

I Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular, Identidad
y Etnociencia

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)

México, D.F.

26-29 de mayo de 1987

IGLESIA EVANGELICA UNIDA: Tradición y Aculturación en una
organización socio-religiosa Toba contemporánea

Pablo Gerardo Wright
Centro Argentino de Etnología Americana
Av. de mayo 1437 1º A
1085- Buenos Aires
Argentina

Introducción¹

Cualquier viajero desprevenido que visitara una comunidad toba de la región del Chaco argentino podría observar entre las características edilicias ciertas construcciones más grandes que las viviendas familiares. Si se internara en alguna de ellas durante una noche de fin de semana, con seguridad asistiría a una reunión muy "ruidosa" protagonizada por hombres, mujeres y niños, observándolos cantar, bailar, orar o hablar a los asistentes, en forma sucesiva. Este visitante se habría topado con un "culto" de una iglesia sincrética toba, rara tramazón de rituales y expresiones religiosas autóctonas con elementos del cristianismo pentecostal.

Entre los toba existen una multitud de organizaciones de este tipo que reciben distintas denominaciones según su adscripción a una institución o misión religiosa de origen. Todas ellas tienen directa o indirectamente una relación con alguna iglesia protestante de tendencia pentecostal, y sus orígenes se pueden remontar a acciones sobre población indígena o a vínculos más personalizados establecidos entre aborígenes con misiones en centros urbanos de población no indígena. De entre todas ellas me detendré aquí a revisar algunos datos referidos a la institución indígena más antigua -y hasta el presente la única- que surgió a partir de la oleada misionera que pobló el Chaco desde principios de la década del '40. Se trata de la Iglesia Evangélica Unida (IEU) que nació formalmente los primeros años de 1960 y que tiene conexiones tanto con la acción de misiones pentecostales y menonitas como con movimientos que surgieron de aquella prédica pero que poseyeron fuertes elementos de la tradición indígena, y que no alcanzaron a cristalizarse en una institución como la IEU. Esta última puede considerarse continuadora de aquellos movimientos tanto en lo que hace a los esquemas de liderazgo socio-religioso como al ideario sincrético que profesaban.

Dado que el fenómeno del pentecostalismo toba ya ha sido profundamente abordado desde diversas perspectivas por varios autores

Regulán(1954), Loewen et al.(1965), Miller (1967, 1971,1977, 1979), Cordón y Siffredi (1971), Cordón (1984) y Wright (1983), entre otros, me referiré a aquellos aspectos que no han sido tenidos en cuenta por ellos en el análisis de esta institución sincrética particular. Las ideas fundamentales que se desarrollan tienden a dejar más o menos el claro cómo surgió la IEU, cuales son algunos de sus rasgos organizativos más relevantes, en qué consiste la influencia pasada y actual de los grupos misioneros protestantes con quienes mantienen contactos y cuáles son los nudos doctrinales que sostiene la IEU, estableciendo su vinculación o no con la cosmovisión y axiología tradicionales. A modo de epílogo presento en forma sintética como se desarrollan las principales líneas de liderazgo en la IEU y los grados de inserción que ella mantiene tanto con la sociedad indígena como con el exogrupo, tratando de esbozar un panorama de las expectativas que existen en las relaciones interétnicas.

Origen y organización

El origen institucional de la Iglesia Evangélica Unida (IEU) se remonta a una serie de acciones misionales emprendidas por iglesias protestantes -la mayoría de orientación pentecostal- en la región chaqueña, a principios de la década de 1940. A pesar de que la estrategia evangelizadora, basada en un mensaje poco adaptado a la realidad indígena, no tuvo gran eco entre esa población, en ciertos casos logró captar la atención de tobas que escucharon su prédica en ciudades como Resistencia (Miller 1979).

Poco a poco se fue difundiendo la noticia de las peculiaridades de los cultos pentecostales entre los tobas de esta provincia, a través de los usuales viajes por motivos laborales o de visita social. Atrajeron sobretudo las manifestaciones del "hablar el lenguas", las curaciones, y, en general, la atmósfera de participación colectiva plena de manifestaciones extáticas (Miller 1979). Así, ésta y otras experiencias reiteradas fueron conformando movimientos religiosos que en cierta forma se ubicaban en una "transición" entre la modalidad toba tradicional de relación con lo sobrenatural y la cristiana -en este caso pentecostal, o por lo menos pentecostal en sus manifestaciones visibles-. Puedo remitirme a los "cultos" que lideró Pedro Martínez o Luciano (Pagés Larraya 1982; Vuoto^e 1984), en donde se observa el impacto de esta temprana prédica pentecostal en individuos que más tarde sintieron el llamado de la divinidad para llevar adelante sus proyectos de redención colectiva. En ambos casos los mensajes combinaron temas de la mitología tradicional con propios del ideario cristiano. Del mismo modo, se observaban estructuras de la cosmovisión ancestral imbricadas en el discurso y la praxis ritual, tales como la "venta" o cesión de espíritus auxiliares a los "creyentes", entidades que se identificaban ora con nombres bíblicos ora con nombres tradicionales -Eva, San Marcos y kiyok (tigre) o wignaganagajk (músico), respectivamente (Vuoto^p 1984; Wright 1981).²

Bajo estos liderazgos, que se caracterizaban por un "desorden" administrativo frente a los que más tarde veremos como uno de los rasgos característicos de la IEU, es decir, una jerarquía y una organización de gran complejidad, se desarrollaron actividades cultuales al modo de los servicios religiosos cristianos pero que recibían el

nombre de "corona" (Loewen et al., 1965; Vuoto 1984; Wright 1981). En esta corona se reunían frecuentemente los adeptos y allí se procedía a realizar curaciones y a concretar las cesiones de espíritus auxiliares.

La acción de Pedro Martínez parece haberse extendido principalmente a la zona de Pampa del Indio, El Zapallar (Chaco) y en algunos sitios de la provincia de Formosa, en tanto la de Luciano, pilagá de origen, se restringió a la provincia de Formosa,

Los tobas del noreste de Formosa recuerdan el paso de Pedro Martínez hacia fines de la década del 40' y comienzos de la siguiente, Su presencia se asociaba con la de un misionero no indígena llamado Alberto, residente en Sáenz Peña (Chaco), del cual hablaré más adelante.

El movimiento de Luciano en cambio no se basa o se relaciona con iglesia pentecostal alguna, y es producto de una reinterpretación propia de proyectos religiosos de su grupo y de los predicados en las Escrituras. Indudablemente, Luciano se contactó con el mensaje pentecostal durante la oleada misional citada, aunque de acuerdo a los testimonios que dejó a sus acólitos de entonces -mediados de la década del 50- recibió visiones de Dios en que lo instaba a fundar un movimiento y escuchó Biblias parlantes que ratificaban su condición de elegido para comunicar a sus congéneres la Verdad y el Poder de Dios. (Vuoto R. 1984).³

El nacimiento de la IEU tiene estrecha relación con la trayectoria de la iglesia menonita que arribó al Chaco hacia 1945. Justamente, la adaptación de sus metas evangelizadoras a la realidad toba que surgió como consecuencia del fracaso de sus anteriores intentos de fundar misiones y llevar y educar allí a los indígenas, les permitió acercarse más comprensivamente a la esfera de intereses y modos de comunicación de sus interlocutores.

En lugar de continuar la acción misionera ortodoxa, se dedicaron únicamente a tratar de transmitir la palabra de Dios a los tobas, y para ello el único trabajo que efectuaron, a partir de allí -fines de 1950- fue el estudio de la lengua y el inicio de traducciones de selecciones de textos bíblicos. Este cambio en la estrategia misionera se debió en parte al asesoramiento del antropólogo-linguista William Reyburn quien realizó tareas preliminares de sistematización de la

fonética y gramática tobas. Su labor ayudó a encauzar a los menonitas y además contribuyó a que con este trabajo lingüístico, la iglesia menonita no chocara con las áreas de interés de las otras congregaciones que misionaban en la región. (Wright 1982a).

Hacia fines de la década del 50, los menonitas, en especial Alberto Buckwalter -del cual hablamos al señalar la trayectoria de Pedro Martínez- y su mujer, alentaron a los tobas a que formaran su propia organización para con ello, poder superar la presión de las otras iglesias pentecostales que poseían un modelo institucionalizado que querían imponer a los aborígenes y cumplir con los requisitos mínimos legales que necesitaban para funcionar como una entidad religiosa independiente. La organización se llamó Iglesia Evangélica Unida y tomó el modelo de jerarquías de las iglesias pentecostales. En 1961 fue inscrita en el Fichero de Cultos No. 819 del Ministerio de Relaciones Exteriores, autorización que se renovó sucesivamente con los números 1328 y 129 (Wright 1982a)

De este modo nació la IEU, organismo liderado por jerarquía indígena, a cargo de Aurelio López, que representó un intento de legitimar la expresión de aspectos de la propia cultura a través de un lenguaje y una entidad reconocida y aceptada por la sociedad no indígena que discriminaba sin miramientos los códigos comunicativos autóctonos.

Los líderes religiosos básicamente son reconocidos por su ascendiente sobre los demás, el cual se basa en sus poderes de origen sobrenatural -contacto con la divinidad- y también en su prestigio social y económico. La feligresía ahora sustituye a las antiguas clientelas shamánicas que combinaban la existencia de lazos parentales con la de la magnitud de dones que poseía el shamán. Ahora es el pastor el líder de la iglesia y, por ende de la comunidad toda o de por lo menos de una facción socio-religiosa importante, y debe ratificar su posición -que no es permanente- con una constante y adecuada relación con Dios que le garantice la salud individual y la posibilidad de extenderla a sus hermanos confraternos (Reyburn 1954; Loewen et al. 1965; Miller 1979).

La existencia de la IEU, como la de otras iglesias sincréticas,

no impide la manifestación aún vital de las prácticas shamánicas y brujeriles tradicionales. Curiosamente muchos shamanes renombrados son fieles asistentes a los "cultos" y suele suceder que cuando la Sanidad que envía la divinidad no sea lo suficientemente efectiva para combatir un mal específico, se acuda a ellos para probar sus posibilidades terapéuticas. Incluso, como veremos más tarde, las rencillas que existen por la posesión de la jefatura religiosa muchas veces se resuelven a través del daño shamánico.

El esugema organizativo de la IEU es similar al de cualquier iglesia pentecostal. Sin embargo, cada posición tiene un cortelato en prestigio sobrenatural y político que genera una gran competencia por los cargos. Cada congregación tiene su primer, segundo y tercer "dirigente" -llamados también pastores-, quienes dirigen los servicios religiosos y asumen la máxima responsabilidad local. Hay otras personas que se designan como predicador, tesorero, secretario, portero, primer canciller, segundo, etc. que realizan diversas tareas tanto durante los "cultos" como fuera de ellos -en especial de índole administrativa o de infraestructura-,

La IEU esta organizada en dos niveles: el local y el zonal. Los pastores zonales ayudan en las iglesias correspondientes a su zona. Los evangelistas desarrollan tareas en cualquier zona necesitada y tienen libertad de desplazamiento para difundir las tareas y objetivos de la iglesia, comunicar sobre sus eventos más importantes y hasta crear nuevas instituciones donde no las hay. Existe una Comisión General que es el cuerpo responsable por toda la iglesia. Así, en un grado de generalización creciente, existe la congregación local -que tiene una comisión local compuesta por el pastor y sus ayudantes principales-, la zona -que consiste en la agrupación de varias congregaciones que realizan actividades mancomunadamente a través de la comisión zonal integrada por un pastor de zona y dos o tres ayudantes-, y, finalmente, la Comisión General -elegida por una Convención General compuesta por funcionarios de la IEU junto a todos los miembros que puedan concurrir a ella-. Esta Comisión General se integra de un presidente, un vicepresidente, un secretario, prosecretario, tesorero, protesorero y dos vocales. Sus tareas se refieren al estudio de planes y proyectos sobre

la marcha de la iglesia y acciones futuras a desarrollar para una mejora de la parte espiritual y económica, de la organizativa, etc. que se presenten en la Convención General.

El presidente de la IEU es un personaje de gran importancia. Sus deberes, de acuerdo a los Estatutos, son llamar a las reuniones de la Comisión General y presidirlas, firmar documentos de la iglesia ya que su rúbrica se halla registrada en el Ministerio de RREE, mantener contacto con todas las iglesias locales que pueda para garantizar el crecimiento de la obra. En cuanto a la posibilidad de firmar documentos el secretario también tiene facultades, por cuanto su puesto tiene extrema importancia. (Estatutos...1976)

Aparte de estos estamentos, existe un "movimiento juvenil" en la IEU que se halla bastante organizado, con representantes en cada uno de los niveles señalados, y que asimismo poseen sus propios acontecimientos juveniles. Ellos son la Confraternidad Juvenil, la Concentración de jóvenes de zona, entre otros. Los objetivos principales de esta agrupación apuntan a procurar el "crecimiento espiritual" de todos los jóvenes y ayudar a la iglesia en todos sus ministerios". Dentro de los objetivos generales de la IEU, la participación juvenil garantizará la formación de futuros "dirigentes" (Reglamento...1978 ; Miller 1979:127).

La financiación global de la IEU se basa en aportes voluntarios individuales que se recolectan durante los servicios religiosos. A medida que crece el nivel organizativo -local, zonal- el manejo de los fondos se va complejizando, siendo objeto de numerosas opiniones encontradas durante las reuniones de las Convenciones Generales,

Entre el elenco de la comisiones locales también están presentes las mujeres, al punto que existen varias pastoras de gran prestigio. Lo mismo sucede en los cuadros intermedios.

Influencia actual de los menonitas

Los menonitas actúan en las Convenciones zonales o generales como asistentes invitados por la jerarquía de la IEU y no desempeñan cargo alguno. Su tarea administrativa se restringiría a la tramitación de los ficheros de culto cuando estos caducan. Sin embargo, su trabajo lingüístico repercute en muchos aspectos de la iglesia y también en

un nivel más amplio, en toda la cultura toba. Ellos fueron los que volcaron una lengua tradicionalmente oral a signos escritos, inteligibles para los tobas alfabetos y también para los blancos. Ese carácter actual de lengua potencialmente pasible de ser escrita es un factor aculturador que aún no se ha tenido en cuenta por su real dimensión transformadora.

La cristalización de la lengua a través de textos escritos es un fenómeno que tiene un fuerte impacto entre los toba ya que les crea por un lado un sentimiento de extrañeza al poder pronunciar voces de la lengua materna leyendo letras del alfabeto castellano -con algunas adaptaciones a sonidos que en castellano no existen-, mientras que por otro representa un medio de cambio cultural a considerar para futuros planes de educación bilingüe o similares.

La influencia de los textos cristianos traducidos se da a través de cartillas que confeccionan los menonitas, las que contienen selecciones del antiguo o nuevo Testamento. También redactan papeletas que contienen alguna reflexión sobre temas bíblicos a las que suele añadirse un cronograma de las principales actividades que desarrollará la IEU en sus distintos asentamientos de la región chaqueña. Esto permite lograr una distribución dinámica de información en lengua toba, y contribuye a que la vida institucional de la IEU -"cultos", bautismos, reuniones generales- sean conocidas por un gran número de personas.

Por toda la geografía del Chaco circulan libros bíblicos, cartillas, almanaques, etc. escritos en toba de la región de Sáenz Peña y Castelli (provincia de Chaco), variante dialectal que se diferencia de otras como la de la ribera del río Paraná o la del noreste de Formosa. Esto es así porque Buckwalter trabajó con traductores de aquellas comunidades. De esta forma hoy día se escuchan voces de dialectos de la provincia del Chaco en hablantes toba pertenecientes a otros lugares distintos de Saenz Peña o Castelli. Esta endoaculturación lingüística, que parece homologar diferencias fonéticas y léxicas de cierta envergadura, es un fenómeno vigente en casi toda la región chaqueña. Su alcance puede servir también de patrón para detectar la influencia que ocasiona la lectura y memorización de textos escritos en un dialecto particular del toba, y

además para medir el alcance teórico que puede tener una organización como la IEU.

Como no existe un dogmatismo acerca de las verdades de fe predicadas por el evangelio, los tobas efectúan una interpretación personal del Evangelio (Miller 1979:125) que se adecúa a la vida cotidiana. Al poseer los mensajes evangélicos en la propia lengua, los que saben leer transmiten sus contenidos tanto en sus hogares como durante los "cultos", y entonces ellos van circulando reinterpretados sucesivamente entre todos los "creyentes". Cada uno los suele amoldar a sus propias vivencias y se da una original combinación de temas míticos tradicionales con relatos y situaciones bíblicas. Esta hermenéutica original aflora con un gran dramatismo en los servicios religiosos, durante las predicaciones de los pastores o de invitados especiales, en donde muchas veces las materias que nutren las interpretaciones parten de sueños o visiones con seres sobrenaturales.

Principios doctrinales

Algunos de los supuestos doctrinales básicos de la IEU resumidos por Buckwalter (C.P. 1981) son los siguientes:

- 1) La Biblia es la Palabra de Dios
- 2) Jesús es el Salvador y el Sanador de todas nuestras enfermedades.
- 3) Jesús quita lo malo de nuestro corazón y pone en su lugar el amor.
- 4) El creyente no malgasta su dinero en tabaco, no fuma.
- 5) El creyente no toma, porque emborracharse es malgastar el dinero y destruye todas las relaciones humanas.
- 6) El poder viene de Dios por medio del Espíritu Santo para orar por los enfermos que se sanen.
- 7) La oración es el método básico para encarar cualquier necesidad sentida.
- 8) Un creyente sincero asiste al culto con regularidad, participa en el canto, en la danza, en la oración y en dar su testimonio.
- 9) El creyente sincero siempre lee la Biblia, si sabe leer.

Sin duda, estas máximas expresan claramente los contenidos que los misioneros menonitas trataron de inculcar a los tobas por medio

de una tarea evangelizadora indirecta y no institucionalizada. Resumiré algunos de los puntos más sobresalientes de este "eneólogo ético" comparando los predicados cristianos con expresiones básicas de la religiosidad tradicional con los cuales se pueden encontrar similitudes y en algunos casos significados contrapuestos o ausencia de valores semejantes.

- 1) La Biblia es la Palabra de Dios
- 6) El poder viene de Dios por medio del Espíritu Santo para orar por los enfermos que se sanen.
- 7) La oración es el método básico para encarar cualquier necesidad sentida
- 9) El creyente sincero siempre lee la Biblia, si sabe leer

Se hace referencia a la Biblia, a Dios, al poder de Dios, al Espíritu Santo y a la enfermedad. La ecuación Biblia-Poder de Dios-Espíritu Santo-curación es la cifra básica del ideario pentecostal, el cual se asienta sobre las concepciones vernáculas acerca de la relación del hombre con los seres jaga'a (no humanos, extraños, otros), de quienes los toba se sirven -ahora menos que antes- para curar enfermedades, encontrar alimentos, poseer alguna habilidad especial, etc. (Reyburn, 1954; Loewen et al. 1965; Miller 1967 y 1979).

La modificación fundamental se observa con la introducción de la Biblia como fuente última de la autoridad que tiene Dios. Esa autoridad no reside en las palabras contingentes que unos ^{pocos} puedan leer y muchos memorizar, sino en ella misma como objeto ritual sagrado susceptible de manipularse de diversos modos para combatir las enfermedades. Allí se concreta el poder de la divinidad y es común que los tobas tengan sueños o visiones donde ven Biblias brillantes que hablan, siendo la luz un rasgo característico de la categoría de los seres no humanos que otorgan poder a los hombres.

El Espíritu Santo aparece como una suerte de mediador entre Dios y los hombres, y su presentación ante la persona provoca una experiencia de hondo contenido emotivo, muchas veces descrito como "un fuego que se me acerca", como "un viento que habla en lenguas". Se dice que cuando llega el Espíritu Santo, los creyentes sienten "gozo" (tonagak), a veces exteriorizado con jadeos continuos, llanto, convulsiones o bien una quietud reconstruida.

Dentro del esquema tradicional, las entidades sobrenaturales se comunican con los humanos a través de revelaciones oníricas, visiones en estado de vigilia o en apariciones "en persona" (naçagan) en sitios

desolados. Así entablan una relación en donde ofrecen poderes específicos a las personas para curar o hacer daño, cazar, pescar, bailar, seducir, entre otras cosas. Si se aceptan los dones -en realidad se tiene que elegir alguno de ellos- y se siguen las instrucciones precisas de sus benefactores, los hombres podrán hacer uso de sus habilidades.

A partir de estos encuentros queda establecida una relación estrecha entre los seres no humanos que actuarán como espíritus auxiliares (ltaǵajǵawa, ltawa) y las personas, que deberán implementar su poder con discreción y observando toda una serie de reglas impuestas por los entes jaga'a. La posesión del poder implica una mutación vital, una incrementación de las capacidades del individuo, y consiste en la "acumulación" sucesiva de entidades no humanas o, mejor dicho, de sus poderes, que padan simbólicamente a revistar en el caudal personal.

Por medio de determinados rituales -curación, escarificación con agujas de hueso de animales (Vuoto L, 1984), etc- los hombres pueden acrecentar su poder. Todo ello repercute en la salud y el bienestar general del individuo e incluso su núcleo familiar. Si sobreviene una enfermedad comienzan las reflexiones acerca de su probable origen, en general tratándose de ubicar el shamán que tuviera motivos para enviar un daño o en alguna transgresión involuntaria a tabúes, por ejemplo alimenticios o sexuales. En todo caso la posibilidad de sufrir un mal implica la ausencia o la debilidad en las propias "defensas" vitales. Si uno no puede curarse, se acude a otra persona que sea shamán, y entonces merced al contacto con sus espíritus auxiliares puede identificar la causa de la enfermedad. El canto, la oración, el soplo, la danza y la succión son las técnicas utilizadas para combatir una enfermedad y expulsarla o alejarla del paciente.

En el contexto de la IEU, y también en general en otras iglesias sincréticas toba, la enfermedad se conceptúa como producto del pecado, como una transgresión a normas impuestas por Dios, a través de la Biblia. Si una persona va perdiendo su fe, su fuerza vital antes acrecentada por el Espíritu Santo va palideciendo y se expone entonces al aceso de las enfermedades. Por ello, durante los "cultos" existe una etapa prescrita en que se hacen curaciones, en donde todos los asistentes, encabezados por el o los pastores, oran por la salud de los enfer-

mos. En algunos casos los fieles pueden acercarse al enfermo y pasarles sus manos por el cuerpo, soplarle o chuparle con el objeto de "sacarle" el olos agentes productores del mal. Como se observa, los procedimientos son similares, en el aspecto técnico-ritual, a los usados en el contexto tradicional.

En los puntos vistos aparece la oración como mecanismo importante en relación a la cura de las enfermedades y como medio básico para superar situaciones de necesidad. Dentro de la vida "precrisiana" los toba utilizan la oración en muchas de sus actividades. Desde las específicamente terapéuticas a otras de corte intimista como la manipulación de paquetes de magia amorosa (iyagajk) (Arenas y Braunstein 1981; Wright 1985a); para iniciar el ciclo diario -oraciones a la estrella de la mañana; cuando los cazadores se internan en los dominios de algún ente no humano "dueño" del monte o del agua, le ofrecen una oración a fines de obtener su permiso de paso, entre muchas otras. (Miller 1979).

La idea de la enfermedad como hecho producido por alguien (shamanes, brujas o brujos, muertos) tiene actual vigencia y los "creyentes" aseguran que el poder de Dios está por encima de el de aquéllos. Sin embargo, no'wet, entidad no humana de gran poder, aún sigue contactándose con el más fiel "hermano de la religión" y su acción es muy difícil de evitar. El temor que inspira la posibilidad de que no'wet quiera ceder poder a un "creyente" muchas veces provoca serias crisis existenciales en donde el individuo duda en optar por la esfera de dominio de la teofanía tradicional y así convertirse en un shamán o en un hombre dotado de alguna habilidad especial o bien en rechazarla y acogerse a la segura y más aculturada Sanidad de la divinidad cristiana.

- 2) Jesús es el Salvador y el Sanador de todas nuestras enfermedades.
- 3) Jesús quita lo malo de nuestro corazón y pone en su lugar el amor.

La figura de Jesús se reviste de una gran importancia por su carácter de Salvadora de los pecados de la humanidad -aquí se añade, por otra parte, la idea genérica de una "humanidad" versus la visión restringida que tenían los tobas de su única condición de nombres, llamados gom, frente a la extrañeza de otros vecinos aborígenes y la aún más

remota naturaleza de los hombres blancos- y de Sanadora de las enfermedades. Su actuación parece ser más dinámica y presente que la de Dios, que no tiene casi contactos directos con los hombres (Miller 1979:128). Aquí se resaltan valores que tienen importancia central en la cultura cristiana occidental: el bien y el mal, en donde Jesús tiene un papel activo en la lucha contra el mal. Este se vincula con el pecado y su consecuencia más visible: la enfermedad. La mención del amor también señala un valor cultural alrededor del cual gira casi todo el proyecto salvífico de Jesús.

Esta coherencia no se observa en la interpretación que realizan los toba, ya que sus valores principales distan de presentar una oposición maniquea bien-mal, y tampoco basan su moral en el valor amor. Sin embargo consideran a Jesús como una figura de gran poder, como la de un shamán que puede combatir enfermedades que los curanderos no pueden curar.

Dentro de la concepción tradicional del cuerpo, el corazón (lkillakte) juega un rol fundamental como centro vital del movimiento, de los afectos y también, desde el punto de vista del poder, es el continente simbólico de las entidades que dan poder al individuo -sea éste shamán o no-. La superposición de funciones del corazón, en este caso, augura una ambigüedad semántica fundamental para la interpretación personal que los "creyentes" hacen de los predicados teológicos, como éste, y en general de todas las enseñanzas bíblicas.

La concepción del Espíritu Santo es más cercana a las ideas toba sobre la relación con los espíritus auxiliares (Loewen et al. 1965; Miller 1967 y 1979), aunque existen diferencias notorias en cuanto a la relación que el fiel establece con esta entidad enviada por Dios, y la que unía a los shamanes o a los hombres con alguna aptitud característica con sus auxiliares no humanos. Se dice que el Espíritu Santo cuando "baja" llena a la persona del poder salvífico de Dios, se siente un "calor" gozoso y se ama al prójimo con gran sentimiento. Incluso se manifiestan dones llamados carismáticos como el "hablar lenguas", especie de verborragia sagrada que es signo de la recepción del poder de Dios.

El individuo que recibe el Espíritu Santo queda "marcado" con su sello y puede llegar a manifestar alguno de los dones que dicen se originan en él: de ciencia, exhortación, sanidad, lenguas, profecía, interpretación, fe, etc. Estos son casi semejantes a espíritus auxiliares o, mejor dicho, al poder que éstos brindan a los hombres, transformándoles sus componentes vitales.

La transitoriedad del estado de transformación que produce el Espíritu Santo parece ser compatible con la temporalidad del poder de los espíritus auxiliares, ya que se debía estar constantemente compitiendo con otros shamanes por su posesión. Siempre existía la posibilidad de que otro usurpara el poder propio por medio de luchas oníricas (ñi'igena), entre otros mecanismos. (Wright, 1985b).

Descartando a las dos figuras citadas del ideario cristiano, en las experiencias visionarias o en sueños de los fieles aparecen personajes de características occidentales que tienen actuación determinante en sus vidas. Hombres de tez blanca y ropajes brillantes, partes del cuerpo que tienen luz, biblias que hablan, son vistas por muchos "creyentes" generalmente cuando están pasando por un momento crítico del ciclo vital, y se dice que han tenido una influencia beneficiosa y hasta terapéutica en muchas oportunidades.

El panteón de seres no humanos de raigambre tradicional tiene un protagonismo onírico o visionario similar al de los de aparente morfología cristiana, y en sus características básicas cumplirían el mismo papel. Un rasgo interesante es que así como los personajes tradicionales usan el toba para comunicarse con los hombres, los de origen cristiano hablan en castellano. Pareciera ser que los alcances del impacto aculturativo afectan hasta este tipo de manifestaciones y sería, quizás, verdaderas muestras de mecanismos de identificación con pautas propias del exogrupo.

Para los toba el tema de las enfermedades es de suma importancia en su sistema psicosociológico (Reyburn 1954; Loewen et al. 1965; Miller 1967 y 1979; Cordeu y Siffredi 1971). Concebidas como el castigo a

transgresiones de tabúes que cubren diversos momentos de la vida individual o como acciones malignas de shamanes o brujas -en donde sentimientos de envidia, celos, rencor, etc. son motivos aceptados culturalmente para producirlas- sus rasgos manifiestos y los rituales implementados para combatirlas ponen en juego una compleja multitud de procedimientos, actitudes y entidades no humanas de varios órdenes. La enfermedad lleva consigo no solamente la pérdida de la salud, sino que también es rasgo implícito de cierto desorden social, encarado a través de la manipulación o de la acción espontánea de entidades sobrenaturales. (Reyburn 1954; Wright 1984)

El mantenimiento de la salud y su relación con la existencia de personajes cristianos de grandes poderes son objeto de una atención real y una valoración práctica. Hasta tanto actúe el Espíritu Santo o Jesús para garantizar la salud, la persona se quedará en esa iglesia. Si ella enfermara podría con toda seguridad dudar del poder del pastor y hasta consideraría viable irse a militar a otra iglesia de otra denominación donde hubiera o circulara más poder. (Loewen et al. 1965).

Las condiciones edilicias de los templos, el estado de los campos de cultivo del pastor o el curso de las cosechas de la feligresía son signos evidentes para el análisis de la relación que ese líder y su iglesia tienen con la divinidad. La correlación estrecha entre los quehaceres "materiales" y los "espirituales" guarda semejanzas estructurales con las expectativas que todo toba tiene de sus relaciones con lo sobrenatural, comparación que un cristiano blanco juzgaría como excesivamente materialista o interesada desde su propio ámbito de valores.

- 4) El creyente no malgasta su dinero en tabaco, no fuma.
- 5) El creyente no toma, porque emborracharse es malgastar el dinero y destruye todas las relaciones humanas.
- 8) Un creyente sincero asiste al culto con regularidad, participa en el canto, en la danza, en la oración y en dar su testimonio.

La inclusión de ciertas prohibiciones como fumar, tomar bebidas alcohólicas dentro de las normas morales predicadas es un rasgo común en muchas iglesias de tradición protestante. En ciertos casos esas proscripciones obedecen a interpretaciones originales de las Escrituras que se enseñan ya como normas éticas cristalizadas.

Se transmiten a los indígenas estos valores entendiendo con

un criterio de pragmatismo misional que el alejamiento de esas prácticas, llamadas por ellos "vicios", les va a facilitar su vida biológica y social y además ayudará a reducir los elementos de conflicto que aquellos "vicios" producen con la sociedad no indígena.

Asimismo, se menciona el "derroche de dinero" en esos bienes como algo negativo. Sin embargo, en las costumbres tobas, los tres elementos interdictos de los que hablan estos misioneros menonitas: el alcohol, el tabaco y el "derroche", son valorados como preciados y además toman parte en un sinnúmero de actividades, muchas de ellas rituales. Por ejemplo el alcohol, fabricado con miel o con el fruto del algarrobo antes se usaba en todo tipo de fiestas, como elemento indispensable para garantizar una "alegría" compartida por todos, sin sancionarse de modo negativo el estado que nosotros denominamos borrachera. En la actualidad, los cazadores que recolectan miel suelen fabricar esta bebida y no existe conflicto por la posible ebriedad en que puedan caer al beber en gran cantidad. El tabaco tenía un uso ritual muy específico dentro de las actividades shamánicas, las que se llevaban a cabo utilizando todo tipo de pipas, de pequeño, mediano y gran tamaño (Mendoza 1985, CP). Inclusive hay información (Buckwalter 1980:209) de cierta raíz que fumaban los antiguos, llamada pa'a', que producía alucinaciones. Finalmente, el "derroche" figura como uno de los valores más preciados de la conducta económica, ya que es la redistribución de bienes, y no la acumulación o el "ahorro", la tendencia prescripta por las costumbres. Los "creyentes" aceptan, y no solamente es expresión escrita muerta, una actitud que significa el enjuiciamiento de normas de sus mayores, lo cual crea serios problemas en su identificación étnica porque esa iconoclasia (Cordeu y Siffredi 1971:147) por más asumida que esté, no evitará los prejuicios que el exogrupo tiene con los tobas, a pesar de ser "hermanos en la religión".

La mención del dinero concuerda con las intenciones educativas y ejemplarizadoras que quieren inculcar los misioneros. Su idea se basa en la responsabilidad individual que compete a cada persona en el manejo de sus asuntos; lo mismo ocurre cuando se trata de organizaciones colectivas, como la IEU, la responsabilidad se manifiesta en una conducta clara y ordenada en el manejo de los fondos

de que dispone el individuo o la iglesia. Su mala administración o despilfarro es una anomalía que debe evitarse y conduce, según los misioneros, a la pauperización y el desorden.

La mención de la responsabilidad individual tal cual la entienden los misioneros -y muchas de las instituciones de nuestras sociedades- no encuentra entre los indígenas ese soporte axiológico y valorativo central que demuestra en nuestra cultura. Si hubiera alguna noción más o menos equivalente, me arriesgaría a decir que sólo atañería a la colectividad socio-religiosa y no a individuos. Desde el nacimiento de los niños la educación no es individualizada y toda la parentela extensa ejerce un control laxo sobre los infantes. Así, en un grado de coherencia en cuanto a la modalidad tradicional de enculturación, cabría afirmar que ese predicado citado antes es poco o nada inteligible para un toba adulto -aún cuando haya sido sometido a las instituciones formales de educación de la sociedad blanca-.

La no observación de las normas antedichas puede llevar al "creyente" a retrotraerse a una época ya pasada en que vivían en el "vicio" y el ocio continuos, constantes infracciones al orden legal impuesto por los blancos. La muestra fehaciente de que una persona se ha "convertido al evangelio" es la vivencia de un cambio existencial que coincide con la curación de una enfermedad aparentemente incurable según las técnicas tradicionales. Esta Sanidad es lograda por medio de la oración de los fieles, lo cual prueba la eficacia del poder terapéutico de Dios. Entonces, se propone dejar atrás su vida anterior, sentida ahora como plagada de "vicios", alcohol, cigarrillos, desorden sexual etc. para entrar en la nueva institución después de pasar por el rito de bautismo por inmersión, verdadero rito de pasaje (Miller 1967:203 y 206).

La tradición cristiana protestante -y también la católica- asignan a la vida ritual una importancia que se expresa en varios niveles, uno de ellos el del comportamiento frente a determinados símbolos o figuras religiosas, durante los servicios religiosos etc. El grado de respuesta individual y colectiva están de algún modo pautados, y estas actitudes incluyen por ejemplo el respeto, la contricción o el silencio. Las iglesias pentecostales propugnan una mayor participación de los creyentes en su experiencia de la religiosidad y la divinidad y muchas de

sus enseñanzas no coinciden con las de la ortodoxia protestante (Wright 1983). Sin embargo, la conducta de los tobas excede en grado evidente estas normas de comportamiento y de asistencia ritual. Sus propias tradiciones religiosas poco o nada tienen que ver con horarios o fechas fijas para eventos en donde se establezca un vínculo con las deidades.

Los cultos actuales se desarrollan miércoles a la noche y domingos de mañana (Miller 1979:128-129), aunque cualquier ocasión puede ser propicia para celebrar una reunión en el templo, y la mayoría de las veces se suceden varios cultos durante la semana. Si hay alguien enfermo o ha llegado un visitante notorio, enseguida se avisará a los "hermanos" para congregarse en una hora determinada.

Se dice que el "creyente participa en el canto, la danza, la oración y en dar su testimonio". La mecánica del "culto" incluye diferentes etapas que se repiten más o menos en todos los servicios religiosos. Ellas son: canto, danza, oración, predicación, ofrenda, curación y saludo final. Los bautismos, Santa Cena y cumpleaños integran cultos de excepción, generalmente una vez por mes, y en el caso particular de los bautismos, cuando se presentan candidatos que quieren "ingresar" a la iglesia.

Las secuencia rituales proceden más o menos de esta forma: cantos (coros o himnos)-oración (individual)-predicación (a cargo de pastores, invitados o asistentes que piden la palabra en muchos casos dando su "testimonio" de la presencia de Dios en sus vidas. Entre cada alocución se intercalan cantos y oraciones)- ofrenda (se recaudan fondos voluntarios para el sostenimiento de la iglesia) -cantos y oración-curación (en donde se acercan al púlpito los enfermos para ser curados por los pastores y demás asistentes)- cantos y oración-saludo final (cada persona saluda con la mano -técnica de cuerpo ausente en las prácticas tradicionales- al "hermano" que tenga cerca o a quien desee en ese momento).⁴

Los elementos esenciales del "culto" integran las principales prácticas ceremoniales autóctonas, como el baile, el canto, la oración, la curación, los discursos de jefatura -patentizados ahora en las predicaciones de los líderes-, el éxtasis, entre otros. Si uno participa un "culto" de la IEU puede observar una multitud de técnicas corporales tradicionales, como la del agitamiento de la sonaja de

calabaza (tegete) instrumento usado para hacer música y también para las artes shamánicas, el baile de hombres y mujeres, el canto a muchas voces, los jadeos rítmicos de los fieles que manifiestan la presencia de algún espíritu divino -o la supervivencia de algún antiguo auxiliar shamánico o cedido por Luciano o Pedro Martínez, etc.

Dentro de las predicaciones, muchas veces los temas parten de textos o pasajes bíblicos para remontarse a cuestiones de la vida cotidiana de la comunidad, manejo de los campos de agricultura, provisión de semillas, conflictos surgidos por el uso de un tractor en una parcela equivocada, resolución de algún caso de brujería o daño shamánico, relato de sueños que se suponen tienen un mensaje relevante para la comunidad, etc.

Siendo los servicios religiosos lugar privilegiado para la interacción de una porción importante de la comunidad (Miller 1979:128) resultan lugar propicio para la manifestación de tópicos de interés para toda la feligresía y como palestra para probar los status sociopolíticos de los líderes y de los que aspiran a serlo.

Liderazgos y expectativas interétnicas

La influencia que ejerce cada líder local en su iglesia incide fundamentalmente en la modalidad general que tendrán sus prédicas durante los "cultos". Ello estará determinado, entre otras cosas, por el prestigio terapéutico que tenga, el éxito de sus trabajos materiales -cosecha, oferta laboral, etc.-, el grado de inserción en la jerarquía de la IEU, entre otra cosas. También hay que tener en cuenta la historia personal que tenga el pastor y su feligresía con respecto a la pertenencia a algunos de los movimientos sincréticos precedentes, por ejemplo el de Pedro Martínez o el de Luciano, ya que parece ser tendencia general que los antiguos dirigentes de estos cultos tuvieron un papel decisivo en el surgimiento del nuevo marco institucional. Muchos de los actuales líderes religiosos eran antes los máximos adherentes de aquellos viejos movimientos. En el caso de la provincia de Formosa, casi todas las sedes de la IEU se asentaron sobre las "coronas" del culto de Luciano (Vuoto, P. 1984). A pesar de lo dicho, la dirigencia joven de la IEU no siempre tiene estas conexiones con el pasado y se observa una mayor

iconoclasia con sus tradiciones y un mayor énfasis en asimilar expectativas propias de la sociedad no indígena. Más adelante volveré sobre este punto.

No habiendo desde el punto de vista organizacional, un modo ideal de relación interétnica explícito en los reglamentos de la IEU, la tendencia que expresen los fieles en este punto tendrá mucho que ver con la que imponga el líder. Sin embargo, el discurso más usual que aparece en esta iglesia, por ejemplo respecto de la conducta corporal en los "cultos" es de plena libertad y fomento de la participación colectiva, sin crítica a las manifestaciones de "gozo" o los más voluptuosos estados de trance y éxtasis. En cambio otras iglesias como la Cuadrangular, que se distingue de la IEU entre otras cosas porque deriva de una jerarquía y organización no indígena y multinacional (Wright 1982b), sanciona un tipo de conducta que más bien prohíbe este tipo de exteriorizaciones. Se observa en ella una identificación más profunda con pautas y valores del exogrupo, como por ejemplo de las nociones de trabajo como actividad sedentaria y regular -desdeñando las actividades de caza, pesca y recolección- de "progreso", "educación", "aceptación de autoridades" y la valoración del uso de la lengua castellana (Cordeu 1984).

Si bien los máximos líderes de la IEU también participan en organizaciones de la sociedad no indígena, el cúmulo de expectativas que poseen los fieles sobre este tipo de "éxito" es mucho menor que el presente en la iglesia Cuadrangular.

Dentro de la configuración de valores que se delinean como ideales en la IEU respecto del endogrupo aparece una fuerte actitud expansionista hacia todas las comunidades tobas, sin distinción de grupo dialectal o parcialidad. Para ello poseen miembros en sus cuadros encargados de difundir la labor de la iglesia y de porpagar y promocionar su instauración en sitios donde no existe. Ello se realiza principalmente a través de los evangelistas y también, aunque en menor medida, por medio de visitas de dirigentes importantes o de encuentros más o menos espontáneos de índole social en las comunidades distantes. La IEU también ha llegado a otros pueblos indígenas de la región chaqueña. Existen iglesias hoy día entre los mataco (mataco-mataguayao), pilagá y mocoví (guaycurú) en la Argentina, y entre

los tobas de El Cerrito y los maká (mataco-mataguayo) de Asunción (Paraguay). El número de iglesias locales existentes a la fecha asciende a más de 100 -en 1961 había solamente 29-. Debido a migraciones de los tobas a centros urbanos como Formosa, Resistencia, Santa Fe, Rosario y Buenos Aires en busca de mejores condiciones de trabajo, se han establecido también filiales de la IEU en los asentamientos allí surgidos.

El trabajo de traducción de la Biblia al toba ha contribuido a una mayor penetración del mensaje religioso -con su ideología y axiología particulares-, sin embargo su alcance no debe medirse por la literalidad del discurso de los "creyentes" sino en las claves interpretativas que utilizan para aplicarlo a la vida diaria. En la IEU la lengua indígena aún parece ser un valor considerado como positivo y que no entra en conflicto con el idioma de la sociedad global. En las ceremonias cúllicas es frecuente oír prédicas, testimonios o cualquier otra clase de alocuciones en la lengua materna. En otras iglesias, como la Cuadrangular, el uso del castellano es muy apreciado y muchas veces se escucha a los fieles decir que han aprendido y dominado esta lengua gracias a la ayuda de Dios. Aquí la lengua nativa parecería sí representar un escollo para la comunicación con los "hermanos" no indígenas.

La reelaboración de los liderazgos tradicionales es un elemento señalado por varios autores que analizaron la influencia del pentecostalismo entre los tobas (Keyburn 1954; Loewen et al. 1965; Miller 1967, 1977 y 1979; Cordeu y Siffredi 1971; Cordeu 1984). Generalmente los líderes religiosos pertenecen a familias donde la jefatura es un rol tradicionalmente desempeñado. En la IEU los cuerpos dirigentes se resumen en las cabezas de las organizaciones en sus distintos niveles: local, zonal y general. Aunque se conservan las pautas antiguas de la institución: herencia, elección, personalidad sobresaliente, asociación con un poder sobrenatural, ahora se necesitan también cualidades tales como un eficaz conocimiento del castellano, de los trámites legales del fichero de culto, de administración -estos últimos requisitos para los individuos que detentan la presidencia o la secretaría de la IEU, principalmente. (Keyburn 1954; Miller 1979; Estatutos...1976).

Como se dicho antes existen elementos jóvenes en la máxima jerarquía de la iglesia y éstos parecen desear su adhesión a los antiguos moldes de la jefatura y recalcan su status en el dominio de la lengua castellana, en la relación con la divinidad cristiana, y también sus capacidades de negociación con los distintos poderes de la sociedad blanca, tanto del orden gubernamental como del privado. Sin embargo las ingentes luchas por el liderazgo de la IEU patentizan una modalidad netamente indígena de competencia y de argumentos para lograr aquellos objetivos. Esto se puede ejemplificar con los recientes enfrentamientos sucedidos cuando tuvo que renunciar el presidente de la IEU, A. López por una enfermedad que le impedía desempeñar sus funciones. López, líder de la institución desde sus orígenes, de acuerdo a la opinión indígena fue embrujado por una bruja. La lucha por la sucesión del poder fue ardua ya que parientes del ex-líder querían detentar el poder, mientras que por otra parte el vicepresidente de entonces, O. Sánchez, reclamaba para sí la jefatura, y, además, contaba con un gran ascendiente sobre la gente. Finalmente, la pugna se resolvió en un acuerdo de partes y la presidencia recayó temporariamente en un hermano de A. López hasta tanto se resolviera el asunto en la Convención General de la iglesia que se celebró en mayo de 1985 en Sáenz Peña (Chaco). Allí resultó elegido O. Sánchez como presidente de la IEU y coronó de ese modo una rápida trayectoria hacia el liderazgo general, desde sus primeros trabajos como traductor de la Biblia al toba, en colaboración con Buckwalter.

La base de sustentación del presidente de la IEU hoy como antes recae en los factores antedichos y también en la calidad de relaciones que posean con las iglesias protestantes -pentecostales o no- que actúan en la región. A. López se vinculó inicialmente con Alberto Buckwalter, pero también mantuvo óptimas relaciones con misioneros suecos pentecostales instalados en Sáenz Peña. Ello rindió sus frutos ya que tuvo a su alcance una gran cantidad de bienes y facilidades -traslado, ropas, subsidios, etc.- difíciles de obtener para cualquier indígena o aún criollo de la zona.

La situación de O. Sánchez, actual presidente de la IEU, se asemeja a lo citado para su predecesor, con las ventajas para aquél en lo que hace a su juventud y la red de relaciones que lo unen con distintos estratos de poder de la provincia. En efecto, él también es asesor indígena de la Junta Unida de Misiones (JUM), agrupación de iglesias protestantes que actúan en el centro de la provincia del Chaco desarrollando tareas médico-asistenciales y de desarrollo económico entre los tobas. Esta relación inevitablemente trae aparejado también un acceso a cuantiosos bienes de nuestra sociedad de consumo y asimismo a la posibilidad de penetrar en esferas de toma de decisiones sobre proyectos de desarrollo en la zona financiados por agencias de ayuda extranjeras. La captación de la JUM del líder de la IEU la ha beneficiado en tener un mejor contacto con la población indígena de la zona, y al jefe religioso le ha fortalecido su condición de líder. Esta coyuntura le ha dado gran prestigio a Sánchez, pero, como es obvio entre los tobas, también ha generado dudas acerca del uso de los fondos de que dispone -tanto los de la IEU como los que obtiene de organismos internacionales- y lo torna susceptible a ser víctima de próximas acciones brujeriles o shamánicas.

Con el advenimiento de la democracia, en la provincia del Chaco, donde está la sede central de la IEU, se han normalizado instituciones que manejaban la cuestión aborigen desde el gobierno. De este modo, la figura de Sánchez también protagoniza consultas sobre legislación aborigen, planes de salud, educación, tenencia de tierras, entre otros temas. Su acceso al ámbito de intereses de la política indígena, tanto provincial como nacional, ha transformado su investidura socio-religiosa -administrar la obra de la iglesia, afianzar la predicación de la Palabra de Dios, etc.- en un medio para afianzar una posición de liderazgo que, dada su especial trayectoria y acumulación de funciones, es más de índole política que religiosa. Esta tendencia al acercamiento hacia problemáticas y temas que lo desvinculan de lo religioso -aún cuando el liderazgo tradicional manejara asuntos religiosos y políticos unidos inextricablemente- quizás sea un hito que marca el rumbo de las negociaciones que deben encarar los indígenas como

minoría étnica que propone defender un espacio dentro de una sociedad numéricamente no indígena y que posee fuertes prejuicios étnicos.

Esta dirección hacia la politización extrema del liderazgo socio-religioso toba quizás se deba a la personalidad e historia particulares de O. Sánchez, o bien a la coyuntura actual de la sociedad argentina que parece querer reencotrar sus antiguas raíces nativas, o también a factores aleatorios aún no descubiertos. Lo cierto es que no podría asegurarse que las características del líder de la IEU vayan a modificar toda la estructura y orientaciones básicas de la institución. Sin embargo, al condensar ella un cúmulo esencial de prácticas, rituales, valores y expectativas de la cultura toba contemporánea, es imprevisible el rumbo que habrá de tomar ante nuevas situaciones que le imponga la sociedad blanca o ante la movilización de su propia energía social. En ambos casos habrá que detenerse a realizar una lectura minuciosa de lo que está sucediendo, sin tener en cuenta demasiado los ropajes exteriores que asuman los fenómenos, y echar la mirada analítica a las estructuras básicas de la cultura indígena que hablará inexorablemente en un lenguaje ambiguo.

Notas

1. Este trabajo se basa en un artículo preliminar discutido en las Jornadas sobre Indigenismo y Culturas Precolombinas, llevadas a cabo en Alicante (España), en noviembre de 1985. El material de campo fue obtenido en viajes de terreno a las comunidades Toba de Misión Tacaaglé y Bartolomé de las Casas (Formosa) en 1981, 1982, y 1985 financiados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). También recabé datos con informantes toba que viven en la periferia de la ciudad de Buenos Aires, desde 1981 hasta el presente. La totalidad de los estudios fueron hechos en mi calidad de becario interno del CONICET.
2. Dentro de lo que Vuoto, P (1984) denomina movimientos de "transición" se podría incluir el que fundó M. Quintana (Miller, 1979:142-145) y que instauró un culto propio sincrético que se mantiene hasta la actualidad en Colonia Maipú, provincia de Chaco. Sin embargo, la IEU es la fuerza institucional más poderosa que existe hoy día.
3. Recientemente me han dicho que Luciano se habría contactado con la prédica del pentecostal misionero John Lagar, a quien se supone conoció en la localidad chaqueña de El Zapallar (actualmente Gral. San Martín). Luciano, cuentan, habría viajado por lo menos 5 veces a ese pueblo, los cuales de acuerdo a sus antiguos seguidores fueron reinterpretados por él en términos proféticos. Esos viajes "iniciáticos" habrían operado en él una metamorfosis espiritual que lo llevó a iniciar su movimiento religioso.
4. Para una descripción genérica de un culto pentecostal toba puede consultarse el artículo de Miller (1971).

Bibliografía

Arenas, P. y Braunstein, J.

1981 "Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de magia amorosa entre los tobas taksik". Parodiana 1 (1): 149-169. Marzo

Buckwalter, A.

1980 "Vocabulario toba". Bs. As. Talleres Grancharoff

1981 Comunicación Personal

Cordeu, E.

1984 "Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba Pilaga". Suplemento Antropológico, XIX (1): 187-235

_____ y Siffredi, A.

1971 "De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino". Es. As., Juarez Editor

Estatutos de la Iglesia Evangélica Unida. mayo 1976. Impreso

Loewen, J., Buckwalter, A. y Kratz, J.

1965 "Shamanism, Power and Illness in Toba Church Life". Practical Anthropology, 12:250-280. Tarrytown, N. Y.

Mendoza, M.

1985 Comunicación Personal

Miller, E.S.

1967 "Pentecostalism among Argentine Toba". Ph.D. Dissertation. University of Pittsburgh

1971

The Argentine Toba Evangelical Religious Service
Ethnology, Volume X, Number 2:149-159, April

1977

"Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino". En: Procesos de Articulación Social. Bs. As., Amorrortu. Hermitte, E. y Bartolomé, L. Eds. pp. 305-338

1979

"Los tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad" México, Siglo XXI editores.

Pagés Larraya, F.

1982 "Lo irracional en la cultura". Bs. As., Fecio. T.III cap. 7

Reglamento Interno del Movimiento Juvenil (IEU). marzo 1978. Impreso

Keyburn, W.

1954 "The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report". Elkhart, Indiana. Mennonite Board of Missions & Charities.

Vuoto, L.

1984 "El uso del escarificador (qana) y su relación con otras concepciones mágicas de los toba" 1er. Congreso "El Hombre del Litoral", Rosario, Museo Provincial Julio Marc.

Vuoto, P.

1984 "Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano: dos cultos de transición entre los toba taksek". En prensa. Scripta Ethnologica, X, Bs. As.

Wright, P.G.

1981 "Apuntes para la comprensión de la música en una comunidad toba taksek". (inédito)

1982a "Iglesia Evangélica Unida: nacimiento y principales fundamentos teológicos". 2do. Informe Beca de Inicación al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Octubre.

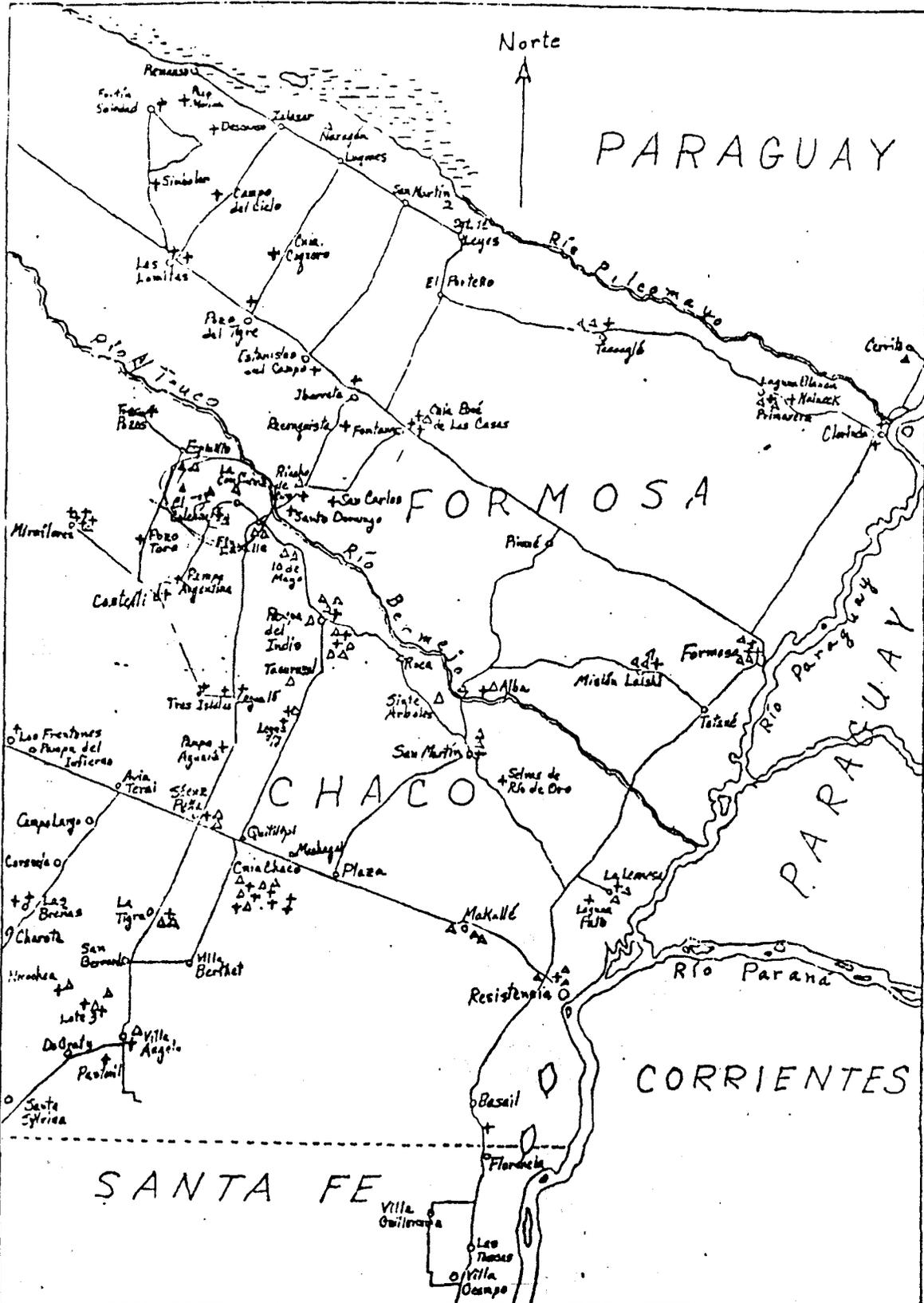
1982b "Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular: nacimiento y acción entre aborígenes del Chaco argentino". 2do. Informe Beca de Inicación al Consejo Nac. de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Octubre.

1983 "Presencia protestante entre aborígenes del Chaco argentino". Scripta Ethnologica, VII, Bs. As. :73-84

1984 "Quelques formes du chamanisme Toba. Bulletin, Société Suisse des Américanistes, vol 48:29-35

1985a "Dream, Shamanism and Power among the Toba of the Province of Formosa (Argentina)". En prensa en South American Shamanism, Baer and Langdon Eds.

1985b "El tema del árbol cósmico en la cosmología y shamanismo de los toba de la provincia de Formosa". 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Colombia. 1-5 julio.



Para leer este mapa:

- † - - Las congregaciones de La Iglesia Evangélica Unida
- ▲ - - Las Congregaciones de otras afiliaciones
- - - Ciudades, pueblos y parajes
- Caminos

Escala de distancias en kilómetros

0 10 20 30 40 50 60 70 80 90 100

por Alberto Buckwalter

1977

• Asentamientos de la IEU en la región chaqueña.
 Mapa facilitado por la Iglesia Unida de Misioneros (IUM).