmente maltratados por capataces y estafados por contratistas de mano de obra.³⁴ Esta situación generó un clima que favoreció la gestación de movimientos de rebelión, entre cuyos componentes figuran la larga tradición chamánica, la idea de un tiempo primordial en el cual los poderes sobrenaturales eran posesión común, la asociación de tales poderes con roles de liderazgo, la comunicación con los antepasados, los antiguos y nuevos mitos sobre héroes culturales.³⁵

³¹ Esta discusión será tratada en el último capítulo.

³² En Miller (1967:92-98 y 1979:99-110); Bartolomé (1972); Cordeu y Siffredi (1971), se relatan por menorizadamente estos movimientos.

³³ Cazar o recolectar productos silvestres.

³⁴ Leopoldo Bartolomé: *Ob. cit.*, 1972, p. 109

³⁵ *Ibid.*: p. 110

1. Los líderes tobas Cambá, Juanelrai y Meguesoxochi (1873-1884)

A fines del siglo pasado, en los años 1873 y 1884 los famosos caciques Inglés —*Juanelrai* o *Salarnek-aton*— en las inmediaciones de Napalpí, y *Cambá* en La Cangayé, libran sus últimos enfrentamientos contra las fuerzas de ocupación. *Meguesoxochi* decide confiar en las promesas de alimentos y ropas a cambio de la concentración pacífica de los indígenas bajo su influencia en La Cangayé. Fueron reprimidos³⁶ y *Meguesoxochi* llevado cautivo en 1885.

Los relatos revelan detalles de su persona que lo dimensionan como uno de los grandes líderes de los tobas: un chamán con gran poder cuya presencia todavía es sentida. Un eventual encuentro de *Meguesoxochi* con San Martín y su destino, son preservadas en las memorias como una leyenda. Algunos sostienen que está en el cielo, o en alguna zona de Salta, donde ahora vive detrás de una montaña. Los siguientes son fragmentos de testimonios registrado por Cordeu:³⁷

Los viejos piensan siempre en Metzgosché; cuando sienten que hay guerra o revolución, saben que es él y se asustan. Es poderoso Metzgosché. ¡Él tiene un poder como el de Nowet! ¡Por eso es fuerte en la lucha!

... Metzgosché luchó también con Cristo cuando a ése lo mataron; y por eso, de ahí, le viene su fuerza.

... Metzgosché alcanzó y luchó con San Martín. No, no es amigo de San Martín; casi lo alcanzó a matar a Metzgosché ese hombre. Allá, en el campo de Roca, es donde se encontraron el Metzgosché y San Martín; allá en la costa del Bermejo. San Martín quiso pelear y ganó la guerra contra Metzgosché. Después se conocen y son amigos, y Metzgosché saludó a San Martín; si no lo hubiera hecho, todos los indios se habrían jodido.

³⁶ Ver B. Victorica: *Campaña del Chaco*. Publicación oficial. Buenos Aires. 1885

³⁷ Edgardo J. Cordeu y Alejandra Siffredi: *De la Algarroba al Algodón. Movimientos milenaristas el Chaco argentino*. Buenos Aires, Juárez Editor, 1971, pp. 28-33

...Lo llevaron al medio del mar. Vino entonces un viento grande del Sur, y cuando el barco llegó a la orilla del mar, entonces Metzgosché se desapareció.

2. El alzamiento mocoví (1905)

Un movimiento indígena, al que Bartolomé atribuye caracteres milenaristas³⁸ tuvo lugar en el nordeste de la provincia de Santa Fe, territorio que pertenecía antiguamente a la Gobernación Militar del Chaco. Los periódicos locales de la época dieron cuenta de la aparición de los "Tata Dioses, quienes profetizaban un cambio en la condición del mundo y la completa destrucción del hombre blanco. Según la prédica de éstos, Dios había dispuesto que la tierra le fuera devuelta a los indígenas y que los blancos fueran convertidos en cerdos. Pueblos y chacras de los blancos debían ser atacados y destruidos de acuerdo con el mandato divino. Asimismo se anunciaba que serían invulnerables a las armas de fuego. Como reacción, los colonos atacaron campamentos indígenas y un gran número de mocovíes emigró hacia el norte. Años más tarde algunos participaron en los acontecimientos de Napalpí donde el mocoví Pedro Maidana fue uno de sus principales líderes.

3. El movimiento de Napalpí (1924)

A mediados de los años veinte, en el Lote 38, la población indígena 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. El movimiento se había difundido en toda la provincia y adherentes provenientes de lugares tan alejados como Resistencia, Colonia Benitez, Pampa del Indio, respondieron al llamado del «profeta» Gomez. Varios

³⁸ La definición de milenarista y milenarismo son utilizadas por este autor siguiendo la definición de P. Worsley (1957:19) quien se refiere a movimientos "...en los que la inminencia de un cambio radical y sobrenatural en el orden social es profetizado o esperado, conduciendo a organización y actividades que son llevadas a cabo por los adherentes al movimiento en preparación de dicho acontecimiento."

chamanes se habían unido y acordado expulsar a los colonialistas de la región 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.³⁹ Esta situación se agravó por la prohibición del gobierno de salir de la zona chaqueña a los efectos de impedir que las mejores condiciones de trabajo los atrajeran a los ingenios de Salta. A cinco meses de publicado el decreto sancionado por Alvear en 1924 que daba una respuesta a los reclamos indios sobre el Teuco-Bermejito, la población de Colonia Chaco fue víctima de lo que más tarde fue conocido como la *masacre de Napalpí*, objeto de denuncia y polémica hasta la fecha, dado que no hay coincidencia entre quienes intentaron describir e interpretar los sucesos. Este hecho significó el término de sucesivas campañas militares.⁴⁰ Según Orlando Sanchez, historiador toba, *Napalpí* (lugar oscuro donde habitan las almas de los muertos: *lpaqal*), es un nombre anterior a la conocida "masacre de Napalpí," si bien asegura que fueron más de doscientas las víctimas de la represión en 1924, hubo en la misma zona otros enfrentamientos desde fines del siglo pasado.

Bajo el liderazgo del jefe toba Machado, del mocoví Pedro Maidana y del Dios Dionisio Gomez, los indígenas de diferentes lugares comenzaron a concentrarse en Pampa Aguará. Se produjeron en ese proceso hurtos de ganado o asaltos a viviendas de colonos. Los testimonios atribuyen el liderazgo a Gomez, quien sostenía que había recibido un mensaje sobrenatural que anun-



Nota publicada en julio de 1999, por un dirigente indígena, en ocasión de la conmemoración de los hechos de Napalpí.

³⁹ Miller: Ob. cit., 1967, p. 93

⁴⁰ Ver Inigo Carrera: Ob. cit, 1984

ciaba que un chamán que había sido asesinado por la Policía retornaría de la muerte y asociaría su poder al suyo, de esta manera podrían volver a la vida quienes fueran muertos en batalla. Tanto Machado como Gomez fueron considerados *'oiquiuxaic*, personas con poderes excepcionales para comunicarse con los espíritus de los muertos poderosos. Gomez afirmaba que Dios mismo o sus antepasados hablaban a través suyo; que lograrían liberarse definitivamente del yugo del hombre blanco y recuperar las tierras que les pertenecían; que sus bienes o ganado serían tomados en compensación por lo que habían padecido. Fuentes contemporáneas a estos acontecimientos afirmaron que se había construido una choza, conocida como "el Templo," en la que Gomez mantenía comunicación con los espíritus. Frente a la choza se realizaban reuniones, ceremonias y ocasionalmente partidos de fútbol.⁴¹ Con posterioridad a los sucesos se supo que habían muerto tres colonos, uno de ellos tenía una larga historia de rozamientos con los indígenas.

Miller⁴² registró dos testimonios que destacaron la presencia de la danza. Se danzaba todas las noches. Uno de ellos mencionó la "danza de la cadena" de los mocovíes, nueva para él. También Bartolomé⁴³ indicó que —según testimonios— los atacantes fueron recibidos por los indígenas con danzas frenéticas, lo que hace pensar que no existió resistencia organizada. En el diario de sesiones de la Cámara de Diputados⁴⁴ también se hace referencia a la danza. Se estima, por testimonios, que las víctimas de la represión policial fueron más de doscientas entre muertos y heridos, aunque en los documentos oficiales, sólo figuran unos pocos.

Cuando 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 ocurri-

ría 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...

4. *Natochi* y los bastones de poder (1933)

Por la gran sequía ocurrida en el año 1933 las condiciones de vida se tornaron particularmente duras para los indígenas. Bandas enteras ambulaban buscando lugares no afectados por la sequía o solicitando ayuda a las autoridades de los pueblos. En El Zapallar varios indígenas que habían acampado en las proximidades fueron muertos por alarmados pobladores de esa localidad y fue detenido el mocoví Miguel Durán quien había tenido una activa participación en el movimiento de Napalpí. El periódico *La Voz del Chaco* informó que numerosos indígenas estaban abandonando la colonia de Napalpí para dirigirse a El Zapallar pues les habían prometido provisiones. Estos hechos coincidieron con la presencia en El Zapallar, según el mismo medio, del renombrado chamán toba Evaristo Asencio, cuyo nombre toba es *Natochi*.

Natochi, conocido como "El Viejo de los Bastones," proclamaba ser hijo del Señor del Trueno y tener dominio sobre tormentas y rayos. Su prédica anunciaba el inminente fin del presente orden de cosas y el advenimiento de una era de libertad y prosperidad para los indígenas. La cesación de las actividades habituales y el rechazo a la religión de los blancos figuraban entre los componentes de este movimiento, como asimismo la posesión de los bastones que contenían el poder de los antepasados, entregados por *Natochi*. Los intrusos blancos serían exterminados —aunque no está claro si por los seguidores de éste o por intervención de los poderes sobrenaturales— cuando los indígenas disfrutaran del poder de los antiguos chamanes. *Natochi* organizó un culto que tenía como actividades centrales danzas y canciones en celebración de la Estrella de la Madrugada (el planeta Venus) y de *wanika* y

⁴¹ Bartolomé: *Ob. cit.*, 1972, p. 112

⁴² Miller: *Ob. cit.*, 1967, pp. 93-96

⁴³ Bartolomé: *Ob. cit.*, 1972, p. 113

⁴⁴ CÁMARA DE DIPUTADOS: *Diarios...*, 1.924, p. 324

salcheró.⁴⁵ Estas actividades y el faenamiento de animales provocaron una alarma general que culminó con el apresamiento de varios indígenas. Según testimonios,⁴⁶ *Natochí* huyó sin ser descubierto causando previamente una fuerte tormenta eléctrica. Algunos sostienen que desapareció en el cielo y que jamás se lo volvió a ver.

5. Pampa del indio (1933)

En esta localidad del noroeste chaqueño varios indígenas, que habían recibido “Bastones de Poder” de *Natochí*, adhirieron según Bartolomé⁴⁷ a una forma de culto de cargamento.⁴⁸ El organizador de este movimiento fue un hombre joven llamado *Tapenaik*, quien al parecer carecía de antecedentes como chamán, o como persona con algún tipo de poder.

Entre los habitantes de la zona, recurrentes sueños comenzaron a anunciar una vida de abundancia y felicidad. *Tapenaik* manifestó que sus sueños predecían la llegada de numerosos aviones desde Buenos Aires con bienes de los blancos. Canciones y danzas colectivas, interpretaciones de sueños y trances extáticos ocurrían durante los cultos. Un testimonio registrado por Bartolomé habla de una visión interpretada por un anciano como un anuncio de que todos los *salcharó* iban a ser llevados por su Señor a residir con él al lejano norte lo que señalaría el comienzo de un nuevo poder llamado “el Evangelio,” quienes lo aceptaran podrían continuar curando como con el antiguo poder. Según el mismo informante varias personas habían tenido visiones en las cuales la virgen María anunciaba un nuevo camino de salvación.

⁴⁵ Bartolomé: Ob. cit., 1972, p. 114

⁴⁶ Ibid: p. 114-115

⁴⁷ Bartolomé: 1972, Ob. cit., p. 115-117

⁴⁸ El término *cargo-cult* es usado, según este autor, “para referirse al complejo de actividades y creencias estructuradas en torno al anunciado arribo de barcos o aviones portadores de bienes destinados a los adherentes del culto. Dichas expectativas van más allá del deseo de bienes materiales, y envuelven la promesa de un nuevo estilo de vida; de una completa regeneración física y moral del mundo vivenciado por los participantes de estos cultos.”

Los hechos de Pampa del Indio resultaron prontamente interrumpidos. *Tapenaik* y otros líderes fueron apresados por las fuerzas policiales.

6. Las Palmas y algunos líderes tobas

Los tobas *taeshic* 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, tenían además algunos sembrados cuyos frutos luego se intercambiaban. Poco se cuenta de la infancia de MQ. Que vivía con su abuela y tenía un tío que se llamaba *Juan Diego*, era un «médico,» un *qui`oxonac*. MQ había aprendido a leer.

Cortaba caña, acarrecaba caña, hombreaaba, aunque el tiempo esté lluvioso igual tenía que trabajar, 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).

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 *Taigoyč*, (Moreno y Mayordomo) como líderes espirituales y materiales. Al cacique Moreno se lo había nombrado oficial de Policía. Estas designaciones tenían como objetivo congraciarse con los líderes indígenas, pero no deben ser consideradas en general como evidencias de subordinación. Cargas con uniformes militares en desuso eran frecuentemente enviadas a los indígenas. El *Heraldo del Norte* (1925) y *La Vanguardia* (1924) hacen constar que los mismos líderes del levantamiento indígena de Napalpí (Machado, Maidana) habían

sido nombrados previamente agentes de policía y vestidos como tales.⁴⁹

Existieron manifestaciones de descontento en el departamento Bermejo. En algunos informes policiales de las tres primeras décadas se disponen medidas a raíz de concentraciones de indígenas por los exiguos salarios con que eran remunerados por el Ingenio.⁵⁰ Ya en 1907 dos mil quinientos indígenas habían producido un ataque a la estancia de los hermanos Hardy.⁵¹ Otro ejemplo es una nota fechada el 9 de marzo de 1926, de la Cooperativa Agrícola Algodonera dirigida al Gobernador Territorio donde se pone de manifiesto la preocupación por desórdenes y alzamientos de indígenas en una zona cercana al ingenio Las Palmas.

En el texto de García Pulido,⁵² *Bandera Proletaria* cuestiona al cacique Moreno sus acciones como mediador de la empresa. 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. Cacique Moreno nunca dejó de ser pobre. Hay datos en un documento del año 1924 donde consta la persecución policial⁵³ al Cacique Moreno, lo cual permite ejemplificar la ambivalencia de realidades y testimonios. Actualmente los indígenas sostienen con relación a algunos líderes: “fueron utilizados.” Ese sistema periódico de reclutamiento de indígenas era común en aquél período. Existían normas de “conchabo” que com-

⁴⁹ Edgardo J Cordeu y Alejandra Siffredi: *De la Algarroba al Algodón. Movimientos milenaristas el Chaco argentino*. Buenos Aires, Juárez Editor, 1971, p. 75

⁵⁰ Por ejemplo, hay datos de estas acciones de descontento en una nota (N° 82) del Comisario de Policía Ramírez, firmada en Colonia Benítez el 11 de Mayo de 1913, dirigida al Jefe de Policía del Territorio. También aparecen en los informes de distintos años, protestas de colonos reclamando intervención policial por temor a las “indiadas” o “montoneras.” ARCHIVO HISTÓRICO DEL CHACO. Legajo Aborígenes.

⁵¹ Si bien no se señala la fuente específica, este dato es mencionado por Favio Javier Echarri: *Napalpi: la verdad histórica*. Resistencia, Chaco, 2001.

⁵² García Pulido: *Ob. cit.*, 1977, p. 114

⁵³ En un informe del Sub-Comisario Tarantini de Colonia Benítez dirigida al Gobernador del Territorio con fecha 21 de mayo de 1924. ARCHIVO HISTÓRICO DEL CHACO. Legajo Aborígenes.

prometían a la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, lo cual tampoco significaba que dichas normas fueran cumplidas.

Innumerables solicitudes de los ingenios azucareros, especialmente del oeste argentino, iban dirigidas al gobierno a los efectos de obtener autorización para reclutar indígenas para la zafra. El ingenio Las Palmas disponía de mayor población cercana si bien hubo épocas en que reclutó indígenas de otras zonas. Éstos no podían circular libremente, debían solicitar permisos. Reducidos sus cotos de caza, con prohibiciones de ejercerla,⁵⁴ obligados a permanecer en determinados lugares como reserva de mano de obra,⁵⁵ su único medio de subsistencia terminó siendo el trabajo controlado como hacheros, cosecheros o zafreiros, en condiciones increíblemente inhumanas.

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 éste 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 *Yectajai*, 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).

⁵⁴ En una nota (N° 892) del Ministerio del Interior, firmada en Buenos Aires el 6 de septiembre de 1918, dirigida al Gobernador del Chaco, se requiere que se eviten todos los motivos que puedan alejar a los indios de sus lugares de trabajo “siendo la caza uno de los que mayores atracciones les produce,” que por todos los medios se impida el incremento de la caza... “Además, se evitará la extinción de ciertas especies, como ser las garzas blancas y moras, el mirasol, etc., etc.” ARCHIVO HISTÓRICO DEL CHACO. Legajo Aborígenes.

⁵⁵ Aún en 1941, en una nota firmada por el presidente de la Sociedad Rural del Chaco, dirigida al Gobernador del Territorio, se pone de manifiesto esa reducción del indio a una pieza más de la maquinaria económica. Se solicita “... su intervención a los efectos de impedir que salgan del Territorio esa cantidad de indígenas [requeridos por los ingenios de Tucumán] que podrían ocuparse en las próximas cosechas... contribuyendo a solucionar en parte la falta de braceros que con seguridad se ha de sentir este año.” ARCHIVO HISTÓRICO DEL CHACO. Legajo Aborígenes.

Taigoyi' (Cacique Mayordomo), durante las dos primeras décadas del siglo y Moreno, posteriormente, actuaron más bien como mediadores en la relación con los blancos, involucrando empleos y asuntos legales, no obstante eran chamanes (*pi'oxonaq*) que poseían poderes sobrenaturales.⁵⁶ *Taigoyi'* tenía la reputación de repeler los proyectiles. Según testimonios, tal facultad le sirvió para proteger a los tobas de las balas de los obreros durante el conflicto de 1919-20. El Cacique Moreno curaba y predecía acontecimientos futuros mirando fijamente un pañuelo rojo que sostenía sobre su cabeza. Moreno había devuelto la vida al Cacique Machado, uno de los líderes del movimiento de Napalpí, quien había sido atropellado por un tren, luego de lo cual obtuvo el poder de comunicarse con los espíritus de los muertos.⁵⁷

Se afirma que *Taigoyiké* intentó organizar un levantamiento general contra los blancos, que tuvo conferencias secretas con el jefe chiriguano Mandeporá y con el jefe chané Vocapoy, ante el rumor de una guerra que amenazaba estallar entre Argentina y Bolivia en 1909.⁵⁸ 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.⁵⁹

III Salvoconductos visibles: los papeles escritos y las señales

El control de la vida indígena se realizó no sólo con relación al espacio, sino también controlando el cuerpo. La palabra escrita representó entonces la prueba de la nueva legalidad a los efectos de evitar persecuciones, desconfianzas, acusaciones de "vagancia," "vida viciosa," "salvajismo" y sobre todo significó

posibilidades de sobrevivir. Se podía probar el status de no-salvajes a través del uso de ciertos documentos escritos. 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. Si bien otros símbolos —la utilización de la bandera nacional, por ejemplo— también representaron (aún hoy continúa siendo así) la aceptación de la nueva legalidad. Tanto las ceremonias indígenas como los cultos misioneros, acusados de introducir ideas foráneas, y aún las formas de culto adoptadas por los primeros, fueron sistemáticamente cuestionados.

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.' ... 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).⁶⁰

Es necesario comprender en su complejidad el sentido de esta última afirmación. El papel escrito era un símbolo de legalidad en la sociedad dominante que permitía, al que lo portaba, sobrevivir. Sin embargo es sabido, por testimonios posteriores,

⁵⁶ Miller: *Ob. cit.*, 1979, pp. 112-113

⁵⁷ *Ibid.*: p. 102

⁵⁸ Erland Nordenskiöld: *La vie des indiens dans le Chaco*. Paris, 1912, pp. 116-117 en Cordeu y Siffredi, *Ob. cit.*, 1971, p. 37

⁵⁹ Cordeu y Siffredi: *Ob. cit.*, 197, pp. 38-39

que la Biblia, como papel escrito en sí, no tenía ningún valor. Sin embargo la Biblia o el ritual de quema de las Biblias tiene un significado que sólo puede ser comprendido dentro de la propia cosmovisión y que más adelante intentaremos analizar. Aunque las portaban en los cultos, la mayoría de los indígenas que disponían de ellas eran analfabetos.

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 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 y entregaran luego lo recaudado a los misioneros. Se entregaba una caja para juntar dinero porque según Lagar esa ofrenda había que hacerla a Dios, "Lagar predicaba que el que tocaba la caja iba a morir."⁶¹ No promovía la designación de cargos como pastor u otros, e insistía en que se siguiera llamando *cacique* a quien predicara el Evangelio. En una oportunidad preguntó si Lagar cuestionaba a la cultura indígena, la respuesta fue *¿Cómo va a criticar si vive de él!* (del indígena).

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.)⁶²

... Clifford escuchó lo que dijo López, que los aborígenes son muy peligrosos. López era aborigen, por eso él entendía todo

⁶¹ Ver E. Kurtz (Rec.): *La Historia de las Iglesias indígenas de la zona de Las Palmas. Equipo Menonita de Obreros Fraternalistas*, 1998, p. 8

⁶² E. Kurtz (Rec.): *La Historia de las Iglesias indígenas de la zona de Las Palmas. Equipo Menonita de Obreros Fraternalistas*, 1998, p. 8

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.)⁶³

En los primeros años de la década del 40 son bautizados cerca de diez mil indígenas, incluidos tobas de Las Palmas. Este dato aparece en un informe de John Lagar sobre los bautismos en gran escala que estaban ocurriendo en el Chaco, mencionado por Miller.⁶⁴

... Ellos vinieron de lejos y de cerca: Mocoví, Tacshic, Pijlaxa, Dapiguem L'ec, L'añaxashic, Shiinpi, y otros [relato de un informante]⁶⁵

El modo en que entraron en contacto los indígenas con los misioneros pentecostales⁶⁶ no fue un procedimiento sistemático ni controlado. Se realizó en los centros urbanos. Consta en los informes de gendarmería y policiales de este período la desconfianza que estos misioneros despertaban en las autoridades, no sólo por pertenecer a una religión diferente a la católica oficial, sino también por la influencia que ejercían sobre los indígenas, monopolizada hasta ese momento por empresarios y funcionarios de gobierno en estrecha relación. Consta la sospecha de que las acciones de estos religiosos podían conducir al cuestionamiento de las condiciones de trabajo a que eran sometidos los indígenas.⁶⁷ Sin embargo los misioneros, acusados de

⁶³ *Ibid.*: p. 9

⁶⁴ Elmer S. Miller: *The Argentine Toba Evangelical Religious Service. Ethnology*, 10 (2): 149-159, 1971, p. 150

⁶⁵ Miller: *Ob. cit.*, 1971, p. 151

⁶⁶ *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.*

⁶⁷ Como ejemplo: en una nota con fecha 14 de junio de 1944 de Gendarmería Nacional dirigida al Gobernador del Territorio Nacional del Chaco por el Subinspector Moreno, se expresan esas inquietudes con relación a trabajadores indígenas de Las Palmas. Asimismo en una nota anterior de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, con fecha 26 de mayo de 1944 y con el mismo destinatario, se acusa a Lagar y a los misioneros de "... ejercer influencia sobre los indígenas, a quienes indican los precios que deben pedir por sus trabajos..." ARCHIVO HISTÓRICO DEL CHACO. Legajo Aborígenes.

“propaganda extranjera de infiltración”⁶⁸ (aunque la acción económica de los ingleses y de otros empresarios en el Chaco no mereció la misma acusación), en este primer tiempo no convivieron con los indígenas, no aprendieron su idioma ni su cultura. Por esta razón el modo en que fue vivenciada e interpretada su prédica por estos últimos fue de diverso orden y de imprevisibles consecuencias. El Pentecostalismo, afirmaba Miller,⁶⁹ 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 su compatibilidad con la ideología chamánica tradicional.

IV Movimientos socio-religiosos y danzas: la cultura de la resistencia

Si bien los tobas entraron en contacto con los misioneros pentecostales en la década del cuarenta, desarrollaron formas particulares de religiosidad, que en algunos casos se manifestaron como cultura de resistencia. Sus expresiones más extendidas fueron, en los comienzos de este período, el movimiento del pilagá Luciano en Formosa y los cultos de Pedro Martínez, un toba de Pampa del Indio (Chaco). En ambos existían estructuras de la cosmovisión ancestral imbricadas en el discurso y la praxis ritual.⁷⁰ Poco después, a mediados de la década del 50, se produce

el inicio del movimiento *gozoso* de MQ, que será abordado más adelante, con algunas similitudes y diferencias respecto a los anteriores.

1. La Corona del Pilagá Luciano

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 presente⁷¹ en la provincia de Formosa. Luciano, inició un movimiento cuya característica más importante fue la *Corona (hjalalate)*. Esta consistía en un círculo de tierra elevada, rodeada de un borde hecho de palmas, a la cual subían los visitantes para recibir los espíritus. Luciano logró reunir a una gran cantidad de indígenas que fueron reprimidos por la gendarmería en las inmediaciones de Las Lomitas en el año 1947. El pilagá Luciano, de Pozo Molino, posteriormente realizó visitas a la Iglesia Evangélica Unida en el área de Formosa. Si bien Luciano y la mayoría de sus seguidores eran analfabetos portaban Biblias.

Testimonios registrados por Vuoto⁷² indican que en los cultos de Luciano grandes grupos se reunían, cantaban y daban durante horas, haciendo «mucho ruido.» Estas reuniones eran reprimidas por las «fuerzas del orden.» En testimonios registrados por Vuoto⁷³ se destacan algunas características de este movimiento:

... Cuando Luciano vive hay esos que se llaman Capitán... y Capitana la mujer, los que atienden la corona, dirigentes de la corona... la Capitana habla muchas cosas de la Palabra de Dios / no leía la Biblia / sabe de memoria, enseñaba todo; y después el Capitán... hay un librito como éste, el Testamento... y pone acá en el pecho/ ...y atrás también chiquitito, tiene atrás, se cuelga así... siempre, todo el tiempo es que lo

⁷¹ En Idoyaga Molina (1994) y Vuoto y Wright (1991) se hace un análisis de este movimiento.

⁷² Vuoto: Ob. cit., 1986, pp. 19 y 35

⁷³ Ibid: p. 23

⁶⁸ Esa expresión aparece en una nota del Ministerio de Guerra, con carácter secreto, del 5 de junio de 1945. Allí consta la preocupación de que por medio del culto “se modifica lenta y paulatinamente la idiosincrasia de nuestro pueblo...” ARCHIVO HISTÓRICO DEL CHACO. Legajo Aborígenes.

⁶⁹ Elmer S. Miller: *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^a, p. 7

⁷⁰ Ver Pablo G. Wright: *Iglesia Evangélica Unida. Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. Cristianismo y Sociedad [México]* 95:71-87, 1988, p. 73; F. Pages Laraya: *Lo irracional en la cultura*. T. II. FECIC. Buenos Aires, 1982; A. Idoyaga Molina, *Movimientos Socio-religiosos: 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, 1994; P. M. Vuoto: *Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano. Dos cultos de transición entre los toba takshek. Scripta Ethnologica [Buenos Aires]* 10:19-46, 1986.

tiene... / Son dirigentes, como *pi'ogonaq* hablan / mucho... cuenta las cosas que los otros no saben /el Capitán/... de noche cuando él tiene sueños... el Dios de Luciano le habla a él... después el Capitán le cuenta a todos los otros (N.E. y F.M. Misión Tacaaglé).

2. El Cacique Pedro Martínez

Pedro Martínez, un famoso líder 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-* para poder realizar ceremonias públicas. Este documento 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 donde su poder no podía ser contrarrestado por jefes-chamanes locales.⁷⁴ Solía desplazarse en su territorio y hacia el norte, habría enseñado un baile distinto a los "bailes" antiguos.⁷⁵

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 1950 al 57 en Pampa del Indio fue testigo de los *cultos* (ya se denominaban así) de Pedro Martínez, antes de la llegada de MQ. A quienes conducían los cultos no se los denominaba pastor, evangelista, etc., lo llamaban *cacique*, o

maestro. No llevaban ningún atuendo en particular, ni Biblias en la espalda, tampoco utilizaban cintas.

Pedro Martínez 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 (A).

3. Una Iglesia liderada por Tobas: La Unida

En 1958 se realizaron reuniones en La Matanza y Legua 15 (Tres Isletas), luego de las cuales quedó conformada la primera iglesia indígena independiente en el Chaco. Fue firmado el formulario de solicitud de *fichero de culto* por Aurelio Lopez, en representación de todos. Este significativo *papel*, les permitía obtener la autorización legal para realizar sus ceremonias. 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.⁷⁶

La Iglesia Evangélica Unida es la expresión de un intento de lograr el liderazgo toba con un permiso legal (obtenido en 1961), 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. Este dividió congregaciones que 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.

Las congregaciones independientes fueron primariamente el resultado de las actividades de MQ, un visionario toba que intentó romper los cerrados vínculos de los *cultos* con los misioneros y pastores argentinos. Sosteniendo una mixtura de la mitología tradicional y temas bíblicos, este líder produjo la división de muchas congregaciones. Inicialmente, él tuvo una

⁷⁴ Miller: Ob. cit., 1971, p. 151

⁷⁵ Vuoto: Ob. cit., 1986, pp. 19 y 41.

⁷⁶ Albert Buckwalter: *Qad' aqtaxanaxanec* (Nuestro Mensajero), Año 27, Nº 1, 1983

gran cantidad de seguidores. A medida que su influencia disminuyó, las congregaciones independientes se unieron a denominaciones establecidas, como la Iglesia Evangélica Unida.^{77 78}

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.⁷⁹ Actualmente la Iglesia Evangélica Unida es la que nuclea mayor cantidad de indígenas, no sólo tobas sino también personas de otros pueblos indígenas del Chaco. También ha incorporado criollos. Los demás se distribuyen en iglesias de diferentes denominaciones cuyas autoridades son blancas.

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*.

Miller⁸⁰ describe cuatro modos en que los cultos fueron iniciados en los asentamientos locales: el contacto con misioneros extranjeros en las ciudades más grandes, para regresar luego a sus comunidades y evangelizar con su autorización; 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 las que fueron formadas y conducidas por misioneros extranjeros, como El Espinillo y Nam Cum.

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.⁸¹

En Las Palmas, un ejemplo⁸² del primer caso y quizás a la vez del tercero, que muestra la facilidad con que se producían cambios de denominación a partir de decisiones de líderes locales y según las circunstancias, es la apertura de una Iglesia en 1945 que dependía de la Misión Id de John Lagar. Esta Iglesia se integró luego con la Bautista en los años cincuenta, quedó 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.

El caso de Miraflores es un ejemplo con el que ilustra Miller⁸³ el cuarto modo en que las congregaciones fueron formadas. Los menonitas, que habían iniciado un programa en este área suspendieron su accionar a partir de las manifestaciones de la población nativa, modificaron su modo de acercamiento y acompañaron la iniciativa toba de conformar una organización indígena independiente con un *fichero* propio, liderada por tobas: la Iglesia Evangélica Unida. Así lo expresa un dirigente toba:

Hubo 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

⁷⁷ Miller: Ob. cit., 1971, p. 153

⁷⁸ Traducción de la autora.

⁷⁹ Miller: Ob. cit., pp. 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*.

⁸⁰ Miller: Ob. cit., 1971, p. 150 y Ob. cit., 1.979, p. 133

⁸¹ E. Kurtz, E. (Rec.) *La Historia de las Iglesias indígenas de la zona de Las Palmas. Equipo Menonita de Obreros Fraternalistas*, 1998, p. 5.

⁸² Kurtz: Ob. cit., 1998

⁸³ Miller: Ob. cit., 1971, p. 152

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).

4.El movimiento gozoso de MQ

Antes de entrevistar a Orlando Sánchez (en febrero del año 1997) había realizado varias visitas a asentamientos tobas. Orlando Sánchez hizo una primera alusión a un movimiento iniciado por el toba MQ a mediados de los años cincuenta. Muchas de sus descripciones, en la entrevista que transcribo, coincidieron con documentos y testimonios que obtuve posteriormente. Orlando Sánchez es un dirigente toba con larga trayectoria en la causa indígena, es docente, investigador y miembro relevante de la Iglesia Evangélica Unida. Me pareció relevante incluir la entrevista que sigue, pues su testimonio fue el que dio inicio a la escritura de este texto.

- Yo estuve asistiendo a algunos cultos. La Biblia en la espalda, las cintas que usan, muchos utilizan los mismos elementos ¿de dónde viene esto?

- Yo le sugiero que lea lo que escribió Miller. Miller definió tres lineamientos, movimientos religiosos tobas. Él 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 llamaba independiente. La iglesia de MQ no tuvo nombre porque no tenía el permiso de la Dirección Nacional de Cultos, pero se mantuvo muy firme.

- ¿En qué zona?

- Bueno... el movimiento de MQ abarca toda la Provincia. Este grupo mantiene la enseñanza de MQ.

- Ese grupo ¿tiene nombre?

- 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 distin-

tivo 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 a nuestra Iglesia. Se los 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 parecida a la danza tradicional.

- ¿Cómo surge el movimiento de MQ?

- 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. Hasta ahora sigue vigente y hay muchos elementos culturales. 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 ellos lo conservan muy bien.

(...)

- ¿Usted lo llama movimiento, aunque estén incorporados a otras iglesias?

- 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.

(...)

- La rueda ¿es parecida a la danza tradicional?

- Sí, ese era el ritmo. La música es parecida a las canciones que cantaban antes.

- ¿Cuál es el significado de la rueda?

- 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.

(...)

- ¿Quiénes lideran ese grupo en la Provincia?

- Son grupos que andan sueltos, hoy aparecen acá, otro día allá. Ellos son muy libres, hacen en la casa de los patrones, debajo de los árboles. No hay un liderazgo único. No ha notado un poco del exorcismo? No ha notado eso?

- ¿Cómo es?

- Dentro de ese grupo practican mucho el exorcismo. Una manera de echarle a los espíritus.

- ¿Cómo hacían antes los pi'oxonaq?

- Exactamente.

- Yo no lo noté tanto.

- 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.

- Yo he visto sobre todo la imposición de manos.

- Y ésa es, también, la forma de hacer exorcismo.

(...)

- ¿Qué enseñanzas o qué ideas toman de MQ?

- 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.

- ¿Cómo lo llaman ellos?

- Muchos le dicen movimiento de alabanza. En el caso de Castelli dan mucha publicidad, cuando empiezan en alguna colonia...

- ¿Hay alguien que esté liderando ese movimiento?

- 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.

- ¿Pueden o no ser pi'oxonaq los que lideran?

- En algunos lugares la mayoría son.

- Usted dijo antes que había jóvenes que recibían poder. Y ese poder lo reciben de algún...

- De algún pi'oxonaq, dentro de esos grupos.

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

- No hay una jerarquía dentro de los grupos, son todos iguales, pero entre ellos se conocen.

- ¿Qué cosas en particular, o qué ideas identifican a este movimiento?

- Simplemente, el movimiento interpreta más 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.

- ¿A qué llamaban alabanzas?

- 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.

- ¿Por qué desde el 84?

- Porque desde el 72 hasta el 84 es como que desapareció el movimiento. Existía el movimiento pero era bastante minoritario.

- ¿En Formosa también existe como movimiento de alabanza?

- Sí, sobre todo en la zona de Ibarreta, Estanislao del Campo, Riacho de Oro, es la zona donde estuvo MQ.

(...)

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

- Ellos no le dan mucha importancia a la Biblia. Eso de leer, estudiar, escuchar, pero la Biblia tiene algo como que es sagrado. La utilizan para identificarse.

- ¿Ya lo utilizaban en Formosa de esa manera?

- No, eso fue cuando llegó al Chaco.

- La importancia que dan a los sueños, ¿tiene que ver con las creencias tradicionales?

- Más que nada para señalar que se está en buena senda. Que lo que se hace es real, que está comprobado en algún tipo de esas manifestaciones como el sueño. Generalmente los *pi'axonaq* 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.

(...)

- En Resistencia ¿cómo se da el movimiento de alabanza?

- 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. Lle-

ga 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.

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

- Ellos no lo dicen, pero para nosotros es el movimiento de MQ (...). Ellos no tienen sello propio, fichero propio, por eso es que se meten en cualquier Iglesia. Si piden credencial se les 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.

- ¿Qué información uno podría reunir que fuera importante para ustedes?

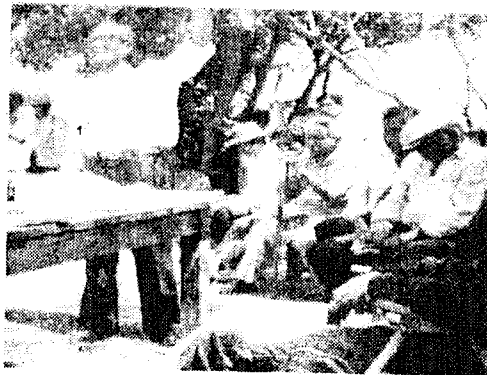
- Una de las cosas que yo sugeriría -porque a este movimiento de MQ se lo puede distinguir como un movimiento sincrético, hay muchos elementos de la cultura, es un grupo que desarrolló una teología propia porque no salieron de los seminarios- usted puede ser una persona que puede acercarse y conversar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

En conversaciones posteriores, Orlando Sanchez recordó que, en una Convención de la Iglesia Evangélica Unida en los años 1970-1972, el mismo MQ solicitó una constancia para poder realizar sus cultos, hasta tanto pudieran obtener su fichero propio.

Hay un testimonio registrado por Miller en 1961 o 1962, donde destaca la presencia de cultos independientes que no querían apoyo de ninguna Iglesia oficial y donde aparece una primera y única alusión a MQ, y el registro de un testimonio indígena (el de A.L).⁸⁴

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 lí-

⁸⁴ Miller, 1967: Ob. cit., pp. 127-128 y 1979: Ob. cit., p. 143



Fotografía tomada a MQ en la década del 80

der rápidamente tuvo tras de sí una considerable masa de seguidores y dividió muchas congregaciones locales.

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 Martí-

nez. Después pasaba por Pampa Chica y visitó a nuestro hogar. Yo mismo lo recibí. Después entró en las Iglesias en todas partes. Él enseñaba el sueño y el Espíritu Santo, etc. Pero es muy parecido a las enseñanzas de antes. Él habló en contra de los misioneros y de todos los blancos. Decía que el mensajero 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... 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.

El apoyo logrado por MQ demostró la actitud ambivalente sostenida por la mayoría de los tobas respecto a los blancos despreciando el rechazo de estos últimos. Sin embargo, la influencia de MQ fue de largo alcance, y la danza 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 Salicáceas)

que tenía efectos curativos. Sus congregaciones quedaron como independientes, o bien se unieron a grupos más arraigados, tales como la Iglesia Evangélica Unida.

Según Loewen, Buckwalter y Kratz⁸⁵ los informantes más antiguos afirmaban fehacientemente que los chamanes habían sido los responsables de introducir y sostener la danza en los servicios de culto, mencionando a dos personas procedentes del norte. Una de ellas fue Luciano quien inició un movimiento que tenía como elemento central a la Corona. El segundo fue un predicador que se llamaba a sí mismo “profeta.” En un testimonio se registran detalles que permiten su identificación:

Él actualmente se refiere a sí mismo como un profeta... Proclamaba que su autoridad para danzar le llegó durante un período de seria enfermedad. Una mujer se aproximó una noche a su cama de enfermo —él supuso que podía haber sido la Virgen María— y le dijo que él se pondría bien y que debía enseñar a la gente a danzar para obtener el poder. Francisco dijo que el profeta tenía puntos buenos y malos. “Quizás porque una mujer se le apareció es que a él siempre le gustó danzar con mujeres.” Luego mencionó a varias concubinas que este hombre dejó en el territorio toba durante su recorrido evangélico. Cuando era reprochado por otros indígenas se supone que él decía “el macho cabrío va a donde la cabra conduce.”⁸⁶

Si bien no se hace referencia a MQ, esa última expresión entre comillas es atribuida por Miller⁸⁷ 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, cuando le fue revelado que si quería el poder de Dios debía danzar. Este otro testimonio⁸⁸ da cuenta de lo controvertida que resultaba la figura de este *profeta*, aún para los mismos tobas.

... en la época de mayor influencia de este profeta era imposible escuchar las prédicas de otros. Con frecuencia solía dan-

⁸⁵ Loewen, Buckwalter y Kratz: *Ob. cit.*, 1965, pp. 270-274.

⁸⁶ Traducción de la autora.

⁸⁷ Miller: *Ob. cit.*, 1967, p. 202

⁸⁸ Loewen, Buckwalter y Kratz: *Ob. cit.*, 1965, p. 274

zar y cantar fuertemente frente al púlpito, abogando lo que el predicador estaba tratando de decir. Francisco afirmó que él inspiraba comportamientos extremos como saltar en los árboles, quemar dinero en billetes y desvestirse mientras daban. Frecuentemente el profeta y sus discípulos de danza solían apuntar la Biblia a sus pies o a la palma de sus manos. Esto, Francisco opinó, era todo fetiche. Señalar las manos y pies era representar las heridas del crucificado.⁸⁹

MQ recibe la *revelación* en Bartolomé de las Casas, provincia de Formosa, donde existe un asentamiento indígena en la colonia.⁹⁰ Hoy se observan 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 Juan Domingo Perón, a fines de los años cuarenta. En un viaje me puse en contacto con



Colonia Bartolomé de las Casas (Peña de Formosa)

pastores tobas de las Iglesias de los Santos Apóstoles de los Últimos Días, Cuadrangular y Unida. Hicieron comentarios sobre persecuciones de la gendarmería en los años cuarenta y cincuenta, no sólo a las celebraciones indígenas, también a los cultos evangélicos. El cacique Pedro Martínez había intercedido 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 cincuen-

⁸⁹ Traducción de la autora.

⁹⁰ En 1959 Miller describió escenas de danza y trance en los cultos que pudo observar en Legua 15 (Chaco), Bartolomé de las Casas (Formosa); en un asentamiento pilagá donde se menciona la danza *nomí*, en Legua 17, Miraflores; Pozo El Toro. Elmer S. Miller: *Nurturing Doubt: From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana, IL. University of Illinois Press, 1995.

⁹¹ Elmer S. Miller: *Nurturing Doubt: From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana, IL. University of Illinois Press, 1995.

ta, 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*.

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 (B).

En el culto de la *Unida*, la última Iglesia visitada, la danza consistía en el *salto*. La Biblia era portada en el interior de un bolso o *yica* colgada al costado. Quienes vestían con ropas blancas ubicaban esas Biblias dentro de una *mochila*, algunos usaban



cintas rojas. El *pi'oxonac* llevaba un bastón con cintas rojas colgantes. A comienzos de los años cincuenta, en Bartolomé de las Casas se había levantado una *Corona* de Luciano. MQ llegó a conocer a Luciano pero no entró a la *Corona*. En el culto de Luciano se bailaba en el lugar, no se utilizaban cintas pero se portaban Biblias.

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 1957 aproximadamente, MQ se dirige a Salta donde participa de la zafra. En esas ocasiones compartían cere-

monias con indígenas de otros pueblos. Según testimonios los Chulupi hacían *rondas* aunque no conocían todavía el Evangelio. En los años siguientes hace un largo recorrido por el Chaco pero regresa en tres o cuatro oportunidades a Formosa. En el segundo viaje introduce la *rueda* o *ronda* y las *señales* en su paso por Ibarreta, Estanislao del Campo, Riacho de Oro, elementos que son adoptados en la *Unida*. Según los testimonios es MQ quien introduce la *ronda* en los cultos.

En Nourturing Doubt, Miller⁹¹ describe escenas de *danza* y *trance* en los cultos que pudo observar durante su recorrido, en el año 1959 por Legua 15 (Chaco),⁹² Bartolomé de las Casas (Formosa); en un asentamiento pilagá, donde se menciona la danza *nomi*⁹³; en Legua 17⁹⁴; Miraflores⁹⁵; Pozo El Toro.⁹⁶

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. 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, generando a la vez una fuerte oposición de estos últimos. Pero su influencia sobre la danza fue sustancial. Según el mencionado autor,⁹⁷ fue seguramente 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, al destacar la presencia significativa de MQ, permiten esclarecer su proyección en los cultos actuales. En los años setenta aparentemente se reduce el movimiento, pero no hay que olvidar que esos años fueron unos de los más violentos de la historia argentina. Fue un tiempo en que el derecho a la

⁹² *Ibid.*: pp. 44 y 64

⁹³ *Ibid.*: pp. 48-49

⁹⁴ *Ibid.*: pp. 52 y 74

⁹⁵ *Ibid.*: p. 81

⁹⁶ *Ibid.*: p. 88

⁹⁷ Miller: *Ob. cit.*, 1967, p. 202

diferencia se pagaba con la muerte. Luego, los testimonios coinciden en señalar que en los años 1982-83, 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),⁹⁸ la alianza estratégica de los tres pueblos indígenas de la región permite llevar adelante la lucha por la sanción de la Ley del Aborigen⁹⁹, lograda en 1987. El movimiento por la recuperación de la tierra tiene su punto culminante en 1990. El proceso de reclamos y movilizaciones es ininterrumpido desde entonces.

Albert S. Bucwalter, en una comunicación,¹⁰⁰ describió de este modo sus encuentros con MQ casi cuatro décadas atrás y apreciaciones:

Nuestra forma de relacionarnos con las iglesias locales de la IEU, y de cualquier otra denominación que nos invitara fue 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 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

⁹⁸ 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).

⁹⁹ Varias ONGs (JUM, INCUPO, INDES, Asociación Promotores Chaco, ENDEPA, Equipo Menonita, otros) y la Dirección Provincial del Aborigen. apoyaron esta lucha, como asimismo la lucha por la recuperación de la tierra.

¹⁰⁰ El 27 de agosto de 1997.

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 periodo 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 debía 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 (...). 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.

4.1. Un 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].

4. 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. Le anuncian que después de él habría muchas iglesias y cada cual tendría su *mensaje*. Hace poco tiempo, un líder importante toba de la Iglesia Evangélica Unida, en Castelli (Chaco), valoró la trayectoria de MQ y, coincidiendo con sus palabras, señaló que cada líder tenía su *mensaje*.”

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).

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

MQ recorre el Chaco visitando algunos pueblos o parajes: Pampa del Indio, donde se pone en contacto con el cacique Pedro Martínez, Campo Medina, Pampa Grande, Castelli, Pampa Argentina, Legua 15, Legua 17, Lalelay, La Matanza. En los años 1962-63, regresa a La Colorada. En estos pueblos o parajes se continuaban realizando los cultos a cargo de dirigentes locales quienes siguieron ligados a MQ, a partir de viajes de uno y otros. 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 reclamos de MQ. Estas tierras representan el comienzo del cumplimiento de un *sueño* que algunos tobas tuvieron en La Colorada en el año 1965.

... 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*... 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 doce 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... él iba a tener una entrevista con un funcionario de gobierno. MQ mismo decía que iban a tener un lugar (A) y (B).

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 para la fiesta o el bautismo de fin de año. MQ comienza a ser conocido y se extiende su fama. Los relatos dan cuenta de sanaciones, el control de las tormentas, el consenso que iba generando entre las personas que lo conocieron y siguieron.

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 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 /a/ 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 realizan actualmente. La sal, obtenida de la planta toue, era tradicionalmente utilizada para realizar curaciones.¹⁰¹

¹⁰¹ Miller: Ob. cit, 1971, p. 154

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 (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 que 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

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 él 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.

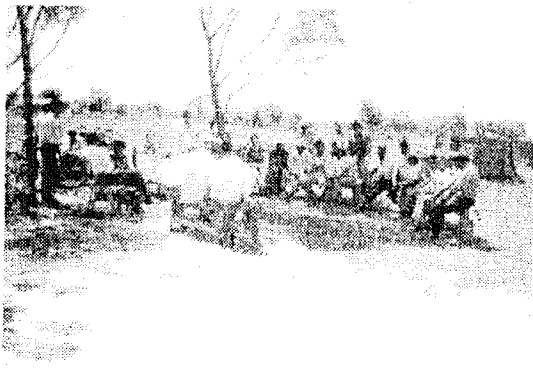


Foto de una reunión con MQ

... 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).

... 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

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). 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).

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).

V Reflexiones: la maraña y el orden

Los efectos de la situación colonial y del contacto de los misioneros pentecostales con las poblaciones indígenas han tenido desarrollos de diferente orden dependientes de situaciones históricas. Marroquin¹⁰² había analizado los procesos de cambio étnico y cultural que tuvieron lugar en México a partir del protestantismo fundamentalista que fue desintegrador de las sociedades tradicionales. Sin embargo en el caso del Chaco pudo ser reformulado por grupos indígenas y se configuraron procesos de resistencia cultural frente a la sociedad nacional.¹⁰³

Las condiciones de trabajo y de castigo a los trabajadores rebeldes implementados por la empresa azucarera fueron particularmente duras para los indígenas. Cuesta relatar el violento sistema instrumentado por los dueños del ingenio (sus restos son considerados hoy *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 aspectos de su cultura con los que los administradores operaron. La intermediación de las jerarquías indígenas en la organización del trabajo es un ejemplo, o la utilización de figuras de la mitología para atemorizar o justificar desapariciones. Situaciones parecidas fueron analizadas en los ingenios del noroeste argentino por Isla y Taylor,¹⁰⁴ y otros. Los líderes fueron cooptados o engañados para servir a la empresa de intermediarios o mediadores, capataces o policías. La percepción que tiene la población es que dichos dirigentes fueron utilizados, engañados o victimados.

Sin embargo la actitud de los indígenas no fue pasiva. Se realizaron varias movilizaciones por las condiciones de trabajo, constan en los informes policiales, como también las protestas de colonos por tal motivo. Asimismo existieron vínculos con quienes participaron en el movimiento de Napalpí. La circulación de indígenas y criollos como hacheros o cosecheros era intensa, asimismo intensa la comunicación, dado que el sistema de contratación o *conchabo* implicaba sólo la disposición de mano de obra temporaria. Existían vínculos entre unos y otros, 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 producidas por la colonización. Las medidas de asentamiento compulsivo limitaron estas migraciones.

Bartolomé¹⁰⁵ 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 ceremonias donde la gente cantaba y danzaba durante horas por las noches. El canto y la danza estuvieron presentes en todos los movimientos descriptos someramente en este trabajo. Las persecuciones o cuestionamientos reflejaban la necesidad de ocupar el tiempo de sus cuerpos para el trabajo. El mismo término *brazero* utilizado para denominar a quienes se ocupaban de la zafra o cosecha da cuenta de esa reducción del indígena a una pieza más de la maquina desertizadora. Existían razones económicas para impe-

¹⁰² Enrique Marroquin: *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, 1994, pp. 217-150

¹⁰³ Alicia Barabas: (Coord.) *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1994, p. 14

¹⁰⁴ Alejandro Isla y J. Taylor: *Terror e Identidad en los Andes. El caso del noroeste argentino*. *Revista Andina*, año 13, n° 2. Cuzco, Perú, 1995.

¹⁰⁵ Bartolomé: *Ob. cit.*, 1972, p. 117

dir el desarrollo de sus ritos. 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, los cuales optaron por los criollos, especialmente bolivianos, supuestamente más abocados al trabajo y dependientes del pago.¹⁰⁶ Estas expresiones sobre la imagen del indio desde la amputada mirada del capitalista, citadas por Beck¹⁰⁷, son un ejemplo:

...su sentido económico no es suficiente para hacerlos pensar en el mañana... trátase de una cultura estática que no se pone en vibración al contacto de una civilización progresiva... Trasladados a un medio civilizado no asimilan ni los conceptos mínimos de previsión, ni de eficiencia, ni de moneda...¹⁰⁸

...En el ingenio todo se ha modificado... todo ha cambiado, menos el indio... No sé si el indio es susceptible de ser civilizado. Lo que sé es que en el ingenio no se civiliza... si la curiosidad constituye uno de los medios de instruir, hay que convenir que el indio se instruirá tarde. Nada le llama la atención. Nada le interesa... Las máquinas de las fábricas, que producen admiración en el hombre civilizado y habituado a ver máquinas, no le merecen ni una mirada... Es por eso que he pensado que el indio significa un anacronismo... es la barbarie al lado de la civilización... el toldo frente a la fábrica.¹⁰⁹

El ciclo de la naturaleza a la cual el indígena se acomodaba, fue sustituido por el ciclo racionalizante de la empresa industrial cuya lógica era exclusivamente económica. Ese orden era la expresión de la civilización sobre lo que consideraban la barbarie o desorden: la naturaleza, lo salvaje, lo étnico. 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.¹¹⁰

¹⁰⁶ José Braunstein and Elmer S. Miller: *Ob. cit.*, 1999b, pp. 15-16

¹⁰⁷ Beck: *Ob. cit.*, 1994, p. 171 y 181

¹⁰⁸ Alejandro Bunge: *Las industrias del Norte. Contribución al estudio de una nueva política económica argentina*. Vol. I, Buenos Aires, 1922.

¹⁰⁹ Unsain: *Ob. cit.*, 1914, p. 56

¹¹⁰ Rosenzvaig: *Ob. cit.*, 1996.

La reducción económica de la naturaleza significó también el control del cuerpo, del espacio, del tiempo, del conocimiento y la alteración del ciclo vital. Berger y Luckmann¹¹¹ escriben que uno de los mecanismos mediante los cuales se sostiene un universo simbólico es la aniquilación. Ésta no es sólo física. La aniquilación consiste en explicar cualquier fenómeno desde el orden cognoscitivo y normativo dominante.

Arengo,¹¹² citando a Niklison,¹¹³ señalaba que en los centros de trabajo, los indígenas se presentaban como trabajadores sin creencias o supersticiones y así es como ellos fueron considerados: puramente y simplemente trabajadores. Esto constituye, según la autora, un indicador de los cambios culturales que surgirían de su experiencia en los ingenios. Sin embargo la condición para seguir sobreviviendo en muchos casos fue la manifestación pública de la negación de su propio ser, es decir la *imvisibilidad*. El fichero, la Biblia, el certificado de trabajo, es decir los papeles escritos, representaban el nuevo orden cognoscitivo y normativo, salvoconductos visibles para la sobrevivencia. La obtención del *fichero* significó la posibilidad de poder realizar ceremonias en lugares *visibles* destinados a tal fin y evitar problemas con las autoridades para quienes, aún la acción protestante provocaba sospechas.

Tal documento fue particularmente pertinente en áreas aisladas donde algunos oficiales locales ejercían su autoridad sobre las comunidades indígenas interrumpiendo las reuniones públicas no-autorizadas.^{114 115}

En mi disertación (1967) señalé que la acción de cerrar los cultos por parte de una policía prepotente, las normas provinciales que prohibían a los indígenas abandonar la provincia durante la cosecha del algodón, la sospecha, en general,

¹¹¹ Peter L. Berger y Thomas Luckman: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1998, pp. 147-148

¹¹² Elena Arengo: *Civilization and its Discontents. History and Aboriginal Identity in the Argentine Chaco*. Tesis de Doctorado. Universidad del Estado de Nueva York, 1996, p. 108

¹¹³ José E. Niklison, *Los Tobas*. [Departamento Nacional del Trabajo, Buenos Aires]. Universidad Nacional de Jujuy. San Salvador de Jujuy, 1990, p. 96

¹¹⁴ Traducción de la autora.

¹¹⁵ Miller: *Ob. cit.*, 1999b, p. 8

de la acción protestante, todo sirvió como un telón de fondo restrictivo que pudo haber dado al movimiento de culto mucho de su empuje motivacional inicial.¹¹⁶

MQ disponía de la Biblia y de la bandera como emblemas legitimantes ante las autoridades pero hasta último momento no aceptó la supeditación a jerarquía evangélica alguna. Las expresiones de los cultos fueron consideradas por los pentecostales como paganizadas expresiones de la fe. La comunicación se establecía directamente con los espíritus sin intermediación de jerarquías fueren blancas o tobas. Los datos registrados permiten suponer que MQ difundió la *danza*, especialmente la *ronda* en los cultos chaqueños, el elemento más polémico. También se atribuye un tipo de *baile* a Pedro Martínez. Existieron vínculos muy tempranos entre Pedro Martínez y MQ. La danza estuvo presente en todos los movimientos que fueron mencionados a lo largo de este capítulo.

No tuvo una estructura jerárquica, como sí la hubo —tal como lo señalara Idoyaga Molina¹¹⁷— 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.

En el siguiente capítulo intentaremos esclarecer, a partir de testimonios y distintas fuentes documentales, los significados atribuidos a la danza en diferentes épocas, a los efectos de poder comprender por qué razón constituyó un elemento central en el culto/movimiento de MQ y en otros cultos/movimientos de la región.

Capítulo 2

Danzas ceremoniales, árboles sagrados y cosmos

*Estos espíritus... vuelan con el viento,
lo siguen y producen los mismos sonidos que la tormenta,
ellos danzan en ronda alrededor de las tolderías o de los toldos...
Pelleschi¹*

*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)*

I La lucha por los sentidos: participantes, observadores y contextos

Para comprender, al menos en parte, el sentido de la danza, se hacía necesaria una mirada retrospectiva que ilumina hechos y detalles que posibilitan su comprensión. En los relatos que se hacen sobre las danzas a veces no hay coincidencias en sus significados presentes y antiguos, tanto en textos escritos como en testimonios orales. Sin embargo, hay elementos que se mantienen vivos en la memoria, aunque no se recuerde o se explicita que provengan de prácticas similares en el pasado. Algunas diferencias también se deben a las propias historias locales e individuales, o a los enfoques ideológicos con que fueron realizadas las investigaciones en diferentes lugares y momentos de la historia toba.

Entender la historia como narración —afirmaba Guber²— 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

¹ J. Pelleschi: 1897 Los indios maticos y su lengua. En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, XVII, 559-622, XVIII, 173-350. Buenos Aires, 1897, p. 94

² Guber: *Ob. cit.*, 1994, pp. 27-30

¹¹⁷ Traducción de la autora.

¹¹⁷ Idoyaga Molina: *Ob. cit.* 1994, p. 51

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. Pueden aparecer sentidos significativos que permanecen ocultos en el hábito sin alcanzar la superficie reflexiva de la conciencia, o puede que el discurso los eluda por diferentes motivos. La transmisión del saber, en algunos casos, entrelaza de manera inextricable, la expresión oral y el gesto.³

Transcribo, a continuación, algunos testimonios tobas sobre la danza y sus significados, que se intercalan con otros testimonios, especialmente de autores que los documentaron en el siglo pasado y en las primeras décadas de este siglo, a los efectos de que puedan hacerse visibles las semejanzas y diferencias de visiones e interpretaciones actuales y antiguas. En todas las ceremonias antiguas la *danza* estaba presente, existían diferentes modalidades y significados y es posible afirmar también que tenían un carácter ceremonial.

D (traduce a A)- 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 bailar. Se ponían algo en la cabeza. Ocurría a la noche.

- ¿Qué se ponían?

D- Era una especie de tejido tipo lana que ellos hacían que tenía una característica igual que la escarpela. Con el cardo se hacían esas vinchas de color colorado, azul y amarillo. Los caciques usaban ese tipo de lana cuando danzan y cantan. 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.

- ¿La danza que hacían los velam como se llamaba?



Tegete

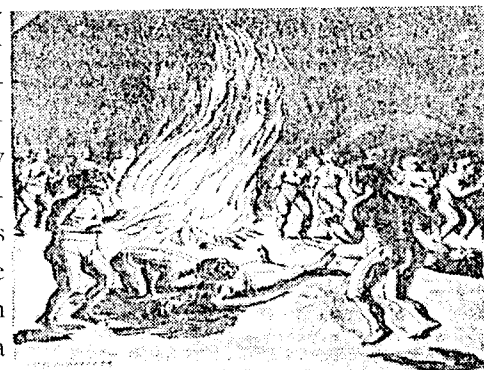
D- si, era un mate grande (*chemai*) Con un palo que lo sostenía. Se le ponía adentro la fruta del *pelac* (me la muestra, pues muy cerca de la casa, en un matorral, tenía esa planta) El *tegete* viene a ser todo.

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.

- ¿Usaban los tegete?

Danzas para curar

Karsten⁴ afirmaba que la danza era considerada uno de los *remedios* más eficaces, especialmente entre Tobas y Matacos. Los tobas bolivianos, investigados por este autor entre 1911 y 1913, llamaban *nabot dónnaran* a la danza con la cual conjuraban a los malos espíritus. Se la llevaba a cabo en ocasiones especiales. La gente se reunía en el atardecer en un lugar abierto y se saltaba alrededor de la persona *enferma*, moviéndose hacia delante y hacia atrás, hacia la derecha e izquierda con las rodillas



Nabot dónnaran, danza nocturna de los tobas. (Dibujo de Wasström en Karsten, 1932, p.147)

³ Arno Vogel, Marco A. da Silva Mello y José F. Pessoa de Barros, *A Galinha-D'Angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro, PALLAS, 1993, pp. 31-32

⁴ Rafael Karsten: *Indian Dances in the Gran Chaco*. Helsingfors. Centraltryckeri, 1915, pp. 4-5 y 11-12

dobladas. Se acompañaba la danza no sólo con la agitación del *tegete*, sino también con cantos, fuertes gritos. Se inclinaban cantando sobre el enfermo utilizando ciertas palabras de poder y agitando el *tegete* sobre la parte del cuerpo en la que estaba ubicado el mal. El canto, el soplido, la succión y la danza eran formas utilizadas para expulsar a los espíritus que habían penetrado en el cuerpo. Los matacos desarrollaban una danza similar que se denominaba *nabiitsaké*.

Danzas de iniciación

Según Métraux⁵ para convertirse en médicos,⁶ hacía falta saber dos danzas: *bahot* y *l'asot sonran*, las dos, según este autor, habían sido tomadas de los *Matako*, entre quienes la palabra *ahot* significaba espíritu. Las mujeres también podían convertirse en magas.⁷ Igual que los hombres, debían subir a un algarrobo y allí entonar el canto que el espíritu le revelaba.

Las danzas ceremoniales en tiempos de recolección

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 wichi⁸. Y entonces, cuando recibió palabra de Dios, regresó a estos lugares. Aquí, en La Colorado, conoció a los wichi. Lo vistieron, lo integraron como un wichi. Se fue a Bartolomé de las Casas.

- 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.

- 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.

- ¿El nombre era el mismo?

A- Sí, nomi.

- ¿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.

- Pero, ¿esa danza es toba?

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

- ¿Haciendo una ronda? ¿Alrededor de un árbol?

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

- 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 nos dejara tranquilos. Antes había otro cacique con más poder. 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.

(...)

⁵ Alfred Métraux: "Études d'ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco)". *Anthropos*, 32:171-194; 378-401. Viena, 1937, pp. 177-178.

⁶ Este término es utilizado por Métraux: "medicine-man." Actualmente es muy común que la población indígena denomine "médico" al *pi oxonac* y "doctor" al profesional en la ciencia médica.

⁷ Karsten utiliza el término *magicienne*.

⁸ Testimonios posteriores recogidos en Bartolomé de las Casas afirmaban 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.

- 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. 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.

- ¿Cómo era esta danza?

- Cuando hace efecto la bebida uno toma el *tegete* y empieza a danzar. Esta danza no se llamaba *nomi* sino *naicaxoc* 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 *naicaxoc* no le permitían a la mujer, porque no es juego.

En un comentario sobre las danzas para promover la fertilidad, Karsten⁹ describió una danza especial llamada *nomi*. Era la gran fiesta de danza de los tobas. Esta danza, que se realizaba para "apurar" a la algarroba (*mapilák map*) comenzaba antes de que la fruta madure y continuaba toda la estación. Según este autor, subyace a esta costumbre una definitiva idea religiosa: la idea de que tanto animales como 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. De sus frutos elaboraban una bebida fermentada considerada sagrada pues inducía el buen espíritu. Los dancistas se movían en círculo mientras cantaban con los brazos entrelazados en la cintura, hacia la derecha e izquierda y, al mismo tiempo, hacia el otro extremo del lugar. Las mujeres observaban mientras los hombres mayores bebían la *aloja* (*maplyr*).

Métraux,¹⁰ y luego Karsten,¹¹ en una cita de Miller¹² realizan los siguientes relatos sobre la *fiesta de la algarroba*, que involucraba entre otros elementos y actividades, la danza. Se supone que la danza era tan importante para la preparación de la bebida como las actividades mecánicas.

Las vainas de la algarroba son machacadas en un mortero y mezcladas con agua caliente en una botella o en un improvisado recipiente ahuecado hecho de piel cuadrada de vaca o de cabra con los bordes levantados del suelo (Abipón, Mocoví, Choroti). [Toba también, aunque Métraux no lo menciona]. Algunas veces, para acelerar la fermentación, agregan una pequeña cantidad de algarroba machacada que ha sido mascada por mujeres ancianas.

Los hombres cantan, sacuden pezuñas de ciervo o sonajeros de calabaza y tocan los tambores toda la noche alrededor de la bebida para acelerar la fermentación mágicamente y tornar la bebida fuerte. Estos ritos son considerados tan importantes como las actividades mecánicas.

A las mujeres jóvenes no se les permite participar en la reunión de la bebida, aunque las mujeres ancianas se encargan de los hombres y algunas veces cantan o danzan.

La reunión dura tanto como la bebida, algunas veces varios días... Muy frecuentemente aquéllos que alimentan algún enojo se destacan en el excitamiento general y descargan sus sentimientos reprimidos. Insultos y amenazas se intercambian y comienzan las peleas, las cuales, como siempre, raramente terminan con heridos gracias a la vigilancia de las mujeres, quienes controlan que no caigan armas en las manos de los hombres y rápidamente intervienen para prevenir que la disputa verbal devenga en un peligroso alboroto. Cuando un hombre se pone insoportable, sus parientes lo llevan a su choza, adonde duerme hasta que se le pasa el efecto de la

¹⁰ Métraux, A: *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, 1946^a, pp. 349-350

¹¹ Rafael Karsten: *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Helsingfors. Akademische Buchhandlung, 1932, pp. 163-164

¹² Elmer S. Miller: *Shamans, Power Symbols and Change in Argentine Toba culture*. *American Ethnologist* 2 (3): 477-496, 1975, pp. 19-20

⁹ Karsten: *Ob. cit.*, 1915, pp. 15-16

bebida... Los curanderos probablemente toman ventaja en una fiesta de bebida para dañar a sus enemigos.

Durante la estación de la algarroba, las fiestas son sostenidas casi continuamente, y estas fiestas son principalmente celebradas con encuentros de bebida y danza... Los Tobas (sic)... llaman a esta danza Nahottí. Esta es una danza circular; en la danza los hombres se disponen en círculo y rodean con sus brazos las cinturas de los otros, moviéndose en ronda hacia la izquierda y hacia la derecha al ritmo del canto.

Sólo los hombres solteros realizan estas danzas, los ancianos están constantemente ocupados en beber la bebida del algarrobo. A las mujeres solteras se les permite estar presentes, pero... no es una norma que ellas tomen parte en las danzas, aunque el cortejo está conectado con ellas.¹³

Arnott¹⁴ escribe que aunque se mantenía 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 daba a los jóvenes mayor libertad en el terreno sexual. Durante la danza las muchachas se ubicaban una a una a espaldas del joven que habían elegido y danzaban hasta muy avanzada la noche. Luego se retiraban juntos. Grubb¹⁵ detalla una *Kyáiya*, 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 quien se ubicaba en el centro del círculo apuntaba sucesivamente hacia los cuatro puntos cardinales.

Las danzas de las mujeres y la fertilidad

Al término de la estación seca, las mujeres tobas se reunían bajo la guía de un chaman y durante la danza se arrojaban al suelo como poseídas por una repentina enfermedad (Métraux denomina enfermedad al estado de trance). Los *hehiceros* trataban de curarlas mientras otros daban vueltas alrededor; golpeando el suelo, cantando y sacudiendo sus *tegete*.¹⁶ En algunos casos, la pubertad era celebrada entre los tobas con la danza *nabottí*,¹⁷ escribe Karsten.¹⁸



Káüsima, danza de mujeres choroti en la etapa de pubertad
Dibujo de Wasström en Karsten, 1932, p.85

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 (A)

¹³ Traducción de la autora.

¹⁴ John Arnott: *La vida amorosa y conyugal de los indios del Chaco. Revista geográfica americana* [Buenos Aires] 26:293-303, 1935, p. 293

¹⁵ Wilfred B. Grubb: *Un Pueblo Desconocido en Tierra Desconocida. Asunción, CFADUC y la Iglesia Anglicana*, 1993, pp. 112-116

¹⁶ Alfred Métraux: *Estudios de Etnografía chaqueña. Anales del Instituto de Etnografía Americana* [Mendoza], 5:263-314, 1944, pp. 298-299

¹⁷ Del mataco *nahót* o *nahút*. que Karsen traduce como espíritu maligno.

¹⁸ Karsten: *Ob. cit.*, 1915, p. 29

Otros objetivos de las danzas ceremoniales

Entre los tobas, la unión de un hombre y una mujer era ocasionalmente celebrada con la danza *nabotti*.¹⁹ La pareja se ubicaba en el centro del círculo junto a un gran fuego y los demás danzaban y cantaban 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. La aparición de las Pléyades también era ocasión de festejo en las tribus Guaycurúes.²⁰

Dobrizhoffer²¹ 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 preguntadas por lo que había dicho el abuelo.²²

De acuerdo al testimonio del Padre Remedi²³ 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”²⁴ *profetizaba* acerca de la próxima cosecha, la abundancia de la caza y las inminentes enfermedades. Cada uno podía consultarlo acerca de su futuro.²⁵ Joaquín Camaño describe una fiesta en la que se danzaba, atribuida a los Paisanes y Atalalas que tenían estrechos contactos con los Tobas. La danza estaba presente y el que desempeñaba el

papel de “diablo” que llamaban *Gos* era el que libraba de enfermedades, concedía lluvias abundantes, etc.²⁶

II Los *pi'oxonaq*, las danzas y los ciclos de la naturaleza

*La espiritualidad popular y la lengua se mixturaron como una rebelión en silencio.*²⁷
Rosenzvaig

Los *pi'oxonaq*, sin duda, constituían una figura central en todos los ritos antiguos en los cuales la danza estaba presente. En estas ceremonias, se condensaba el sentido de la vida indígena. Los *pi'oxonaq*, chamanes toba, han recibido innumerables denominaciones por parte de los blancos. Para los primeros misioneros tenían una esencia demoníaca, como toda manifestación de la naturaleza y de lo diferente. En Karsten y Métraux es frecuente la denominación reduccionista de curandero (*sorcerer*), o médico (*medicine-man, homme-médecine*). Para Karsten, el estado de trance es un estado de enfermedad, atribuido a los malos espíritus, que debía ser curado. Como resultado de la mirada del blanco, y de algunos estudios que les atribuyen ese carácter, 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 *pi'oxonaq* como curador/dañador²⁸ despojada de sentido es muy frecuente en la literatura de este siglo y en la visión cotidiana del blanco. En realidad el *pi'oxonaq* 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, quien interpretaba los sueños, quien con-

¹⁹ *Ibid.*: p. 31

²⁰ Métraux: *Ob. cit.* 1996, p. 229

²¹ M. Dobrizhoffer: *Historia de Abiponibus, equestri, bellicosaque Paraguariae natione*; Viena, 1784, p. 83

²² En Métraux: *Ob. cit.*, 1944, pp. 306-307

²³ S. A. Lafone Quevedo: *Los indios matacos y su lengua por el P. Joaquín Remedi Ord. Seraf. misionero apostólico, con vocabularios ordenados por...* En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, XVII, 331-362, 1896, p. 348

²⁴ Remedi utiliza, en el mismo texto, ambas denominaciones señaladas entre comillas.

²⁵ En Métraux: *Ob. cit.* 1944, p. 309

²⁶ Joaquín Camaño: *Etnografía rioplatense y chaqueña. Revista de la sociedad de Amigos de la Arqueología de Montevideo*. Vol. 5: 309-43. Montevideo, 1931, pp. 341-343

²⁷ Rosenzvaig, *Ob. Cit.*, 1996, p. 467

²⁸ Alessandro Lupo (1992) analiza la idea de la ambivalencia en el significado del mal en los nahua de México.

III Las fiestas sagradas 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
Estela Ocampo³²*

ducía a las puertas de lo sagrado a través del éxtasis (*ntonaxac*) y responsable de mantener la armonía en todos los aspectos.²⁹ Muchos tobas coinciden en tales caracteres de estos líderes.

El *pi'axonaq* no actuaba sólo, y sus actividades se desarrollaban siguiendo el ciclo de la vida de la comunidad, entendida —la comunidad o hábitat— como paisaje viviente³⁰ 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 no estaba limitada al chamán, involucraba una interacción directa y diaria para todos. Había señales a las que estaban atentos y aún sigue siendo así, 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.

En general, muchos aspectos de los ritos tobas tradicionales se sintetizaron en los cultos actuales. La reducción de los espacios de expresión al espacio del culto (considerado espacio legítimo) tuvo este efecto. Allí tienen expresión las danzas que antiguamente se realizaban para promover la fertilidad, con una finalidad erótica, para realizar curaciones, celebrar acontecimientos especiales de la comunidad como casamientos, cumpleaños, y la búsqueda de soluciones a los problemas de subsistencia, asimismo la interpretación de sueños y visiones. Algunas citas de la Biblia 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.³¹

Salvo algunos testimonios registrados en el siglo pasado sobre las *fiestas*, en la mayoría de las investigaciones poca importancia se asigna a los rituales en los que interviene la danza. El éxtasis (*ntonaxac*) y la visión son vinculados a la enfermedad o se consideran medios de evasión. El *salto* o *baile* en el lugar, fue frecuente en los cultos del toba Pedro Martínez y del pilagá Luciano y actualmente visible en los cultos en general. Pero lo que introduce y sostiene particularmente MQ en los cultos es la *ronda* o *rueda* también llamadas *nomi* o *nasote*, nombres con que se las designa actualmente, a diferencia de otros cultos sincréticos documentados en la historia.

La danza *nomi*, que por su descripción coincide en algunos casos con la *nabótti* o *nasoté*, *jolōki* de los chulupi o *katinab* de los matacos, 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: Métraux afirma que es de origen choroti y Karsten toba (*jolōki* significa la danza toba). Testimonios indígenas le atribuyen distinto origen, también se dice que es una danza natural en todos los indígenas de la región. 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. La danza *nomi* alrededor de un árbol era compartida por chulupi,

²⁹ Elmer S. Miller: *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, 1977, p. 306 y Ob. cit., 1979, p. 29-30

³⁰ Rosenzvaig: Ob. cit., 1996, p. 11

³¹ 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, 1992, p. 153

³² Estela Ocampo: *Apolo y La Máscara. La estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas*. Barcelona, Icaria, 1984, p. 10

pilagás, tobas y wichis en tiempos del ingenio azucarero. Las descripciones de la danza *nasote* y *nomi* son parecidas y con idéntico objetivo. También es semejante la que hace Karsten sobre esta danza en los tobas bolivianos.

Algunos atribuyen a la *nomi* (*ronda* o *rueda*) 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 ésta estaba vinculada tradicionalmente a ritos de transición y renovación. Era la gran fiesta de los tobas especialmente en la estación del algarrobo, árbol mítico considerado sagrado y fuente principal de alimento, con el objeto de promover la fertilidad. Coincidían estas fiestas, también, y en el mismo sentido, con una mayor libertad sexual. Varios autores describen una danza semejante en distintos pueblos chaquenses, sobre todo en la época de recolección de frutos. Se realizaba también la danza *nomi* en distintas ocasiones de la vida de una comunidad como la elección de un nuevo jefe, o antes de una lucha. No tenía una sola significación.

Otras modalidades actuales son parecidas a las danzas antiguas, ocurren al mismo tiempo que la *nomi*: para realizar curaciones alrededor de la persona enferma efectuada por quienes tienen ese poder; la danza de pares, hombres o mujeres, el *sallo*, por ejemplo. Algunos afirman que la danza *nomi* se llevaba a cabo para atraer a los buenos espíritus y alejar a los malos espíritus que danzan de noche. Karsten hace pesar el argumento de que el objeto fue primordialmente alejar los espíritus de los muertos durante la noche: es en esa instancia que pueden actuar los malos espíritus provocando la enfermedad y el infortunio. Sin embargo, para los tobas, no existía la muerte como una dimensión muy diferente de la vida, y menos un sentido del pecado y de un territorio para expiar las culpas. Métraux opina que los indígenas no vivían en temor constante de los espíritus como algunos au-

tores afirmaron. Actualmente, las ceremonias en las cuales están involucradas las danzas se realizan generalmente de noche, pero depende del contexto. Miller³³ observó la realización diurna de la *nomi* en distintos lugares a comienzos de los años sesenta. En Bartolomé de las Casas (Formosa) debido a continuas persecuciones de gendarmería y policía se comenzaron a efectuar de día, según testimonios.

Por cierto, 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. Está claro que también ocurrieron cambios como resultado de la colonización, por el desplazamiento y comunicación continua de distintos pueblos indígenas en tiempos de tala, cosecha o zafra. Vale notar asimismo que, en el desarrollo de los movimientos indígenas llevados a cabo durante el siglo veinte, descriptos anteriormente, en todos tuvo la danza un lugar preponderante.

Métraux³⁴ al referirse a las *fiestas* y *ceremonias* en América Latina en las cuales estaban involucradas las danzas señalaba que, si bien éstas pueden tener un carácter profano —tanto como el canto— frecuentemente tienen una eficacia mágico religiosa y son realizadas para influenciar la naturaleza y lo sagrado. En el Chaco tienen un definitivo valor ceremonial: se realizan en conexión con los más importantes acontecimientos de la vida de una persona o del ciclo anual de una tribu, y han tenido una relevancia inmensurable en los movimientos revivalistas de América Latina.

El valor místico de la danza es ilustrado por la casi mórbida importancia que asume en los movimientos revivalistas de América Latina. En el siglo XVI, tanto como en los recientes años, los *Guarani* recurrieron a una frenética danza a los efectos de alcanzar la Tierra-Sin-Mal. Tan grande era el poder

³³ Elmer S. Miller: *Ob. cit.*, 1995

³⁴ Alfred Métraux: *Religion and Shamanism*. En: Steward, J. H. (ed.) *Handbook of South American Indians* vol. 5: 559-599. Washington, D. C. Bureau of American Ethnology, 1949, p. 584

que ellos atribuyeron a la danza que estaban convencidos de que solamente si podían sostenerla ellos y su espacio ceremonial volaría hasta el cielo.³⁵

IV 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 rugan 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.'

Michael Talbot³⁶

Es posible suponer 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, de acuerdo a algunos testimonios, le fue mostrada una gran Biblia en cuyos extremos debía marcar los cuatro vientos que 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. En algunos relatos se menciona a los espíritus *qunaqñaxaic* y *qaxaxonaxa*, de las nubes (*l'ac*) y el viento (*l'at*), y se relaciona a MQ con el espíritu santo.

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 entró en su

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

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... (...) Mi abuelo decía: 'mi amigo pájaro' se quedó en él cuando él se transformó en árbol para recibir los mensajes del viento (D).

Imbelloni,³⁷ intentó reconstruir la ideología cosmológica de las culturas conocidas como Altas Culturas, especialmente a través de sus testimonios americanos. Pese a sus distintas versiones regionales, afirma Cordeu,³⁸ las conclusiones de Imbelloni revelan la profunda unidad de filiación en su cosmovisión. Aunque este tema merecería un análisis particular que excede a esta investigación vale señalar que, de acuerdo al mencionado autor, es posible que exista un tipo de intuición del mundo común a todas las civilizaciones protohistóricas.

Según Imbelloni,³⁹ existirían 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 y cada uno de estos últimos representa un Oriente, cuya valencia es determinada por una estación del año, un elemento, un animal cardinal, una virtud, una actividad, un dios. Imbelloni cita como ejemplo el caso de los Zuñi que sostienen ese valor tetráctico, correspondiendo a cada

³⁷ J. Imbelloni: *Religiones de América nº 10: Las Edades del Mundo, sinopsis crítica de ciclografía americana. Bol. De la Academia Argentina de Letras, t. XI, nº 41, pp. 131-261, Buenos Aires, 1943*

³⁸ Edgardo J. Cordeu: *Aproximación al horizonte mítico de los Tobas. Ruma, vol. 12, partes 1 y 2, pp. 67-176. Buenos Aires, 1969-70*

³⁹ Imbelloni: *Ob. cit., 1943*

³⁵ Traducción de la autora.

³⁶ Michael Talbot: 1995 *Más allá de la teoría cuántica. Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 149-150*

uno de los puntos cardinales un elemento: agua, tierra, aire y fuego, una estación del año y 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.⁴⁰ El universo tradicional de los tobas consistía en cinco estratos esenciales, habitados por tres categorías principales de seres: seres celestiales (*Piqnem'lec*), seres terrenales (*Albual'ec*) y seres acuáticos (*Ne'etaxaal'ec*). Sin embargo 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, también los espíritus de los muertos, a lo cual se hace referencia en los testimonios sobre las danzas. El oeste es también llamado cielo (uno de los significados del azul de las cintas), allí es donde el cielo y la tierra se encuentran. Las nubes, vientos, sol, luna y tormentas se ubican en ese cielo. Más arriba todavía, existe otro cielo donde estarían ubicados las estrellas y otros seres celestiales.⁴¹

Las *Pléyades* eran veneradas muy 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 toba del tiempo es cíclica, nacimiento y muerte, muerte y renacimiento. La creencia en un universo compuesto por una serie de compartimentos superpuestos era sostenida por muchos indígenas chaqueños, afirma Métraux.⁴² Los mitos que se transcriben más adelante sobre el árbol que conecta los planos del universo ponen en evidencia esta cosmovisión.

⁴⁰ Alfred Métraux: *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia, American Folklore Society- New York, Kraus Reprint Co., 1969, p. 25

⁴¹ Miller: *Ob. cit.*, 1967 y *Ob. cit.*, 1977.

⁴² Métraux: *Ob. cit.*, 1969, pp. 24-25

Este autor describe también dos mitos maticos en los que subyace la idea del mundo dividido en tres estratos comunicados y donde se desarrollan vidas semejantes. En uno de estos mitos los estratos varían periódicamente de posición.

Este testimonio de una maestra indígena⁴³ refleja esa *conexión* o *inseparabilidad* 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 tornan borrosas. 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 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.

⁴³ Luis D. Herecúa: *Aportes para la comprensión del chamanismo toba*. *Antropos* 90:467-485, 1995, p. 481

V *No'ouet* y los dominios del universo

Era el *pi'axonaq* quien se ponía en contacto con los espíritus de los distintos dominios en tiempos de desorden, a los efectos de lograr un equilibrio. Este era 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 dueño del agua que protege a los animales y especies de plantas que viven allí, asimismo hay dueños de distintas actividades.⁴⁴ En el cosmos toba, *No'ouet* representaba lo numinoso, según testimonios. Lo numinoso⁴⁵ es para Rudolf Otto⁴⁶ un sentimiento originario y específico del cual la noción de lo sagrado no sería sino el resultado último. *No'ouet* se revelaba entregando conocimiento (*jawan*) y poder (*napinshic*). Este poder se expresaba en la cesión por parte de *No'ouet* de espíritus auxiliares (*Itaxayaxagua*). Actualmente en el contexto del culto, el espíritu se revela como *dones* o facultades que determinados individuos reciben.

Miller⁴⁷ señalaba que *No'ouet*, era representado en forma básicamente humana o semejante a ciertas partes del cuerpo como el corazón o el ojo, se lo podía hallar en el monte, en los árboles. Según este autor hay diferencias regionales entre los tobas respecto a cuáles son los seres más poderosos, en algunos casos puede ser *qasaxonaxa* u otros. En una conversación sobre el significado de *No'ouet*, decía (D):

⁴⁴ Pablo G. Wright: *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 Mexico Press, pp. 149-172, 1992, pp. 154-155

⁴⁵ 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 inaprensible para sí mismo: ellos lo cuestionan (Cazeneuve, 1972: 35)

⁴⁶ Rudolf Otto: *Lo Santo*. Madrid, Alianza Editorial, 1994.

⁴⁷ Miller: Ob. cit., 1977, p. 317

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 *Qasaxonaxa* 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).

Las diferentes interpretaciones de *No'ouet*⁴⁸ 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 sagrado y lo demoníaco, es un ejemplo.

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

⁴⁸ Datos de distintas fuentes sobre la utilización y significado atribuido al término *No'ouet* se hallan en Cordeu (1969-70): 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 *Keebét*. 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."

de las danzas, en Karsten y Métraux aparece también esa diferencia con respecto a la positividad o negatividad de los *payak* (espíritus), cuyo significado podría considerarse equivalente al de *No'ouet*.⁴⁹

VI Los árboles y los seres del aire

*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)⁵⁰*

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).

En la actualidad cualquier persona puede tener revelaciones. Algunos testimonios vinculan a MQ con las nubes y el viento. Con frecuencia, se lo nombra *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 tenían el poder de desplazarse. Así, se dice que los chamanes podían 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*.⁵¹ En la ontología tradicional existen seres del aire poderosos, entre los cuales se puede ubicar a *Qasaxonaxa*. En uno de los testimonios se afirmaba que los espíritus "fueron todos a un lugar que se llama *Qasaxonaxa*" (A).

Qasaxonaxa, 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 humanos⁵²

Métraux⁵³ registró un relato que constituye una versión de este mito.

El relámpago es una anciana peluda (Kasoronra'). Ella cae al suelo cada vez que se desata una tormenta. A ella no le gustan los espíritus y trata de golpear el gran algarrobo en el cual viven los espíritus. Nadie puede verla cuando ella cae del cielo. Una vez en la tierra ella se oculta en un hoyo. Cuando un indio, que está buscando conejos (ocultos) o armadillos, pasa cerca de su madriguera ella lo llama 'hijo mío, ven y haz un fuego para mí.' Muchos indígenas se asustan y disparan y la anciana llora. Aquéllos que tiene más coraje la escuchan y hacen un gran fuego de madera de sachalimona. Kasoronra' les dice. 'Cuando sus campos necesiten agua sólo pidan y tendrán. Los otros estarán sin ella y se verán obligados a pedirles agua a ustedes.' El fuego debió producir un espeso humo, tanto que la anciana pudo ser conducida al cielo en él. Ella sabe que el hombre siente pena por ella y ella dice cuando se

⁴⁹ Wright (1992: 172) cita a Tomasini (1974) quien considera la idea de *pajak* similar a la de *no'wet*.

⁵⁰ En Gonzalez Alcantud y Lisón Tolosana (1999:120).

⁵¹ Elmer S. Miller: *Ob. cit.*, 1977, p. 311

⁵² Elmer S. Miller: *Ob. cit.*, 1977, p. 313

⁵³ Métraux: *Ob. cit.*, 1969, p. 27

levanta 'sigi wo' (estoy viviendo). Ella desaparece en el aire. El hombre espera un rato y luego apaga el fuego. Él no debe contarle esta aventura a nadie.⁵⁴

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.⁵⁵ 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.⁵⁶

Los Toba compartían con otros grupos chaquenses la creencia acerca de un gigantesco árbol que conectaba cielo y tierra.⁵⁷ La creencia en un gran árbol cósmico, cuyas raíces se hun-

dían 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 fronda del árbol confundida con el cielo, existía una región paradisiaca 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, habían quedado reservadas a los chamanes.⁵⁸ Hay algunas variaciones en las distintas versiones de este mito, pero en lo central tienen el mismo sentido. Las observaciones del Padre Guevara⁵⁹ también 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 *nalligdigua*, 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...

⁵⁴ Mi traducción. En el habla cotidiana suele utilizarse el tiempo presente aún cuando se refieren a hechos que pueden ser previos en la sucesión de acontecimientos, tal como aparece en este relato.

⁵⁵ Mariscar: cazar, pescar, y, en general, buscar víveres en los campos o los bosques. Nota de E.L.A.

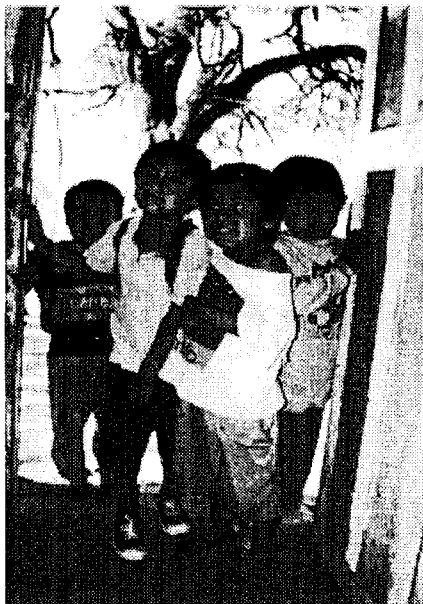
⁵⁶ Lehmann-Nitsche aclara que este relato fue extraído de un estudio "Sobre mitología toba" de Enrique Lynch Arribáza publicado en el apéndice "Sección Museo y Biblioteca" del *Boletín Municipal*, editado por la municipalidad de Resistencia, territorio nacional del Chaco (año VIII, N° 3, marzo de 1924, pp. I-V y N° 5, junio de 1924, 99II-IV)

⁵⁷ Métraux: Ob. cit., 1996, p. 241

⁵⁸ Edgardo J. Cordeu hace esta afirmación en: *Aproximación al horizonte mítico de los Tobas. Runa*, vol. 12, partes 1 y 2, pp. 67-176. Buenos Aires, 1969-70, citando a Lehmann Nitsche (1924), Métraux (1946b y 1967:145-146), Palavecino (1.961).

⁵⁹ Pedro De Angelis: (ed.) *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, 1969[1836]: pp. 558-560*

Este mito es muy parecido al de *Qasaxonaxa*. 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. Métraux⁶⁰ expone un testimonio donde el consejo de ancianos (*yakaikáijy*) 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 Camaño⁶¹ también 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 rancharía; 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 rancharía dando vueltas y cantando todos mozos y muchachas cazaderas...]

Entre los guaraníes y otros pueblos de la región, el carácter sagrado de los árboles es una constante. Cadogan⁶² hace referencia por ejemplo al *aju* y o laurel como imagen de la columna de madera indestructible creada para apoyo de la tierra, igual sentido se atribuye al *ygary* o cedro. *Nãnde Ru*, según un testimonio que cita este autor, al asumir la forma humana, creó la bóveda y los cuatro grandes *Nẽ'eng Ru* (padres de la palabra-alma), luego hizo surgir una columna de madera indestructible: *ymyra-ju* y para apoyar contra ella la tierra que iba surgiendo de entre los dedos. El nombre "árbol de las canoas" y el nombre religioso del cedro *Imyra Namandú* constituyen indicios de la importancia que los mby'a atribuían en algún remoto período de su historia a ese árbol. El *kurupika* y es otro de los árboles considerados sagra-



El algarrobo, árbol sagrado de los tobas

⁶⁰ Métraux: *Ob. cit.*, 1937, p. 391

⁶¹ Joaquín Camaño: *Etnografía rioplatense y chaqueña. Revista de la sociedad de Amigos de la Arqueología de Montevideo*. Vol. 5: 309-43. Montevideo, 1931 [1778]: pp. 338-340

⁶² Leon Cadogan: *Imyra Nẽ'ery. Fluye del Árbol la Palabra. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de Asunción."* Paraguay, 1971, pp. 23-28

dos. Con el nombre *Imyra Ñe'ery*, que Cadogan traduce como árbol palabra-alma flúir o fluido, se vinculan aquellos árboles que, como el *ygary* o cedro, son receptáculos de la llovizna, neblina o rocío primigenio. El chamán mbyá por ejemplo se comunica con los dioses mediante el alma de un párvulo cuyo esqueleto se deposita en un cofre de madera de *ygary*, rindiéndole culto, el alma puede entonces reencarnarse.

En cuanto al origen del fluido vital este autor lo relaciona con los mitos de los orígenes de algunos pueblos amerindios tupi-guaraní como de otros troncos étnicos o lingüísticos. Los antepasados míticos serían de origen subterráneo, provendrían de un curso de agua o de un lago, de aguas surgentes. En los mitos guayakí, avipones y mbayá el Abuelo surge de aguas subterráneas, asciende a lo que sería el paraíso, y en algunos casos se transforma en las pléyades. Las gotas que destilan los *Imyra Ñe'ery* serían gotas de esa agua eterna.

Para los tobas, hay árboles considerados sagrados como el algarrobo, del cual se obtiene una bebida también considerada sagrada: la *aloja*. En la actualidad la mayoría de los tobas no beben,⁶³ manifiestan que no emplean alucinógenos y no puede asegurarse su uso en el pasado. Sin embargo, la *aloja*, la bebida sagrada de los tobas tuvo siempre una significación ceremonial. Subyace la idea de que los árboles como otras especies y ámbitos del universo están animados por espíritus. El árbol, refugio de *No'ouet*, tenía un papel fundamental en las ceremonias de iniciación del *pi'oxonaq*. 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, esto ocurre en el estado de éxtasis.

En este testimonio de (A-Resistencia) se hace un comentario sobre las danzas antiguas y su relación con los árboles, aunque esta persona se posiciona en un lugar de censura en relación a la cosmovisión tradicional.

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*?

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.

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 y en el plano microcósmico en toda morada o espacio sagrado que hiciera 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 inmortalidad⁶⁴ a las que están, en última instancia, conectadas las danzas.

En otro ejemplo de la similitud que tiene el simbolismo del árbol en distintos pueblos de la región Bartolomé⁶⁵ cita el caso de los Chiripa, quienes hablan de un “paraíso” denominado *Oka Vusu* al que concurren las almas libres de imperfecciones. Los que no alcanzan a llegar quedan en el *Ñe'eng-Güery*, allí viajan los chamanes en busca del consejo de sus padrinos o de los grandes chamanes muer-

⁶³ En las primeras décadas del siglo XX hubo una sistemática campaña entrelazada con intereses empresarios a los efectos de evitar que los indígenas bebieran, consta en muchos informes policiales de la época. La preocupación era el abandono del trabajo o eventuales levantamientos. Hay testimonios orales que dan cuenta que, en algunos casos, se daba muerte a los indígenas que eran hallados bebiendo. A partir de la década del cuarenta los misioneros invocaron motivos religiosos para la denostación de la bebida

⁶⁴ Mircea Eliade: *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 212-217

⁶⁵ Miguel Alberto Bartolomé: *Chamanismo y Religión entre los Ava-Katu-Ete del Paraguay*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 11. Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica. Asunción, 1991, p. 90-91

tos. Los dos lugares mencionados son residencias de los muertos, los cuales se comunican con la tierra por medio del axis-mundi, representado por la palmera eterna. La *Yiy Mara'ey* Tierra Sin Males está situada sobre esta tierra en dirección este, para llegar a ella hay que atravesar el Guasu Rapyta, Gran Mar Originario. En las migraciones mesiánicas guaraníes fueron utilizadas canoas construidas con la madera del *ygary* o cedro, árbol sagrado. Para llegar hasta ella no es necesaria la muerte, ya que es factible la inmortalidad.

El chaman transforma esta concepción cósmica en una experiencia concreta, en un *vuelo* en el estricto sentido de la palabra. Puede establecer una comunicación real entre las zonas cósmicas. En el ritual toba, ordenando los símbolos claves, se generan las condiciones originarias para esa fusión, entonces es posible recibir esa fuerza (*l'ainaxa*) que permite ordenar los desequilibrios o desórdenes en el orden natural, humano, espiritual, o lograr un objetivo, o sencillamente experimentar la recreación estética del mundo y la unión de la comunidad. En tal sentido la danza representa valores axiomáticos, además de los propósitos expuestos del ritual.

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, afirmaba Eliade⁶⁶ y esto que no puede explicarse es lo que revela quizás 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 una particular independencia de los límites que otras realidades de referencia más concretas e inmediatas, como la tierra y el agua.⁶⁷ 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 Lisón⁶⁸ 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, en el aire se ubicaban los seres más poderosos. En general, la idea del aire aparece ligada a sus manifestaciones dinámicas, viento, remolinos, nubes, soplos, los espíritus son percibidos y expresados a través de los sentidos. En esta cosmología el viento no podía ser definible de modo exclusivamente natural pues está la concepción del mundo como sustancialmente unitario, donde la separación natural versus sobrenatural aparece como forzada. El viento propaga cosas, contiene memoria, conduce a la idea de 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 vuelo provocado por la ascensión o disolución de las fronteras de los estratos cosmológicos.

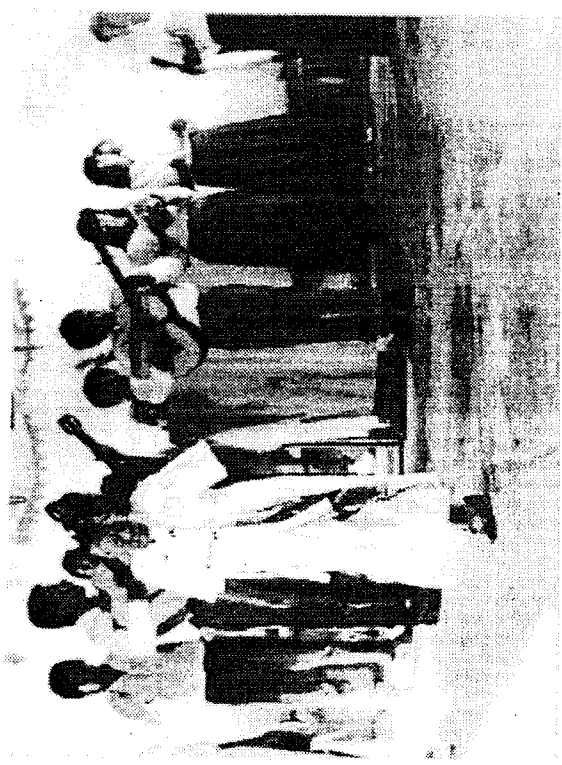
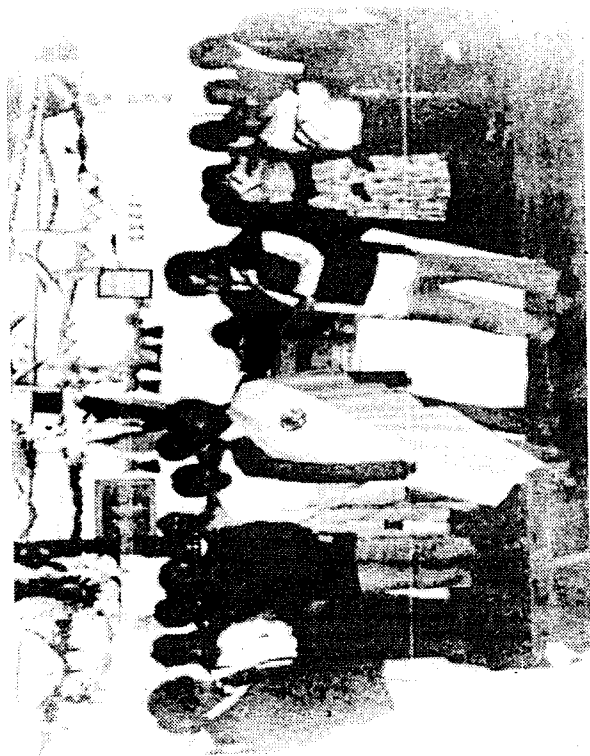
El éxtasis o vuelo constituye el elemento específico del chamanismo escribe Eliade. La incorporación de los espíritus y la posesión son fenómenos universalmente extendidos pero no pertenecen al chamanismo *strictu sensu*. Sin embargo insiste en la necesidad de diferenciar la experiencia extática como fenómeno originario, el medio histórico-religioso en el cual se ha incorporado y la ideología que en último término la hace válida. Eliade la considera 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.⁶⁹

⁶⁶ Eliade: Ob. cit., p. 12

⁶⁷ Alessandro Lupu: *Aire, Viento, Espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento Nahua*. En J.A. González Alcantud y C. Lisón Tolosana (Eds.) *El aire. Mitos, Ritos y Realidades*, pp. 229-258. Granada, Diputación Provincial de Granada-Anthropos Editorial, 1999, p. 258

⁶⁸ José A. González Alcantud, 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, 1999

⁶⁹ Eliade: Ob. cit., 1960, pp. 370-372



Capítulo 3

La magia de la danza y la construcción de la realidad

*Los cultores del pensamiento fácil suelen decir
que los pueblos se acercan a la magia ante la imposibilidad de explicarse ciertos
fenómenos.*

*Así planteaa..s las cosas, nadie puede sentirse seducido por una disciplina cuyo único
objeto
es aborrase la investigación acerca de las causas del rayo.
Alejandro Dolina*

*[...] La hipótesis del Espíritu, en nada es más fantástica que la de la materia.
C. G. Jung²*

Para el cuestionamiento a las ceremonias indígenas se levantaron históricamente razones económicas, religiosas y científicas muchas veces entrelazadas. Se intentaron explicaciones de todo orden: enfermedad, evasión, expresión del pensamiento primitivo. En lo profundo, ese cuestionamiento se asienta en el dualismo con el que la civilización occidental estigmatizó estas áreas de la vida social e individual en sus relaciones con la naturaleza y lo sagrado, no admitiendo otras concepciones de la persona, del tiempo, del ciclo vital, otros modos de conocimiento y de construcción de la realidad.

En este diálogo que mantuvimos una tarde en la casa de (B) aparecen algunos argumentos que explican la danza:

- ¿Por qué es importante la danza?

A- Porque se recibía esa fuerza *l'añaaxac*, para que no te pasara nada, como protección. Los reyes (se refiere a los espíritus)

¹ Alejandro Dolina: *Crónicas del Ángel Gris*. Buenos Aires, Editorial Colihue, 1996, pp. 145-146
² En Edgar Morin: *El Método. El conocimiento del conocimiento*, Barcelona, Anthropos, 1986, p.78

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.

- ¿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.

- ¿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 (*ntonaxac*)³ 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 (*lloxoc*) en su momento y también se pueden recibir dones.

I La noción de persona

La relación entre cuerpos, almas, espíritus para los indígenas tradicionalmente ha sido diferente de la noción de persona en la cultura occidental, pues esta concepción está determinada por el modo en que se entiende la relación con la naturaleza, lo sagrado y el grupo social.

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 cuerpo, en las manos que se acercan al cuerpo del enfermo, en el movimiento estético de la danza, en los cantos, en los soplos. Karsten⁴ señalaba que el *cuerpo* humano en sí mismo es *mágico* debido a los espíritus (*payak*)⁵ 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* 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 el espíritu, también “puede volar como una hoja,” el *lqui'i* puede transformarse. Esto también habla de ese continuo o permeabilidad natural-

⁴ Karsten: *Ob. cit.*, 1915, pp. 33-34

⁵ En toba *payak* significa *espíritu* (Métraux, *Ob. cit.*, 1.996, p. 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 chamán 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 Pablo G. Wright: *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, 1992, p. 172)

³ Esta expresión se refiere al poder asociado con la danza de gozo (Miller, com. pers.) 11/7/00

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.⁶ 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.

Ipaqal es un término que alude al significado de *sombra* asociado a la otra vida. Los *lpaqal* pueden ser los espíritus de los muertos. De hecho los espíritus de aquellos líderes que han tenido influencia en el pasado siguen actuando en el presente como guías espirituales brindando conocimiento y poder. Generalmente se hace referencia a ellos 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, 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.

Se pueden provocar efectos en la persona operando con algo que le pertenece, el contacto con una especie animal deter-

minada puede provocar cambios morfológicos o etológicos⁷. Un toba puede llevar varios nombres *lenagat* referidos a antiguos *contagios* o *navoga*.⁸ El estado de alguien 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 la noción de individuo en el sentido de Dumont,⁹ tan cara a occidente. Así, 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. Aparece la idea del cuerpo humano como microcosmos del universo.¹⁰

Bartolomé¹¹ afirmaba que la construcción de la persona es 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 supone la configuración de formas ideológicas de las representaciones colectivas que surgen de los sistemas interétnicos.

⁷ Fontán (1999) ha registrado ejemplos de esta posibilidad de cambios en mujeres embarazadas en trabajos interculturales en salud realizados en el impenetrable chaqueño.

⁸ Pablo G. Wright: 1984. *Quelques formes du chamanisme Toba*. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* [Geneva] 48:29-35, 1984, p. 34

⁹ Louis Dumont: *Ensayos Sobre el Individualismo: Una Perspectiva Antropológica Sobre la Ideología Moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

¹⁰ Victor W. Turner: *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI. Turner, 1980.

¹¹ Miguel Bartolomé: *La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas*. Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 140-163. Anuario 1992. Chiapas, México, 1993, pp. 158-159

⁶ Métraux: *Ob. cit.*, 1937, p. 176 menciona el término *l'ik* (*manai-l'ik*) dando esta misma idea de desdoblamiento o de imagen.

La construcción del cuerpo no está atravesada únicamente por condicionamientos económico-sociales. Otros condicionamientos, otras legalidades, otras cosmovisiones inciden también, aún conflictivamente en esa construcción en la que el rito cumple un papel fundamental. El cuerpo y la danza reflejan esa unidad o hecho total¹² 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

... 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'

- ¿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.

(...)

- ¿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.

(...)

D- 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.

Cuando se explican verbalmente la danza y el gozo suelen aparecer diferencias en distintos testimonios. Por lo general se dice que antes se hacía de una forma que era "del mundo" o terrenal, sobre todo cuando se hace referencia a la danza *nomi*. De todas maneras lo relacionado con la danza y el éxtasis no se suele explicitar, precisamente por su histórico cuestionamiento. Se afirma sin embargo que el gozo tiene un significado tanto en la vida material como espiritual.

En el culto, cualquier persona puede recibir dones o poderes en una comunicación directa con los seres espirituales. El término *poder* dentro de la cultura toba además de su referencia a procesos políticos con que suele definirse, o en una relación tal que obliga a su redefinición alude, según Miller¹⁵ 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 se conforma como resultado del ordenamiento de símbolos claves: espíritu compañero, objetos de poder, niveles cósmicos. Lo que genera poder es la capacidad de discernir tales símbolos, en términos de las metáforas espaciales que constituyen el mapa conceptual del cosmos. La palabra clave de los tobas para designar este concepto es *napiñshic*, que es traducido como poder secreto o virtud. Otro término utilizado es *l'añaxac*,

¹⁵ Miller: Ob. cit., 1977, pp. 306-308

¹² Marcel Mauss: *Una categoría del espíritu humano: la noción de persona*. En *Sociología y Antropología*. Tecnos. Madrid, págs. 309-333, 1991.

¹⁴ Pedro Gomez García: 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, 1996, p. 245

que significa fuerza, poder, autoridad o fortaleza. El poder es una fuerza tendiente a provocar o contrarrestar alguna especie de desorden, a los efectos de restaurar el equilibrio o la armonía.¹⁶

La visión (*l.laxoc*) está en directa relación con el éxtasis (*ntonaxac*). La danza y su entorno simbólico generan las condiciones: tiene que haber un *entorno* espiritual para que el gozo (*nionaxac*) y la visión (*l.laxoc*) se manifiesten. 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.» Hoy en día, es frecuente escuchar testimonios donde se afirma «esto es real cuando proviene de un sueño o una visión,» porque ambos tienen tal carácter de realidad. La comunicación con los espíritus, 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*. 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. Tradicionalmente estas facultades era ejercidas por el *pi'axonaq*. Lo que se revela debe ser comunicado en el culto pues puede ser de suma importancia para la comunidad: acontecimientos futuros, instrucciones para la vida cotidiana, para la cura de enfermedades, vínculos entre las personas, situaciones de crisis. La revelación permite operar en distintos niveles de la realidad. 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 les permite decodificar la información que se obtiene, es un aprendizaje socio-cultural que permite pensarse en dos niveles: el natural y cultural, tanto en el proceso primario como secundario.¹⁷

¹⁶ Miller: Ob. cit., 1977, p. 317

¹⁷ Según Fericgla (en *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Cuadernos de Antropología* 9. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 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.

Los mensajes que se reciben en sueños o en visiones pueden expresarse metafóricamente 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. El núcleo de las experiencias en los cultos está constituido por el énfasis dado a los episodios bíblicos que explican los mensajes recibidos en sueños y visiones.

La visión (*l.laxoc*) 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).

Para algunos autores las visiones o *mensajes* de los cuales han testimoniado muchas culturas procederían del propio inconsciente, 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.¹⁸

Durante el éxtasis, en muchas culturas predomina un modo de conocimiento mitopoyético (*poiesis* significa *poesía* y también *creación, construcción*) expresable en forma de metáforas. Es el estado de creación artística, del juego, de las prácticas religiosas. Buxó¹⁹ se refiere a este como la primera forma común de experiencia y expresión de la mente en la representación de la realidad psíqui-

¹⁸ Josep M. Fericgla: *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Cuadernos de Antropología* 9. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 10-11

¹⁹ M^º Jesús Buxó Rey: *La cultura en el ámbito de la cognición*. En: Martorell, M.F. (dir.) *Sobre el Concepto de Cultura*, pp. 31-60. Barcelona, Editorial Mitre, 1984, pp. 42-45

ca, natural y cultural, mediante la cual se construyen formas y estructuras simbólicas que configuran creativamente la realidad.

Eliade 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.²⁰ El fuego y el calor místicos a los que representa también el color rojo, están siempre relacionados con la llegada a un estado extático. La insensibilidad al frío y al calor y la ausencia de cansancio, junto a otras cualidades como ascensión, vuelo, manifiestan, -afirma Eliade-²¹ que la persona 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 se efectúa por mediación de símbolos.²² El vaivén analógico-poético no sólo atraviesa fronteras, también comunica el imaginario con lo real y lo concreto con lo abstracto estimulando nuevas formas de organización del conocimiento y el pensamiento.²³ La magia obedece a un sistema de pensamiento que es simbólico-mitológico y puede ser considerada la *praxis* de este pensamiento.

Turner²⁴ 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. Dar nombre a un estado desfavorable, supone hacerlo desaparecer en parte. La mimesis tiene este poder de evo-

cación y puede considerarse como uno de los caracteres de la danza toba.

Por lo general, las explicaciones de estos hechos 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 que conscientes o no, padecemos en nuestros propios cuerpos los efectos de nuestras metáforas, los significados del disciplinamiento. Los análisis de Foucault²⁵ lo demuestran.

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.
Edgar Morin²⁶

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. 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 debe abrirse a una transdisciplinariedad. Los estudios más recientes sobre chamanismo, intentan una doble vía de comprensión, como expresión de un sistema social y en tanto que proceso de conoci-

²⁰ Eliade: *Ob. cit.*, 1960, p. 370

²¹ *Ibid*

²² 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 antropro-socio-cósmica.

²³ Morin: *Ob. cit.*, 1994, pp. 155-181

²⁴ Victor W. Turner: *El proceso ritual*. Madrid, Taurus, 1988, p. 37

²⁵ Michel Foucault: *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1987

²⁶ Morin: *Ob. cit.*, 1994, p. 244

miento específico.²⁷ 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 el culto ofrece una vía de acceso específica a la realidad exterior, e influye en el modo en que es percibida y experimentada dicha realidad.²⁸

Morin hace referencia a una escala de estados de conciencia establecida por Le Shan²⁹ según grados decrecientes de unidad o de conectividad. Un ser humano puede atravesar 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. 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. Es posible que exista 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.³⁰

Se puede relacionar la idea de liminalidad de Turner³¹ 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: los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro de

las posiciones asignadas por las convenciones sociales, lo cual se manifiesta en los símbolos. 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. 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.

²⁷ Josep. M. Fericgla: *El chamanismo a revisión*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1998, pp. 17-18

²⁸ Márcio A. Goldman: *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, 1987, pp. 94-97

²⁹ Le Shan, *The Medium, the Mystic and the Physicist*, Nueva York, Ballantine, 1982.

³⁰ 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.

³¹ Victor W. Turner: *El proceso ritual*. Madrid, Taurus, 1988, pp. 101-110 y 134

Capítulo 4

Movimiento y ritual

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.

J. Cazeneuve¹

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 Las enseñanzas de MQ

La celebración anual que se realiza desde que MQ 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 aquellos antiguos ritos ocupaba siempre un lugar importante la danza. Los ritos conmemorativos generan un vínculo entre la vida cotidiana y esa especie de eternidad propia del mundo mítico de los antepasados y las divinidades, es decir, en el eterno retorno.² Berger afirmaba que la religión desempeña un papel estratégico en la construcción de mundos significativos, al ubicarlos dentro de un marco de referencia cósmico, representa un papel clave en la construcción de la identidad.³

En esta conmemoración se relatan las circunstancias en que MQ fue iniciado como profeta, haciendo referencia a las

¹ Cazeneuve: *Ob. cit.*, 1972, p. 36

² Es a este tipo de ritos al que se aplica el carácter sincro-diacrónico analizado por Lévi-Strauss, señalaba Jean Cazeneuve: *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972, pp. 29-30

³ Peter Berger: *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1971

visiones o sueños, es decir revelaciones vivenciadas entonces y a una serie de *reglamentos* que se instituyen como componentes rituales del culto: la danza de gozo, la expresión de los sueños, el uso de las señales. Esa *revelación* que recibe MQ legitima las enseñanzas o reglamentos, anticipa las posibilidades de que cualquier persona pueda establecer relaciones con lo sagrado sin mediaciones, recibir dones y conocimiento. Los *reglamentos* se diferencian de los de las iglesias que implican una mediación. Actualmente establecen diferencias entre lo que denominan código institucional y código espiritual, que pueden implicar órdenes de realidades diferentes.

MQ predicaba a aquellos que querían, que aceptaban 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).



Una de las iglesias, construida con barro y paja. En el frente un cartel con el número de habilitación.

Tanto el mito como el rito colocan en el centro de la atención la cuestión del contrato. No una formulación abstracta, sino como una serie de reglas que están inscriptas en el orden de las cosas, una especie de pacto implícito en el orden cosmológico, gnoseológico y ontológico.^{4,5} El rito sería la instancia de interfase⁶ entre la legalidad interna y la externa, en esta instancia de conmemoración se actualiza la “memoria” de las condiciones originarias de un modo de construcción de la 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 en el ámbito 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).

- ¿Cuando decís “enseñanza” te referís al culto?

- 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.

^{4,5} Vogel et al: *Ob. cit.*, 1993, pp. 48-49

⁶ Eduardo Archetti: *comunicación personal* (12/98)

II Las señales: entre el adentro y el afuera

*As cores são feitas da luz, feitas e paixões.
J. W. Von Goethe*

Las cintas de colores son señales de poder, sin embargo para cada indígena tendrían significados distintos, también simbolizarían a la persona, tienen que ver con su preservación espiritual. Cada cual 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, algunos hacen referencia a su significado bíblico. Para muchos las cintas de colores provienen del sueño o de una visión que determinan el modo en que las disponen en el cuerpo quienes danzan.

Hace mucho tiempo, yo recibí una visión que venía del cielo. Yo vi tres colores: azul, rojo y amarillo. Luego vi a una persona que me habló y dijo: 'Te doy el poder para curar la enfermedad, y quienquiera que venga por ayuda debes curarla.' Él me dio una canción para curar, y para que uno pueda dar lo que recibe. Mi espíritu compañero no me dio medicina, sólo una canción. Él dijo que el poder venía de Dios...⁸ (Relato registrado en 1960)⁹

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 represen-

ta 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).

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).

Los colores azul y blanco son utilizados en los atuendos. En las danzas figuran accesorios de color rojo como vinchas y cintas, son más notorios cuando los utiliza un referente tradicional o personas mayores. Aunque algunos testimonios 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, antiguamente ese color fue utilizado por la mayoría de los indígenas del Gran Chaco. Las vinchas rojas y las plumas rojas, eran utilizadas especialmente por los *pi'axonaq*. Los elementos ceremoniales que se portaban en las danzas tenían significados de poder.¹⁰ Los tatuajes de ese color obtenidos de determinadas plantas constituían una protección, o tenían un poder o significado erótico.

⁷ J. W. Von Goethe: *Zur Farbentheorie-Didaktischer teil*, D.T.V. Munique, 1963, p. 5. En Vogel et al: *Ob. cit.*, 1993, p. 97

⁸ Traducción de la autora.

⁹ Miller: *Ob. cit.*, 1999b, p. 124

¹⁰ A veces se lo relaciona con la visión: el caso del Cacique Moreno que se describe en el capítulo 1, por ejemplo.

Los Lengua, por ejemplo, consideraban las vinchas rojas con flecos de plumas como una protección contra los malos espíritus, escribía Métraux. Cuando un mataco trataba con el mundo sobrenatural se colocaba una vincha roja y una camisa tejida de lana



Tatuajes mocovi (Baucke, 1935, fig. 10-11)

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.¹¹ Estos últimos utilizaban vinchas rojas o ponchos rojos para la caza a causa de lo cual el animal se veía imposibilitado de escapar.¹²

Con la mezcla de la planta *kumaká* 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 sus efluvios.^{13 14} Si no resultaba se recurría a la flor de *laci*, lo mismo se hacía con la flor de *kato* (verdolaga) y con las flores de *poilñi* o de *naramarál*. 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 danzar se untaban la espalda con

¹¹ Métraux: Ob. cit., 1996, p. 226-228 y 346

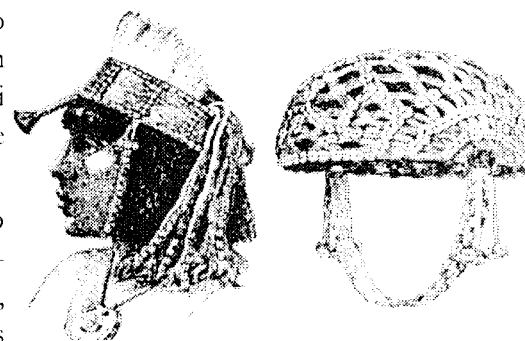
¹² Métraux: Ob. cit., 1944, p. 280

¹³ Métraux: Ob. cit., 1937, p. 186

¹⁴ También Arnoit: Ob. cit., 1935, p. 294

un ungüento obtenido de la planta *velia* con la esperanza de que si el hombre la tocaba le permanecería fiel.

El significado que se le da a la Biblia en la espalda, portada por quienes danzan, está relacionado con la idea del nacimiento del espíritu en el corazón. Algunos relacionan el color blanco con las



Ornamentos utilizados por indígenas lengua y choroti. La imagen de la derecha es una red de hilos rojos y caracoles. (Rosen, 1924, fig. 46)

vestimentas bíblicas, las vestimentas blancas y las *mochilas* también fueron utilizadas en los cultos del pilagá Luciano en la provincia de Formosa, aunque no hay coincidencia en los testimonios en cuanto a las posibles influencias recíprocas. Esta indumentaria y el modo de llevar los elementos provienen de *revelaciones* al propio MQ o a otros miembros de la comunidad.

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).

MQ usaba la cinta y la Biblia acá en la espalda. Dice que él fue el primero en usar. 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).

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.¹⁵ A pesar del reduccionismo de

¹⁵ Johannes Itten: *The Elements of Color*. N. York, Ed. Van Nostrand Reinhold Company, 1970, p. 12

Newton, en diversas culturas y sociedades el color tiene connotaciones visuales, emocionales y simbólicas. Los colores están ligados asimismo a los procesos vitales cuanto a los procesos sociales, son portadores de información y de valor.¹⁶

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 nacional 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. El color azul es relacionado con el espíritu, “es lo que tenemos que ser.” Un dirigente indígena que no pertenece a este movimiento identifica a MQ precisamente con este color.

La utilización de banderas nacionales 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. La bandera otorgaba un margen de legalidad por la sospecha que provocaba la resistencia a la obtención del fichero de culto. Todavía sigue siendo utilizada para dar una *señal* y no ser molestados. Se reconoce, asimismo, haber utilizado los colores de la bandera paraguaya en la Guerra de la Triple Alianza lo cual pone de manifiesto 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... 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 no 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).

El control de la vida indígena, durante la colonización, se realizó no sólo con relación al espacio, sino también al 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.¹⁸ 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 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

¹⁸ Ver Pablo G. Wright: *Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco Argentino. V Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad de La Plata, 1997, p. 11*

¹⁶ Vogel et al: *Ob. cit.*, 1993, pp. 96-02

los testimonios expuestos, frecuentemente se denomina *trabajo* a las actividades que se realizan en el culto, tanto como se denomina en ocasiones *ropa de combate* al atuendo, la Biblia fue el *papel*, cuando disponer de determinados documentos escritos o símbolos de reconocimiento social-nacional equivalía a sobrevivir.

Sin embargo, la Biblia no sólo tuvo una significación de legitimidad. La Biblia, los símbolos cristianos mixturados con imágenes míticas tradicionales, permiten expresar (tanto como el cuerpo, el canto, los colores, las señales) 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. A veces, se *les dice* en el sueño o la visión en qué parte de la Biblia el *mensaje* es revelado. Es posible corroborar la semejanza entre las imágenes que aparecen en los párrafos seleccionados de la Biblia y muchos elementos de la mitología tradicional. 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 cultural y está atravesada por la historia.

La polarización de significados operó de igual modo con las palabras, 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 paradoja entre lo material y lo espiritual.

III Símbolos y paradojas: sociedad y cosmos

Los tobas en general, en menor grado 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. Asimismo, en algunos testimonios se establece una diferenciación: *Dios de este mundo*, *Dios del cielo*.

El énfasis en el espíritu santo de la ideología pentecostal, y la curación por la fe, se ligaron por su semejanza a algunos caracteres de la cultura tradicional.¹⁹ La comunicación con los espíritus compañeros es similar al vínculo con el espíritu santo. En particular, el elemento trinitario más ricamente cargado de significaciones es el Espíritu Santo. El Pentecostalismo hace hincapié en esta entidad a la cual se la identifica algunas veces como llama o lengua de fuego. En los testimonios el éxtasis (*ntonaxac*) está vinculado al fuego, este es uno de los significados que se le da al color rojo. Se establece una identificación muchas veces entre Hijo, Jesucristo, Jesús, con el Espíritu Santo. A veces entre éstos y los más importantes líderes tradicionales o *profetas* vinculados a su vez con seres o espíritus de la cosmovisión tradicional. Cuando se los *recibe*, también se reciben su poder y conocimiento. En muchos casos se hace mención al espíritu santo como una palabra, como fuego, o como *viento del cielo*, que se hace presente en el momento del éxtasis (*ntonaxac*). Asimismo la noción de *dones* es similar a la de fuerza, poder o espíritu. La *glosolalia* tiene similitud con la comunicación que los indígenas establecen con los espíritus, el canto es un ejemplo.

Cordeu²⁰ señalaba que la imbricación de la cosmovisión tradicional con elementos cristianos pentecostales se debe a que su reinterpretación permitió no solo conservar aspectos fundamentales de la propia cultura sino, también, disminuir las fricciones del contacto.

Con respecto a las metáforas espaciales que constituyen el cosmos toba, el más ambiguo es el cielo que algunos colores representan. En el cielo, asimismo, residían los entes de mayor poder en la mitología tradicional, como el sol y la luna. A los

¹⁹ Miller: Ob. cit., 1975 y Ob. cit., 1977

²⁰ Cordeu y Siffredi: Ob. cit., 1971, p. 134-135

espíritus del mundo, cuya existencia muchos reconocen, oscilan en atribuir cualidades positivas o negativas. Gran parte de la negatividad (en el sentido demoníaco) atribuida, tiene que ver con el sesgo etnocéntrico con que fueron calificados estos seres por los representantes de la sociedad y cultura dominantes. Sin embargo en otro testimonio, que menciona Cordeu,²¹ se identifica a *Nomet*, una de las figuras míticas más importantes, con el Salvador –en sus términos- semejante a Jesucristo.

Señalaba Colombo²² que si bien el mundo moderno le cedió a lo político lo que consideraba *real* como campo de acción, quedando reservado lo *imaginario* a la literatura, la poesía o las artes tanto en la tradición estética como científica, sin embargo continuó cubriendo la dominación política con símbolos que sugieren jerarquía o poder. El simbolismo político-religioso fue consustanciado en las estrategias de dominación, reificando un imaginario y naturalizando lo social. En los cultos muchas veces se visualiza esta conjunción de lo político-religioso pero con un carácter simbólico instituyente, otra significación.

En el discurso cotidiano suelen diferenciarse o articularse según las circunstancias estos dos órdenes: lo *material* y lo *espiritual*, lo *terrenal* y lo *celestial*, *dios de este mundo*, *dios del cielo*, *divergentes materiales* y *espirituales*, *código espiritual* e *institucional*, *reglamentos espirituales* o *institucionales*. Pero también es verdad que el mundo del afuera está atravesado por las diferencias, las disyunciones, las separaciones: se ocupa la escuela del conocimiento, de la salud el hospital y la iglesia del espíritu, el mercado y el estado regulan 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.

IV Culto, iglesia y movimiento sincréticos

Barabas²³ 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,²⁴ aunque también estos procesos operan con relación al propio grupo o culturas vecinas.

Cuando se habla de pentecostalismo generalmente se hace referencia a lo intelectual-teológico-ideológico pero habría que establecer las diferencias con el modo en que particularmente se llevó a cabo esa misionalización a partir de las historias individuales y los contextos particulares en que se produjo, las diferencias entre las religiosidades de lo inmediato y lo mediato, la reducción de lo sobrenatural al sentido práctico. Tampoco se puede hablar de la pureza de la



cultura pre-hispánica, no se trata de culturas muertas que se transmitieron cosas pasadas, no se trata del sincretismo entre culturas monolíticas. Habría que establecer 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.²⁵

²³ Alicia M. Barabas: *Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México*. México, Grijalbo, 1989, p. 44

²⁴ 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 (Ibid).

²⁵ Lupo: comunicación personal, 5/4/97

²¹ Ibid: p. 139

²² Eduardo Colombo: *El imaginario social*. Montevideo, Nordan, 1989, pp. 7-8

Según Lupo²⁶ el elemento que connota los hechos sincréticos está 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 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,²⁷ por eso es el ámbito religioso el que recoge el más rico y diversificado abanico de fenómenos sincréticos.

Muchas veces se apropia 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 nacional, la apropiación de ciertos pasajes de la Biblia, el carácter profético del líder, palabras clave de la lengua. La inclusión en el espacio público a través de la adopción de ciertos reglamentos, 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.

El sincretismo provoca una sensación de confusión, no a los que lo adoptan, para ellos es una cuestión de sentido común. Algunos cuestionamientos representan una posición etnocéntrica: el pensamiento que consideran analógico-mágico-primitivo es incapaz de alcanzar las abstracciones teológicas correspondientes a un estado evolutivo superior donde suponen que las institu-

ciones concentran y demuestran el desarrollo de la razón. En el caso que analizamos algunos pueden suponer que la adopción de elementos del cristianismo y de la cultura dominante, en la dimensión pública, constituye una estrategia de resistencia, y otros pueden suponerlo o considerarlo una conversión. Aunque en realidad se producen fenómenos complejos en uno y otro orden. La estructura interna del culto funciona como lente que ofrece una vía de acceso específica a la realidad social más amplia, e influye en el modo en que es percibida y experimentada dicha realidad.²⁸ Orlando Sanchez, historiador toba, manifestaba que no estaba de acuerdo en entender el sincretismo como integración, dado que ambos términos no deben considerarse como equivalentes, no se pueden integrar cosmovisiones diferentes.²⁹

Frecuentemente los cultos reúnen integrantes de diferentes denominaciones. Algún acontecimiento particular, un cumpleaños, puede reunir cientos de indígenas y el culto ocupa un lugar importante en la celebración. La articulación paradójica entre comunidad y estructura 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. La constitución de los cultos, que todavía mantienen bastante autonomía en el ámbito 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 y de preservar espacios rituales de vital importancia.

Aquéllos que han buscado una experiencia directa con lo *sagrado*, teniendo como únicos intermediarios a sus propios cuerpos 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*

²⁶ Alessandro Lupo: *Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. Revista de Antropología Social* nº 5. Servicio de Publicaciones. UCM, 1996, pp. 20, 31 y 32

²⁷ Carmelo Lisón Tolosana: *Antropología social y hermenéutica. Madrid, Fondo de Cultura económica, 1983, p. 98*

²⁸ Márcio A. Goldman: *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, 1987, pp. 94-97

²⁹ Comunicación personal: 19/02/2002

puede ser cualquier persona y no depende de un “cuerpo” institucionalizado. Si bien se han ligado estos fenómenos a la enfermedad o a la sociedad no pueden constituirse en su última causa explicativa. 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 muchas veces que fenómenos relacionados con la construcción de la realidad pudieran tener continuidad. Sin embargo, desde la racionalidad de las instituciones dominantes, han sido siempre duramente criticados. Estas expresiones aún generan conflictos entre los mismos indígenas, lo cual 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, intentan imponer a otros.

V El *pi'oxonaq*, el pastor, el líder político

Tradicionalmente era el *pi'oxonaq* el responsable de la vida de la comunidad, de un modo de comprensión del mundo; podía influenciar fenómenos naturales o sociales, presentes o futuros. En los textos más antiguos aparecen descripciones de ritos que, aunque asignan a la persona del *pi'oxonaq* una esencia demoníaca, reconocen 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, como ya se ha señalado en otro capítulo. Cabe preguntarse cuántas construcciones los indígenas debieron adoptar en el camino para responder y/o resistir a cada una de esas imágenes. Ocurrió que en muchos casos se desdibujó ese sentido antiguo de liderazgo. Sin embargo, muchos tobas afirman que los anti-

guos *pi'oxonaq*³⁰ fueron visionarios que siempre guiaron a su comunidad.

Cualquier persona, actualmente en este grupo, puede recibir revelaciones, aún destinadas a la comunidad, o dones o poderes. La revelación, implica un contacto con las fuerzas espirituales no intermediado, puede haber también dirigentes elegidos por revelación, o por revelaciones ejercer diferentes roles dentro del culto, como la interpretación de sueños y visiones. La denominación *profeta*, utilizada por los seguidores de MQ, debe ser comprendida en el marco de las características del líder tradicional y de esa cosmovisión, es decir de acuerdo a su concepción del ciclo vital, del espacio, del tiempo. Lo que en el orden de la realidad envolvente se trata separadamente y con sentido lineal, en el orden que resulta de sueños y visiones no ocurre así. El modo de conocimiento chamánico tradicional implicaba también ese don de profecías. MQ, según los testimonios, se sigue presentando como *espíritu santo* en sueños y visiones y guiando a la comunidad.

El término, tomado de la Biblia, es equivalente a esa cualidad de *visionarios* que tenían los antiguos líderes. A MQ se lo reconoce como un líder en ese sentido más antiguo de liderazgo, como un profeta, pero también como cacique. Podría denominarse a ese liderazgo como político y religioso desde el paradigma reduccionista dominante, sin embargo antiguamente se comprendían estas dos dimensiones entrelazadas. En el acontecer histórico esas funciones fueron muchas veces disociadas y las razones no siempre fueron de orden interno, sino exigidas como resultado de la relación con el exogrupo. Hoy puede ocurrir que

³⁰ Los *oiquiäxäic* constituyen una clase especial de *pi'oxonaq*, quienes demuestran un conocimiento y poder excepcionales, mediante la asociación con los espíritus de difuntos (*matac*) (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 *oiquiäxäic* 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 *oiquiäxäic* (Pablo G. Wright: *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, 1992, p. 63).

en una misma Iglesia local alguien, por sus habilidades para la gestión, por su manejo del idioma castellano ejerza el liderazgo formal; quien ejerza el liderazgo espiritual por los *dones* que ha recibido, y quien interprete los sueños por ejemplo, actividades realizadas antiguamente por el *pi'axonaq*. Estos roles hoy pueden llegar a ser desempeñados por una misma o distintas personas, sin que esto genere conflictos. Los líderes *espirituales* son valorados en los cultos aún cuando pertenezcan a otras denominaciones. De todos modos en las enseñanzas de MQ la organización también tenía un papel central.

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 (...) (D).

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... 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).

Entre los grupos se producen vínculos independientemente de las estructuras de partidos, asociaciones, organizaciones, iglesias, en defensa de lo que llaman la “causa indígena.” Consideradas desde otra cosmovisión estas articulaciones serían excluyentes. Lo que preocupa en lo inmediato es la tierra, y medidas para aliviar la situación de pobreza.³¹ Existen organizaciones que nuclean a tobas, mocovíes y wichis de la provincia del Chaco, en la que participan jóvenes de diferentes iglesias (aún quienes siguen fieles a MQ), y de distintas asociaciones³².

De los ambiguos vínculos con los partidos algunos manifiestan obtener recursos, que siempre son pocos, para realizar viajes, comunicaciones, lograr información. Algunos líderes elaboran estrategias en común, más allá de los vínculos partidarios, para lo que ellos llaman la “causa indígena.” Es tan fuerte el sentimiento religioso como su conciencia de la utilización y discriminación de la que son objeto por parte de algunos partidos políticos, Iglesias, organismos no gubernamentales.

³¹ En un encuentro realizado en Villamontes, Bolivia, pueblos indígenas chaqueños de Argentina, Paraguay y Bolivia en enero del 2000 se pusieron de manifiesto muchos de los problemas que son visibles en el ámbito local: la existencia de entidades técnico-financieras, gubernamentales que imponen proyectos basados en modelos reduccionistas. Existe desconocimiento de los factores estructurales que los afectan, sin embargo muchos referentes plantearon construir alternativas a los megaproyectos, apertura de los mercados, corredores bioceánicos, proyectos integracionistas que impactan negativamente en las comunidades. La organización parece ser útil para interpelar a las autoridades, organismos no gubernamentales, entidades proveedoras de fondos. Se cuestionaron prácticas antidemocráticas de algunas ONGs. Los discursos oscilan entre la participación en un modelo de desarrollo impuesto o el protagonismo.

³² Las asociaciones comunitarias se constituyeron 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, que en general 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, cuando fueron direccionados y “manejados” políticamente, fue negativo, no sólo por el objetivo clientelista, sino también por la no-consideración del entorno socio-ecológico-cultural.

VI Movimiento y ritual: entre lo inmediato y lo diferido

Barabas³³ afirmaba que las identidades resultantes de los movimientos sociorreligiosos,³⁴ adquieren diferentes modalidades de acuerdo a las tradiciones históricas, culturales e identitarias comunes. Entre los grupos indígenas 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.

La idea de utopía,³⁵ tiene una larga tradición en occidente, retomarla tiene el objetivo de establecer algunas diferencias entre sus posibles interpretaciones y el sentido de algunos movimientos. Barabas utiliza esta expresión al analizarlos, diferenciándolos de las utopías abstractas en las cuales abreva el pensamiento político contemporáneo. Mannheim, Bloch, Cioram, han sostenido que en la imaginación utópica, en especial cuando se aboca a la concreción de lo soñado, se encuentra la clave de la libertad humana, porque a través de ella los hombres generan históricamente la voluntad de transformar de manera radical el universo social según sus propias aspiraciones.

Las utopías en Occidente han sido visiones de un porvenir planificado, islas o ciudades donde debían reinar la armonía, lo homogéneo, lo típico, abstractamente trazado por sectores minoritarios de la sociedad, sin mediación social, con escasa relación entre

teoría y praxis.³⁶ Marx —dice Bloch³⁷— logró romper con la utopía abstracta porque en su pensamiento la construcción de la realidad por las bases de la sociedad tenía lugar en conexión dialéctica con las situaciones históricas, así se configura como utopía *concreta*.

Las utopías comienzan siendo expresiones de deseos de grupos, que en su desarrollo muchas veces universalizan. El carácter religioso de algunos movimientos no supone la carencia de conciencia política. El mito y la religión son en las sociedades tradicionales el lenguaje de toda ideología. La desvalorización o descalificación de lo que Barabas³⁸ denomina utopías milenaristas³⁹ indígenas, realizada por la ciencia de corte positivista, o por un marxismo academicista divorciado de las esperanzas populares, resulta tanto de la incompreensión de las expectativas políticas de las etnias colonizadas, según esta autora, como del prejuicio acerca del papel preponderante de la religión en la gestación de movimientos sociales.

Algunos dirigentes tobas, como el caso de Orlando Sanchez, no comparten la idea de un futuro que pueda llegar sin participación de los hombres, porque el presente tiene una importancia fundamental. Algunos prefieren utilizar el término *resistencia* y compromiso *político*, siendo uno de los objetivos centrales la recuperación del propio territorio. El mensaje de los ancianos y de los líderes del pasado fue la defensa del territorio. Se reclama al estado tanto éste como otros derechos inalienables que constituyen una histórica deuda hacia los indígenas, también plantean la importancia del manejo político indígena del territo-

³³ Alicia M. Barabas: 1994 (Coord.) *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1994, p. 265

³⁴ Este término acuñado por Lanternari en *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona, Edit. Seix Barral, 1961, constituye una categoría amplia que —según Barabas (Ob. cit., 1989, p. 14) permite incluir milenarismos, mesianismos, profetismos, etc.

³⁵ El término *utopía* fue introducido por Tomás Moro en 1516, y etimológicamente significa "no-lugar." No existen, sin embargo, escuelas o corrientes utópicas, ni consenso en la conceptualización del término por parte de los estudiosos del tema, señalaba Esteban Krotz: *Utopía*, Sociología-conceptos, núm. 17, Edit. EDICOL, México, 1980, p. 10. En Barabas: Ob. cit., 1989

³⁶ E. M. Cioram: *Fronteras de la Utopía*, en *Vuelta*, N° 55, junio de 1981, México, p. 10. (Reproducido de *Histoire et utopie*, Edit. Gallimard, Paris, 1960) en Barabas: Ob. cit., 1989, p. 63

³⁷ Ernst Bloch: *El principio esperanza*. Ed. Aguilar. Madrid, 3 vols, 1980, p. 150. En Barabas, Ob. cit., pp. 81-82

³⁸ Barabas: Ob. cit., 1989, p. 86

³⁹ *El milenarismo hace referencia a una edad futura, profana y sagrada, terrestre y celeste donde las injusticias serán reparadas y abolidas la enfermedad y la muerte. Estaría en su naturaleza ser, al mismo tiempo, religioso y socio-político y enlazar las esperanzas y aspiraciones terrenales con los medios a través de los cuales se espera tener acceso al nuevo mundo en un término más o menos definido. En: María I. Pereira De Queiroz: *Historia y etnología de los movimientos mesianicos México, Siglo XXI*, 1969, pp. 20-21*

rio y las dificultades que provocan y han provocado históricamente las políticas de integración, por las diferencias en las relaciones de poder y el conflicto por las diferencias en las cosmovisiones.

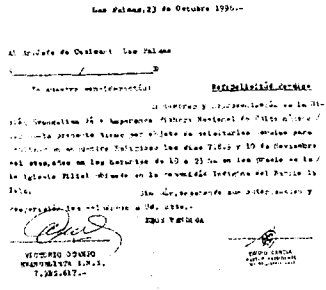
En la historia chaqueña la condición para seguir sobreviviendo fue muchas veces la negación pública de la identidad, es decir la *invisibilidad*. Los símbolos, el fichero de culto, la Biblia, el certificado de trabajo, las palabras utilizadas, emblemas como la bandera, también representaron salvoconductos *visibles* para la sobrevivencia, señales hacia fuera: "ellos están mentalizados con la bandera" (se refieren a la policía o gendarmería.) Aunque hacia adentro los significados de dichas señales pudieran ser diferentes. Miller⁴⁰ afirmaba que los individuos pertenecientes a distintos sistemas sociales no se comunican más eficazmente mediante aquellos 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 —

Pueblos indígenas buscan obtener las 1.080.000 hectáreas de tierra

La Asociación Indígena "Las Comarcas" reclama que los seis grupos aborígenes de la provincia de Cuyo, titulares de las 1.080.000 hectáreas de tierras, deben ser reconocidos como tales y sus derechos reconocidos. El grupo indígena reclama que los seis grupos aborígenes de la provincia de Cuyo, titulares de las 1.080.000 hectáreas de tierras, deben ser reconocidos como tales y sus derechos reconocidos. El grupo indígena reclama que los seis grupos aborígenes de la provincia de Cuyo, titulares de las 1.080.000 hectáreas de tierras, deben ser reconocidos como tales y sus derechos reconocidos.

Nota publicada el 9 de enero del 2000



Muestra del aviso o solicitud de permiso que se suele presentar a las autoridades policiales cuando se realizan ceremonias.

invisibilidad.⁴¹ No tiene otra explicación el hecho de que se tenga que dar aviso a la Policía para realizar los cultos, o que todavía se levante la bandera como *señal* para no ser molestados, perseguidos o cuestionados. Están bajo sospecha, es el mensaje subliminal. En una oportunidad, con relación a estas cuestiones, decía (D) que los derechos indígenas están garantizados en las constituciones nacional y provincial, pero a pesar de que se los reconoce pre-existencia étnica, la propiedad de las tierras, el derecho a la organización propia, a la educación bilingüe, en los hechos esto no siempre se respeta.⁴²

Sin embargo, la invisibilidad mencionada no pretende ser un estado definitivo, así lo señala un dirigente indígena:

... 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 conciencia milenaria, hemos comenzado a limpiar la conciencia

⁴¹ 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 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."

⁴² 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, por 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."

⁴⁰ Elmer S. Miller: *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, 1977, pp. 334-335

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.⁴³



Marcha de indígenas a la capital del Chaco el 12 de Octubre del 2002
(Foto de Diario Norte)

En el siguiente testimonio de un indígena⁴⁴ aparece claramente una idea de un futuro vinculado a la memoria histórica y a la construcción en el tiempo presente.

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... 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 ali-

mentar 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).

⁴³ *La Voz del Chaco* el 11 de octubre del 2000, p. 16

⁴⁴ Este testimonio es una más de las diferentes percepciones que existen, que dependen de la situación y perspectiva de los diferentes grupos indígenas.

CONMEMORACIÓN E INICIACIÓN

Esta ceremonia de iniciación⁴⁵ de un misionero fue realizada un día de conmemoración. Las palabras fueron pronunciadas en idioma 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 un sueño de (B) durante el cual se encuentra con MQ. La persona (X) representa las acciones y palabras de MQ en el mencionado sueño:

Los primeros que creyeron el mensaje de MQ fueron las mujeres. Él mostró a los ancianos el espíritu santo y venían enfermos de todo tipo y él los curaba... 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... 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. 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 quedará 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... Ustedes mediten las palabras que yo estoy diciendo, no se equivoquen, nadie puede ser engañado porque ha guar-

dado 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... 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]... Se refiere a 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...⁴⁶

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... 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 bandera⁴⁷. 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... 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... Porque este trabajo continúa y continúa. Aquél día le van a escuchar a (B) pero en ese momento le estarán escuchando a MQ. (B) 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

⁴⁵ Los reglamentos se inscriben en el espíritu y adhieren al cuerpo a modo de armadura. Turner (Ob. cit., 1967, p. 107) había llamado la atención sobre el tema del cuerpo humano como microcosmos del universo, registrado sobre todo en los procesos iniciáticos. La condición propia del iniciado es la ambigüedad y la paradoja. El conocimiento se produce a través de padrones simbólicos y de los cuerpos de las personas que pueden transformarse así en textos, en significantes que permiten acceder a un estado de liminaridad, en esa danza entre el adentro y el afuera, entre el individuo y los otros.

⁴⁶ Los Hechos, Cap. II, versículos 17-19

⁴⁷ Se trata de la bandera nacional argentina.

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" [(X) 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... 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".

Epílogo

El sentido de la memoria

"La soledad que resulta de la inexistencia de un suelo común de símbolos, evoca la más radical de todas las modalidades de estar solo. Los seres humanos no podrán nunca conformarse con ella. Como los dioses querrán también crear un lenguaje, poblando el mundo con el significado. Querrán darle un sentido. Así producirán los símbolos. Por intermedio de ellos podrán comunicarse y alabar a las divinidades.

Dejarán de estar solos."

Arno Vogel

*El amor es la forma del comienzo
tercamente escondida detrás de los finales
R. Juarroz: Poesía Vertical*

La memoria no sólo está relacionada con lo que ya fue, sino también con el futuro. A la memoria se accede a través de sueños o visiones que se conectan a la vida cotidiana. En las ceremonias los sueños o visiones se expresan a través de las palabras, o de las imágenes de la Biblia, pueden ser señales, o pueden no estar expresados en códigos. La utilización de las escrituras por analfabetos, estuvo vinculada en un principio al logro de la legalidad que permitiera sobrevivir. Pero también estas y otros elementos de los ritos fueron significados en el orden de la cosmovisión indígena, expresan la memoria.

La forma como el conocimiento es preservado en la memoria social puede ser diferente a como es conservado en un texto. Los pueblos pueden desarrollar un modo singular de preservación de la memoria como estrategia de resistencia. Pueden ser "mapas" cuya información o sentido sea inaccesible a otras miradas. Las escrituras de la memoria pueden no ser un código lineal, ordenado o visible. Pueden ser tatuajes, colores, movimien-

¹ Vogel et al: *Ob. cit.*, pp. 170-171 (mi traducción)

tos, espacios, que pueden estar dispersos, desordenados, o invisibles. Los mapas de la memoria incorporan las cosas que representan como un microcosmos. También pueden ser cosas o señales que valen por otras cosas sin la mediación del lenguaje.

Para culturas como las nuestras pareciera que únicamente las letras (que duran para siempre) pueden preservar del olvido las "frágiles" memorias de la gente. Parece difícil imaginar que otras culturas puedan, también, considerar el conocimiento articulado como memoria viva en ritos o narraciones.

Con la conmemoración se logra la unificación del grupo social, aunque están presentes los espíritus de los antepasados como seguro del futuro. También se condensa el drama social, es decir el cruce o enfrentamiento de cosmovisiones, y se reconstruye o examina la estrategia con que históricamente se intentó dar respuestas a ese drama social, los paradigmas que actuaron de matriz de conocimiento, los símbolos que fundamentan los valores de la sociedad, para reorientarlos si la situación social, el entorno ecológico o individual lo requieren.² En torno a esas relaciones se organizan los valores carismáticos.

En el ritual, el tiempo parece contraerse en torno a un espacio, o un gesto vivo, que puede condensar en sí la historia. El ritual representa un espacio privilegiado donde las enseñanzas tienen sentido. Posibilita vislumbrar un camino, y a veces allanar los intereses individuales, las diferencias ideológicas o de otro orden en aras de un sentido común. Existe en ese espacio una finalidad inmanente: la de intervenir, con todos los miembros de la comunidad, en la que se incluyen los antepasados, a través de las revelaciones y poderes recibidos, en la recreación del mundo. En esa instancia pasado y futuro se condensan en un mismo tiempo presente.

² Josep M. Ferricla: *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Cuadernos de Antropología 9*. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 30-31 y *Entopsiquiatría y Enteógenos. II Congreso Internacional para el Estudio de los Estados Modificados de Conciencia*, Lleida, España, 1994, pp. 13-14

La memoria seguramente está relacionada con la vida, y la vida con el amor detrás de los finales. El pensar, la palabra, cuando se pierde de vista lo esencial pueden ser una ausencia, un olvido que crece y a veces la soledad. La memoria es, sin embargo, una forma de comienzo detrás de los finales, como el retorno de los que ya no están. Para algunas culturas la memoria puede estar relacionada con este regreso, con una idea de la muerte que no es la desaparición definitiva sino otra dimensión de la vida, con la que es posible comunicarse para obtener sabiduría, es así que los líderes antiguos siguen guiando a la comunidad.

Hace poco tiempo leí en un texto de Sonia Maluff³ una reflexión que ahora considero apropiada para este epílogo. Decía: para compartir la experiencia humana se cuentan historias, la necesidad de contar historias tiene que ver con la búsqueda del sentido que sólo es posible en el encuentro con el otro. Sólo en el encuentro con el otro nos reconocemos, nos reconstruimos y logramos *hacer* sentido. Pero ni la experiencia ni el sentido se podrán reducir jamás a estos relatos, al texto en su significado más amplio.

De esta saga de tobas (*gom*) chaqueños, como de otros pueblos indígenas de la región, emergen resplandores que nos anuncian que los fraudes de las historias oficiales no resisten indefinidamente frente al poder muy superior de las otras historias que continúan vivas en los *mapas* de la memoria social que se construyen o reconstruyen indefinidamente.

Creo que el caso toba, cuyo territorio en el Chaco fue uno de los últimos de América Latina en ser colonizado, es un caso paradigmático, pues posibilita una visión en profundidad de los conflictos y consecuencias del choque con intereses coloniales que implican, a su vez, otras visiones del mundo. El significado

³ Sonia Weidner MALUF: *Antropología, Narrativas e a Busca de Sentido. In: Horizontes Antropológicos*, ano 5 vol. 12: *Cultura Oral e Narrativas*. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1999. *Antropología, Narrativas e a Busca de Sentido. In: Horizontes Antropológicos*, ano 5 vol. 12: *Cultura Oral e Narrativas*. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1999

de las ceremonias indígenas, y su histórico cuestionamiento, 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, de las que resultan fenómenos como el *sincretismo*. Existen expresiones, movimientos, que no se han separado nunca del todo cosmológico en que el hombre, la naturaleza y los dioses forman una unidad.

Lo religioso, en el Chaco, no ha sido extraño a las múltiples telarañas del poder, a los procesos nacional y regional, y a sus efectos en el ámbito local. Pero no puede afirmarse -generalizando- que el resultado de la violencia física y simbólica fue la internalización de la narrativa de la civilización como propia.

Si bien escribí este texto a lo largo de los años mil novecientos noventa y siete al dos mil, las palabras del epílogo se inscriben en un momento especial de la historia argentina. El proceso económico de las últimas décadas, la corrupción política, la ausencia de respuestas que prioricen los reclamos de la deuda interna, han conducido al pueblo argentino a una situación límite. Pero es particularmente crítica la situación de los pueblos indígenas. En los últimos años se han producido movilizaciones significativas en la región, no sólo por la situación de pobreza. Hay asentamientos que han sido víctimas de represión, se han avasallado algunos espacios considerados sagrados como los cementerios indígenas, se sigue reclamando el territorio, el respeto a las decisiones, a las diferencias culturales, pero sólo parcialmente esto se ha logrado. Estas y otras cuestiones, algunas de las cuales han sido abordadas en este texto, ponen en evidencia el autoritarismo y/o el etnocentrismo que todavía subyace en las percepciones dominantes fundamentando actitudes o políticas.

Mientras tanto, hasta que sea posible el reconocimiento de todos los derechos, se reitera la exigencia "que el día 12 de octubre sea considerado día de duelo, reflexión y reparación histórica de los pueblos indígenas."

Donde se ha vivido toda suerte de represiones, aislamientos y persecuciones, la metáfora, el rito, el mito, 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 comunicación, de construcción de la memoria: el sentido de la lucha o resistencia. Porque el hombre, en definitiva, no se resigna a la condición humana y elige vivirse en búsqueda, en expansión vital, reivindicando siempre la pasión y el deseo en el intento -nunca acabado- de develar su propio misterio.

Bibliografía

ARENGO, 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

BACHELARD, Gaston

- 1992 [1943]. *L'air et les songes, essai sur l'imagination du mouvement*, París: Ed. Le Livre de Poche.

BARABAS, Alicia M.

- 1971 *Movimientos-social-religiosos y seculares étnicos entre los toba de Pampa del Indio*. Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional de Misiones.
- 1989 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México, Grijalbo.
- 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.

BARTOLOMÉ, Leopoldo

- 1972 Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933. *Suplemento antropológico* [Asunción] 7 (1-2): 107-120

BARTOLOMÉ, Miguel

- 1991 *Chamanismo y Religión entre los Ava-Katu-Ete del Paraguay*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 11. Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción.
- 1993 La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas. *Instituto Chiapaneco de Cultura*, pp. 140-163. Anuario 1992. Chiapas, México.

BAUCKE, P. Florian

1935 *Iconografía colonial rioplatense, 1749-67*. Costumbres y Trajes de españoles, Criollos e indios; Introducción por Guillermo Furlong C. Buenos Aires.

BERGER, Peter

1971 *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu.

BATESON Gregory

1976 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Carlos Lohlé, Buenos Aires.

BECK, Hugo

1994 *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales del Chaco y Formosa (1885-1950)*. Cuadernos de Geohistoria Regional (Nº 29), Chaco, Argentina, IIGH CONICET-FUNDANORD).

et al (1998) *Hábitat e inmigración. Nordeste y Patagonia*. Fundación CEDODAL / IGH, Buenos Aires.

BERGER, Peter L. y Thomas LUCKMAN

1998. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

BLOCH, Ernst

1980 *El principio esperanza*. Ed. Aguilar. Madrid, 3 vols

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, Nº 1.

BUNGE, Alejandro

1922 *Las industrias del Norte. Contribución al estudio de una nueva política económica argentina*. Vol. I, Buenos Aires.

BUXÓ REY, Mª 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.

CADOGAN, Leon

1971 *Inyra Ñe'ery*. Fluye del Árbol la Palabra. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de Asunción," Paraguay.

CAMAÑO, Joaquín

1931 [1778] Etnografía rioplatense y chaqueña. *Revista de la sociedad de Amigos de la Arqueología de Montevideo*. Vol. 5: 309-43. Montevideo.

CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN.

Diario de Sesiones. Año 1.924, p. 324

CAZENEUVE, Jean

1972 [1957]. *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

CIORAM, E. M.

1981 Fronteras de la Utopía, en *Vuelta*, Nº 55, junio de 1981, México.

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, Juarez 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.

DESCARTES, R.

1980 [1662] *Tratado del hombre*. Madrid. Editorial Nacional.

DYCHTWARD, Ken

1992 [1986]. Comentarios a la Teoría Holográfica. En Wilber, K. (ed.) *El Paradigma Holográfico*. Buenos Aires, Troquel.

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 *Tamino (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.

ECHARRI, Favio Javier

2001 *Napalpi. La verdad histórica*. Resistencia, Chaco.

ELÍADE, Mircea

1960 *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica.

FENTRESS, James y Chris WICKHAM

1992 Recordar. In: *Memória Social: Novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Editorial Teorema.

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).

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.

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.

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. *Entrepassados* 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, Anátide

1994 Movimientos Sociorreligiosos: 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 nº 10: Las Edades del Mundo*, sinopsis crítica de ciclografía americana. Bol. De la Academia Argentina de Letras, t. XI, nº 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, nº 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 Fraternal.

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 maticos 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.

LOZANO S.J., Pedro

- 1941 [1733] *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán..

LUPO, Alessandro

- 1992 The Ambiguity of Evil Among the Nahua of the Sierra (México). *ETNOFOOR* V (1/2), pp. 81-94
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 Nahua. 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.

MALUF, Sonia Weidner

- 1999 Antropología, Narrativas e a Busca de Sentido. In: *Horizontes Antropológicos*, ano 5 vol 12: *Cultura Oral e Narrativas*. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS

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.

MEDER, Ernesto J. A. y Ramón GUTIÉRREZ

- 1995 Atlas Histórico del Nordeste Argentino. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. CONICET-FUNDANORD. Universidad Nacional del Nordeste.

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 Proletarianization 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.

MIRANDA, Guido

1980 [1955] *Tres Ciclos Chaqueños* (Crónica Histórica Regional). Resistencia, Editorial Norte Argentino.

MORIN, Edgar

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

1915 Informe de la visita de inspección a los Territorios de Chaco y Formosa, elevado al Jefe de Inspección Alejandro Unsain. En: *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo* N° 32, Buenos Aires.

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*. Paris

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 chaqueños. *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 matabos 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.

RAMIREZ, Mirta Beatriz

1983 *La actividad azucarera en el Nordeste (1870-1930)*. Cuadernos de Geohistoria Regional. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. CONICET-FUNDANORD, Resistencia, Chaco.

REYBURN, William

1979 [1954] *The Toba Indians of the Argentine Chaco. An Interpretation report*. Elkhart Indian Mennonites Board of Missions Charities.

ROSEN, Eric Von

1924 *Ethnographical research work during the Swedish Chaco Cordillera Expedition, 1901*. Stockholm.

ROSENZVAIG, Eduardo

1996 *Etnias y Árboles. Historia del universo ecológico Gran Chaco*. La Habana, Editorial Casa de las Américas.

RÜGGERBERG, Eduardo Subirats

1984 El concepto de Cultura. En: Martorell, M.F. (dir.) *Sobre el Concepto de Cultura*, pp. 113-129. Barcelona, Editorial Mitre.

SANCHEZ, Orlando

1989 [1987] *Togueshic l'aqtaxanaxac na qompi* (Antiguos relatos tobos). Buenos Aires, Ed. Junta Unida de Misiones.

SILVA, Mercedes

1995 *Memorias del Gran Chaco 1884-1933. Toba y Mocoví Iª Parte, 5c Pero, todavía existimos*. Formosa, Obispado de Formosa.

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.

VICTORICA, B.

1885 *Campaña del Chaco*. Publicación oficial. Buenos Aires.

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

1984. Quelques formes du chamanisme Toba. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* [Geneva] 48:29-35.

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.

1997 Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco Argentino. *V Congreso Argentino de Antropología Social*. Universidad de La Plata.

EN HONOR A

RAMÓN DE LAS MERCEDES TISSERA



Chaqueño por adopción, vivió en Resistencia desde niño, nació en Córdoba el 24 de septiembre de 1920. En 1937 se recibió de Bachiller en el Colegio Nacional «José María Paz» de Resistencia.

Realizó estudios universitarios, que no completó, en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, y en el Instituto de Filosofía de Córdoba.

Canalizó su obra a través del periodismo, la legislatura y

la investigación histórica. Fue redactor en los diarios «La voz del Chaco» y «El Territorio» de Resistencia; de los periódicos «Renovación», «Oposición» y «Nueva Generación», y de la revista «Córdoba Ilustrada» en esa ciudad. Colaborador de los diarios «Los Principios» de Córdoba, «Clarín» de Buenos Aires; Secretario de redacción del diario «Norte» de Resistencia, y de la revista «Todo es historia», que dirige el Dr. Félix Luna.

Integrante del Movimiento promotor de la UNNE, Secretario de la Junta Organizadora de la Enseñanza Universitaria (1956) y Secretario Técnico del Departamento de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios, de 1957 a 1958; militante de la UCR, pasó después a integrar las filas de la UCRI. Como legislador fue electo en tres períodos consecutivos, desde 1958 a 1966; Director de Prensa de la Cámara de Diputados, desde 1973 a 1974; Asesor en la Legislación Social del Ministerio de Bienestar Social desde 1971 a 1973.

Entre sus libros publicados figuran: «Calendario Histórico del Chaco de 1526 a 1976», 1977; «De la civilización a la barbarie. La destrucción de las Misiones Guaraníes», con prólogo de Arturo Jauretche, 1969; «Conciencia Histórica del Chaco Gualamba», 1975; «Pantaleón Gómez, el gobernador depuesto», 1973; «Chaco Gualamba, historia de un hombre», 1972.

Sin editar tiene escrita una «Historia general del Chaco», obra terminada en 1980, con prólogo del Dr. Félix Luna, dividida en tres partes.

Disertó sobre temas de historia de esta región del país en instituciones culturales del Chaco, Buenos Aires, Santiago del Estero, Córdoba, Salta, Mar del Plata y Rosario.

Recibió distinciones como el premio «Quebracho», talla de Fabriciano Gómez, otorgada por el Rotary Club; El Territorio le entregó el logotipo del diario en madera, también de Fabriciano.

Falleció en Resistencia a los 60 años, el 5 de mayo de 1981.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de EDIPEN
Resistencia - Chaco
Diciembre de 2004

AUTORIDADES:

**Gobernador de la
Provincia del Chaco
SR. ROY A. NIKISCH**

**Vicegobernador de la
Provincia del Chaco
DR. EDUARDO A. MORO**

**Ministro de Educación,
Cultura, Ciencia y Tecnología
PROF. MEDARDO CORIA**

**Subsecretaria de Cultura
PROF. MARILYN CRISTÓFANI**

En este libro, Graciela Elizabeth Bergallo expone, desde una perspectiva antropológico-social, las características de un movimiento toba originado a mediados del siglo pasado, en el este de la región chaqueña. Algunos de sus integrantes estuvieron vinculados al ingenio azucarero de Las Palmas. Si bien el texto se desarrolla a partir de una historia de vida es un caso paradigmático, pues posibilita una visión en profundidad de los conflictos y consecuencias del choque con intereses coloniales que implicaban, además, otra visión del mundo.

El significado de las ceremonias indígenas y su histórico cuestionamiento, 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. "La espiritualidad popular y la lengua -decía Rosenzvaig-, se mixturaron como una rebelión en silencio".

*Chaco
Cu*



DANZA EN EL VIENTO NTONAXAC

BERGALLO GRACIELA

2

7699874385995

ISBN N° 987-43-8599-5